

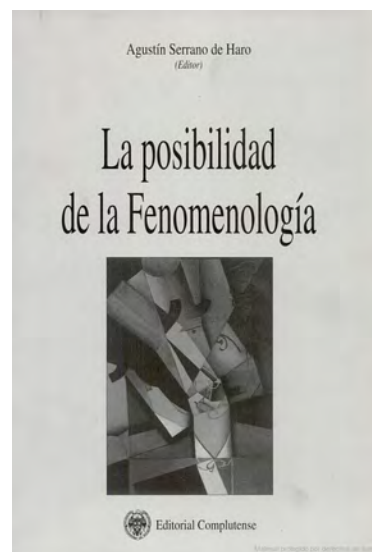
La posibilidad de la Fenomenología.

AA. VV., Agustín Serrano de Haro, ed.

Editorial Complutense, colección Philosophica Complutensia,
Madrid, 1997. 331 pp.

Por **Pablo Posada Varela.**

Agustín Serrano de Haro recoge en este libro una serie de artículos cuyo tema común es la fenomenología. *La posibilidad de la Fenomenología* es una compilación de estudios que, de entrada, tiene el enorme beneficio de mostrarle al lector la riqueza del movimiento fenomenológico, patente en la diversa orientación filosófica de los artículos. Esta diversidad es riqueza articulada y no profusión desacorde de variantes. Precisamente por ello cabe organizar estas aportaciones reuniéndolas en grupos temáticos que son otras tantas problemáticas, presentes todas ellas -en ciernes o de modo explícito- en la obra del propio Edmund Husserl.



Empecemos hablando del artículo más extenso. Es obligado comenzar por él pues es aquel que mejor encarna el título del libro. Destaca no sólo por el número de páginas -casi 100- sino por su originalidad y radicalidad. El artículo de Teresa Padilla titulado *Reducción y angustia: El problema filosófico y las condiciones de su aparición* se enmarca en un primer grupo de artículos que trata el tema de la reducción fenomenológica, tema que obsesionó a Husserl hasta sus últimos días, que tiene un complejísimo desarrollo en su obra, desafortunadas interpretaciones en la bibliografía secundaria, y apenas continuidad -y casi siempre incomprensión cuando no rechazo- en los continuadores de la fenomenología. En una mala comprensión de la reducción -advertía Eugen Fink- se cifra la mayoría de las malinterpretaciones de la fenomenología transcendental.

El artículo de Teresa Padilla muestra la peculiaridad filosófica de la fenomenología -ser el idealismo transcendental fenomenológico la encarnación de la Idea de la filosofía- y lo consigue a contrapié de lo que en Heidegger representa el inicio del problema filosófico. En ello se adivina una de las muchas virtudes de este extenso escrito: mostrar que es tan decisivo como inaparente o difícil de advertir esa tesis, más o menos latente en todo autor, en punto al origen del problema filosófico. Siempre hay una inadvertida e implícita relación entre el pensador de carne y hueso y lo pensado, es decir, el modo en que el pensador se retroyecta a sí mismo en lo pensado. ¿Cómo? Sepultando esa diferencia (Heidegger) o guardando una “transcendencia del plano de la descripción en relación a lo descrito” (Husserl). Mantener esa distancia del yo que hace fenomenología respecto del fenómeno en sentido fenomenológico (la esencia transcendental, el entramado eidético del aparecer del mundo) viene dado por un segundo asombro que se asombra de (poder) verse asombrado por el descubrimiento extrañado de esa esencia transcendental. Heidegger gestiona ese asombro hiperbólico re-incardinándolo en la forma de la propiedad o existencia auténtica. En cambio, en fenomenología transcendental, ese mínimo de dehiscencia del yo “fenomenologizante”, ese asombro hiperbólico o redoblado se mantendrá en su tensión de diferencia en la identidad

(y no de indiferenciación de la diferencia transcendental en diferencia ontológica, como ocurre en Heidegger) e irá siendo expresamente “producido” en la de-cisión de la reducción (es la vertiente "generativa" de la reducción).

Motivos como el del asombro reduplicado o la exposición de la reducción en clave de una teoría transcendental del método que incita a distinguir tres yoes (mundano, transcendental, y fenomenologizante) o -sería más adecuado decir- tres orientaciones constitutivas distintas, limpias en la di-similitud e irreductible especificidad (aunque irremisiblemente mezcladas en la facticidad), tales son las aportaciones de la *VIª Meditación Cartesiana* de Eugen Fink y que este artículo sabe aislar, reconocer y retomar con rigor. Hay en *Reducción y angustia* interesantes aportes, extremadamente condensados a pesar de las casi 100 páginas y de los que sólo puedo recoger una pequeña muestra. En primer término la citada determinación inaparente de un pensar (que obra como una suerte de efecto retardado pero implacable), es decir, el modo en que se concibe el lugar del sujeto de la situación filosófica en o "dentro de" lo por él pensado. En segundo lugar, habría que destacar la comprensión de la reducción como un acto de estructura semejante a la de un acto ético -libre pero/porque racional-, el juego entre heteronomía y autonomía (que también sirve para definir la actitud del escéptico, y la hegeliana o heideggeriana), juego finísimo por el hecho de que “la dificultad está en fijar un origen a la libertad racional distinto de ella que no la niegue”. No quiero dejar de mencionar importantes vislumbres sobre el origen de la reducción y de su puesta en relación con otras actitudes (la escéptica, la racionalista, la hegeliana, la heideggeriana, o, en genérico, la actitud natural). Se hace luz sobre la relativa oscuridad con que Husserl presentaba no ya la reducción sino también la actitud natural; actitudes que en *Reducción y angustia* se equiparan estructuralmente. Ninguna de ellas es *ingenua* y menos aún inmediata (por eso, en ningún caso equivale la actitud natural a la *Lebenswelt*). Lo ingenuo sería, antes bien, una fundamental no-actitud que no termina de tematizarse en Husserl: quizá una vida plena de sí cercana a las descripciones de Michel Henry, no cercenada aún por el *Ur-ereignis* de la reducción que provoca un asombro. Asombro que recuerda al momento de lo sublime en Marc Richir, momento en que se rompe esa connivencia originaria entre "esquematismo" y "afectividad". Mediante este proto-acontecimiento se nos muestra nuestra esencia transcendental-constituyente y precisamente esa mostración (cuya posibilidad es, efectivamente, asombrosa, y es la posibilidad de la fenomenología misma) nos desubica no sólo del mundo sino de esa esencia constituyente que somos (nuestro ser relación con el mundo). Esta radical *heteronomía*, al punto de acontecer, no vive más que de pedir su relevo en un acto *autónomo* que se mantenga en esa a-topía y que *produzca* un sujeto desinteresado cuyo contenido es un *deber ser*, un imperativo de claridad querido por racional, y que constituye la auténtica apo-dicitividad del “acto” -no constituyente de mundo- de la reducción. La autora logra así situarnos en el apenas explorado espacio epifenomenológico de una teoría transcendental del método, "constituyente" -entre otros rendimientos, ninguno de mundo- de la transcendencia en la inmanencia que es la subjetividad, aquí pensada en cierto modo en contra de la subjetividad impresional y autoafectada de Michel Henry que, a la luz del trabajo de Teresa Padilla, parece no haber tenido ojos para la inconsistencia ontológica e impresional del “acto” de la reducción, en cierto modo *más invisible aún* que la Vida misma por no ser impresional siquiera (y, claro está, no tener nada de una invisibilidad eidética; acaso sí ética y "nouménica" pero, en este caso, decididamente *fenomenológica*).

Esta concepción de la reducción (como relevo autónomo de un asombro heterónimo) también ofrece *en negativo* algo que pertenece a la fenomenología: la posibilidad de una auténtica fenomenología de la actitud natural, pues se despeja ese “lugar” previo del asombro del asombro, anterior a la bifurcación entre actitud trascendental y natural, “lugar” inaudito en que espectador trascendental o yo mundano no valen aún como autointerpretaciones de “lo” trascendental, de esa vida recién rota y a punto de ser sujeto de una forma u otra. Con todo, “lugar” fenomenológico que tiene por vez primera la virtud de ser capaz de una fenomenología de la actitud natural que no presuponga la actitud trascendental; abundan en Husserl esas incómodas circularidades, tanto en un sentido como en otro, y que aquí quedan resueltas gracias a una ordenación arquitectónica más fina y cuidada.

Es también digno de mención el modo en que se entrecruzan fenomenología descriptiva y fenomenología crítica, hasta el punto de mostrarse, en *Reducción y angustia*, que hay ciertos resultados aparentemente descriptivos -transcendencias no constituidas, pero transcendencias “inmanencia-adentro”- que no pueden explicarse si no es por la secreta injerencia de la reducción en la vida trascendental. Así, por caso, parece insuficiente explicar el aserto aparentemente descriptivo “hay un ego puro” recurriendo en exclusiva a la unidad del flujo de las vivencias constituida en la conciencia del tiempo inmanente. Ese tiempo está del todo “empeñado” o “hipotecado” en la constitución de mundo. Sólo en sus balbuceos o ángulos muertos se abre otro “tiempo” que es *contra-tiempo*, el del reducir, el del filosofar, el auténticamente subjetivo y apo-díctico en ese nuevo sentido, radicalmente fichteano, que recupera Husserl (atento lector de los textos éticos de Fichte, como sabemos).

El artículo de Miguel García-Baró se incluye también en el grupo de aquellos en los que se discute el origen de la fenomenología. La riqueza de la fenomenología se cifra en que a pesar de que son bastantes y decisivas las diferencias que encontramos entre esta postura y a la anteriormente expuesta, ambas orquestan un posible diálogo. En el interesante artículo *La génesis de la reducción y los orígenes líricos de la Filosofía* se ensaya una doble conciliación difícil de llevar a cabo. En primer lugar la que se sugiere entre Michel Henry y Levinas cuyas formas de concebir tanto la subjetividad como la transcendencia de Dios son muy distintas. En segundo lugar la que se emprende expresamente entre la Vida autoaparecida por autoafección de Henry y la conciencia absoluta o del tiempo inmanente en Husserl. Guiado por la idea de que “la esencia de la manifestación no es la vida trascendental en el sentido del tiempo inmanente, sino la conciencia del tiempo inmanente” (desde el artículo anterior cabría preguntar cuál es el lugar del movimiento contratemoralizante del fenomenologizar, luego para la reducción misma) la conciliación de Husserl con M. Henry pasa por la resolución -como brillantemente sugiere García-Baró- de una aporía husserliana que acercaría el *nunc stans* de Husserl a ese Presente con visos de eternidad de la Vida henryana: “En efecto, la paradoja surge de considerar a la vez estable y fluyente al ahora originario, o, lo que es lo mismo, de pensar que son ahora, en el mismo ahora, la conciencia interna del tiempo y una fase o un límite del propio tiempo inmanente.” Como muy inteligentemente advierte Miguel García-Baró cometemos *metábasis* si pensamos la conciencia que constituye la temporalidad como aconteciendo en su constitución, y olvidamos que respecto de aquélla es ésta su *aliquid constitutum*, lo que explica la famosa declaración de Husserl de que para describirla las palabras nos falten. Toda la cuestión está en si realmente la diferencia entre la conciencia absoluta y

el tiempo inmanente corresponde en algo (funda o se deriva) de la diferencia, en el seno de la vida trascendental, entre yo fenomenologizante y vida trascendental. El artículo de García-Baró tiene el mérito de tematizar ese momento de la ruptura, el que rompe la unidad natural de la vida y nos lanza hacia posibles actitudes (ética o natural, reductiva o mundana): esa ruptura se atribuye al mal y a la noticia de la muerte.

Es notable el talento fenomenológico con el que García-Baró describe la experiencia del dolor, y la imposibilidad de su plenificación, o su auténtica (no)experiencia en el dolor del otro, y su habilidad para ponerlo en correlación con la experiencia de la culpa, a la que sucede todo lo contrario. Análisis completados con el muy perspicuo de la experiencia de la infancia. Una vez más queda de manifiesto que el talento fenomenológico ha de canjearse en calderilla fenomenológica.

La compilación contiene también un artículo clásico de Iso Kern *Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl* traducido por el tristemente fallecido Andrés Simón Lorda, y que nos pone frente a la “sinceridad” con la que pensó Husserl algo así como un campo de lo trascendental. Bien pensado, la extrañeza de esta multiplicidad de caminos (que I. Kern reduce a tres, pero que en realidad son hasta ocho explícitamente considerados, sin contar los implícitamente practicados por el fundador de la fenomenología) viene medida por la misteriosa “realidad” del suelo trascendental, por una extraña consistencia que Husserl entendía pisar al hacer la reducción pero no alcanzaba a decir del todo.

Otro grupo de artículos es el que se refiere a análisis fenomenológicos concretos o, si se quiere, a análisis regionales. En ese capítulo temático se enmarca el interesante artículo de Agustín Serrano de Haro, *Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo*, ejemplo inmejorable de análisis en calderilla fenomenológica aplicado al intrincado tema de la corporalidad en Husserl (lo que no quiere decir que no se pueda hacer calderilla fenomenológica en ética fenomenológica, en fenomenología de la idealidad, o incluso -como hemos visto- en teoría de la reducción fenomenológica, o en teoría trascendental del método). Ordenar y presentar la fenomenología husserliana de la corporalidad recuperándola de entre el abundante y profuso material de los tres tomos sobre la intersubjetividad así como otros tomos de Husserliana (como las *Lecciones sobre cosa y espacio*) no sólo requiere un enorme trabajo sino también una firme comprensión y un sentido finísimo de lo que es fenomenología.

Pilar Fernández Beites trata en *La evidencia pre-predicativa. Apodicticidad como adecuación* el tema difícil y decisivo de la evidencia en fenomenología, y de la articulación entre apodicticidad y adecuación. Expone muy claramente otro de los temas esenciales de Husserl, y una de sus grandes aportaciones a la historia del pensamiento.

Otro ejemplo de análisis concreto lo da el texto de José Gaos *La Lebenswelt de Husserl*, que trata un tema esencial en la obra husserliana, explícitamente tematizado en su última obra, en la *Crisis de las ciencias europeas*.

Cabe destacar otro grupo de textos, que es testimonio de una relación que el destino existencialista y hermenéutico de la fenomenología ha solido ocultar: la relación de Husserl con la filosofía analítica o, mejor dicho,

los orígenes comunes de la fenomenología y la filosofía analítica. Oscar L. González-Castán pone en relación las teorías del significado de Husserl y de Putnam de modo preciso e instructivo. *La ontología de Edmund Husserl* de Gustav Bergmann, traducido por Ignacio Verdú, es otro ejemplo de cómo la fenomenología de Husserl admite un tratamiento desde la filosofía analítica.; tratamiento que, por otro lado, pierde en fidelidad a las cosas mismas lo que gana en precisión analítica en aquellas ocasiones en que se trata de referirse a estratos cuya diferencia no se deja del todo decir: primero la brillantemente llamada por M. Henry diferencia ontológica entre la vida transcendental constituyente y el mundo constituido, luego la diferencia en la conciencia transcendental, opuesta a la primera y más fundamental, como muy sagazmente ha mostrado R. Bernet, entre la “parte” de vida transcendental que constituye mundo y la que se desvive en el des-(interés por ver) moviéndose en lo transcendental en dirección contraria, deshumanizándose o descoincidiendo con la mundanización propia o primera. Es difícil recoger estas diferencias en el -sí se me permite la cacofonía- plano *plano* de una ontología analítica, pero el intento merece infinito respeto. Otro ejemplo de la relación de Husserl con la tradición analítica es el texto de Stella Villarmea *G. E. Moore y la justificación de las creencias cotidianas* que relaciona -en su diferencia- a Husserl con la filosofía del sentido común de Moore. El artículo de Víctor Manuel Tirado San Juan *Husserl y Zubiri en torno a la idea de filosofía* es otro ejemplo de la fecundidad con que el pensamiento de Husserl dialoga (acaso para ser criticado) con otras posturas, no analíticas en este caso, sino fenomenológicas y luego ontológicas: el “realismo radical” de Zubiri. Este artículo, que también podría haber enmarcado en el primer grupo, es testimonio de la fenomenología injustamente desatendida de Zubiri. Aparte de ser interesante por sí misma, ayuda a revelar en negativo lo propio del “idealismo transcendental fenomenológico”.

En efecto, ¿qué es fenomenología? o, más concretamente ¿qué es *hacer* fenomenología? ¿qué hacemos cuando “fenomenologizamos”? Perseguimos un invariante esquivo que, sin embargo, está ahí, que se entrevé en parpadeo cuando uno se siente haciendo fenomenología, ejecutando un modo muy específico de hacer filosofía, y que se distingue de otros sin que podamos con entera claridad decir cómo, por qué o en qué. Pues bien, sentir esa especificidad es lo que sin duda nos atraviesa al leer *La posibilidad de la fenomenología* y recorrer, en una suerte de variación eidética, las valiosas variantes de trabajo fenomenológico contenidas en esta compilación.

