

El estado de la cuestión

La fenomenología

Javier San Martín

El presente trabajo aspira a centrar la discusión sobre la fenomenología en el estudio de su estructura y su función. Para ello en primer lugar y a caballo de los avances en la publicación de la obra de Husserl, se insiste en la dualidad presente en la fenomenología entre la estructura de sus conceptos y la función práctico-moral. En segundo lugar avanza la nueva perspectiva que ha asumido la clásica relación de la fenomenología y la psicología, que en la actualidad, profundizando la vieja relación con la filosofía analítica, abarca la relación de la fenomenología husserliana con la psicología cognitiva, a través de la interpretación fregeana de Husserl. Por último se trata de explorar, con el mismo objetivo de resaltar la función de la fenomenología, su relación a la historia, que es donde se ventila su intención y donde se diseña una filosofía de la historia que ha de operar como la filosofía fenomenológica de las ciencias humanas.

1. Introducción

El año 1933 el joven ayudante de Husserl, Eugen Fink, publicaba un artículo en la conocida revista *Kantstudien* titulado «La Fenomenología de Husserl en la crítica actual»; en dicho artículo que, aceptado espresamente por Husserl como propio en todos sus términos, se ha convertido con el tiempo en literatura básica de la fenomenología, se cuestiona Fink por los conceptos fundamentales de la filosofía que pusiera en marcha Husserl. Apenas una década después otro joven filósofo, esta vez francés, escribía un bello prólogo a la que posiblemente iba a ser la obra fundamental de su vida: *La fenomenología de la percepción*; en el prólogo también se pregunta por los conceptos fundamentales de la fenomenología, si bien en un lenguaje menos técnico y esotérico que el de Fink. Hoy en

día sabemos lo que a ciencia cierta hasta hoy ignorábamos, la conexión entre ambos textos; pues bien, cuando se ha desvelado esa relación, medio siglo después, al cumplirse también el cincuentenario de la muerte del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, protagonista además indiscutible de ambos textos, no sobra volverse a cuestionar por la fenomenología en la filosofía actual. Es cierto que en esta media centuria han pasado muchas cosas; los tiempos han visto imperturbables nacer, desarrollarse y morir muchas filosofías, ideologías, utopías, sistemas políticos; el mismo tiempo parece en sus últimos episodios no poder dar acogida a todo lo que alumbraba. En ese sentido seguimos en la órbita de *Crisis* que se agudizaba en la década de los treinta; con una importante y significativa diferencia: los últimos tiempos han ahondado la *crisis de legitimación*, de valores, en definitiva, de sentido.

La fenomenología es una filosofía que antes o después ha acompañado con más o menos intensidad o apasionamiento, con más o menos influencia y fecundidad, a casi todas, por no decir todas, las manifestaciones filosóficas de nuestro siglo. Si la filosofía puede y debe ser tenida como aquel campo del pensamiento que es resultado de la marcha de la historia a la vez que impulsor, inductor o configurador de la misma, la fenomenología no deja de pertenecer al Corazón del siglo XX. Es posible que esta cercanía o compenetración pueda a primera vista pasar desapercibida. En esa misma medida es obligación nuestra, si hemos de entender u ofrecer algunas pistas de comprensión de nuestro siglo, esforzarnos por investigar esa relación, que no necesariamente tiene que ser de armonía; puede por el contrario aparecer como de oposición, contradicción, reacción o impulso de una *utopía* contra el «aplanamiento» del tiempo. Puede ser la última década de nuestro siglo buena y oportuna sazón para cuestionar la fenomenología no sólo desde la *estructura* del pensamiento que ella es, sino también desde la *función* que le corresponde.

Sin embargo sólo a duras penas se está alumbrando la estructura de la fenomenología; puede ser que a principios de siglo estuviera relativamente claro; pero la densificación del movimiento no dejó de definir esa estructura, hasta hacerla difícilmente reconocible. Los problemas que acompañaban a los conceptos que definen la fenomenología no podían menos de llevar a su dispersión; en el intento de iluminar la sombra de la que emergen esos conceptos se producen paisajes de estructura aparentemente distinta que la estructura de las formas primeras. Pero esto no es de lamentar; al revés, la fecundidad y presencia de la fenomenología depende tanto de las formas conscientes que asumió, e.d. de la aplicación directa de sus conceptos temáticos, como de lo *no pensado* pero que acompaña al pensamiento, e.d. de la sombra de los conceptos, del fondo del que los conceptos temáticos no son sino una punta. Quizá debamos decir, en última instancia, que la función de la fenomenología está más ligada al fondo que a la forma, del mismo modo que la «intención» puede estar más en el estilo que en los temas; o el sentido de una vida está en su biografía completa más que en ninguno de sus episodios.

De ahí la dificultad inherente a un intento de exponer un estado de la cuestión; pero a la vez la honesta ambición de ese proyecto. Porque no se trata de un repaso erudito del estado de los problemas; ni de un recuento de procesos puntuales en los que se detecte algún acontecimiento relacionado con la fenomenología; porque si bien es cierto que la historia se escribe con el recuento de episodios y acontecimientos, la mera suma de estos se aleja tanto de la vida como de una novela un diccionario; o como los ladrillos se diferencian de la casa con ellos construida. Es cierto que planteado este trabajo en estos términos desborda ampliamente la capacidad de su autor; ni siquiera vale la excusa desde el manido tópico de que en el futuro se podrá llenar o cumplir ese objetivo.

A pesar de ello si lo he diseñado desde esa perspectiva es para estimular a lectores más capaces para emprender esa tarea; por mi parte, creo necesario confesar los límites de este ensayo, que no afectan sólo a la imposibilidad de satisfacer el objetivo consciente; pero es que tampoco podrá aportar un exhaustivo balance de la situación de la fenomenología en la actualidad. Por suerte más que por desgracia, la fenomenología desborda ya cualquier intento de mirada única. Por eso en este trabajo me limitaré a dar algunas pautas que orienten en la problemática actual de la fenomenología; sin excesivo cuidado —dicho más como racionalizadora excusa que como argumento de peso— por exponer todos los cauces y ramificaciones actuales de la filosofía fenomenológica. Para ello creo conveniente en primer lugar exponer mis posiblemente caleidoscópicas intuiciones sobre la situación actual de los estudios fenomenológicos husserlianos. En segundo lugar creo necesario, si hemos de pensar la actualidad de la fenomenología, exponer la relación que mantiene con la filosofía analítica, sobre todo porque en la última década esa relación ha derivado hacia un terreno que está suponiendo una extraordinaria fuente de inspiración y auge de los estudios fenomenológicos, la relación de la fenomenología con la psicología cognitiva. En tercer lugar, debemos abordar un campo fundamental de la fenomenología, que si a primera vista puede parecer carente de unidad, una inspección más detenida alumbra su sentido; es difícil, sin embargo, encontrar una denominación para ese campo; pero tal como se verá en la tercera parte está en íntima relación con lo que podemos llamar la función de la fenomenología.

Y antes de pasar al recorrido de cada uno de esos apartados quiero insistir en que siendo en última instancia posibles múltiples perspectivas para exponer el estudio de la cuestión la y en la fenomenología, creo que la propuesta aquí esbozada no carece de argumentos. En efecto, antes de nada conviene hacerse una idea de la situación de los estudios directos de fenomenología así como de lo que cabe esperar en los próximos tiempos. La historia de la fenomenología está cuajada de irregularidades, que llaman poderosamente la atención y que no dejan de provocar considerables sobresaltos al enfrentarse a malentendidos que no por obvios son menos pertinaces. De ahí que esa tarea sea ineludible.

Más problemas cabría pensar respecto a los otros dos apartados, pues si en ellos salimos de la fenomenología para asistir a su presencia mundana, e. d. a su convivencia con otras ciencias o filosofías o momentos históricos, las posibilida-

des son sin número. Por eso es aquí donde debemos exponer las razones de nuestra selección. Empecemos confesando, una vez más, los límites, pues la presencia de la fenomenología es ya difícilmente abarcable. Pero desde esos límites, se puede pensar que los dos apartados aquí seleccionados quizá constituyan las dos direcciones más importantes para hacerse una idea cabal del momento de la fenomenología, que sería nuestro objetivo. Si salimos del estricto ámbito interno del pensamiento articulado en clave fenomenológica, de lo que a mí me parece que debemos llamar *la estructura de la fenomenología*, o del pensamiento fenomenológico, tenemos dos ámbitos que considerar, la relación de la fenomenología a la ciencia y a la vida sociocultural y política; y aquí es donde la selección se impone, si bien tampoco puede ser arbitraria, pues no se relaciona la fenomenología de igual modo a todas las ciencias o a todas las manifestaciones culturales; al contrario, la importancia de la psicología, que es donde ha desembocado el apartado más amplio de su relación a la filosofía analítica, es patente desde el principio mismo de la fenomenología a principios de siglo. Curiosamente lo que fue motor para la definición de los conceptos mismos de la fenomenología sigue siendo en los últimos años fuente indudable de inspiración y profundización de los estudios fenomenológicos.

Pero la presencia de la fenomenología en el mundo no se agota en su convivencia e interrelación con la psicología; hay toda una vertiente decisiva en la fenomenología que constituye no tanto su relación con una ciencia determinada sino con la *historia misma*. Por eso de lo que ahora se trataría sería de su presencia en cuanto filosofía en el mundo mismo, y aquí vienen las ramificaciones; pues la diversidad de la historia hace que esa presencia tenga modulaciones diferentes. Mas nuestro objetivo es captar lo nuclear de esas relaciones, para de ese modo tratar de llegar a aspectos fundamentales de la fenomenología. Por eso es importante esforzarse por mostrar la unidad de este tercer apartado. En él se trata, en primer lugar, y dicho en términos más amplios, de la relación de la fenomenología a la *historia*, no como ciencia histórica sino como realidad humana que sólo acaece en el transcurso del tiempo sabido —por lo que aquí entra también la historia como ciencia. De lo que aquí nos queramos hacer cargo es de lo que la realidad histórica, cultural, y política representa para la fenomenología, donde hay que pensar que el camino suele ser de ida y vuelta; la realidad histórica produce y por tanto moldea la fenomenología, pero también esta incide en la realidad socio-histórica. La palabra función alude a las dos vertientes; porque si es patente que la fenomenología, como cualquier otro rasgo o carácter cultural, es función de la realidad histórica, también es cierto que cumple una función. Diseñar estas dos facetas o vertientes de la fenomenología es decisivo para hacerse cargo de su estado actual. Por otro lado no se debe olvidar que esa función la cumplirá desde lo más íntimo de su configuración como modo de pensar, desde lo más íntimo de su estructura; en mi opinión esa función la cumple desde un fondo utópico o como el diseño de una utopía que late como exigencia en la realidad histórica humana misma. La Filosofía de Marx siempre se decantó hacia esa utopía, si bien su hegelianismo no la dejaba expresar con clari-

dad, de ahí que la relación de la fenomenología con el marxismo debería ser explorada en este contexto. Pero a él pertenece también el amplísimo campo de la diversidad cultural, que es la forma de aparecer la historia humana. También aquí es necesario explorar la función que la fenomenología pretende cumplir en este contexto. De todas maneras la consideración de la diversidad cultural es quizá junto con la relación a la psicología el gran motivo de la fecundidad de la fenomenología en la actualidad. Mas aún, las últimas tendencias filosóficas de las que son protagonistas en el seno de la filosofía hermenéutica y de la filosofía deconstruccionista retoños surgidos de la fenomenología, proceden de una acentuación de la historicidad, radical diversidad, que el propio fundador de la fenomenología estaba poniendo en primer término a partir de la guerra mundial.

II. Estudios de fenomenología e impulso editor

Hemos dicho anteriormente que la fenomenología es una de las corrientes filosóficas que ha pasado por situaciones más altamente sorprendentes, la primera de ellas se refiere al hecho de que su fundador Edmund Husserl apenas publicó media docena de libros; si consideramos la fenomenología en sentido estricto desde 1900 hasta la muerte de Husserl, sólo cuatro libros de Husserl aparecieron durante su vida; la imagen de Husserl y la fenomenología constituida a partir de esos libros tenía que ser *necesariamente fragmentaria*, teniendo en cuenta que lo escrito, legado en forma de manuscritos taquigráficos y que constituye el fondo de los archivos de Husserl, alcanzaba medio centenar de miles de hojas, por lo que ese carácter fragmentario debía adquirir proporciones dramáticas. La ausencia de publicaciones llevaba a que sólo quienes estaban en contacto directo con Husserl asistiendo a sus clases seminarios o paseos filosóficos pudieran hacerse cargo de lo que en los fragmentos sólo aparecía insinuado, y del sentido y trasfondo de lo expuesto en esas obras. Pero esos pensadores del entorno husserliano podían atenerse a los conceptos de la fenomenología explícitamente formulados o pensar a partir del trasfondo operativo, de la sombra de esos conceptos, o incluso de los problemas que esos conceptos más que resolver alumbraban. Según hicieran lo uno o lo otro, desarrollaban una dirección del movimiento u otra, tomándose todos por fenomenólogos o siendo considerados por los demás como tales.

La inestimable labor editorial que el Archivo Husserl de Lovaina llevó a cabo a partir de los años 1950 publicando progresivamente textos de Husserl, ha situado a los investigadores de la fenomenología en una posición de incomodidad, que es difícil de hallar en otras corrientes o en el estudio de otros pensadores. A partir de la edición del tomo II y III de *Ideas* en 1952 era necesario ajustar continuamente la estructura conceptual con la que se pensaba la fenomenología. La nueva estructura que a floraba desde las obras de la época de Friburgo y sobre todo desde la obra última, la *Crisis*, era difícilmente compatible

con lo que se podía colegir de los textos publicados. Ha sido una opinión generalizada p.e. que la obra póstuma *Experiencia y juicio* preparado por Landgrebe, era fruto de última hora. Hoy en día sabemos, sobre todo a través de la obra clave sobre la *Síntesis pasiva*¹, hasta qué punto las tesis de *Experiencia y juicio* tienen su asiento en la época de Gottinga², época en la que la investigación sobre la percepción, el cuerpo y el tiempo son predominantes, como se puede ver en la *Raum und Dingvorlesung*³. Por todo ello el esfuerzo exigido para el estudio de la fenomenología no deja nunca de ser titánico y hasta cierto punto como el esfuerzo mismo de Sísifo, pues cada publicación del Archivo puede dar al traste con opiniones sobre conceptos básicos de la fenomenología que ha costado mucho trabajo configurar⁴. Si algo caracteriza a los especialistas de Husserl es la pavorosa provisionalidad de sus conocimientos, debido a las limitaciones de la base textual.

Sin embargo, la publicación en 1973 de los tres tomos sobre la *Intersubjetividad* llevada a cabo por Iso Kern supuso, en mi opinión, un considerable avance en la disponibilidad de textos para el conocimiento de la obra global de Husserl y del sentido de la fenomenología. En efecto, en primer lugar en los prólogos que Iso Kern escribió para esas obras se aportan datos biográficos fundamentales, entonces aún desconocidos para el público, en torno a la evolución y el desarrollo de la fenomenología. Pero más aún, los textos publicados, aunque muchos desgajados de su contexto⁵, abren una luminosa ventana a la reflexión husserliana desde los años de Gottinga hasta los años cercanos a la *Crisis*. Especialmente importante es el texto de la *Grundproblemevorlesung*, pues en él expone Husserl la primera revisión del modo de concebir el planteamiento crítico inicial de la fenomenología⁶.

¹ Cfr. HUSSERL, *Analysen zur passiven synthesis*, Aus Vorlesungs —und Forschungsmanuskripten 1918-1926, Ha. XI, texto editado por Margot Fleischer, 1966.

² Es interesante notar la información que da el Prof. Montero sobre la época de algunos de los textos de *Experiencia y Juicio*, Cfr. su *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, 1988, p. 223.

³ Cfr. Ha. XVI. El texto es de 1907. La introducción a esta *Vorlesung* es el texto editado bajo el título *Die Idee der Phänomenologie* en Ha. II. Existe una traducción española de este texto en F.C.E., realizada por Miguel García-Baró.

⁴ Personalmente me ha pasado esto en relación a mi concepción primera de la *reducción apodictica*, a la que dedico el último capítulo de mi libro *La estructura del método fenomenológico* y que creo que debo cambiar después de haber podido leer en el Archivo Husserl de Friburgo la *Vorlesung Einleitung in die Philosophie*, de 1922. Cfr. más adelante nota 21.

⁵ A pesar de ello creo que es necesario agradecer a I. Kern la edición e incluso defenderla de las acusaciones, correctas, de distorsionar el sentido de algunos manuscritos, por estar publicados desgajados de su contexto. Según se dice, lo que es obvio, hubiera sido mejor publicar los textos enteros; sin embargo, ese objetivo hubiera aplazado una visión plena bastante completa en la fenomenología una cantidad de años difícil de evaluar.

⁶ Una buena introducción a la problemática de estos tomos junto con una buena selección de textos puede encontrarse en el libro de Julia Valentiana IRIBARNE, en *La intersubjetividad de Husserl*, ediciones Carlos Lohelé, Buenos Aires, Argentina, 1987. La *Grundproblemevorlesung* está editada en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Ha. XIII, n.º 6. Actualmente La Sociedad Española de Fenomenología está preparando su edición en castellano a cargo de César Moreno.

Pero el esfuerzo editor no se ha detenido en esa publicación, sino que ha continuado en un meritorio trabajo capaz de introducir cambios fundamentales o muy relevantes en nuestro conocimiento de la obra de Husserl, no sólo desde una perspectiva erudita sino desde una perspectiva filosófica; por tanto con consecuencias a la hora de evaluar la incidencia o fecundidad de la fenomenología, quiero resaltar algunas publicaciones o sucesos inmediatos que han supuesto o pueden suponer aportaciones de alcance teórico significativo.

Empezaría señalando en primer lugar la importancia de los datos aportados por Karl Schuhmann en su *Husserl-Chronik*⁷ de 1977, donde podemos seguir las clases, seminarios, contactos, etc. de Husserl. Un dato, para mí especialmente importante y que ha sido recientemente resaltado por el propio Schuhmann⁸, es la aparición, gracias a esa Crónica, de la presencia de Schopenhauer en la filosofía de Husserl. Cuando se piensa en la diferencia entre el mundo real y la representación del mundo lograda por la primera epojé y reducción, no podemos menos de acordarnos del mundo como voluntad y como representación. La influencia de Schopenhauer no sólo se refiere a la política y a la concepción del Estado sino que es radicalmente filosófica. Una pregunta muy importante es hasta qué punto esa dualidad es superada por la reducción trascendental o si toda historia de la fenomenología no es sino la historia del esfuerzo siempre renovado de la superación siempre reintentada de una dualidad que nos ofende y escandaliza, pero de la que tampoco nos podemos evadir, porque siempre aparece de nuevo, quizá porque detrás de ella se esconda uno de los misterios de la propia vida humana, uno de esos fenómenos originarios a los que Fernando Montero se refiere⁹. Es sabido que la dualidad realidad-representación será comprendida en la fenomenología como la oposición entre lo fáctico y lo trascendental, y que todas las operaciones metodológicas de la fenomenología están orientadas a descubrir lo trascendental, para desde ese nivel captar o dar sentido a lo fáctico, que de ese modo aparecerá envuelto y fundado en lo trascendental. Ahora bien, en ese esfuerzo por dar un sentido a lo real desde lo trascendental, éste se hace impotente si no se realiza o aparece en el mundo, con lo que el camino de ida de lo fáctico a lo trascendental se convierte en vuelta, sin que nos podamos quedar ni aquí ni allí.

Esta dualidad se ve potenciada desde otra perspectiva, alumbrada también por el reciente impulso editor. Uno de los problemas más candentes de la fenomenología de Husserl, aunque también de la fenomenología en general, es el de la *relación a la historia*. Aun a despecho de que abordemos el tema con más determinimiento en el tercer apartado, aquí es necesario aludirlo, porque en su entorno se sitúa en gran medida la importancia de algunas publicaciones recientes de

⁷ Cfr. K. SCHUHMAN, *Husserl Chronik, en Husserl Dokumente, Kluwer editors, La Haya*.

⁸ Cfr. K. SCHUHMAN, *Husserls Theorie des Staats*.

⁹ Cfr. o.c., introducción, p. 19. Sobre la posible problematicidad de esos fenómenos originarios, Eugen Fink se pregunta en la *VI Meditación* si es necesario que aquellas características fundamentales de la vida humana tienen que ser dadas con una claridad apodíctica; ¿no pueden ser justamente por su carácter fundante cabalmente oscuras?

textos de Husserl así como la de la *VI Meditación* de Fink y la publicación prevista de algunos otros textos. En efecto, uno de los tópicos más manidos, cuyo origen está sin lugar a dudas en la falta de textos publicados de Husserl durante su vida, es la opinión de que la fenomenología es un pensamiento *a-histórico*, que pretende salirse de la historia. El deseo de Husserl de llegar a constituir una ciencia estricta de las esencias puras no contaminadas por la historia y la contingencia sería la prueba irrefutable de que ese es el objetivo de la fenomenología a la vez que una de sus definiciones más características. Desde esa perspectiva los acontecimientos históricos especialmente brutales en la vida de Husserl, la I Gran Guerra, la pobreza e inflación en el periodo de Weimar o la época nacionalsocialista, sólo a última hora terminarán por arruinar el primer proyecto, dando como resultado la *Crisis de las ciencias europeas*, donde se impondría la historicidad.

Pues bien, las nuevas publicaciones aportan muy nueva luz sobre la secuencia real del pensamiento de Husserl, que a mí me parece importante no olvidar. En primer lugar se ve que el papel de la historia y la función de la fenomenología en ella no es un tema del llamado último Husserl, del de la *Crisis*, motivado por el nazismo. En realidad lo que mueve a Husserl a pararse en la consideración de su cultura y en general de la cultura de la humanidad, es la I Gran Guerra, que a sus ojos aparecerá como el gran desastre de Europa, como «el más universal y profundo pecado original de la humanidad en toda la historia que podemos abarcar»¹⁰. La publicación, en el primer tomo de los *Vorträge und Aufsätze*¹¹, de las conferencias que Husserl dio ya en Friburgo en plena Guerra a los mutilados y heridos sobre el *ideal de hombre en Fichte* dan una pista sobre el interés por la *renovación cultural* de la humanidad a cuyo servicio ha de estar la fenomenología. Naturalmente que el planteamiento de la función de la fenomenología exigirá revisar a fondo su *comienzo* en relación a los problemas dados antes de la fenomenología. Esto llevará a pensar la tan traída y llevada a mi entender generalmente tan mal interpretada teoría de los caminos de la reducción; porque el trasfondo de la pregunta por el comienzo de la fenomenología, lo que caracterizaría a la época de Friburgo, no es otro sino el de la pregunta por la historicidad, e. d. por el engarce histórico, determinación e influjo de la fenomenología como una fuerza filosófica necesaria para la renovación de la humanidad. De nuevo aquí la publicación del segundo tomo de los *Vorträge und Aufsätze*, donde aparece por primera vez la serie de artículos sobre *Erneuerung*, escritos para la revista japonesa *Kiazo*, es muy importante y ha de aportar nuevas perspectivas.

Especial mención adquiere en este contexto otro trabajo de la misma época a punto también de ver la luz pública, preparado para la edición por los investi-

¹⁰ En carta a WINTHROP BELL, citado por Th. NENNON y H. R. SEPP, Prólogo a *Vorträge und Aufsätze* (1922-1937), Ha. XVII.

¹¹ Cfr. Ha. XXV, *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), editado por T. Nennon y H. R. Sepp, 1986.

gadores del Archivo de Husserl de Friburgo, las *Londoner Vorlesungen* de junio de 1922 y la *Vorlesung Einleitung in die Philosophie* del semestre de invierno de 1922/23, que Husserl empezaría con las dos primeras lecciones de Londres y terminaría con las dos últimas, por lo que el sentido de esa *Introducción a la filosofía* hay que sacarlo justamente de esas conferencias de Londres que son su prólogo y epílogo¹². Pues si es cierto que las conferencias de Londres son importantes, como dice Spiegelberg, porque en ellas se puede encontrar «a first attempt of a systematic presentation of transcendental phenomenology»¹³, en mi opinión el verdadero interés de las conferencias de Londres radicaría en que en ellas se alude a la *unidad entre la estructura de la fenomenología y su función*, pues como decía ya en las conferencias sobre el Ideal del hombre de Fichte, a la esencia de las preguntas teóricas pertenece «que la dirección de su respuesta puede y debe ser determinante para la vida y decisiva para el supremo establecimiento de objetivos de la vida personal».¹⁴ Las conferencias de Londres se orientan en esa perspectiva; por eso empiezan con la consideración del sentido práctico de la filosofía en Platón, que ha de ser concebido como un modelo para toda filosofía; pues Husserl parte de la idea básica para su filosofía de que la filosofía es un «fundamento racional para las condiciones básicas de la posibilidad de una sociedad auténticamente racional»¹⁵; de ahí la importancia que en esta época adquiere la investigación de lo ético y, a caballo de ella, la investigación de la cultura y la personalidad. Sobre la importancia de la ética baste citar que la hermosa *Vorlesung* de 1920 de ética fue repetida en 1924; y sobre la investigación de la cultura es una excelente muestra el amplio excursus que en la *Vorlesung* de ética hizo sobre *Natur und Geist*, donde el tema fundamental es la cultura. Por último y en relación con esta preocupación husserliana de la primera mitad de la década de los 20 y de la que justo estos últimos años podemos tener cumplida

¹² Debo esta información a la amabilidad de los encargados de la edición de esta obra, Frau SABINE MÖRDERSHEIM y HERR HANS REINER SEPP.

¹³ H. SPGELBERG, *The Phenomenological Movement*, a historical Introduction, third revised and enlarged Edition, second Impression with the Collaboration of K. Schuhmann, 1984, M. Nijhoff Publisher, p. 148.

¹⁴ Ha. XXV, p. 271.

¹⁵ La cita proviene de la primera *Londoner Vorlesung*. Esta misma idea aparecerá más tarde en un manuscrito citado por A. ALES BELLO, el E III 7, refiriéndose a la génesis del modo de ser griego, que es el propio también de la idea de Europa. Dice Husserl: «Es ergibt sich dabei von selbst, das Ethos des echten Theoretikers zugleich ein Moment des Ethos desselben, des Philosophen, als praktischen Menschen sein muss, bzw. dass die theoretische *epistème* der Wissenschaft eo ipso Moment in der praktischen *epistème* ist, die mittels des Philosophen Kreises in der Menschheit sich realisiert und weiter zu verbreiten berufen ist. Theoretische Vernunft ist Theorie von praktischer Vernunft und ist selbst Komponente der aktuellen praktischen Vernunft», p. 15. citado de Angela Ales-Bello, «"wir Europäer" nei manoscritti inediti contemporanei alla "Krisis"», en E. Husserl. *La «crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica dell'Europa*, editado por M. Signore, Franco Angeli, Milán, 1985, p. 60, nota 21. En general Husserl tiene muy claro el carácter moral de la *epojé*. También en la *Erste Philosophie II* habla de este sentido moral de la *epojé*, pues su puesta en marcha está en función de una intención «auf eine universale, aus Quellen der Wahrheit und Echtheit zu leistende Selbstgestaltung bzw. Gestaltung eines neuen und wahren Lebens», Ha. VIII, p. 155.

noticia, es importante mencionar la evolución de la teoría del yo desde un *carácter gnoseológico a un sentido ético*, tal como lo muestra Marbach en su excelente trabajo *Das Problem des Ich bei Husserl*¹⁶, que en realidad se queda justamente a las puertas de esa investigación sobre el *sentido moral de la persona* en esta decisiva etapa de la filosofía de Husserl.

La consideración del sentido moral de la persona y de la actividad teórica abre un capítulo en la fenomenología que ha de ser especialmente fecundo en los próximos años, en los que necesariamente nos deberemos preguntar por el lugar de la fenomenología trascendental así como por su relación con la antropología. En esta cuestión ha de asumir especial relevancia la *VI Meditación cartesiana* de Fink, cuya publicación a finales de 1988 va a condicionar muchas discusiones sobre la fenomenología¹⁷. En efecto, la *VI Meditación* tiene un significado especial; en primer lugar representa, podríamos decir, la culminación de la reflexión de un periodo que se abre en torno a 1925, justo cuando la profundización en la esencia misma de la fenomenología le lleva aparentemente a olvidar la preocupación por el estudio de la *función de la fenomenología*, o vertiente práctica de la teoría, para centrarse en el carácter de esta misma teoría. La turbulenta relación con Heidegger catalizará esa necesidad, que ha de encontrar su máximo fruto en la *VI Meditación* escrita por Fink y que bajo el rótulo de una *teoría trascendental del método* se esfuerza por presentar críticamente los conceptos y la estructura fundamental de la fenomenología.

Pero no es ese su único sentido. En la medida en que en ella se piensan o se plantean preguntas sobre las condiciones o el sentido de los conceptos de la fenomenología, en ella se está pensando la sombra de los conceptos. Sabemos que Merleau-Ponty leyó la *VI Meditación*, en copia cedida por Gaston Berger; pues bien, no es difícil constatar en primer lugar la influencia del texto de Fink en *La fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. La necesaria mundanización de lo trascendental reflejo, para siquiera poder ser algo¹⁸, indica que la reducción tiene sus límites, lo que le lleva a Merleau-Ponty a decir que la mejor enseñanza de la reducción es su imposibilidad de llevarla a cabo totalmente. Pero no se trata sólo de eso. Si apuramos el pensamiento de la *VI Meditación* en el que se alumbra un sentido de absoluto que estaría más allá de la «individuación», de acuerdo a esas frases husserlianas en las que el *Ur-ich*, el yo originario, sólo por equivocación es yo, e.d. que está más allá de la individuación, y que por otro

¹⁶ Publicado en la colección Phänomenologica (59) el año 1974.

¹⁷ Ha sido publicada en la colección *Dokumente* de Husserliana, en dos tomos; en el primero está la *VI Meditación* con las numerosas anotaciones de Husserl, y en el segundo tomo se publican los diversos proyectos de reelaboración de las otras cinco meditaciones escritos por FINK por encargo de Husserl. Para un resumen de la problemática de este importante texto puede leerse el trabajo de Javier SAN MARTÍN «La sexta meditación cartesiana de Eugen FINK», en *Revista de Filosofía*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid, 1990.

¹⁸ Sobre esta «Mundanización» véase el artículo de R. BRUZINA, «The enworlding (Verweltlichung) of transcendental phenomenological reflection: A study of Eugen Fink's "6th Cartesian Meditation"» en *Husserl Studies*, 1986, pp. 3-29.

lado nos llevan a esa capa originaria de la síntesis pasiva, a la que Husserl se refiere en los años 20 como *ichlos*, sin yo, previa al yo, nos encontramos de lleno en las tesis del último Merleau-Ponty, el de *Lo visible y lo invisible*. Marc Richir señalaba recientemente, en el *III Fink Colloquium* el profundo influjo que el texto de Fink ejerció sobre este Merleau-Ponty último.

Ahora bien, vista la estructura de la fenomenología desde esos resultados, su función, desde la pregunta por el sentido práctico moral de la teoría, desaparece o pasa a muy segundo plano. De ahí que no podamos menos de adivinar una dualidad en el seno de la fenomenología, que tiene incluso sus periodos de manifestación, sobre todo en la etapa de Friburgo; pues mientras desde la Guerra hasta aproximadamente el año 1925 la función ética o de renovación cultural de la fenomenología parece predominar, a partir de entonces y hasta el verano de 1934, con motivo de la invitación para el VIII Congreso de Praga, la definición del lugar de la fenomenología trascendental será decisiva. Si pensamos este último interés como el interés por la estructura de la fenomenología, diríamos que en estos años predomina la consideración de la estructura a diferencia de los otros, en los que predomina la pregunta por la función, pregunta estimulada al principio de la etapa de Friburgo por la I Guerra Mundial y al final por la situación de auge de los Estados totalitarios, lo que motivó también que el VIII Congreso de Praga tenga como tema explícito *la crisis de la democracia*. Invitado Husserl, la carta que envía al mismo es el comienzo de su última reflexión sobre el papel de la fenomenología; reflexión cuyo sentido se puede resumir magistralmente con el comienzo de esa carta al Congreso: «La filosofía es el órgano de una existencia histórica nueva de la humanidad, de la existencia a partir del espíritu de la autonomía. La forma originaria de la autonomía es la forma de la autorresponsabilidad científica»¹⁹.

En mi opinión esa dualidad de la fenomenología es la que podemos encontrar en Husserl ya desde la *Grundproblemevorlesung*, donde distingue Husserl entre la fenomenología descriptiva y la fenomenología crítica; más adelante se repetirá explícitamente en la *Einleitungsvorlesung* de 1922/23, donde también plantea una visión (*Scheidung*, de la fenomenología como teoría de las estructuras generales de la conciencia «antes de toda pregunta por la racionalidad, por el verdadero ser de las objetividades correspondientes»²⁰ y la teoría de la razón misma. Para Husserl, por otro lado, está claro que sus reflexiones a la búsqueda de una filosofía o ciencia auténtica eran *reflexiones sobre la razón*. Y ya hemos visto que Husserl se plantea explícitamente la pregunta por el significado vital práctico de la pregunta teórica. Por eso creo que para Husserl la pregunta por la racionalidad, que corresponde a una etapa posterior de la fenomenología, en la llamada «teoría trascendental del método», tiene un profundo sentido socio-político. Por ello, en mi opinión, la polémica o pregunta por la función y el lu-

¹⁹ Ha. XXVII, p. 240.

²⁰ Cfr. *Einleitungsvorlesung*, Mn. F I 29/M I 2 párrafo 38, pp. 364 y s. (de la copia de Landgrebe).

gar político de la fenomenología husserliana es fundamental para los próximos años, y sin lugar a dudas estará estimulada y orientada por las últimas publicaciones de textos de Husserl, así como por los que hay que esperar en un futuro inmediato. En este sentido creo que el llamado *Anwendungsproblem* o problema de la aplicación de la fenomenología ha de ocupar un rango preferente²¹.

Qué duda cabe además que la necesaria confrontación con el Heidegger posterior a 1929 ocupará en ese problema mención preferente, pues esa confrontación termina en la discusión del distinto papel que ambos pensadores asignaban a la *racionalidad* en sus respectivas filosofías; una filosofía que diga que la racionalidad es un producto de una etapa del ser que se caracteriza por sus impulsos destructores violentos, al estar dirigida por la idea de control y poder, tendrá problemas a la hora de pensar al ser humano como un ser que en la racionalidad ve ante todo el ejercicio de su propia autonomía, único fundamento de los sistemas políticos democráticos. El reconocimiento de la igualdad de todos los seres humanos y de todas las culturas es el reconocimiento del ejercicio potencial de la racionalidad autónoma; el mismo reconocimiento es el principio básico de la democracia. Su negación parece eliminar las posibilidades frente al discurso político. Es de prever que los años próximos este debate, enraizado en el sentido mismo de la fenomenología, ha de pasar a primer plano.

III. Fenomenología, filosofía analítica y psicología cognitiva

Una vez que hemos visto la problemática global de la fenomenología desde el punto de vista interno en relación al impulso editor de sus textos básicos, vamos a abrir el horizonte relacionándola en primer lugar a la propia filosofía que se hace a su alrededor. Dentro de ésta la filosofía analítica es sin duda la más amplia corriente del siglo XX. Pero eso no constituiría por sí mismo ninguna justificación. De hecho si este artículo lo hubiéramos tenido que escribir hace veinte años, es muy probable que este apartado no hubiera figurado. Hasta tal punto la filosofía analítica y la fenomenología, hablando globalmente, han vivido de espaldas, más aún, en mundos teóricamente distintos e incluso opuestos emotivamente. En la oposición tradicional, posiblemente ya superada, entre analíticos y dialécticos, especialmente virulenta en España, la fenomenología,

²¹ En mis trabajos sobre Husserl he perseguido esta dualidad, primero en *La estructura del método* en su último capítulo, donde de un modo erróneo planteo el sentido de la reducción apodíctica, que sería el instrumento fundamental de esta etapa. Ahí entiendo la reducción apodíctica desde la noción de *reducción* a lo estrictamente dado propuesta en *Die Idee der Phänomenologie*. La lectura de la *Einleitungsvorlesung* de 1922/23 me ha hecho ver que esa concepción de la reducción apodíctica es radicalmente errónea. También mi otro libro *La fenomenología de Husserl como uso de la razón* alude a esta dualidad, conceptualizada ahí como la dualidad de una *fenomenología descriptiva* y una *fenomenología crítica*. Sobre esta dualidad me parece muy interesante el cap. V de la I parte del libro de Patricio Peñalver Gómez, *Crítica de la fenomenología del sentido*, Univ. de Granada, 1979.

ajena en parte a ambos, ha solido ser un convidado de piedra. En nuestro país era más bien un fantasma inexistente. Ciertamente no era ese el caso en otras latitudes, por ejemplo en Francia; sin embargo incluso en el país galo tampoco era muy bien vista, dado que hace veinte años eran los años del triunfo absoluto del estructuralismo, fundamentalmente del althusseriano. La muerte prematura de Merleau-Ponty había dejado a Francia sin presencia de la fenomenología, pues ni Ricoeur ni el «heterodoxo» Derrida tenían aún la presencia que el derribamiento de la certeza estructuralista les iba a deparar.

¿Qué ha pasado para que en los años 80 la relación de la fenomenología con la filosofía analítica se haya convertido en un ítem fundamental? ¿Es por otro lado algo puramente casual, pura contingencia histórica, en la que no habría más necesidad que la de los hechos? Se trata de dos preguntas que conviene responder porque nos van a orientar sobre la naturaleza misma de esta relación.

La relación entre la filosofía analítica y la fenomenología ha estado siempre cuajada de plena desconfianza a pesar de algo elemental y sabido por todos: tanto la fenomenología como la filosofía analítica arrancan de los mismos problemas y del mismo núcleo de pensamiento en la última década del siglo pasado. La relación e influjo de Frege en Husserl siempre ha sido tema más o menos sabido. Ambas orientaciones tratan además de los mismos problemas, puesto que la actividad científica, la epistemología, era su preocupación común. La teoría del conocimiento, el análisis del lenguaje y de las significaciones era el ámbito principal de su quehacer filosófico. Desde esa perspectiva que el primer libro de la fenomenología en sentido estricto sea las *Investigaciones lógicas* y que en ellas la primera esté dedicada al análisis de la expresión, siendo una auténtica filosofía del lenguaje, convierte en históricamente difícil de comprender el mutuo desconocimiento, a no ser que en el punto de partida mismo de ambas orientaciones existiera algún elemento que situara a posibles viejos compañeros en direcciones opuestas, de modo que el desarrollo del camino no pudiera menos que alejarlos más cada vez. Pero si eso es así, bastaría volver, por motivos cualquiera, a los temas comunes y a las inspiraciones básicas de la lectura de los fenómenos originarios, para tal vez rehacer el camino y ver en la marcha en direcciones opuestas muchas veces caminos paralelos. Por lo menos tal es la opinión hoy en día, si nos atenemos a la nueva literatura, que, según creo, responde a una familiaridad de base que no se puede ignorar, por más que las respectivas tradiciones hayan moldeado desconfianzas históricas, que suelen llevar a cierta repugnancia a entrar los unos en los temas de los otros. ¿Qué ha pasado pues para que esa situación se haya invertido radicalmente (lo que por supuesto no ha ocurrido en nuestro país, como siempre un montón de años por detrás de los demás)? ¿Se puede o incluso conviene citar algún hecho que sea especialmente relevante? Pues bien, yo creo que ha ocurrido algo significativo; pero el significado le viene de un contexto más amplio del presente y del pasado. Explicar ese doble contexto es lo que nos va a servir hasta cierto punto de hilo conductor a estas páginas.

El hecho clave que ha determinado la conciencia de la existencia de un cam-

bio decisivo en la relación de la fenomenología a la filosofía analítica ha sido la publicación en 1982 por Hubert L. Dreyfus del libro *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*²², en el que el editor reúne una serie de trabajos sobre diversos tópicos muy conocidos en la filosofía fenomenológica pero basados en interpretaciones provenientes, cercanas o inspiradas por la corriente analítica. Ello ha servido en primer lugar para llamar la atención sobre la comunidad temática de la fenomenología y la filosofía analítica, comunidad real pero no reconocida en los términos en que debería haber sido, si no nos hubiéramos dejado llevar por actitudes emotivas, que en estas cuestiones parece que deberían contar poco.

Esto por lo que se refiere al contexto del pasado que da sentido a esa publicación. Pero en el título aparece la palabra *cognitive science*, y eso da significado al libro desde el contexto del presente, pues la ciencia cognitiva es una de las más recientes creaciones del saber, que está además en íntima dependencia con la ciencia de la computación, y que por otro lado ha determinado el giro cognitivista de la psicología moderna; con lo que el libro de Dreyfus nos obliga a volver a un tema siempre presente en la fenomenología, pero que en los últimos años ha tomado un giro decisivo, que el libro de Dreyfus nos obliga a encarar. En ese sentido la publicación de Dreyfus es sintetizadora de un contexto presente, que ha cogido en mi opinión en mantillas tanto a los psicólogos como a los fenomenólogos. Es obvio que la amplia problemática que se anuncia en estas líneas no pueda aquí sino ser aludida, pues en última instancia de eso se trata en este trabajo.

Empecemos por ese contexto del pasado del que el libro de Dreyfus no sería sino un episodio más, aunque nos haya servido a los fenomenólogos en general (luego citaré alguna ilustre excepción) para darnos cuenta de la labor que se estaba realizando en la fenomenología por pensadores procedentes de la filosofía analítica. Empecemos diciendo que la figura que emerge de un modo eminente en ese libro es Dagfin Follesdal, profesor de Filosofía en Oslo, Harvard y Stanford. Su caso es un claro ejemplo de hasta qué punto el libro de Dreyfus no es sino un acontecimiento cuyo sentido sólo desde el pasado puede o debe ser comprendido. En efecto, el núcleo del libro radica en la propuesta de una *lectura de Husserl desde la distinción fregeana entre experiencia (acto de conocimiento), sentido (Sinn) y significado (Bedeutung) o referente*. Según Follesdal ese esquema propio del lenguaje es el que está a la base de toda la fenomenología de Husserl, que no es sino una universalización de ese esquema. Pues bien, la interpretación de Follesdal arranca de un trabajo de 1958 en el que defiende la influencia de Frege en Husserl para hacerle a este abandonar el psicologismo con el que Husserl había abordado el estudio de las entidades matemáticas²³ y del artículo «Husserl's notion of the noema» de 1969²⁴, que por supuesto sólo ha sido realmente conocido a través de su reimpresión en el libro de Dreyfus de 1982.

²² HUBERT L. DREYFUS, (ed.) en colaboración con HARRISON HALL, *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts. First paperback printing 1984.

²³ Cfr. FOLLESDAL, D., *Husserl und Frege*, Oslo, Aschehoug, 1958.

²⁴ Publicado en *The Journal of Philosophy*, 66, (1969), 680-687.

Pero es que la especie de injusticia que se podría pensar que representa el hecho de que sólo la publicación del libro de Dreyfus haya puesto de manifiesto la relación de la fenomenología y la filosofía analítica es mayor si cabe, por cuanto en el mundo anglosajón el tema de la intencionalidad era uno de los items privilegiados de la investigación; las aportaciones p.e. de Chisholm, enmarcado en la tradición wittgensteiniana, arrancan de los años 1955. El artículo de Chisholm sobre la intencionalidad de *The Encyclopedia of Philosophy* data de 1967; su tratamiento, por otra parte, hubiera podido servir para mostrar que tanto la fenomenología como la filosofía analítica están interesados en los mismos temas y que sus investigaciones respectivas no les podían dejar indiferentes.

Pero aún hay más. ¿Es que J. L. Austin no había propuesto ya en 1957 para su análisis del lenguaje el nombre de *fenomenología lingüística*? Pero es que además la postura de Austin es clara desde una perspectiva fenomenológica; pues como dice Spiegelberg, la preferencia que hace Austin del nombre de fenomenología lingüística, frente al anterior de «filosofía lingüística» o análisis es porque está «empleando una aguda conciencia de las palabras para afinar nuestra percepción de los fenómenos, aunque no como su árbitro final»²⁵. Ha sido necesario para que la filosofía de Austin sea reconocida como una auténtica contribución a la fenomenología²⁶ que su discípulo John Searle hiciera efectivo el análisis de la vida mental que da cuerpo a sus análisis del lenguaje. En este sentido la aplicación que Searle hace de los análisis lingüísticos a los estados intencionales, lo que aparece ya en el artículo con el que contribuyó al volumen de Dreyfus y que ampliará en su libro *Intentionality* de 1983, es una prueba más de la semejanza de los temas planteados desde la filosofía analítica en general y desde la fenomenología.

Mas entonces, ¿de dónde procedía la profunda desconfianza? Yo creo que de dos motivos básicos. En primer lugar de la distinta tendencia de la orientación que se impone ya con Frege y que consiste en ver la realidad fundamentalmente desde el concepto²⁷, mientras que la fenomenología se sitúa de entrada

²⁵ Cfr. SPIEGELBERG, o.c., p. 691; cfr. también F. MONTERO MOLINER, *Retorno a la fenomenología*, p. 27.

²⁶ En nuestro país la fenomenología de Fernando MONTERO siempre estuvo abierta a las aportaciones de la filosofía dicha en sentido amplio analítica. Puede verse en la obra anteriormente citada, sobre todo en II, 21. En la actualidad también Vicent MARTÍNEZ está desarrollando esta perspectiva desde la filosofía de Austin; cfr. su «Reflexions sobre l'homme des de la fenomenologia linguistica de Austin», en *Millars*, XI, 1-2, 1986, 19-30, Col. Univ. de Castellón, Univ. de Valencia.

²⁷ Sobre la diferencia básica entre el análisis en general y la fenomenología cfr. Richard COBB-STEVENS, «Logical Analysis and Cognitive Intuition», *Etudes Phénoménologiques*, 7, 1988, 4-32, y Etienne Feron, quien se plantea si no habría que preguntarse «si la philosophie analytique n'opère pas une réduction de tout sens au concept, masquant par là toute la signifiante de la vie antépredicative et du *Lebenswelt*», en «Autour de la notion d'intentionnalité», en *Etude phénoménologique*, 7, 1988, p. 41. También me parece pertinente aludir en este contexto a la preeminencia que en el par típico de las *Investigaciones lógicas* intención significativa y cumplimiento da p.e. Tugendhat a la in-

en lo *vivido*. Esta diferencia o talante hacía ver a los analíticos en los fenomenólogos a representantes de las viejas tradiciones. La mayor dependencia, que por otro lado, los analíticos mantenían respecto a la ciencia, frente a la libertad de los fenomenólogos, promocionaba respecto a éstos también la idea de que, como dice Merleau-Ponty, la fenomenología aparecía como una desautorización de la ciencia. No es ajena a esta separación la terminología misma de Husserl, quien hablaría del yo trascendental, de la subjetividad, del idealismo, etc., términos todos ellos profundamente ajenos a la tradición analítica, que trataría por todos los medios de ver en esas cuestiones trampas del lenguaje. Sin embargo, ha bastado que la técnica nos haya enfrentado a una realidad como la de los computadores para que muchos de esos prejuicios se hayan derrumbado.

Pero aún quiero tocar otro punto de esta historia, que tiene su interés para la segunda parte de este parágrafo. En efecto, si en la actualidad la relación entre fenomenología y filosofía analítica ha pasado a ser un punto fundamental en los estudios de fenomenología, es que los temas tratados por Wittgenstein no estaban en absoluto alejados de la fenomenología. Es cierto que las interpretaciones de Russel o del Círculo de Viena se situaban en las antípodas de la fenomenología. En lo que concierne a nuestro tema cabe señalar sin embargo por una parte la progresiva valoración que de Wittgenstein se viene haciendo en la fenomenología²⁸. Pero no se trata sólo de una evolución en la evaluación del lugar de la filosofía de Wittgenstein; pues la crítica wittgensteiniana del dualismo cartesiano, del mismo modo que la que realiza Ryle, constituyen excelentes puntos de encuentro entre la fenomenología y el análisis. Tan es así que, si, como cuenta Spiegelberg, Ryle, que estuvo en Friburgo muy interesado en la fenomenología, termina sobre todo refiriéndose a Heidegger en un escepticismo completo respecto a ella, nunca abandonará en sus escritos un aire fenomenológicamente familiar. Es conocida la anécdota del IV Coloquio de Royau-mont, donde Ryle se empeñaba en mostrar las diferencias respecto a la fenomenología, mientras que según Merleau-Ponty todo lo que decía Ryle le sonaba muy familiar²⁹. De hecho en mi opinión *El concepto de lo mental* es un excelente libro de *psicología fenomenológica postrascendental*.

¿Qué quiero decir con esto? Y así pasamos a delinear brevemente algunas de las ideas que son las que han dado realmente peso y máxima actualidad a la relación entre la filosofía analítica y la fenomenología. Hemos dicho que ambas corrientes habían vivido de espaldas, a pesar de partir ambas de un núcleo de pro-

tención significativa, lo que estaría en la línea seguida por este autor. Cfr. al respecto, Patricio Peñalver, *La crítica de la fenomenología del sentido*, Univ. de Granada, 1979, pp. 104 ss.

²⁸ Baste como ejemplos por un lado el artículo de SPIEGELBERG «The Puzzle of Ludwig Wittgenstein's "Phänomenologie"», en *The Context of phenomenological Movement*, M. Nijhoff, La Haya, 1981 y en segundo lugar el juicio que Wittgenstein merece a G. Brand, un gran conocedor de Husserl, quien opina que Wittgenstein sería el fenomenólogo «por antonomasia»; tomado de J. V. ARRÉGUI, *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona, 194, p. 166, nota 42. En esa nota se puede ver más bibliografía sobre este punto. Cfr. también Fernando MONTERO MOLINER, o.c., pp. 30 ss.

²⁹ Cfr. Fernando MONTERO MOLINER, o.c., pp. 30.

blemas comunes y de que sus máximos inspiradores estuvieron en un fuerte contacto; en segundo lugar que ya desde los años cincuenta hay una corriente de aproximación, en la que la filosofía analítica del lenguaje ordinario terminará haciendo auténtica fenomenología. Pero no se debe olvidar que la llamada «filosofía analítica» encierra en su seno una diversidad de orientaciones que en realidad convierten en difícil saber si decimos algo coherente al hablar de «filosofía analítica», pues ¿cómo dudar de la profunda oposición existente entre la corriente constructivista conceptualista, que según hemos dicho, se daría en Frege y que continuará en diversos niveles hasta la actualidad, y la tendencia «neopositivista» de las proposiciones atómicas que reflejarían una realidad ya hecha, cuya investigación tiene encomendada la ciencia?

Pues bien, si algo caracteriza al nuevo giro experimentado por la relación entre la filosofía y el análisis, que se asienta en la *nueva interpretación de la fenomenología* es su *radical antipositivismo* y el desarrollar el constructivismo que pudiera darse en Frege. En efecto ahora ya no se trata de una aproximación entre corrientes sino de una lectura de Husserl desde categorías fregeanas, para hacer de Husserl un desarrollo de esa filosofía que se muestra radicalmente antipositivista. Al hacerlo así se descubre que esa filosofía es la misma filosofía de lo mental que aplican los psicólogos en su último giro, en el llamado *giro cognitivista*, con lo que la filosofía husserliana asume un nuevo papel. Veamos brevemente algunas de las líneas de este nuevo papel y a algunos de sus protagonistas³⁰.

Empecemos mencionando la plena actualidad del tema, que no ha dejado indiferente a casi ningún fenomenólogo. El hecho de la traducción al francés del libro de Searle *Intentionality*, ya en 1984, indica el interés de los franceses. La revista *Etudes phénoménologiques* de la Universidad francófona de Lovaina le ha dedicado al tema el número del año 1988. También Waldenfels ha escrito un muy interesante artículo³¹, en el que se repasa muy críticamente la literatura más reciente sobre el tema. El último libro *Perspectives on Mind* de H. R. Otto y J. A. Tuedio³² discute ampliamente la problemática con cantidad de aportaciones. También Hollenstein, de la Universidad de Bochum como Waldenfels, está detrás del tema. Hay que decir, por otro lado, que la problemática empieza a tener una buena representación en Alemania, donde ya había sido traducido en 1978 el libro crítico de Weizenbaum³³ *From Judgement to Calculation* de 1976 y donde en 1985 han traducido el libro de Dreyfus *What Computer can't do. The Limits of Artificial Intelligenz*³⁴.

³⁰ No creo que sea necesario aludir una vez más a los inevitables límites de este trabajo. De todos modos permítaseme remitir al lector al libro que sobre el tema estoy preparando y que espero que sea editado en un tiempo relativamente corto.

³¹ «Mens sive cerebrum. Intentionalität in mentalistischer Sicht», en *Philosophische Rundschau*, 31 (1984), pp. 22-52.

³² Herbert R. OTTO y JAMES A. TUEDIO, *Perspectives on Mind*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1988.

³³ *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*, Suhrkam, Frankfurt.

³⁴ Publicado en Harper y Row PUBLISHER, Nueva York, 1972, ² 1979. Esta segunda edición

Pero ¿hasta qué punto tiene esto relevancia para nuestro tema? Pues bien, en mi opinión en este punto se juega uno de los motivos de evaluación de la importancia de la fenomenología para los próximos años. Veamos un poco el contexto del tema en relación a la fenomenología. En general la importancia de la psicología para la fenomenología jamás debe ser disminuida. Aparentemente sólo esa relación merecería un apartado. Si no se lo hemos dedicado es porque en la actualidad, en base a lo que estamos intentando exponer, esa relación está casi totalmente mediatizada o absorbida en la problemática de este apartado. Pero históricamente no fue así. La fenomenología empieza, es sabido, por el psicologismo, e.d. por aquella filosofía que proponía la psicología como la ciencia básica y el sujeto tal como era concebido por la psicología como el sujeto de la verdad y la ciencia; de ahí que el problema de la fenomenología siempre fuera el conseguir un sujeto que estuviera definido por características opuestas a las que le atribuye el psicólogo; por eso era necesario para el fenomenólogo determinar con precisión la diferencia entre la psicología y la fenomenología trascendental³⁵. Es cierto que Husserl no desarrolla el tema con total claridad hasta los años de Friburgo; pero cuando ya ha logrado plena posesión de su método, aparece perfectamente dibujada la estructura de la fenomenología en la que se dan cuatro niveles, actitudes o fases; la primera que es la de la ciencia, que utiliza la definición de naturaleza de la Edad Moderna y de ser humano en el mismo sentido, como un ser más de la naturaleza o del mundo, inserto por tanto en la causalidad mundana. La psicología tradicional explicativa se sitúa en este nivel. Por encima de él, aún en la llamada actitud natural, el fenomenólogo instaura la actitud fenomenológica, en la que nos centramos en los modos de tener experiencia o relación al mundo, en nuestra *representación* del mundo. La fenomenología llevada a cabo en esta actitud es una fenomenología psicológica, en íntima relación o en relación de continuidad con la psicología descriptiva o «desde dentro» diseñadas por Brentano y/o Dilthey. El abandono de la actitud natural, e.d. de la creencia en que somos parte del mundo, supone el paso a la fenomenología trascendental en un tercer nivel, en el que el objetivo de análisis no es la representación del mundo sino el mundo en los diversos niveles de su constitución, partiendo de una nueva interpretación de la noción de representación, que ya no será un contenido de conciencia, al estilo moderno, sino el modo de presentación del mundo, por su propia naturaleza limitado, pero implicando un hori-

tiene un balance de actualización al año 1979. La traducción alemana se titula *Die Grenzen künstlicher Intelligenz: was Computer nicht können*, Athenäum, 1985, Königstein/TS. También esta edición tiene un interesante prólogo en el que aporta algunos datos sobre la aparente confirmación de su hipótesis sobre los límites del programa cognitivista, en concreto el abandono que de dicho programa de investigación han hecho investigadores representativos como Winograd.

³⁵ Hasta qué punto este problema aparecía en la raíz misma de la fenomenología ya en los primeros años, de modo que no podía pasar desapercibido, puede leerse en el excelente trabajo de Ortega y Gasset «Sobre el concepto de sensación», publicado en Madrid entre los meses de junio y septiembre de 1913, recién publicadas las *Ideas de Husserl* en Alemania. Al comentario de ese excelente texto se han dedicado las dos primeras sesiones del Seminario Permanente de la Sociedad Española de Fenomenología, que en su día esperamos puedan ver la luz.

zonte de otras posibilidades de experiencia cuya totalidad es el propio mundo. Esta tercera etapa supone, por tanto, la ruina de la representación. Por fin tenemos una cuarta etapa no desarrollada sistemáticamente por Husserl en escritos publicados³⁶, pero que curiosamente creo que en ella se centra el sentido, la intención y función de la fenomenología.

Pues bien, está claro que tanto el estudio y evaluación de la relación de la fenomenología con la psicología, como de la lectura fregeana y del lugar de la psicología cognitiva sólo desde la consideración de esta estructura de la fenomenología son plenamente viables. Mas ¿en qué consiste esa lectura fregeana? Algo ya hemos dicho al respecto³⁷: en pensar el nóema de Husserl obtenido por la epojé y la reducción como una *entidad que media en el conocimiento y que por tanto se sitúa entre el referente y la cogitatio*. El objetivo de la fenomenología consiste en describir ese nóema. La posibilidad de esa descripción radica en que por su propio carácter el nóema es «proposicional», pues es como dice Husserl un *Satz* y por tanto *expresable*. Pues la psicología cognitiva y sobre todo ya la ciencia cognitiva tiene ese mismo objetivo: traducir la vida mental a formas proposicionales para poder *computar con ellas, no tanto por su carácter semántico como por su forma sintáctica*. Tenemos pues una identidad entre la interpretación fregeana, la psicología cognitiva y la psicología fenomenológica. La pregunta y la discusión que ha empezado con el libro de Dreyfus están en si con esa interpretación damos cuenta de la totalidad de la fenomenología. Está claro que en Husserl hay una veta orientada en esa dirección y no es ningún sinsentido considerar las *Ideas* en esa línea. La pregunta está en si con ella entendemos realmente qué significa «trascendental» y sobre todo si tenemos alguna posibilidad de acceder en algún sentido viable a la cuarta etapa o nivel de la fenomenología, el nivel de la fenomenología crítica. La postura de Dreyfus es que la fenomenología de Husserl es plenamente cognitivista, porque el nóema es una entidad computacional mediadora de carácter *intencional*, de modo que en su opinión toda la vida mental, según la entiende Husserl, tiene ese carácter, por lo que Husserl admitiría la posibilidad teórica de recuperar proposicionalmente toda la vida mental, lo que constituye también el programa u objetivo de la ciencia cognitiva, la ciencia básica para la Inteligencia Artificial. Ahora bien, Dreyfus había trabajado a Heidegger y a Merleau-Ponty y de acuerdo a su postura tanto el uno como el otro superarían el cognitivismo de Husserl, Heidegger negando que toda relación al mundo sea de carácter proposicional noemático; Merleau-Ponty haciendo prevalecer lo vivido frente a lo pensado³⁸; poniendo en primer plano por tanto la

³⁶ La *Vorlesung Einleitung in die Philosophie* del semestre de invierno de 1922/23 a la que ya nos hemos referido anteriormente está dedicada a esta cuarta etapa.

³⁷ A una primera presentación de esta problemática así como de los límites de esa lectura está dedicada mi ponencia en el I Congreso Mundial de Fenomenología, «La estructura del método fenomenológico: para una evaluación de la lectura fregeana de Husserl». Las Actas de las ponencias españolas se publicarán en breve por las Universidades de Santiago y UNED.

³⁸ La discusión en cuanto a la interpretación de Husserl está en si el nóema de la percepción es realmente un percepto, e.d. algo vivido perceptivamente, o una entidad intensionalmente opaca.

experiencia espesa del cuerpo en sintonía prerreflexiva con un mundo que *no es directamente recuperable*.

La polémica está pues planteada y en términos que afectan directamente al sentido mismo de la fenomenología; pero más allá de ésta afecta también al núcleo de la filosofía del hombre; pues de lo que en definitiva se trata es de si nos podemos pensar de acuerdo a los programas que se instancian en una máquina, sólo que en nuestro caso instanciados en un cerebro que además está dorado de un *autómata*, el cuerpo, que actúa a su servicio. Justamente en este sentido la obra de Ryle adquiere una nueva dimensión. No es casual que Fodor, autor de *El lenguaje del pensamiento*, el libro más relevante para la filosofía de la psicología y ciencia cognitiva, tenga a Ryle como el más directo rival. Ahora bien, en la medida en que Ryle, que escribió su libro, *El concepto de lo mental*, ya en 1949, ataca el fondo de la Filosofía Moderna, con la que se solidariza plenamente la nueva psicología cognitiva y, en la interpretación fregueana, la fenomenología de Husserl, la pregunta decisiva que nos deberá ocupar los próximos años es hasta qué punto ha superado la fenomenología de Husserl la Filosofía Moderna o si no es más que su última elaboración; aún más, hasta qué punto la *explicación del conocimiento desde la teoría de los hábitos* que aparece intensivamente en los años de Friburgo no nos obliga a volver otra vez a Wittgenstein como fuente de inspiración, si bien también para desde Husserl ver en él los límites. De todos modos el hecho de que la crítica de Ryle valga para la psicología cognitiva, la lectura fregeana de Husserl y la psicología cognitiva, quiere decir que en esa obra se piensa una psicología que no encaja en esos moldes. La pregunta que cabe hacer es si no habrá que pensar en una psicología fenomenológica proyectada desde el marco conceptual diseñado por la fenomenología trascendental, desde la tercera etapa de la fenomenología y no en la segunda. Eso es lo que se insinúa al hablar de que la psicología prevista por Ryle sería una psicología postrascendental: Son problemas planteados para los próximos años que afectan por igual a los psicólogos y a los fenomenólogos, y que definen el estado de la cuestión en este terreno.

IV. Fenomenología, historia y política

Hemos llegado por fin al último apartado de nuestro pequeño recorrido. En él deberemos exponer en un esfuerzo sintético el estado de la cuestión de la fenomenología en relación a la historia y en función de esa relación, su lugar en la política. ¿Se trata de la *aplicación* de la fenomenología? A primera vista ese sería

El representante típico de la primera postura es A. GURVITSCH en la contribución publicada en el libro de DREYFUS, mientras que el propio DREYFUS, FOLLESDAL, SMITH y Harrison HALL estarían en la segunda.

el caso. Ha sido muy usual, siguiendo a Husserl, hablar de una filosofía primera, la filosofía estricta de las esencias, y una filosofía segunda, que sería su aplicación, y mientras aquella se desenvolvería en una actitud trascendental pura, la segunda debería bajar al mundo para aplicar la fenomenología, porque al parecer trataría no de la subjetividad trascendental sino de los seres humanos. Por eso la relación de la fenomenología a la historia y a la política sería de segundo rango. Pues bien, en mi opinión esto es profundamente erróneo. Aún a despecho de que haya pasajes de Husserl de los que se podría deducir esa interpretación. En mi opinión, sin embargo, no se corresponde ni con la tendencia de la fenomenología ni mucho menos con su desarrollo. Más bien al tratar esos problemas tocamos su núcleo más radical. En efecto, con la pregunta por la relación con la historia y la política, si bien estamos preguntando por la «aplicación» de la fenomenología, no lo hacemos después de que esté constituida sino en su proceso de constitución³⁹. El sentido de la fenomenología que he querido mostrar en la primera parte iba en esa dirección: la relación a la historia y a la política pertenece al corazón mismo del proyecto husserliano.

Ahora bien, este tema no es sólo un tema interno a la discusión fenomenológica, sino que afecta, por el contrario, a la presencia de la fenomenología en relación a otras corrientes filosóficas y a las ciencias sociales y humanas. Pero del mismo modo que en el apartado anterior veíamos que la relación a la psicología obligaba a discutir conceptos fundamentales de la fenomenología, también en este caso esa confrontación nos obliga a afrontar algunos de sus aspectos fundamentales, pues en esta discusión es puesta radicalmente en tela de juicio. Y también aquí, como en el apartado anterior, tenemos que decir que el tiempo ha acelerado y agudizado los planteamientos. En este sentido la crítica a la Ilustración, al Occidente y a la metafísica occidental, propia sobre todo de los años en que se está hablando intensamente de *posmodernidad*, no está dejando indiferente a la fenomenología, que hasta cierto punto se siente heredera de esa tradición. La polémica no carece incluso de su vertiente morbosa, por cuanto está en gran medida protagonizada por filósofos procedentes de la propia fenomenología. A ello se ha de añadir que los últimos acontecimientos editoriales sobre la filosofía de Heidegger, que en esta polémica actúa directa o indirectamente de inspirador fundamental, contribuyen decididamente a llevar la discusión a un plano concreto, pues ya no sólo estamos hablando de la metafísica sino de regímenes políticos con consecuencias brutales. Obviamente no pretendemos en las esca-

³⁹ En general la relación de la ciencia y el saber a la política no es extrínseca, porque la política, que se refiere a uno de los elementos constituyentes de la realidad social, está siempre ya cuando hacemos ciencia o cuando filosofamos; por eso no hay una filosofía o ciencia apolítica que luego se pudiera aplicar. Todo saber, científico o no, se asienta en la política; es obvio, por otro lado, que según el carácter de ese saber la determinación política será mayor o menor. La importancia y la variada problemática de estas implicaciones y del modo de concebirla en relación con la antropología cultural lo he mostrado en mi trabajo «Antropología y política: Contribución a una polémica», en *Actas do II Coloquio de Antropoloxía*, Santiago de Compostela, xuño 1984, Servicio Central de Publicaciones, Xunta de Galicia, 1989, pp. 281-293.

sas páginas que vamos a dedicar al tema más que indicar algunas líneas del estado de la discusión, centrándonos en los puntos a mi entender decisivos.

Empecemos por afirmar que el núcleo del tema, que podríamos enunciar o rotular como *fenomenología práctica*, arranca de un asunto profundamente teórico, cual es la discusión de la relación de la fenomenología con la historia, tema que a su vez se sustancia en la concepción de la relación de la subjetividad trascendental con la historia. Sólo partiendo de ese estudio se puede abordar el resto de los problemas que dependen de él. En efecto, la relación (negativa) a la historia ha sido uno de los elementos determinantes para definir la fenomenología. Siempre ha sido tópica la visión de un Husserl que parecía querer situarse más allá de la historia. Su polémica contra el historicismo, ya en su trabajo *La filosofía como ciencia estricta*, indicaba que la fenomenología trascendental no estaría sometida, por lo menos en su intención, a los avatares de la historia. De este tema hemos hablado ya en la primera parte. Ahora bien, si la fenomenología parecía querer sustraerse a la historia, sería porque el sujeto que tematizaba, la subjetividad trascendental, no era un sujeto histórico; en efecto, la subjetividad trascendental, identificada con el ego trascendental del *ego cogito cogitatum*, era como resultado de la reducción una pura identidad presente, que pretendía reducir todo a esa presencia. En efecto, se ha visto en esta *Metafísica de la presencia* la fórmula que expresa y sintetiza la imposibilidad de la fenomenología de ser verdaderamente histórica.

La identidad absoluta consigo misma supondría la imposibilidad de llegar al otro sin reducirlo a mi presencia, y por tanto incapacitaría de raíz a la fenomenología para tener una comprensión del otro tiempo, lo que es básico para ser histórico y para tener acceso a la historia. La búsqueda, por otro lado, de la *racionalidad como evidencia de lo dado en el presente*, cuyo modelo es la percepción, ratifica el predominio de esa *metafísica de la presencia*, que estaría a la base de todas las impotencias de la fenomenología. Así el rechazo de la historia está en función de una noción de subjetividad y razón no históricas. Si esa subjetividad es la identidad consigo misma, la diferencia sólo aparece reducida a lo Mismo, e.d. anulada. Lo Otro, sólo en cuanto queda neutralizado en su alteridad para pasar a ser otro yo, puede ser tema de consideración; mas entonces ya no es sino una reduplicación de mí mismo, por lo que ya no es otro. La fenomenología no sería sino una filosofía más de la relación de Occidente para con los otros, a quienes ha tendido a asimilar negándolos en cuanto otros. De este modo, aquí estaría plasmado una vez más lo que he anunciado antes, que la política no está detrás de un saber que en ella sería aplicado, sino que es algo previo, no siendo este sino un reflejo ideológico de las estructuras políticas previas.

La pregunta está sin embargo y a la luz de lo que de desafío representan estas tesis, en saber si esa determinación política de la fenomenología se da en ese sentido. Cabe preguntar si la historia es algo ajeno a la fenomenología porque la propia subjetividad trascendental así como el proyecto de reconstruir un sujeto racional estarían pensados en términos tales que se oponen radicalmente a la consideración histórica. La mejor prueba de ello sería la imposibilidad de pensar

al otro en cuanto otro. Las dificultades de Husserl con el tema de la intersubjetividad parecen obvias. Pues bien, la disputa no está cerrada y está siendo continuamente abierta desde muchos frentes.

El primero es la reconsideración del tópico de que la fenomenología se enclaustra en una metafísica de la presencia. Arion Kelkel abordaba recientemente el tema con precisión para llegar a la conclusión de que en Husserl no hay un primado real del presente, por lo menos en el sentido en que lo entiende Heidegger⁴⁰. La conclusión me parece importante, porque enuncia y fundamenta algo que los textos publicados en los tres tomos sobre la intersubjetividad ponen de relieve: el hecho de que el «presente ahora» esté traspasado desde sí mismo por la *despresentificación*, e.d. por lo no presente, que constituye lo que Husserl llama la retención y la protección «rompen la presencia desde dentro», como dice G. Römpp⁴¹, pues están asentadas en la presente en cuanto otros instantes. Esta tesis tan husserliana y que es consecuencia de esta «brillante innovación», como la llama Davis Carr⁴², impide radicalmente considerar la subjetividad desde el modelo de la identidad consigo misma y por tanto desde la metafísica de la presencia⁴³. Teniendo esto en cuenta la cuestión del otro deja de ser un problema insoluble, porque el yo de entrada es él pero sabiéndose que no sólo es él, dado que es presentificación y despresentificación, porque está radicalmente *entfremdet*, e.d. «alienado» o «alterado», siendo pues en su propia entraña otro; la comprensión del otro está en su seno como también lo está su propio pasado⁴⁴. La diferencia con el pasado es que ese otro es «radicalmente

⁴⁰ Cfr. A. KELKEL, «temps et finitude», en A.-T. Tymieniecka (ed.) *Analecta Husserliana*, XXI, 1986, 221-234.

⁴¹ G. RÖMPP, «Der Andere als Zukunft und Gegenwart: Zur Interpretation der Erfahrung fremder Personalität in temporalen Begriffen bei Lèvinas und Husserl», en *Husserl Studies*, 6 (1989), pp. 129-154, p. 137. El artículo es una excelente aportación al estudio del tema que comentamos desde una reevaluación de la comprensión temporal de la percepción del otro, tomando como punto de partida la interpretación de Lèvinas, para desde ahí volver a Husserl y justificar sus tesis, reformulándolas desde una perspectiva temporal.

⁴² D. Carr, *Interpreting Husserl*, Critical and Studies, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, p. 200.

⁴³ Aprovecho la oportunidad para poner algún reparo al enfoque de Patricia PEÑALVER, quien aplica a Husserl el corsé derridiano, aunque la propia realidad de la fenomenología le lleva a relativizar continuamente ese mismo corsé. En mi opinión le hubiera bastado con reunir las veces que habla de autocritica de la propia fenomenología para invalidar el corsé derridiano de interpretación. El argumento sería el siguiente: la metafísica de la presencia se testimonia en el predominio absoluto del presente (en la etapa trascendental); en la teoría del lenguaje se da la misma tendencia; luego tal teoría (de la etapa pretrascendental) ratifica la interpretación. Es cierto que en la etapa trascendental hay una autocritica, pero ésta muestra la imposibilidad de la fenomenología, que sólo sería un deseo ¿necesario? Pues bien ¿no se podría haber pensado que la segunda etapa, la trascendental, exigía una revisión de la primera? porque siendo la subjetividad trascendental radicalmente histórica y genética, lo vivido, lo irreflejo, y lo otro, está siempre más allá de lo recuperable. Esta objeción no obsta a que la obra de PEÑALVER constituya una excelente monografía sobre Husserl.

⁴⁴ El pasado que se constituye en la retención es una pura pasividad ajena al yo; no es el yo el que retiene, es alto puramente pasivo, hasta tal punto que la palabra «retención» sería según Hus-

trascendente». Se olvida fácilmente esta anotación de Husserl tan importante; la primera y radical trascendencia es la del otro; eso significa que el otro nunca es reducible a mi yo, porque también él es constituyente. Esto ha llevado a Husserl en el desarrollo de su teoría a rechazar el llamado camino cartesiano y buscar otras vías de acceso a la fenomenología⁴⁵.

Se confunde esta situación con un hecho fundamental relatado por Merleau-Ponty y que es difícilmente refutable, más aún, que me parece básico, la primacía del yo en la fundamentación del conocimiento, pues «el presente (en el sentido amplio con sus horizontes de pasado y futuro originales) tiene sin embargo un privilegio, porque es la zona donde el ser y la conciencias coinciden»⁴⁶. Esa coincidencia está a la base de la certeza para toda fundamentación radical y es el modelo ideal del saber, lo que no quiere decir que ese momento privilegiado pueda reducir todo a la presencia. Más bien lo contrario, el hecho de que esa «presencia» viva o se asiente sobre un pasado no recuperable, el *mío*, límite de mi posibilidad de recuerdo, y *el de la tradición*, que se me hace eficaz en todo producto cultural, así como el hecho de la vida del otro de la que sólo tengo conocimiento en la medida en que lo exprese en su comportamiento o en sus palabras, indica sus límites, si bien no se debe llevar esos límites hasta extremos de invalidar todo ensayo de lograr conocimientos válidos más allá de mi presencia. Justamente lo que la fenomenología intenta es lograr en el análisis autorreflexivo de ese momento privilegiado conocimientos estructurales esenciales básicos que constituirían el *apriori* de la vida subjetiva y en consecuencia también de la vida social, cultural e histórica.

Partiendo de esa pretensión, la fenomenología aborda el estudio de la subjetividad no como algo sólo mío, sino de las estructuras de la subjetividad en cuanto tal, en la duplicidad de sus estructuras no éticas y noemáticas. Ahora bien, en la medida en que esas estructuras noemáticas son productos culturales e históricos, la fenomenología debe estudiar la subjetividad en la historia y en sus manifestaciones concretas culturales, aun sabiendo que tanto en una parte

serl inadecuada, porque indicaría que es el yo el que retiene su pasado; por eso sugiere Husserl en la *Einleitungsvorlesung* que se hable de una remansión, pues *no soy yo el que retengo, pues esa pasividad es previa al yo, que implica una actividad*.

⁴⁵ A. ALES-BELLO ha insistido varias veces, apoyándose en Iso Kern en que mientras la vía cartesiana nos llevaría a un yo sólo solipsista, el seguir el llamado *camino del mundo*, en el que de entrada estamos con los otros representa una trayectoria distinta, en la que se elude ese grave escollo; cfr. su «Il recupero dell'intersoggettività per un mondo humano» en *Fenomenologia e società, Possibilità e limiti della partecipazione politica*, Massimo-Comunità de ricerca, 3-4, p. 291 y en «Husserl filosofo borghese?», en *Filosofia e impegno politico*, ed. Massimo-Comunità de ricerca, sobre todo pp. 238 ss.

⁴⁶ M. MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1944, p. 484 s.; cfr. al respecto el comentario de Kelkel en la o.c., pp. 230 ss. En este sentido me parece acertada la conclusión de David Carr de que el privilegio del presente en Husserl aparece cuando se interroga al tiempo desde una perspectiva epistemológica; en una perspectiva descriptiva no hay tal privilegio; cfr. D. Carr. o.c., p. 208 s. No estoy sin embargo de acuerdo en que la fenomenología sea sólo una ciencia que deba excluir todo interés epistemológico.

como en otra existe la «trascendencia del otro», al que más allá de disponer de estructuras generales que me permiten dialogar y entenderme con él, siquiera como posibilidad, no puedo imposter mi historia concreta. La fenomenología no sustituye en esta perspectiva al análisis textual ni a la hermenéutica ni les niega el ámbito de trabajo. Sí reivindica para sí el esfuerzo o el intento de formular el *apriori de la vida humana*, apriori logrado en parte en la autorreflexión, y en parte también, qué duda puede haber en ello, en la lectura de la historia, de las biografías de los otros o en definitiva, en el estudio de las otras culturas, todas las cuales podrán mostrar las variaciones de la vida humana, con lo que revalidaríamos la tesis merleauPontiana de que la inducción que practican las ciencias humanas es la otra cara de la *Wesensschau* husserliana⁴⁷.

Con esto podemos ya indicar algunos puntos básicos respecto a la filosofía de la historia de la fenomenología, que es junto con lo anterior uno de los temas en que desemboca la crítica actual de la fenomenología, que consiste en atribuir a la fenomenología la idea de que sólo el hombre europeo sería un auténtico ser humano. Es sabido que sobre esta base eurocéntrica Heidegger restringirá aún más el círculo y diría que sólo los alemanes y los griegos (clásicos) son auténticos hombres. Pues bien, el tema tal como lo plantea Husserl no responde a ningún etnocentrismo, sino exactamente al revés, sólo desde su modo de ver tiene el etnocentrismo inteligibilidad; En la perspectiva de Husserl es importante distinguir la marcha fáctica de la historia del sentido de esa marcha. A la fenomenología no le interesa tanto la facticidad como el sentido. Aplicado a nuestro tema significa lo siguiente: la conciencia tiene una teleología constitutiva que es su forma; esa forma teleológica es la evidencia⁴⁸. Pues bien, esta afirmación no la hace Husserl respecto al hombre europeo o al de una época determinada, sino que según el método de la *Einleitungsvorlesung* de 1922/23⁴⁹, en esa formulación se trata de una ley esencial de la conciencia, pues sin ella no habría conciencia humana. Lo que no significa que esa característica opere en todas las personas y en todas las épocas por igual o del mismo modo. Husserl distingue dos épocas de la humanidad muy distintas. En ambas es el ser humano un ser histórico generativo racional, e.d., disponiendo o siendo una estructura como la antes mencionada. A esta primera etapa se refiere p.e. en el Beilage XXVI de la *Krisis*. Según Husserl esa humanidad tiene, como cualquier otra, su trascendentalidad, si bien no sabe de ella. Incluso diríamos que el ejercicio de la razón es fundamentalmente operativo, no reflejo; no hay un cuestionamiento directo de la razón, no hay pues una *lógica explícita*.

Pues bien, en ese mundo la filosofía, al cuestionarse las razones de las cosas, introduce una dinámica nueva, que consistirá en hacer del principio teleológico

⁴⁷ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, ed. Nova, Buenos Aires, sobre todo pp. 65 ss.

⁴⁸ Ese es el título del párrafo d) del párrafo 107 de la *Lógica formal y trascendental*.

⁴⁹ A esa *Vorlesung*, a la que ya nos hemos referido anteriormente, alude Husserl al final de c) de ese mismo párrafo 107.

de la conciencia justamente el principio dominante y básico *de la vida teórica y práctica*. Para Husserl sería una falta de responsabilidad desconocer el sentido de ese momento. Lo que es importante es clarificarse en torno a que no es la contingencia «Europa», cuyo sentido le viene de asumir esa herencia griega, la que realmente cuenta; en principio cualquier cultura hubiera podido desarrollar esa etapa⁵⁰. No importa que sea ésta o aquella. Lo decisivo fenomenológicamente hablando es que ese es el sentido de «Europa» y no el *Lebenswelt de Europa, sus tradiciones concretas*, la cultura particular europea, que está al nivel de cualquier otra cultura; lo que de Europa importa es la manifestación de un telos de la propia vida humana, que por su propio carácter es imparable. Pues aunque haya empezado por una parte mínima de la vida y por una parte mínima de los componentes de una sociedad⁵¹, para irse extendiendo poco a poco a todos los ámbitos: «Si la idea general de la verdad en sí se convierte en la norma universal de todas las verdades relativas que aparecen en la vida humana... ello alcanza también a todas las normas tradicionales, las del derecho, de la belleza, de la finalidad, de los valores dominantes de personas, valores de caracteres personales, etc.»⁵². Así se irá produciendo «una transformación del carácter humano, del grupo entero, de la generación (de la unidad histórica) creando progresivamente una cultura nueva que no es sólo orgánica (e.d. natural) sino que ha recibido un nuevo sentido total a partir de la acción de un individuo»⁵³. En esta nueva etapa la humanidad, que vivía en horizontes finitos, pasa a ser una humanidad de tareas infinitas⁵⁴. Esto es lo que representa la filosofía y esto es lo que representa Europa. Otras culturas no parecen haber dado ese paso. Muchas de ellas incluso siguen cultivando la vida natural impidiendo cualquier brote que llevara a su transformación filosófica; eso no las desvaloriza, pero podríamos decir que las paraliza.

Un punto muy importante desde esta perspectiva se refiere a las relaciones fácticas y teóricas entre los pueblos. Es un continuo error ver en esas relaciones sólo y siempre una relación fáctica y no darse cuenta de que por debajo de la facticidad también existe una relación que se refiere a ese principio filosófico

⁵⁰ Una pregunta muy interesante es precisamente qué supone la escritura como preparación del nacimiento de la filosofía. Cabalmente Husserl en el importante texto *El origen de la geometría*, publicado como Beilage II de la *Krisis* habla de que por la escritura «wird auch die Vergemeinschaftung der Menschheit auf eine neue Stufe erhoben». Ha. VI, p. 371.

⁵¹ Cfr. Husserl, «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en *La filosofía como ciencia estricta*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1981, pp. 144 ss. Este artículo, que es la conferencia de Viena, es la mejor introducción que se puede leer a la filosofía de la historia de Husserl. Sobre el comienzo de personas individuales, cfr. *Krisis*, p. 503.

⁵² O.c., p. 156.

⁵³ *Krisis*, Ha. VI, 503.

⁵⁴ Cfr. Husserl «La filosofía en la crisis de la humanidad», p. 146 s. Sobre la importancia de esta distinción husserliana para comprender la diferencia de la cultura europea, en el sentido en que lo hemos expuesto en el texto, y las otras culturas, cfr. A. Ales Bello, «“Wir Europäer” nei manuscritti inediti contemporanei alle “Krisis”», en M. Signore (ed.) *E. Husserl. La «crisis delle scienze europee» e la responsabilità storica dell'Europa*, Franco Angelli, Milán, 1985, 53-72.

del que hemos hablado antes y que es el que hace que la tecnología, la ciencia e incluso p.e. la política de los derechos humanos vaya más allá o se transmita sin ningún cuestionamiento de las culturas propias en cuanto tales. Por eso en la relación de Europa con los otros pueblos hay que distinguir la relación de mundos culturales particulares, cada uno de los cuales tiene su racionalidad propia⁵⁵, que es la que impera en el mundo de la vida de cada pueblo, y que puede entrar en conflicto con otras, y una relación filosófico-científica. Confundir ambas es caer en el peor de los etnocentrismos, al ser incapaz de pensar a los otros como nosotros, igualmente capaces de desarrollar desde su mundo de la vida la ciencia y la filosofía. Es muy posible que en ese desarrollo tanto la ciencia como la filosofía sean complementadas incluso moldeadas. El contacto con los otros debe ser siempre escuela crítica de prisas en las conclusiones y de dogmatismos. Pero para admitir esa posibilidad no debemos desnudarnos de toda nuestra historia. Mas aún, nuestra historia en cuanto desarrollo de un telos del ser humano no es en absoluto contingente. Desde estas bases me parece que la filosofía de la historia de Husserl está en condiciones de formular las bases para una correcta filosofía de las ciencias de la cultura y en consecuencia, para proponer una verdadera filosofía de las culturas, pero sin disolverse en la recopilación de anécdotas o hechos históricos. Porque la pluralidad cultural, la dispersión histórica, la imposibilidad de reducir al otro a mi yo, que es el *factum de la historicidad de la subjetividad trascendental* del que habla Husserl⁵⁶, no significa que no podamos ver en la vida humana un sentido y que no descubramos detrás de las huellas a nuestros semejantes.

Justamente estos postulados básicos de la filosofía de la historia de Husserl tienen consecuencias políticas indudables; pues en base a ellos podemos evaluar las situaciones políticas. Porque la razón, en el nivel en que estamos, no es una razón teórica; el descubrimiento de estructuras generales esenciales de la vida humana no se refiere sólo a cada uno; se refiere también a las estructuras comunitarias, sociales y estatales: en definitiva, a los ideales prácticos. Para Husserl el principio de la razón autónoma no es un principio esencialmente teórico; en ese nivel la teoría es praxis, la teoría es ética y a la ética están también sometidas las relaciones sociales, políticas y de los pueblos. La filosofía no es una práctica política; ella no hace política⁵⁷. Sólo se propone un alto en el camino para procurar establecer reglas con las que poder juzgar la vida. Por eso y en la medida en que pretende situarse en los temas fundamentales de todos los seres humanos,

⁵⁵ A. ALES BELLO distingue en el trabajo anteriormente citado tres conceptos de razón en Husserl a) lo que es evidente, b) lo propio del hombre civilizado, diríamos lo propio de la cultura europea en el sentido en que la estamos explicando, e.d. que el conocimiento se caracteriza por la *Unendlichkeit* c) lo que es normal dentro de un grupo, o.c., p. 68.

⁵⁶ Cfr. Ha. VIII, 506 y texto n. 23 de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, tercera parte, Ha., XV, pp. 386-303, y también el Beilage XXIII, que sigue al anterior texto.

⁵⁷ En mi trabajo «Fenomenología y marxismo» *Anuario del Departamento de Filosofía, Univ. Autónoma de Madrid*, 1989, pp. 237-263, he explorado la relación con el marxismo, exponiendo ahí la relación de la fenomenología con la teoría y la praxis.

no le parece pretencioso presentar al fenomenólogo como un funcionario de la humanidad, en el doble sentido, de que es función de su sociedad, de su momento y de su lugar, y de que por su metodología pretende cumplir una función, no para estos seres concretos, sino para la humanidad en cuanto tal.

Es obvio que el discurso que hemos expuesto en esta parte es muy pretencioso y que quizá suene a caduco. Pero algo creo firmemente: que todavía está por establecer con precisión lo que representa la vertiente práctico-política de la fenomenología, que ha de ser establecida desde el núcleo fundamental de la fenomenología, no desde encorsetamientos que facilitan su neutralización. En segundo lugar creo que la eficacia teórica de cara a la fundamentación de las ciencias humanas y a una visión filosófica de la historia que no caiga en una hipostatización metafísica es muy amplia y quizá menos enredada en aporías que las de otras filosofías. De cualquier modo la dilucidación será una de las tareas encomendadas al tiempo futuro.