

Camino del pensar

*Fenomenología,
Humanismo, Etnofilosofía*

Jaime Montes Miranda



Centro Regional
de Formación Docente
e Investigación Educativa



Camino del pensar

Fenomenología, Humanismo, Etnofilosofía

Jaime Montes Miranda



Centro Regional
de Formación Docente
e Investigación Educativa



A Janett, compañera y amiga.

La Serena, 2020

COLECCIÓN PENSARES FILOSÓFICOS

CAMINOS DEL PENSAR

FENOMENOLOGÍA, HUMANISMO, ETNOFILOSOFÍA

Jaime Montes Miranda

Jaime Montes Miranda

Victor del Carmen Avendaño Porras

Coordinadores Colección Pensares

© Vicerrectoría de Investigación y Postgrado

Universidad de La Serena

Benavente 980, La Serena

Teléfono 56 51 2204000

www.userena.cl

© Centro Regional de Formación Docente

e Investigación Educativa (CRESUR)

Carretera Municipal Tecnológico-Copalar Km 2.200,

San Juan Copalar

CP: 30037, Comitán de Domínguez, Chiapas

Teléfono 01 963 636 6100

www.cresur.edu.mx

ISBN 978-956-6071-06-8

Primera edición, julio 2020

Maquetado y diseño de portada:

Luis Antonio Domínguez Coutiño - CRESUR

Producida por:

Editorial Universidad de La Serena

Los Carrera 207, La Serena. Chile

Teléfono 56 51 2204368

www.editorial.userena.cl

correo: editorial@userena.cl

Impreso en Chile por Gráfica Lom

Este libro presenta resultados de investigación que han sido discutidos públicamente por sus autores en distintos eventos académicos, así como evaluadas por pares externo para su publicación.

Tabla de contenido

Nota preliminar	08
-----------------------	----

PRIMERA PARTE: FENOMENOLOGÍA

La noción de filosofía fenomenológica en Edmund Husserl (1979)	12
La presencia de Ortega en la formación fenomenológica de Xavier Zubiri (1989)	97
La presencia de Brentano en los primeros escritos de Xavier Zubiri (1990)	111

SEGUNDA PARTE: HUMANISMO

El humanismo pedagógico de A. López-Quintás (1990)	128
La figura del benefactor: el bien como gesto pedagógico (2014)	144
Niños en Auschwitz: una reflexión filosófico-pedagógica (2015)	168

TERCERA PARTE: ETNOFILOSOFÍA

Apuntes en torno a una etnofilosofía (2017)	194
---	-----

Nota preliminar

Me he permitido agrupar, en este volumen de *Pensares*, algunos textos importantes que jalonan mi vida intelectual. Ésta ha girado en torno a tres temas principales: los estudios fenomenológicos, el humanismo filosófico y más recientemente, los estudios interculturales.

Mi interés por los estudios fenomenológicos tiene su origen en mis tiempos de estudiante de Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Concepción (1973-1979). Durante algunos años fui alumno-ayudante en la Cátedra de Filosofía Contemporánea, dictada por mi querido profesor y amigo, don Enrique Munita Rojas. Bajo su alero pude profundizar en las filosofías de Husserl (sobre todo del primer Husserl), de Heidegger (sobre todo el de *Ser y Tiempo*) y de José Ortega y Gasset. Estos tres filósofos fueron fenomenólogos, cada uno ellos a su manera, pero conservaron siempre ese gesto característico de la fenomenología cual es el de la apertura al diálogo filosófico, lejos de todo dogmatismo de escuela y punto de vista particular. Tal vez fue ese espíritu libre de la fenomenología lo que más me atrajo de esos estudios, por momentos áridos, pero siempre estimulantes para el pensar.

Mi tesis del doctorado, la realicé en la Universidad Complutense de Madrid (1983-1986), de la mano de mi maestro, el Dr. Alfonso López Quintás, en la que tuve que transitar por los difíciles caminos filosóficos del filósofo español, Xavier Zubiri. Dejo aquí un testimonio de ese paso de Zubiri por la fenomenología con dos artículos dedicados a su época de formación.

Fue precisamente el profesor López Quintás, quien comenzó a hablar de humanismo en su cátedra de Estética en la Complutense y, gracias a su influencia, me sentí muy estimulado a avanzar en la dirección de los estudios humanistas. Dejo aquí testimonio de ese agradecimiento al maestro con un texto publicado en 1990.

Otros dos textos tratan de lo que podríamos llamar “*Filosofía después de Auschwitz*”. Los temas emergen a través de una visita que hice a Auschwitz (Polonia) con ocasión de un congreso, y de mi inserción temporal en el Seminario Académico: “Filosofía después del Holocausto”, dirigido por el profesor Dr. Manuel Reyes Mate, del *Consejo Superior de Investigaciones Científicas* (CSIC) de Madrid, España. En breve aparecerá otro libro de mi autoría específicamente dedicado a este tema.

Por último, he querido dejar testimonio de mis caminos por la filosofía intercultural a propósito de un proyecto de investigación dirigido por mi querida amiga y colega, Lina Barrientos Pacheco, junto a muchos otros colegas y amigos, sobre: “*Identidad y cosmovisión intercultural en la Región de Coquimbo (Chile), a través de las expresiones músico-dancísticas de la religiosidad popular*”. Esta fue la oportunidad de conocer de cerca las fiestas religiosas de mi región y de todo cuanto se desarrolla en torno a ellas.

Me parece que la etnofilosofía constituye algo nuevo en el horizonte de los estudios filosóficos-antropológicos y procuraré darle un status epistemológico más acabado en escritos posteriores.

Todos estos textos tienen algo en común. Constituyen una vuelta a lo originario para comprender de raíz los problemas filosóficos contemporáneos. Por ello, este librito bien podría ser un excelente manual de filosofía para estudiantes que desean recorrer los viejos caminos de la filosofía fenomenológica, para luego conocer algunos de sus desarrollos más actuales. Porque para saber lo que es hoy la fenomenología, tanto en la filosofía como en las ciencias, hay que comenzar por aquí, por el principio.

Por lo tanto, sobre todo a nuestros jóvenes estudiantes de filosofía, nada hay más recomendable que comiencen sus estudios con estas líneas, en la esperanza de que su contenido, por momentos áridos, pueda transformarse, con el correr

del tiempo, en aprendizajes esenciales para abordar los desafíos intelectuales del tiempo presente. No hay que temerle a las materias difíciles. La filosofía siempre ha sido un saber complejo, porque su lugar natural es la profundidad y, a veces, lo profundo se resiste tenazmente a ser tratado superficialmente. Lo profundo exige de nosotros un esfuerzo especial. Simplificarlo es destruirlo. Por ello, entrar en estos textos puede ser, por momentos, una empresa de terrible complejidad y aridez. Pero hay que ser valientes y proseguir el camino sin retroceder. Al final se hace la luz. Y es lo que ocurre con este libro. Los textos finales son mucho más amistosos que los primeros, porque en ellos la fenomenología deja de lado los temas de principios, demasiado técnicos tal vez, para hacerse parte de un pensamiento ‘a la altura de las circunstancias’, dado que los tiempos actuales le exigen a la filosofía también un pensar humanista, un nuevo humanismo para este siglo ‘que recién comienza’.



PRIMERA PARTE: FENOMENOLOGÍA

La noción de filosofía fenomenológica en Edmund Husserl¹

Dedico este texto a mi querido profesor Enrique Munita Rojas, al amparo del cual me formé en este árido y complejo, aunque no menos apasionante y fecundo tema: la fenomenología. De no ser por su constante y exclusiva dedicación que tuvo para conmigo en todo, quizás este trabajo no se hubiera realizado jamás. Le estoy por esto eternamente agradecido.

[Concepción, 1979 – La Serena, 2020]

Prólogo

Este trabajo es un estudio de juventud, por lo que ostenta todos los defectos atribuibles a un estudiante en formación. Sin embargo, en mis cuarenta años de vida académica, he visto muy pocos estudios sobre el primer Husserl (1887-1911) que muestren el proceso intelectual que condujo a la definición de conceptos fenomenológicos capitales propios de este primer período, tales como los de “conciencia intencional”, “constitución”, “epoché” (epojé), “reducción fenomenológica”, “reducción eidética”, y tantos otros. Esta investigación tiene por fin dilucidar la noción de filosofía fenomenológica en el pensamiento husserliano, específicamente durante el período que va desde 1887 (*Sobre el concepto de número*) hasta 1911 (*La filosofía como ciencia estricta*). Para ello, esta labor tiende a explicitar los temas fenomenológicos de mayor importancia, necesarios para una cabal comprensión de este concepto.

El primer capítulo es ya un extenso estudio de los *Prolegómenos* (Volumen I de las *Investigaciones lógicas*, 1900). Sin embargo, esta investigación quiere ser fiel a Husserl sólo en los temas más relevantes y fruto de mayores implicancias teóricas posteriores como lo son la crítica al psicologismo o la concepción husserliana de una ‘lógica pura’. Quedan de este modo sin citar algunos capítulos que, aunque poco atinentes respecto al tema que nos ocupa, son igualmente relevantes desde otras perspectivas temáticas.

¹ Memoria para optar al grado de *Licenciado en Filosofía* (1979), Universidad de Concepción, Chile. Para la presente edición se han hecho algunas correcciones de estilo, pero en general se trata del mismo texto.

En el segundo capítulo existe un tratamiento directo de las *Investigaciones lógicas*, (Volumen II, 1901), aun cuando sus dos partes solo quieran explicitar una temática fenomenológica decisiva: El problema de la ‘constitución de sentido’ de las objetividades, atendiendo preferentemente a su relación con los objetos reales e ideales. De este modo, tampoco aquí se analizan todas las investigaciones fenomenológicas y de algunas de ellas sólo se extraen pequeñas frases o citas.

Un tercer capítulo trata sobre *La idea de la fenomenología* de 1907 y en él sólo se ha querido mostrar otro elemento básico del método, cual es la ‘reducción fenomenológica’ y sus implicancias inmediatas.

Por último, un cuarto capítulo culmina con un estudio de la obra de 1911, *La filosofía como ciencia estricta*, en donde se exponen con bastante claridad las críticas husserlianas al psicologismo y al historicismo, como así también se explicitan otros elementos de la fenomenología como la ‘intuición de esencias’, el análisis de la ‘descripción’ de tales esencias, etc. Ahora bien, toda la bibliografía consultada tiende, en mayor o menor medida, a apoyar dichos propósitos.

Es inevitable que, como factor peculiar de la fenomenología, el análisis de cualquier problemática fenomenológica conlleve necesariamente a la dilucidación de otras, dando así a la fenomenología un cierto carácter de sistematización. Si para comodidad del lector, los diferentes temas son analizados separadamente, no se debe olvidar nunca que cada uno de ellos solo cobra sentido en y por los otros. Así, la ‘reflexión fenomenológica’, ‘la intencionalidad de la conciencia’, la ‘constitución de las objetividades’, etc., no son elementos ajenos entre sí, sino que están esencialmente entrelazados.

Por otra parte, los problemas tratados, en su generalidad, no van más allá que hasta donde han sido analizados por el mismo Husserl, limitándose de este modo el trabajo a revelar oscuridades y confusiones a fin de que los temas apuntados puedan asumirse en su auténtica dimensión problemática.

Resulta muy sensible para el autor de estas líneas, la escasez de bibliografía al respecto, lo que, sin lugar a dudas, repercutirá en estas investigaciones haciéndolas menos perfectas de lo que éste hubiera deseado. Sin embargo, es preciso aquí hacerle un reconocimiento al profesor *Raúl Vélozo Farías* -quizás el fenomenólogo más importante que ha tenido el pensamiento chileno-, quien pudo traducir

gran parte del material fenomenológico que ocupo en estas reflexiones. De igual modo, mis conversaciones con él fueron muy enriquecedoras e inspiradoras. Muchas de las ideas que aquí aparecen tienen, sin lugar a dudas, su hechura.

Sin embargo, y a modo de compensación, la presencia constante del mismo Husserl en cada una de las páginas siguientes constituye garantía suficiente en favor de los ideas husserlianas.

En último término, y por constituirse este trabajo en una *introducción de la problemática fenomenológica contemporánea*, va dirigido con especial dedicación a los estudiantes de filosofía, quienes luchan denodadamente por comprender los textos filosóficos más oscuros con el fin de alcanzar claridades que puedan contribuir al *pensar* y al *hacer* que los nuevos tiempos requieren.

26 / enero / 1979

Introducción general

Podemos afirmar que la fenomenología tuvo sus raíces en la obra de Edmund Husserl: *Filosofía de la aritmética* (1891), dedicada a su maestro Franz Brentano. Incluso se podría decir que su idea se remonta al año 1887, fecha en que Husserl da a luz la primera parte de esta obra con el título: “Sobre el concepto de número”. El subtítulo de la obra de 1891 era ‘Investigaciones lógicas y psicológicas’, lo cual nos indica que la motivación principal de Husserl fue exigir a ambas disciplinas la justificación esencial de sus propias investigaciones.

No era, en realidad, ni la lógica ni la psicología de la época el problema de Husserl, a pesar de estar enormemente influido por las tendencias ‘psicologistas’ vigentes. Sólo más tarde, en 1900-1901, en sus *Investigaciones lógicas*, logró efectuar un análisis profundo de estas tendencias y, luego de haberlas refutado, logra liberarse de ellas salvando, de este modo, el conocimiento que, a la sazón, se inclinaba hacia un relativismo extremo.

La mentalidad científica de Husserl le llevó desde el primer momento a buscar claridad en los conceptos básicos de la matemática en general:

Sólo más tarde, cuando se hubo extraído de los nuevos principios sus principales consecuencias o cuando éstas se impusieron inmediatamente, cuando se acumularon los errores resultantes de la falta de claridad acerca de la naturaleza de los medios auxiliares empleados y acerca de los límites de validez de las operaciones se sintió más vivamente y finalmente de manera incoercible la necesidad de esclarecimiento lógico, de análisis detallado y de consolidación de los resultados adquiridos, la necesidad de un análisis riguroso de los conceptos básicos y de los conceptos intermediarios, la necesidad de un discernimiento lógico de la dependencia de las diversas disciplinas matemáticas, ya simplemente unidas por una correlación laxa, ya al contrario, inextricablemente enlazadas... (WBLF, 58).

Vemos así que el primer concepto que Husserl trata de dilucidar es el de número. Sin embargo, tratará de enfrentarlo desde una perspectiva psicológica, orientada desde la conciencia. Es por eso que se ha querido ver en este trabajo indagaciones de tipo ‘fenomenológico-constitutivas’ (OB, 2), aun cuando no exista a este nivel todavía una fundamentación filosófica del método fenomenológico. Se insinuaría, en todo caso, una temprana perspectiva fenomenológica, sobre todo en el intento de retrotraer tales conceptos básicos a su sentido originario como fenómenos psíquicos.

Para dilucidar este concepto, Husserl se basó en la idea euclideana de número, cuya definición es la de una ‘multiplicidad de unidades’. Para esto, Husserl intenta aclarar el concepto de ‘multiplicidad’, sin lo cual tal definición carecería de sentido. A su vez, el concepto de multiplicidad sólo es aprehendido en la “operación por la que los elementos singulares son enlazados de tal modo que constituyen un todo” (WBLF, 38). Este enlace, que viene a ser esencial, es dilucidado a partir del concepto de “continuo”.

El enlace continuo no dice nada sobre el modo de ser de los elementos singulares mismos, sino tan sólo hace referencia a su modo de coordinación. Este modo de enlace, sin embargo, sólo es captado en la “*reflexión* sobre las condiciones previas que se requieren a fin de que los elementos se comporten de la manera que es necesario para que haya continuo” (WBLF, 38-39). Ahora bien, si tal enlace solo es captable de modo reflexivo, o a partir de la reflexión, el tipo de enlace que servirá para llegar a obtener claridad sobre el concepto de multiplicidad es el de “enlace colectivo” (WBLF, 39). Quizás sea aquí, en donde Husserl, por primera vez, insinúa lo que posteriormente se llame ‘constitución’ en lenguaje fenomenológico.

Para acceder al concepto de número será menester atender al concepto de multiplicidad, el cual sólo se dilucidará mediante una actividad espontánea de la conciencia. Tal es la ‘operación’ que se debía efectuar en la conciencia para que los elementos singulares resulten enlazados obteniéndose de este modo un todo. *Es imposible acceder de un modo puramente pasivo a la idea de multiplicidad.*

Nos dice Husserl:

Según nuestro capricho y nuestro interés siempre podemos constituir contenidos discretos, contenidos que acabamos de constituir; podemos siempre dejar escapar otros contenidos o agregar nuevos. Un interés unificante dirigido sobre el conjunto de los contenidos, y, el objeto intencional de este acto es justamente la representación de la multiplicidad o del contenido de conjunto de esos contenidos. De esta manera los contenidos están presentes simultáneamente y en conjunto, forman una unidad y con la reflexión sobre la unión de los contenidos separados, realizada por medio de esos actos psíquicos, nacen los conceptos generales de multiplicidad y de número (determinado) (WBLF, 58 n3).

El número, entonces, sólo será *un producto de la conciencia*; un concepto de relación que sólo existirá cuando se establezca una especie de relación entre contenidos dados.

Leemos:

Los números son creaciones del espíritu, en la medida en que constituyen resultados de actividades que ejercemos respecto de contenidos concretos; pero lo que crean estas actividades no son nuevos contenidos absolutos que podríamos reencontrar luego en alguna parte, en el espacio o en el ‘mundo exterior’: son propiamente conceptos de relación, que sólo pueden ser producidos, pero que de ninguna manera puede encontrárselos ya hechos en parte alguna (WBLF, 39).

Aparece aquí, como veremos, en ciernes, la idea misma de ‘constitución’, concepto fenomenológico fundamental.

Husserl se encuentra en esta época muy influido por las corrientes psicologistas en boga, por lo que aún dista bastante de lo que llamará posteriormente la ‘objetividad ideal’ constituida ‘en’ la conciencia, pero completamente independientemente de lo fáctico. Posteriormente Husserl dejará de lado esta pers-

pectiva psicológica o, mejor dicho, *psicologista* (ya a partir de las consideraciones hechas en las *Investigaciones lógicas*).

La tendencia que lo llevó a buscar una fundamentación psicológica del concepto de número, a la vez que le ocultó a Husserl esenciales diferencias entre su pensamiento y el de los psicologistas de la época, le mostró, por otro lado, las dificultades imposibles de superar que su planteamiento le presentaba. Así, se le hizo urgente obtener una clara fundamentación de la matemática formal lo que se transformó, en ese momento, en su mayor problema.

Es por eso que Husserl dice:

El rendimiento del análisis psicológico me parecía claro e instructivo, allí donde se trataba de la cuestión referente al origen de las representaciones matemáticas o de la confección del método práctico, determinado, en efecto, psicológicamente. Pero tan pronto como se realizaba el tránsito de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento... no era posible establecer ninguna continuidad justa y clara. Tanto más me intranquilizó por ello la duda de principios referente a cómo se aviene la objetividad de la matemática y de toda ciencia en general con una fundamentación psicológica de lo lógico (LL, 24).

Tal es el problema central de las *Investigaciones lógicas*: cómo concertar la *unidad ideal* de lo lógico con la *multiplicidad de sus maneras subjetivas* de darse. ¿Cómo era posible que esa unidad lógica se manifestara (constituyera) en nuestra conciencia?

Con la idea de *constitución* propiamente tal y con un más acabado estudio sobre la esencia de la conciencia, Husserl no sólo le da a su pensamiento una dirección definitiva sino que, del mismo modo, rompe con su pensamiento anterior, sobre todo con aquel expresado en su *Filosofía de la aritmética*, el cual aún no se había desligado de las tendencias naturalistas vigentes. Ahora Husserl se dedica a hacer un análisis detallado de esas corrientes, principalmente acerca del relativismo psicologista y antropologista, para luego mostrar las debilidades que tales doctrinas ocultaban en su seno y que se manifestaban en contradicciones imposibles de superar sin ir simultáneamente en contra de sus propios postulados. De algún modo la labor que se impuso Husserl fue la de restituirle al pensamiento científico, el auténtico lugar que éste ocupaba en el orbe epistemológico.

A finales del siglo XIX, la filosofía había, desde tres corrientes diversas, criticado a los científicos sobre el modo que éstos tenían de considerar la ciencia. Por un lado, a partir de Boutroux, se había rechazado el concepto de ciencia uniforme, y luego Poincaré y Duhem atacaron los conceptos científicos de ‘ley científica’ y de ‘hecho científico’.

La ciencia no solamente tiene sus contingencias, como decía Boutroux, sino que tiene también sus convenciones como decía Poincaré y sus seguidores (WT, 24).

Estas nuevas ideas se complementaban con otras que provenían de Alemania. Dilthey, por un lado, y por otro, Windelband y Rickert insistieron en que las ciencias humanas no pueden ni deben conformarse a la idea de ciencia forjada según el modelo de las ciencias de la naturaleza (WT, 24). De este modo se relegaba la opinión que decía que toda ciencia debía adaptarse al modelo de las ciencias físico-matemáticas. Sin embargo, una tercera corriente desconocida hasta entonces, resultaba ser completamente revolucionaria. Esta provenía de Brentano (WT, 25) y rompía todos los moldes psicologistas y científicos en general. Estas ideas:

provenían de una visión del mundo y de la ciencia totalmente inspiradas por la concepción aristotélica que, por razones bien conocidas, había sido descartada durante siglos. Las ideas de acto intencional, de evidencia y también el realismo inmediato de Brentano, eran revolucionarios, aunque no fueran nuevos (WT, 25).

Brentano, maestro de Husserl, fue primeramente sacerdote católico y, como tal, disfrutó de una excelente preparación escolástico-aristotélica. Esto le llevó a postular antiguos conceptos tales como *intención* y *acto intencional*. Sin embargo, en él estos conceptos todavía permanecen en el ámbito psicológico.

Lo que caracteriza todo fenómeno psíquico es lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado presencia (in-existencia) intencional (o incluso mental) y lo que podríamos nosotros mismos llamar –haciendo uso de expresiones que no excluyen todo equívoco verbal- referencia a un contenido, dirección hacia un objeto (que no es preciso que sea una realidad) u objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo a título de objeto, por más que cada uno lo contenga a su manera. En la representación se trata de algo que es representado, en el juicio de algo que es admitido o rechazado, en el amor de algo que es amado, en el odio de algo que es odiado, en el deseo de algo que es deseado, y así en los demás casos. Esta presencia intencional pertenece exclusivamente

a los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico presenta nada semejante. Podemos, pues, definir los fenómenos psíquicos diciendo que son los fenómenos que contiene intencionalmente en ellos un objeto (Gegenstand)” (FB, 102).

Nos dice von Aster:

Frente a esta psicología de los contenidos, Brentano sitúa su psicología del acto. El color o el sonido no son algo psíquico, sino objetos a los que se hallan dirigidos intencionalmente los actos psíquicos del vivir, oír, percibir, juzgar, recordar, del sentirse bien y mal. La conciencia misma es un entretreído de estos actos... en los cuales aquellos objetos se convierten en objetos de nuestra conciencia, no en ‘contenidos’ de ella. En lugar de la cuestión de si a los ‘contenidos’ responden objetos exteriores, surge más bien, el problema de si los objetos representados o apuntados en los actos –el color visto, por ejemplo, son reales o si la realidad corresponde sólo a los actos en que son representados, el acto de ver este color. La conciencia misma, la conciencia de una cosa, es un acto, un estar dirigido intencionalmente- lo que no significa, sin embargo, que sea una actividad (EVA).

Tal psicología de Brentano, sin embargo, no escapaba al molde psicologista y su concepto de acto intencional, como acto psíquico, no implicaba, como veíamos, una actividad. La conciencia seguía siendo un polo del conocimiento y el objeto del conocimiento el otro. En Brentano sólo podemos hablar de ‘relación intencional’ de los actos, lo que no implica en absoluto que la conciencia será intencional. Más bien, este concepto de intencionalidad de la conciencia es el que le da sentido a esa relación intencional y mediante el cual podemos comprender el objeto intencional como polo de una multiplicidad de menciones referidas a él. Pero este último concepto es obra de Husserl.

No es tanto que la psicología de Brentano se sitúe en la frontera de la psicología propiamente tal y una teoría del conocimiento o de una lógica lo que habría acercado a Husserl a este tipo de reflexiones, como es el parecer de Tatarkiewicz (WT, 34), sino que la actitud antipsicológica de Husserl se explica mejor si consideramos que, incluso al nivel de la *Filosofía de la aritmética*, se anunciaban tales conceptos aunque inconscientemente por parte de Husserl, de un modo esencialmente diferente al modo brentiano.²

2 Dice Landgrebe: “Tal desconocimiento fue favorecido por el hecho de que Husserl había tomado la palabra y el concepto de intencionalidad de su maestro Franz Brentano e, inicialmente creyó proceder en un todo de acuerdo con las aspiraciones de éste. Sólo mucho más tarde se le aclaró al mismo Husserl, al volver la mirada hacia la marcha de su desarrollo, que ya desde el primer instante en que adoptó dicho concepto lo había transformado radicalmente; más aún: que él, como ha dicho más tarde, en realidad sólo había tomado

Husserl desde un principio propugnaba un concepto de conciencia, si bien no de un modo explícito, radicalmente distinto al de su maestro y al de la tradición.

La fenomenología husserliana se manifestaba ya en la *Filosofía de la aritmética*:

Mirando retrospectivamente se puede decir: en la *Filosofía de la aritmética* existen ya en buena medida los principios fundamentales de la lógica y de la fenomenología husserliana (si es que se puede separar esto aquí por razones externas): la distinción fundamental entre la representación propia y la simbólica (esto es, entre la intuitivamente planificada, ‘autodonadora’ y la significativa, que apunta vaciamente), la auténtica realización de análisis intencionales, la conciencia de su carácter de forma (concepto esencial), que escapa a la facticidad contingente, la idea del ‘y así sucesivamente...’, del ‘horizonte’ y por último el principio del idealismo trascendental que por cierto es formulado no sin alguna vacilación (OB, 8).

Por supuesto que esto solo vale como una importante búsqueda de antecedentes de la fenomenología. En la *Filosofía de la aritmética*, Husserl aún estaba bajo la influencia psicologista, sus conceptos aún no estaban completamente aclarados. Sin embargo, fueron ellos mismos los que dieron pie a una mejor solución, en ellos estaba ya la salida a sus propios callejones.

El cambio y maduración del pensamiento de Husserl en el período que va de 1891 a 1900 es inmensamente importante. Ahora, los conceptos que no habían sido aclarados, como los de ‘reflexión’, ‘constitución’, ‘intencionalidad’, entre otros, cobran su real valor y le otorgan una mayor consistencia a la fenomenología. En las *Investigaciones lógicas* realizaba un examen exhaustivo tanto de la conciencia como de los objetos que en ella se constituyen. El primer volumen de esta obra titulado ‘Prolegómenos a la Lógica Pura’, está dirigido casi en su totalidad a refutar las tendencias relativistas de la época, específicamente las de línea psicologista, las cuales pretendían fundar la validez de las ciencias en la psicología, naturalizando de este modo las ideas en general. Verdad, teoría y ciencia dejaban su marco de validez absoluta e incondicionada para poseer todas las categorías de lo real y transformarse de ese modo las leyes incluso de las matemáticas y la lógica en leyes contingentes y de validez condicionada. Husserl señala el error en que caen estas tendencias, el cual consistía en confundir las ciencias de lo real con las ciencias ideales. Una ciencia fáctica jamás podrá

de Brentano la *palabra* intencionalidad, mientras que, *según el contenido*, tuvo ante sí, desde un comienzo, algo totalmente distinto” (LL, 16-17).

constituirse en el fundamento de una ciencia ideal, porque su necesidad de ciencia le viene de ésta y no viceversa. Sin embargo, no existe hasta el presente una ciencia puramente eidética que pueda servir de fundamento a las demás ciencias, incluso a las otras ciencias ideales como la lógica y las matemáticas. Esta nueva ciencia que sería una ‘teoría de la lógica’ iría a los orígenes de los conceptos lógicos y matemáticos. Había que acceder a la conciencia de un modo radicalmente distinto.

Tal labor señalada en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, es decir, en los *Prolegómenos*, será la tarea a efectuar en el segundo. Como dijera Husserl más tarde:

...se trataba en las investigaciones singulares del segundo volumen, de una vuelta hacia atrás de la intuición a las vivencias lógicas que tienen lugar en nosotros cuando pensamos, pero que justamente entonces no vemos, no fijamos en ellas la mirada atenta, cuando ejecutamos la actividad de pensamiento en la actitud naturalmente originaria (EHTS, 1).

Y luego afirma:

Se trataba de aprehender esta vida de pensamiento que se realiza ocultamente, mediante (una) reflexión posterior y fijarla en conceptos descriptivos fieles; más aún, se trataba de resolver los nuevos problemas que se producían, a saber, hacer comprensible cómo, en la efectuación de este vivenciar lógico interno, se realiza la conformación de todas aquellas formaciones espirituales que aparecen en el pensamiento judicativo que se enuncia, que se moldean como múltiples conceptos, juicios, conclusiones, etc., y que encuentran su expresión general, su acuñación objetivamente espiritual en los conceptos y principios fundamentales de la lógica (EHTS, 1).

Este modo de acceso a las objetividades de la fenomenología señala un punto básico en esta disciplina: ‘reducción fenomenológica’, cuya estructura solo se manifestará de un modo más acabado en su obra esencial: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913).

Se trataba de ‘ver’ cómo la objetividad nos viene a presencia en el seno mismo de la subjetividad, para luego analizar y describir tales ‘apariciones’. Solo mediante la intuición de esencias, la reflexión lograba obtener claridad en sus

descripciones. Husserl rechaza todos los métodos indirectos de las ciencias positivas. Nos dice:

Se apuntaba en primer lugar a una ‘intuición pura’ y no a una construcción teórica e hipotética a la manera de la psicología científico natural. El pensar lógico mismo y los pensamientos pensados en él, los contenidos de los conceptos, los objetos como sus objeto-substrato, exactamente como son conscientes en el pensamiento, puramente según las maneras subjetivas y cambiantes en las cuales ‘aparecen’, debían ser hechos evidentes y ser descritos en descripciones fieles. Descripción no quiere decir la expresión pura de lo visto mediante conceptos, que fuesen extraídos originariamente de él (de lo visto), sino primariamente también el análisis más amplio posible de lo visto en sus momentos de desarrollo captables intuitivamente (EHTS, 6).

Tal concepto de intuición remite, entonces, necesariamente al de constitución, y el de intencionalidad remite por su parte a estos dos. Quizás sea una de las características más notables de la fenomenología esta unicidad de sus contenidos.

Los esbozos que siguieron a este trabajo son continuaciones a las polémicas contenidas en los *Prolegómenos* y al problema de la reflexión fenomenológica contenido en el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*.

El artículo *La filosofía como ciencia estricta*, publicado por Husserl en la revista *Logos*, en 1911, ha resultado ser una de las obras más señeras del pensamiento husserliano por el énfasis con que reafirma los postulados esenciales de la fenomenología así como también por el impacto que este escrito causó en los medios psicologistas e historicistas de la época. En realidad es este un escrito principalmente polémico, después del cual ya no volverá nuevamente sobre estas críticas. Podríamos decir, en pocas palabras, que esta obra es una reafirmación de la filosofía y del pensar científico. Según Husserl la filosofía, desde los griegos, ha pretendido constituirse en ciencia estricta, pero jamás lo ha podido lograr. Tal concepto de ‘ciencia estricta’ no pretende en absoluto decir que la filosofía ha de suplantarse a las demás ciencias, o ser una más de ellas. Más bien, lo que ella pretende es la realización de un saber riguroso y originario de los conceptos básicos de las demás ciencias.

La filosofía exige constituirse en la ‘ciencia fundante’ de donde todas las otras extraigan sus conceptos y procedimientos elementales. La filosofía desea asegurar la verdad para las ciencias, salvándolas de recaer en direcciones relativistas

y escépticas, como lo son el psicologismo y el historicismo. Ambas tendencias, cada una a su modo, relativizan la verdad. Los primeros naturalizándola y, por lo tanto, haciéndola sujeto de predicados reales; los segundos, trayéndola al plano de la vida empírica del espíritu y condicionándola a los cambios del devenir histórico. En ambos casos se falsea el sentido esencial, universal y necesario, de la verdad. Su validez le viene de la legalidad expresada en las conexiones intemporales de sus contenidos, razón por la que nos resultan evidentes.

La evidencia resulta así, ser la visión comprensiva, la intelección de la relación existente entre los miembros, o proposiciones, que constituyen una verdad determinada. Tal es el caso de la proposición ideal $2 \times 2 = 4$. Darle a la verdad el carácter contingente de lo real es admitir variabilidad en sus proposiciones y admitir cambios implica incluso admitir lo opuesto y lo contradictorio, y admitir la contradicción en el seno mismo de la verdad es anular la posibilidad que exista saber y ciencia, lo que nos lleva a un completo absurdo desde el momento mismo que enunciamos estas palabras. La filosofía no pretende, pues, usurparle el lugar a las ciencias, sino proporcionarle lo más sólidos fundamentos y ubicarlas en el reino de la apodicticidad.

Sin embargo, hasta ahora los escritos de Husserl carecían de verdadera sistematicidad, por más que las raíces de la fenomenología ya hubiesen sido echadas en terreno propicio. Fue solo más tarde, en las *Ideas* de 1913 cuando Husserl efectuó una revisión y sistematización de su fenomenología, y por la importancia de ese escrito, aun cuando no es él mismo objeto propio de este estudio, diremos algunas palabras sobre el primer volumen que fue quizás el que más impactó.³

Uno de los puntos más meditados en las *Ideas* es el que dice relación con la ‘reducción fenomenológica’, el método fundamental de la fenomenología. La primera tarea expuesta por Husserl nos la dice él mismo, con respecto al estudio de los fenómenos de las otras ciencias:

Por distinto que pueda ser el sentido de la palabra fenómeno en semejantes expresiones, lo cierto es que también la fenomenología se refiere a todos estos fenómenos en todas las significaciones posibles, pero en una actitud totalmente

3 Al decir que se hablará en lo que sigue de las *Ideas* y los conceptos básicos que la inspiraron, no esperemos encontrar nada tan distinto. Lo esencial ya ha sido dicho y aquí Husserl volverá sobre las diferencias ya efectuadas entre ciencias fácticas y eidéticas, las reducciones, la epojé, sólo que ahora se exponen con más madurez reflexiva.

distinta, que modifica en determinada forma todos los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo. Sólo en cuanto modificado de esta suerte, entra el fenómeno en la esfera fenomenológica. Estudiar estas modificaciones, elevar por medio de la reflexión lo que tienen de peculiar esta actitud y las naturales al nivel de la conciencia científica, he aquí la primera y nada leve tarea que debemos llevar a cabo plenamente si queremos abrirnos al campo de la fenomenología y adueñarnos científicamente de su peculiar esencia (EHIR, 7).

Es la tarea, pues, superar todas las dificultades que exija esta nueva actitud reflexiva. Husserl, desde un principio, insiste sobre lo peculiar de esta actitud o toma de posición ante la realidad. Nos movemos naturalmente en un mundo constituido por cosas reales, personas y yo mismo como tal, entre ellas. En esta ‘actitud natural’ asumimos la realidad como ya dada, como siendo esto o lo otro, como existiendo ante mí y yo mismo me asumo también como existente. El permanecer atado a este supuesto sólo nos lleva a obtener experiencias de ‘hechos’ y, por lo tanto, sólo conocimientos de ‘hechos’. En realidad todas las ciencias fácticas asumen esta tesis y, por lo tanto, están esencialmente adscritas al orbe de lo contingente, es decir, “los actos de conocimiento del experimentar que les sirven de fundamento sientan lo real como *individual*, lo sientan como existente en el espacio y en el tiempo, como algo que existe en *este* punto del tiempo, tiene ésta su duración y un contenido de realidad que por su esencia hubiera podido existir igualmente bien en cualquier otro punto del tiempo; y también como algo que existe en este lugar, en esta forma física (o que se da a una con un cuerpo de esta forma), pudiendo la misma cosa real considerada bajo el punto de vista de su esencia peculiar, existir igualmente bien en cualquier lugar, con cualquier forma, como asimismo alterarse, mientras que de hecho no se ha alterado, o alterarse de otra manera que de aquella de que se ha alterado de hecho” (EHIR, 18-19).

Las leyes mismas de estas ciencias fácticas, por lo tanto, tienen un cierto carácter empírico que, como tal, hace que la validez propia de ellas esté determinada a expresar sólo regulaciones fácticas y variables.

La fenomenología, por su parte, en la medida en que pretende constituirse en fenomenología pura, alejada del pensar natural y fundamento de las demás ciencias, no postula leyes empíricas, sino que éstas deben ser universales e incondicionadas de toda facticidad. No es el ser individual sino el ser esencial el

objeto de su estudio. Poder acceder al campo de tales valideces constituye la labor por excelencia de la fenomenología. Husserl nos dice que todo ser individual tiene una dosis de predicables esenciales a los que hay que acceder y describir. La tesis husserliana afirma que “al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por lo tanto un *eidós* que hay que aprehender en su pureza, y este *eidós* se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad” (EHIR, 19).

La fenomenología se constituirá, no en una ciencia de hechos, sino en una ‘ciencia de esencias’ o ‘eidética’. Husserl nos dice que toda ciencia de hechos requiere de una ciencia eidética fundante, que pueda dotar de validez universal sus logros, ya que no existe ninguna ciencia fáctica que “plenamente desarrollada como ciencia, pueda ser pura de conocimientos eidéticos y, por ende, pueda ser independiente de las ciencias eidéticas, ya formales, ya materiales”. Así, la lógica y la matemática colaboran en los procesos de fundamentación de las ciencias empíricas, y esto porque lo que distingue a las ciencias eidéticas es justamente la apodicticidad en los procesos de fundamentación. Nos dice Husserl que “lo que constituye la esencia de la ciencia eidética pura es, pues, el *proceder exclusivamente eidético*, el no dar a conocer desde un principio, ni ulteriormente, más relaciones que aquellas que tienen una validez eidética, o que puede hacerse que se den originariamente en forma inmediata (en cuanto inmediatamente fundadas en esencias originariamente intuídas) o que pueden ‘concluirse’ de semejantes relaciones ‘axiomáticas’ por medio de una inferencia pura” (EHIR, 28).

La fenomenología pura o trascendental, pues, se dirige, retrospectivamente a los orígenes mismos de los conceptos y verdades de las diferentes esferas de cada ciencia, tanto empíricas como formales. A ambas las dotará de verdades apodícticas en los fundamentos de sus propias construcciones teoréticas.

La fenomenología eidética... se halla restringida al reino de la mera ‘descripción eidética’, esto es, al reino de las estructuras esenciales, directa e intelectualmente evidentes de la subjetividad trascendental (EHIR, 375-376).

Tales esencialidades son sólo posibles de describir en base a una auténtica reducción fenomenológica trascendental. En la reducción la ‘actitud natural’ sufre una esencial modificación, perdiendo justo la subjetividad psicológica “aquello que le da el valor de algo real en el mundo dado en la experiencia

ingenua, pierde el sentido de ser ‘alma’ de un cuerpo existente en la naturaleza, con el alma y el cuerpo, el mundo en general como totalidad de lo existente ingenua y simplemente para mí, pierde por obra de la *epoché* fenomenológica su valor de ser” (EHIR, 378). Tal *epoché*, o suspensión del juicio, implica el poner fuera de juego ‘la creencia en el ser del mundo empírico’ y tal paso es el primero que deberá efectuar la reducción fenomenológica. Tal *epoché* tiene como meta descubrir un nuevo dominio de objetos que se manifestarán justamente en este ‘poner entre paréntesis’. Al colocar entre paréntesis el mundo natural entero que sin más lo damos como existente ahí delante, no implica que lo neguemos o que dudemos de su existencia. Husserl dice que al ejercer la *epoché* no perdemos absolutamente nada, simplemente omito, me abstengo, de todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.⁴

Ahora bien, la reflexión fenomenológica no sería posible sin en su base no se diera una conciencia intencional. Es la ‘intencionalidad de la conciencia’ la que permite que en la subjetividad se pueda manifestar el objeto tal cual es, ‘en sí’, sin hacerle violencia. Pues bien, una vez efectuada la reducción fenomenológica ¿qué nos queda? Nos queda ante nuestra vida todo el mundo, más no como hecho, sino como ‘eidos’. Se realiza de ese modo la “conquista de una nueva región del ser, hasta aquí no deslindada en lo que tiene de propio, y que, como toda auténtica región, es una región de ser individual” (EHIR, 75). Es en la conciencia donde se revela el ser, como ser pensado, imaginado, percibido, etc., y si la conciencia posee de veras esta peculiaridad de ser siempre ‘conciencia de’, la mirada fenomenológica será dirigida esencialmente a ella, o mejor dicho, a lo que ella tiene de ‘esencial’.

La conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como ‘residuo fenomenológico’, como una región del ser, en principio *sui generis*, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia de la fenomenología (EHIR, 76).

4 “La ejecución de la reflexión fenomenológica ha de inhibir toda coejecución de las posiciones (tesis) objetivas efectuadas en la conciencia no reflexiva y con ello toda inclusión judicativa del mundo directamente ahí ‘existente’ para él”. Y más adelante: “La *epoché* universal respecto del mundo que deviene consciente (el ‘ponerlo entre paréntesis’) descarta del campo fenomenológico el mundo absolutamente existente para el sujeto respectivo, pero su lugar lo pasa a ocupar el mundo consciente de tal o cual manera (percibido, recordado, juzgado, pensado, valorado, etc.) En tanto que tal, el mundo entre paréntesis o, lo que es lo mismo, en lugar del mundo o de las singularidades mundanas tenemos el correspondiente sentido de la conciencia en sus diversos modos (sentido de la percepción, sentido del recuerdo, etc.)” (EHLF).

Sólo con el estudio de este campo, después de haber accedido a él, viene una segunda parte del método fenomenológico. Esta consiste en la captación y descripción, ejercidas metódicamente, de las ‘múltiples manifestaciones’ de los objetos como objetos fenomenológicamente constituidos. Sólo a partir de una reducción fenomenológica “accedemos a otra reducción, la eidética, que, fundada en la anterior, proporciona acceso a las formas esenciales invariantes de la esfera total de lo anímico puro” (EHLF, 8). Ya no nos encontramos frente al mundo contingente que puede ser o no ser, sino al mundo existente para mí, la ‘tesis de mi yo puro y mi vida del yo que es necesaria’ y de la cual yo no puedo dudar. Podré dudar de una cosa cualquiera, pero no de mi vivencia de esa cosa.

Ningún ser real... es necesario para el ser de la conciencia. Por lo tanto, el ser de la conciencia es indubitable en el sentido de ser absoluto, que por principio *nulla ‘re’ indiget ad existendum* (OB, 38).

Tales son, en sentido general, las ideas fundamentales iniciales del primer volumen de las *Ideas*. La idea de ‘filosofía como ciencia rigurosa’ permanece intacta en Husserl, aunque expuesta de un modo menos apasionado que en la obra de 1911; ahora las *Ideas* se constituirá en su más seguro fundamento: “A la ‘filosofía como ciencia estricta’, y como universal y absolutamente fundamental, no debe renunciarse antes de hacer de nuevo, y con la más radical seriedad, un intento de fundamentarla realmente, o de haber considerado, con igual seriedad, la ciencia fenomenológica nacida de semejante intención, la de comenzar de nuevo” (EHIR, 373).

Los Prolegómenos. (1900)

Este texto que constituye la primera parte de las *Investigaciones lógicas*, se terminó de imprimir en 1899 y salió a la luz en 1900. Es aquí, en este escrito, donde Husserl adopta para sí mismo, una posición resueltamente antipsicologista, a la vez que manifiesta rigurosamente las contradicciones que anidan en el seno de toda teoría psicologista. Fue justamente el carácter polémico de esta obra la que le llevó a ser reconocida en todos los círculos intelectuales de la época.

‘Psicologismo’ fue el nombre que tomó, principalmente en Alemania, una corriente epistemológica que pretendía erigir a la psicología, en el fundamento de todo saber y, por tanto, también del saber filosófico. Tal tendencia, pues,

intentaba subordinar tanto la estructura como el funcionamiento de la lógica a las condiciones del medio psicológico (VD). Husserl, durante el período de preparación de su *Filosofía de la aritmética*, participaba de los principios psicologistas influido, evidentemente, por su maestro Brentano. Sin embargo, en la época de las *Investigaciones lógicas*, Husserl había experimentado en carne propia las grandes dificultades a que le conducía ese modo de pensar, y uno de los problemas que se le mostró insoluble fue el que la psicología estaba incapacitada de fundamentar, de un modo riguroso, tanto la lógica de las ciencias deductivas como la lógica en general. El análisis psicológico parecía aclarar de un modo satisfactorio el origen de las representaciones matemáticas, por ejemplo, pues están determinadas psicológicamente. En cambio, *encontrar ‘continuidad y claridad’, entre las conexiones psicológicas del pensamiento y la unidad lógica del contenido del conocimiento*, era una labor imposible a partir de tal análisis. De aquí que Husserl se viera en la obligación de efectuar una reflexión sobre la esencia de la lógica y sobre la correlación que pudiera darse entre la objetividad del conocimiento y la subjetividad del conocer. Tal fue el primer paso que dio Husserl para distanciarse de las concepciones relativistas de la época.

Desde el primer momento, estaba claro para nuestro filósofo que la lógica y la ciencia jamás podrían encontrar su fundamento en la psicología por las diferencias esenciales que las distinguen. El problema básico era poder obtener claridad sobre lo que esencialmente entrañaba el concepto de lógica. Justamente por ello, Husserl establece las dos concepciones más corrientes sobre la lógica, las cuales estaban en franca oposición. Postula, por un lado, la lógica tradicional y, por otro, la lógica de corte psicológico. La primera de ellas se define como una disciplina *teórica*; independiente de las demás ciencias, especialmente de la psicología y de la metafísica; *formal*, o sea referida a la mera forma del conocimiento; y finalmente *a priori* y *demonstrativa*. La aritmética se erigiría como modelo de esta disciplina. La segunda se definiría como una disciplina *práctica*, es decir, como un arte; su validez condicionada por la psicología; *material*, atendiendo de este modo al contenido del conocimiento; y finalmente *empírica e inductiva*.

No era la finalidad, en todo caso, decidirse por una de las dos, sino que, a partir de ellas ‘encontrar una ciencia nueva y puramente teórica’ que constituyera el ‘fundamento más importante de todo arte del conocimiento’ y poseyera el ‘carácter de una ciencia *a priori* y puramente demostrativa’. Incluso no importa

si esta nueva ciencia se identificara o no con alguna de las ya mencionadas anteriormente, porque lo que realmente interesa es ‘recorrerla’ desde sus cimientos, aprehenderla y explicitarla. Se trata, en pocas palabras, de realizarla nuevamente y definirla filosóficamente. Husserl comprendía que la tendencia psicologista de la lógica llevaba a contradicciones que él mismo tuvo que experimentar; y justo por eso, perseguir las debilidades de tal pretensión fue la tarea más inmediata que se propuso. Husserl presentó cuidadosamente los argumentos de tal doctrina, y mostró los prejuicios que anidaban en su seno. Llegó hasta los últimos fundamentos de dichos prejuicios y los refutó. De este modo, de inmediato pasó en las *Investigaciones lógicas* a tratar el problema de las ciencias, sobre todo en relación a la delimitación de las esferas propias de las diversas ciencias.

Tanto la lógica tradicional como la lógica fundada en la psicología habían fracasado en ese intento. Era, pues, menester preguntar otra vez, de modo definitivo, por la extensión y delimitación de las ciencias. Así se pudo apreciar que el estado de todas las ciencias resultaba imperfecto desde el punto de vista teórico. En efecto, esas imperfecciones aludían inequívocamente al fundamento de todas las ciencias. En primer lugar, no han probado las últimas premisas de las conclusiones a que los científicos llegan y, en segundo lugar, no se han investigado los principios en que descansan los métodos científicos.

‘La ciencia debe tener una claridad y una racionalidad que le sean íntimas a ella’ pero, sin embargo, la ciencia carece de ellas. Tal problema es ajeno a otro, el cual dice relación con la limitación con que la ciencia investiga las verdades de su propia esfera. A tal afirmación incluso las matemáticas tienen que responder, pues ellas no han aclarado aún los fundamentos de la geometría ni tampoco los motivos que justifican el método de lo imaginario. Así, pues, los métodos matemáticos chocan con dos limitaciones bastante serias: no se ha probado su eficacia lógica y además no se han determinado los límites de su justa aplicación (EHIL, 40).

Husserl nos dice que todas las teorías científicas “no son teorías cristalinas en donde resulte plenamente comprensible la función de todos los conceptos y proposiciones y estén analizados exactamente todos los supuestos y por ende elevado el conjunto por encima de toda duda teórica” (EHIL, 40). La exigencia de la ciencia obliga al científico a llegar a la intelección de las últimas raíces

de su actividad. Sin embargo, no necesita llegar hasta allí para obtener frutos en su labor. En todo caso, el problema que se le presenta es que justamente porque no ha aclarado los fundamentos de sus logros, éstos no sean, aunque parezcan, tan evidentes. Quizás venga al caso citar a Husserl en una de sus obras posteriores, once años más tarde, en 1911, cuando dice que “todas las ciencias, inclusive las ciencias exactas tan admiradas, son incompletas. Por una parte son incompletas en razón del horizonte infinito de problemas sin solución que jamás dejarán en descanso el afán de conocimiento. Por otra parte, tienen no pocas deficiencias en su contenido doctrinario ya desarrollado; el orden sistemático de las pruebas y de las teorías se resiente a veces por su falta de claridad o sus imperfecciones” (EHFC, 44-45).

Tal es, pues, el interés husserliano: fundar adecuadamente y de un modo riguroso la ciencia, sus adelantos y logros, establecer las bases en que ésta se apoya, de tal forma que sea capaz, en efecto, de obtener verdades evidentes. Husserl es, en este sentido, aún más enfático. Si hablamos de evidencia, no nos referiremos a la evidencia meramente asertórica, sino que trataremos con verdades de evidencia apodíctica. La ciencia debe fundarse en la apodicticidad. Ahora bien, la imperfección existente en los fundamentos de las diversas ciencias particulares, hace necesaria la existencia de cierta clase de investigaciones que puedan alcanzar el fin teórico antes mencionado. La esfera en donde estas investigaciones son posibles es la metafísica. La misión que esta tendría sería la de “fijar y contrastar los supuestos de índole metafísica no contrastados y ni siquiera advertidos las más de las veces y sin embargo tan importantes que constituyen la base por lo menos de todas las ciencias referentes al mundo real” (EHIL, 40). Entre tales supuestos el que más destaca es el que da por sentado la existencia de un mundo exterior y, por supuesto, todo lo que ello implica. Tal es el punto de partida de las ciencias particulares, sin embargo, tal principio no es por ellas analizado. Se postula sin más. Husserl piensa que es posible cuestionar tal afirmación, de tal modo que su postulación obedeciera a razones de validez incondicionada y no a la mera creencia o capricho. Posteriormente este pensador mantendrá la misma posición cuando diga: “en virtud de su punto de partida toda ciencia de la naturaleza es ingenua. La naturaleza que ella pretende estudiar existe simplemente. Se sobreentiende que las cosas *son* como cosas en reposo o en movimiento, que cambian en el espacio infinito, y como cosas temporales en el tiempo infinito, las percibimos, las describimos en simples juicios de experiencia” (EHFC, 54).

La fundamentación metafísica que la ciencia requiere es sólo el primer paso para lograr su fin teórico. El anteriormente señalado no basta por sí solo ya que, como nos hemos podido dar cuenta, él está referido específicamente a las ciencias particulares que tratan sobre el mundo real y, por otra parte, sabemos que no todas las ciencias tratan sobre este mundo real como, por ejemplo, las ciencias matemáticas puras que tratan sobre números, multiplicidades, etc., los cuales son pensados como sujetos de puras determinaciones ideales como el mismo Husserl señala. Es menester, pues, una segunda clase de investigaciones, las cuales afectan a todas las ciencias del mismo modo, sean éstas reales o ideales. Tales investigaciones se refieren a lo que hace que las ciencias sean ciencias, es decir, apuntan a su esencia misma. De tal modo, comienza a perfilarse una nueva disciplina “cuya peculiaridad consiste en ser ciencia de la ciencia y que podría llamarse teoría de la ciencia en el sentido más señalado de esta palabra” (EHIL, 41).

Sin embargo, aún no están suficientemente claros los objetivos que perseguiría una teoría de la ciencia. Es necesario para esto abordar el concepto mismo de ciencia y desentrañar su más auténtico sentido. Evidentemente la ciencia está referida al *saber*. Ella, por lo tanto, debe implicar ciertas condiciones para que el hombre pueda tener acceso a la verdad. Sin embargo el saber por sí mismo no nos da la ciencia. Esta requiere de la *evidencia* para constituirse en conocimiento estricto y riguroso, requiere de esa ‘luminosa certeza de que lo que hemos reconocido es y lo que hemos rechazado no es’. Sólo mediante la evidencia podemos elevarnos a la verdad (y a la verdad científica). Tal evidencia, por lo demás, se sitúa en el marco formal de la idealidad, y es por eso que hablamos de apodicticidad. El saber científico es apodíctico, sólo obedece a su propia legalidad interna y en ella agota su sentido. Es, por lo tanto, en el conocimiento científico donde se realiza la verdad plenamente. Husserl mismo afirma que “todo auténtico conocimiento, y en general todo conocimiento científico descansa, pues, en último término en la evidencia; y hasta donde llega la evidencia llega el concepto de saber” (EHIL, 42).

Sin embargo, el concepto de la ciencia y de su misión no termina aquí. De hecho, el saber y la evidencia, siendo dos notas fundamentales que constituyen la esencia de la ciencia, no bastan por sí solos. El saber se realiza en una multiplicidad de saberes particulares e inconexos, pero la ciencia no puede brindar mera multiplicidad. La *unidad del saber* no está determinada por la mayor o menor afinidad que exista entre los objetos. Ciencia es, pues, algo más, es ‘co-

nexión sistemática en sentido teórico'. Esto implica 'la fundamentación del saber y el enlace y orden pertinentes en la sucesión de las fundamentaciones'. La ciencia estaría determinada por la *evidencia* y la *sistematicidad* mediante la cual obtenemos la unidad total del saber. La idea de la ciencia implica el *encañamiento sistemático de las verdades*.

La ciencia aspira a ser el medio de conquistar para nuestro saber el reino de la verdad en la mayor extensión posible *pero el reino de la verdad no es un caos desordenado; rige en el unidad de leyes*; y por eso la investigación y la exposición de las verdades debe ser sistemático, debe reflejar sus conexiones sistemáticas y utilizarlas a la vez como escala del progreso, para poder penetrar en regiones cada vez más altas del reino de la verdad, partiendo del saber que nos es dado o hemos ya obtenido (EHIL, 43).

Y tal sistematicidad es de primera importancia, porque únicamente en el caso que existan grupos de situaciones objetivamente primarias, en un ámbito bastante acotado por lo demás, la evidencia de esas situaciones sería inmediata. Sin embargo, la mayor parte de las veces, la evidencia es mediata, es decir, reconocemos una verdad como tal cuando ésta se ha fundamentado metódicamente. Sólo a través de estos procedimientos metódicos es que podemos tener acceso a una 'infinita multitud de verdades' que esperan la acción humana para que puedan constituirse en saber. La evidencia es, pues, principalmente una conquista del hombre, es un camino que recorrer tras el cual espera ella el momento de la revelación. Del mismo modo la distancia existente que impone tal evidencia, sólo es garantizada por la teoría "que es lo único que permite sobrepasar lo inmediatamente existente" (RSC, 26). Para lo mismo y por lo mismo, es indispensable obtener "claridad sobre las ideas de ley lógica y de unidad de la teoría científica en general" (RSC, 26).

Nos queda ya claro el orbe ideal en el cual está adscrita la evidencia. Tanto las verdades como las leyes que la rigen pertenecen a la esfera ideal.

A leyes ideales no pueden corresponder más que objetos ideales. Las leyes lógicas y matemáticas no conciernen a hechos reales, sino a idealidades, y es a propósito de éstas únicamente como la evidencia se produce (RSC, 27).

Las fundamentaciones articuladas de la teoría deben también ser ideales y mantenerse en el estricto marco de la formalidad. Por esto concluye, Husserl:

Y este hecho de que necesitemos de fundamentaciones para remontarnos en el conocimiento, en el saber, sobre lo inmediatamente evidente y por ende trivial, no sólo hace posible y necesarias las ciencias, sino, *con las ciencias, una teoría de la ciencia, una lógica* (EHIL, 43).

Si las ciencias poseen estos mecanismos que hacen posible la consecución de verdades, que sólo de un modo mediato pueden alcanzarse, podrá recién ser posible el estudio comparativo de tales instrumentos metódicos y así podremos obtener “normas generales sobre dichos procedimientos y reglas para la invención y construcción de los mismos, según las distintas clases de casos” (EHIL, 44).

Pues bien, *todas las fundamentaciones* que se utilizan en las distintas teorías científicas cumplen con tres características: Primero, dice Husserl, que tiene el ‘carácter de complejos finos por lo que respecta a su contenido’, es decir, no podemos elegir cualquier conocimiento de entre los que nos son inmediatamente evidentes, ni podemos usar de esos u otros conocimientos a nuestro arbitrio, para acceder a esferas ideales más distantes. En segundo lugar, las fundamentaciones mismas se ordenan según un orden determinado, una constitución íntima homogénea, que puede expresarse en la forma del silogismo. Las inferencias deductivas constituyen ‘conceptos de clase’, de tal modo que un infinito número de proposiciones puede perfectamente ordenarse, adaptándose a tal forma. No se dan, pues, de ningún modo las fundamentaciones sueltas y expuestas ante el sujeto por mero azar. “En las conexiones de fundamentación no reinan la arbitrariedad y el azar, sino la razón y el orden; y esto quiere decir, la ley regulativa” (EHIL, 44). Y por último, en tercer lugar, diremos que las formas de fundamentaciones son comunes a todas las ciencias, porque “no hay ninguna ciencia en que no se apliquen leyes a casos singulares”, es decir, fundamentaciones deductivas. Es importante hacer notar que también la validez de tales fundamentaciones se ordenan conforme a una ley *a priori*, “según la cual toda presunta fundamentación que tenga lugar con arreglo a dicha forma, es realmente una fundamentación correcta, si ha partido de premisas justas” (EHIL, 45).

Las fundamentaciones juegan, por lo tanto, un papel esencial en la constitución de la ciencia. Sin embargo, es necesario añadir que tales fundamentaciones se ordenan en dos niveles con respecto a la ciencia. Decíamos que la tipicidad que las caracteriza es común a todas las ciencias, y es esta forma regular, esta regularidad, la que hace posible la ciencia misma; y, de este modo,

el pensamiento científico, por ejemplo, predispone al sujeto para todo otro conocimiento de este tipo. Pero existen otras fundamentaciones que están referidas a las diferentes ciencias particulares. Cada una de estas ciencias posee ciertas formas de conexiones objetivas las que determinan a su vez ciertas regularidades en los procesos de fundamentación preponderantes en esa esfera determinada. La aprehensión de estas tipicidades crea la mentalidad particular del científico para su trato con los objetos de su dominio respectivo. Sin embargo, éste no sería posible si no existiera una ‘independencia de la forma con respecto a las distintas esferas del saber’, la cual, a su vez, de no existir, impediría la realización de una teoría de la ciencia. Sin embargo, apreciamos que tal independencia es posible y real, de otro modo, no habría en absoluto una lógica general. El constatar el carácter formal de la lógica es primordial para el beneficio de la ciencia.

Precisamente por esto, la primera evidencia que revela al mismo tiempo la posibilidad a priori de toda ciencia y de toda teoría, es la de la forma que establece en cada dominio una unidad y posibilidades de complicación de las formas primitivas y, ante todo, la evidencia de la independencia de la forma con relación al dominio de los conocimientos (RSC, 27).

Tal independencia se halla en el fundamento de las investigaciones “que conciernen a todas las ciencias y se ordenan en una lógica universal” (RSC, 27), e inmediatamente después, R. Schérer, un buen conocedor de las Investigaciones lógicas, nos dice: “Poner de manifiesto esta independencia de la forma, buscar precisamente su último fundamento con el que demuestre su verdad como conocimiento de su objeto, tal es la tarea esencial que se proponen los *Prolegómenos*” (RSC, 27). De modo que se necesitan ambas cosas: “Investigaciones sobre teoría de la ciencia, concernientes por igual a todas las ciencias y, como complemento de las mismas, investigaciones especiales, concernientes a la teoría y al método de las distintas ciencias y dedicadas a investigar lo peculiar de ellas” (EHIL, 47).

Por exigir la ciencia especialmente unidad, unidad en el conjunto de las fundamentaciones, en la serie gradual de éstas, y por estar sus investigaciones dirigidas a obtener verdades unidas y articuladas entre sí, la teoría de la ciencia deberá tratar de las ciencias como “*unidades sistemáticas de esta y aquella forma*” (EHIL, 49), deberá tratar de aquello “que las caracteriza formalmente como ciencia, de lo que determina su recíproca limitación y su interna división en

esferas, en teorías relativamente cerradas, de sus distintas especies o formas esenciales, etc.” (EHIL, 50).

Luego que se haya efectuado una investigación sobre los fundamentos de las ciencias, la teoría de la ciencia deberá tratar sobre las ciencias como unidades sistemáticas, es decir, sobre la validez de las fundamentaciones, teorías y ciencias en general. La lógica o teoría de la ciencia deberá caracterizarse como una disciplina normativa, pues la forma unitaria de la lógica a que hacíamos mención se ordenaba de tal forma ‘para alcanzar el fin supremo del conocimiento’ que es el mismo fin a que aspira toda ciencia: “facilitarnos en lo posible la investigación de la verdad, esto es, no la investigación de verdades sueltas, sino del reino de la verdad, o de las regiones naturales en que éste se divide” (EHIL, 49). Para conseguir este fin la lógica deberá atender exclusivamente a las ciencias, o para decirlo de un modo más específico, a lo esencial de ellas, a lo que constituye la idea misma de ciencia y según este esquema, constatar si las ciencias empíricas se constituyen conforme a esta idea, o no es el caso.

Tal es el fin de la lógica como disciplina normativa. La norma fundamental que está a su base le da una dirección a toda la ciencia. “Una ciencia es en verdad una ciencia, un método es en verdad un método, si es conforme al fin a que tiende” (EHIL, 50).

Si la norma fundamental de la lógica, a saber la de “investigar aquellas condiciones que están sometidas a nuestro poder y de las cuales depende la realización de métodos válidos, de sentar reglas sobre el modo cómo debemos proceder en la captura metódica de la verdad y definir y construir exactamente las ciencias y descubrir o aplicar los variados métodos útiles a ellas, y guardarnos de errores en todos estos respectos” (EHIL, 51), es, o puede llegar a ser, un fin: de tal normatividad surgirá un arte. Tal es, en ese respecto, la concepción práctica de la lógica.

Husserl se enfrenta, en este momento, al problema de un modo bastante original. No es realmente su problema si la lógica sea o no una disciplina práctica, lo que al parecer constituye el punto problemático de los pensadores anteriores. El problema es si ‘la definición de la lógica como arte toca a su *carácter esencial*’ (EHIL, 54). ¿Le debe la lógica su existencia sólo a su carácter práctico? ¿Es éste “el único motivo en que se funda el derecho de la lógica a ser

considerada como una disciplina científica propia, siendo en cambio, desde el punto de vista teórico, todos los conocimientos que reúne la lógica por una parte proposiciones puramente teóricas, principalmente en la psicología, y, por otra parte, reglas fundadas sobre dichas proposiciones teóricas? (EHIL, 54-55). ¿Se restringe el concepto que tenemos de lógica si sólo le otorgamos ese carácter práctico?, ¿o deformamos su sentido?

De hecho, Kant no se opuso a esta posibilidad de la lógica, y Husserl tampoco estaría en desacuerdo. Lo interesante, sí, está en la palabra recién empleada: *posibilidad*. Y esto porque es evidente que la lógica puede tener una proyección práctica. Sin embargo, ya Kant había previsto que este puro carácter práctico, implicaba una reducción que invalidaba la verdadera misión de la lógica. Tal carácter práctico le viene a la lógica dado por una real ampliación de su auténtico sentido epistemológico. Lo esencial de la lógica, en todo caso, no dice nada respecto a su carácter práctico.

Esencialmente la lógica vendría a ser una “ciencia plenamente autónoma, nueva, en comparación con las demás ciencias conocidas, y puramente teórica, siéndole extraña toda idea de una posible aplicación, al igual de la matemática, y siendo también análoga a la matemática por su carácter de disciplina *a priori* y puramente demostrativa” (EHIL, 54-55).

Este contenido teórico que conserva la lógica después de haberle extraído su normatividad, sería para Kant la ‘lógica pura’ (inversamente a como lo asumieron los psicólogos, principalmente, quienes vieron en esta reducción del concepto de lógica proposiciones propias de ciencias tales como la psicología; o de otras disciplinas, en el caso de otros epistemólogos naturalistas). La cuestión, pues, sería si la lógica, entendida como disciplina teórica, demostrativa, *a priori*, formal, independiente, es o no la base teórica sobre la cual puede descansar una lógica entendida como arte o lógica práctica. Por supuesto, en un primer momento fueron muchos los que se negaron a aceptar tal cuestión. Los defensores de la lógica pura, habían asumido el modelo de las matemáticas, las cuales también servían de base a ciertas artes; de este modo “a la aritmética corresponde el arte de calcular, a la geometría el arte de la agrimensura” (EHIL, 58). Del mismo modo, las ciencias teóricas de la naturaleza (por ejemplo, la física teórica), darían lugar a otras tantas tecnologías. La lógica pura, en cuanto ciencia teórica daría origen a una tecnología, que sería la lógica práctica, del mismo modo como sucede en los casos señalados. Para Husserl está claro que

las disciplinas prácticas descansan fundamentalmente en disciplinas teoréticas. Nos dice Husserl que “toda disciplina normativa, e igualmente toda disciplina práctica, descansa en una o varias disciplinas teoréticas, en cuanto que sus reglas han de poseer un contenido teorético, separado de la idea de normación (del deber ser), contenido cuya investigación científica compete a esas disciplinas teoréticas” (EHIL, 60).

Tal afirmación toca de lleno el carácter esencial de la lógica. En el reconocimiento de esta subordinación, Husserl da un paso decisivo en sus *Prolegómenos*, cuyas implicancias posteriores darán pleno sentido a la lógica pura en su acepción más auténtica. Mediante una proposición normativa podemos definir el carácter equilátero de un triángulo diciendo ‘Si el triángulo debe ser equilátero, es forzosamente equiángulo’. Pero notamos en seguida que esta definición es algo secundario en las ciencias teoréticas, “ya que la intención final se refiere aquí a la conexión teórica propia de las cosas, conexión objetiva en forma de la proposición general: toda A que es B tiene las propiedades de C; siendo aquí C el contenido del predicado normativo equiángulo” (RSC, 27).

Las disciplinas normativas poseen siempre una norma fundamental, la cual tiene la misión de aclarar, en cada caso, el sentido del ‘deber ser’ que se enuncia. Al decir ‘el hombre debe amar a su prójimo’ enunciamos implícitamente una escala de valores que va de lo absolutamente bueno a lo absolutamente malo, incluso tanto lo bueno como lo malo se mueven en una esfera ambigua. Al formalizar tal expresión normativa obtendremos ciertas igualdades como: ‘un A debe ser B’, ‘un A que no es B es un mal A’, ‘sólo un A que es B es un buen A’ (EHIL, 60). Concluimos entonces que: “toda apreciación normativa supone cierta clase de valoración (apreciación, estimación) por obra de la cual surge el concepto de lo ‘bueno’ (valioso) o ‘malo’ (no valioso) en un sentido determinado y con respecto a cierta clase de objetos, los cuales se dividen en buenos y malos con arreglo a ese concepto” (EHIL, 61-62). Y en seguida leemos: “Para poder pronunciar el juicio normativo: ‘un guerrero debe ser valiente’ necesitamos tener algún concepto del ‘buen’ guerrero; y este concepto no puede radicar en una arbitraria definición nominal, sino tan sólo en una valoración general, que permita estimar a los guerreros ya como buenos, ya como malos, por estas o aquellas cualidades” (EHIL, 62). Toda disciplina normativa, por lo tanto, posee una norma fundamental, la cual dará unidad a su esfera distinguiéndola de toda otra. Pero si existe un principio unificador de esta índole en las disciplinas normativas; en las teoréticas el principio unificador está determinado completa-

mente por el interés teórico en orden a las fundamentaciones principalmente. Decíamos que toda proposición normativa encuentra su fundamento en un carácter práctico. Una proposición normativa cualquiera: ‘un A debe ser B’, puede ser formalizada diciendo: ‘sólo un A que es B tiene las propiedades C en donde C es el contenido constitutivo del predicado que da la norma. Sin embargo, tal proposición ya no es normativa sino puramente teórica. El paso inverso también es posible, por tanto, a partir de la validez de una proposición tal y apareciendo C como objeto de una referencia normativa, es posible construir: ‘sólo un A que es B, es C (bueno)’, o sea, ‘un A debe ser B’.

Si bien es cierto, que el proceso es reversible, observamos, en todo caso, que la proposición teórica recién mencionada ‘solo un A que es B tiene las propiedades C’ funciona a la vez como premisa de la proposición normativa ‘un A debe ser B’. Y esta relación, por cierto, ya no es reversible. *Es la proposición teórica la que dota de sentido a la normativa y no a la inversa*. La ciencia, como tal, progresa en la medida en que se vayan articulando estas proposiciones universales.

En todos los casos, el contenido teórico de las proposiciones normativas debe estar incluido en determinadas ciencias teóricas, por lo tanto, “si la ciencia normativa ha de merecer este nombre, deberá investigar científicamente las relaciones entre las situaciones objetivas que se trata de someter a norma y la norma fundamental; y para ello será menester que estudie el fondo teórico de estas relaciones y entre, por tanto, en la esfera de las ciencias teóricas respectivas. Con otras palabras: toda disciplina normativa exige el conocimiento de ciertas verdades no normativas, las cuales toma de ciertas ciencias teóricas, u obtiene aplicando las proposiciones tomadas de éstas a las constelaciones de casos determinados por el interés normativo” (EHIL, 65).

¿Cuáles serían ahora las ciencias teóricas que puedan suministrarles los fundamentos esenciales a la teoría de la ciencia, en cuanto disciplina normativa? Nuevamente aquí se separan los caminos. Por un lado hay quienes dicen que los fundamentos teóricos esenciales de la lógica residen en la psicología. De este modo, todas las proposiciones lógicas están adscritas a la esfera psicológica. La lógica es, entonces, a partir de esta concepción una rama de la psicología y, por lo tanto, no habría razón para que se constituyera una nueva disciplina teórica y menos con el nombre de lógica. J. S. Mill escribió: “La lógica no es una ciencia distinta de la psicología y coordinada con ésta. En cuanto ciencia,

es una parte o rama de la psicología, que se distingue de ésta a la vez como la parte del todo y como el arte de la ciencia. La lógica debe sus fundamentos teóricos íntegramente a la psicología y encierra en sí tanto de esta ciencia como es necesario para fundar las reglas del arte” (EHIL, 67-68). Y otro representante de esta corriente, Lipps, agrega: “Este hecho precisamente de que la lógica sea una disciplina particular de la psicología distingue una de otra con suficiente claridad” (EHIL, 68).

A este modo de pensar se le llamó ‘psicologismo’ y postulaba en líneas generales que el sujeto lógico se identificaba con el sujeto psicológico, de lo cual se deducía que los juicios ideales se identificaban, a su vez, con las vivencias psicológicas. No existe, entonces, ninguna verdad que sea independiente de los procesos psicológicos que conducen a ella. Si el saber, incluso el saber científico es relativo a nuestra organización psíquica, entonces la verdad no es absoluta, y esto implica que es relativa tanto con respecto a los hombres como con respecto a los tiempos.

La argumentación psicologista es la que sigue:

Defínase el arte lógico como se quiera, -como arte de pensar, de juzgar, de raciocinar, de conocer, de demostrar, de saber, de las direcciones del entendimiento en la persecución de la verdad o en la apreciación de los fundamentos de prueba, etc.-, siempre encontramos actividades o productos psíquicos como objeto de regulación práctica. Y así como en general la elaboración técnica de una materia supone el conocimiento de sus propiedades, así ocurrirá también aquí tratándose especialmente de una materia psicológica. La investigación científica de las reglas conforme a las cuales habrá de elaborarse dicha materia, retrotraerá naturalmente a la investigación científica de estas propiedades. La psicología, y más propiamente la psicología del conocimiento, será por ende, la que suministre el fundamento teórico para la construcción de un arte lógico (EHIL, 68).

Si dirigimos la vista a los objetos de los cuales ésta se ocupa sólo encontramos conceptos, juicios, razonamientos, deducciones, inducciones, clasificaciones, etc., cosas que, al final de cuentas, pertenecerían al orbe psicológico. Del mismo modo, conceptos tales como verdad, falsedad, afirmación, negación, universalidad, particularidad, principio y consecuencia, etc., todos estos caracteres, los cuales acompañan la realización de las operaciones lógicas, pertenecen al orbe de la psicología, pareciendo de este modo que a la lógica sólo le queda

efectuar la retirada. Sin embargo, pretende nuestro autor refutar tal razonamiento haciendo uso de una distinción existente entre la psicología y la lógica. La psicología se ocuparía del pensamiento tal cual es, en cambio la lógica, por su carácter normativo, se preocupará por el pensamiento tal como ‘debe ser’. Tal refutación, sin embargo, no era suficiente para los psicólogos. De ningún modo, ya que el pensamiento tal como ‘debe ser’ no es ni más ni menos pensamiento que el que es, más aún, es un modo particular de este último. Tanto las leyes naturales del pensamiento como las normativas, se incluyen en el campo de la psicología. Es Lipps quien declara que las leyes normales de la lógica se identifican con las leyes naturales del pensamiento mismo, de lo que se deduciría que la lógica, o es física del pensamiento o no es nada (EHIL, 70).

Los antipsicólogos dirán, todavía, que en ambos casos el término ‘ley’ significa algo distinto. En psicología, cuando se habla de ‘leyes del pensamiento’, se hace mención a la “conexión real de los procesos de conciencia entre sí, como también con las disposiciones psíquicas respectivas y con los correspondientes procesos del organismo corporal” (EHIL, 70). Es decir, en este caso sí se podría hablar de una física del pensamiento. La lógica, por su parte, trataría de las leyes que regulan los nexos ideales de los conceptos de los juicios. Podríamos decir, entonces, que la lógica es una ética del pensamiento. Dirán que la lógica jamás podrá prescindir de la psicología. Las conexiones ideales jamás podrán ser aprehendidas mientras no se hayan investigado aquellas que se encuentran en su base, las conexiones físicas del pensamiento. “Una ética que no se apoye sobre una física no sería sino una quimera” (VD). Por último, el bando antipsicólogo dirá que es imposible que la lógica descansa en la psicología, como en cualquier otra ciencia, pues toda ciencia para constituirse en tal, requiere tener como evidentes las fórmulas lógicas. Sería un contrasentido decir que la lógica se funda en la psicología y, a la vez, la psicología necesita de la lógica para constituirse, de este modo, en ciencia. Los psicólogos responderán, a su vez, que la lógica, entonces, debería fundar la exactitud de las reglas que supone, ya que se considera a sí misma ciencia autónoma.

En este debate es difícil conceder la razón a unos u otros. Husserl no se inclina, aquí, absolutamente por ninguno de los dos bandos. Le asigna a cada uno parte de la verdad, atribuyéndole quizás la mayor a la posición antipsicologista, y con respecto a la argumentación de los mismos psicólogos afirma: “El argumento demuestra sólo que la psicología es copártcipe en la fundación

de la lógica, pero no que sea ella sola, ni siquiera preferentemente, la que suministre el *fundamento esencial* en el sentido definido por nosotros.” (EHIL, 73) Y a continuación agrega: “Queda abierta la posibilidad de que también otra ciencia contribuya a la fundación, y acaso de un modo incomparablemente más importante. Y aquí puede estar el lugar de aquella ‘lógica pura’, que debe tener una existencia independiente de toda psicología como ciencia naturalmente delimitada y en sí cerrada, según el otro partido” (EHIL, 73). Y es que existe entre la lógica y la psicología una diferencia fundamental. La psicología es una ciencia fáctica, de experiencia. De aquí se deduce que las leyes que la regulan también son herederas de tales características. Las leyes naturales de la psicología son sólo generalizaciones de la experiencia, establecidas mediante la experiencia, por vía de inducción, y por lo tanto no son, en absoluto, apodícticamente ciertas, sino sólo probables.

Uno de los argumentos que Husserl intenta contra el psicologismo es el siguiente: “Sobre bases teóricas vagas sólo pueden fundarse reglas vagas. Si las leyes psicológicas carecen de exactitud, lo mismo debe suceder a los preceptos de la lógica” (EHIL, 75). Sin embargo, la imprecisión de las leyes psicológicas no influye en nada, por cierto, sobre la exactitud absoluta de las leyes lógicas, según su verdadero sentido. Y dice Husserl:

...en las llamadas leyes lógicas en sentido estricto, aquellas que como las leyes de las fundamentaciones constituyen el núcleo propio de toda lógica, (...) los ‘principios’ lógicos, las leyes de la silogística, las leyes de las muchas formas de raciocinio, como el silogismo de igualdad, la inferencia de Bernoulli que va de n a $n+1$, los principios de los raciocinios de probabilidad, etc., son de una exactitud absoluta (EHIL, 76).

Sólo éstas son auténticas leyes, y no las de la psicología que están contaminadas de vaguedades empíricas. Las proposiciones matemáticas puras también se subsumen a este orbe de apodicticidad.

De este modo, Husserl está en condiciones de argumentar, por segunda vez, en contra de los psicologistas diciendo que las leyes lógicas son válidas *a priori* y cognoscibles también *a priori*, cosa que no puede suceder con ninguna ley natural. Estas no son cognoscibles *a priori* y de ellas no se puede alcanzar más que una probabilidad. Los principios lógicos son evidentes por sí mismos. “El principio de contradicción no dice que es de presumir que de dos juicios con-

tradictorios el uno sea verdadero y el otro falso; el modus Barbara no dice que si dos proposiciones de la forma ‘Todos los A son B’ y ‘Todos los B son C’, sea de presumir que la correspondiente proposición de la forma ‘Todos los A son C’ es verdadera y asimismo en general en el terreno de las proposiciones matemáticas puras” (EHIL, 76). La verdad de tales silogismos no se encuentra tras inducción alguna, sino *en su propia intelección*. “Contra la verdad misma que aprehendemos con intelección no puede prevalecer la más poderosa argumentación psicologista; la probabilidad no puede luchar contra la verdad ni la presunción contra la intelección” (EHIL, 77).⁵

Husserl ya a estas alturas deja en claro la *diferencia fundamental*, inadvertida por los psicologistas, que existe entre las leyes lógicas y los juicios psicológicos, que llevaba a éstos a pensar que tales leyes subsumían el pensamiento racional bajo el efecto de su causalidad. La ley no tiene absolutamente nada que ver con el acto psicológico del juicio, aunque sea mediante él que explicitemos su sentido. La confusión antes mencionada hacía de la ley lógica un miembro del proceso causal de nuestro pensamiento, impulsándonos a pensar como lo exigiría, por ejemplo, nuestra propia naturaleza. Sin embargo, todo esto lleva a un contrasentido. El modo de ser de tales leyes lógicas difiere totalmente de los hechos psicológicos. “Las leyes conciernen a los contenidos de los juicios y no rigen los juicios en cuanto acontecimientos psíquicos reales. Las proposiciones ‘Todas las A son B’ y ‘Todas las B son C’ no determinan causalmente la proposición ‘Todas las A son C’” (RSC, 30).⁶

La ley ideal y la ley real son cosas diferentes, y debemos, conforme a la razón, entenderlo así atribuyéndole a cada una las categorías que correspondan. Sin embargo, aclarado lo anterior, agregamos aún otra consecuencia del psicologismo. Este pensamiento pretende reducir la legalidad de las leyes lógicas en sucesiones y yuxtaposiciones tal como acontece en la causalidad natural. Las leyes lógicas pasarían a ser leyes de hechos en el sentido de ‘aplicaciones normativas’ de esos hechos.

5 Agrega Husserl en el mismo párrafo: “Podrá dejarse engañar por los argumentos psicologistas quien permanezca encerrado en la esfera de las consideraciones generales. Una simple mirada a cualquiera de las leyes lógicas, a su sentido propio, y a la intelección con que es aprehendida como una verdad en sí, pone necesariamente término al engaño”.

6 Leemos al respecto en “Tarea y significación...” de E. Husserl, lo siguiente: “Esto comprendía en sí, el que estos objetos (lógicos) son unidades de significación de una tal naturaleza que en el contenido de sentido mismo no se encuentra nada de los actos psíquicos y de otras vivencias subjetivas... Los actos psíquicos pertenecen, como sus sujetos, aún al mundo real”.

Ninguna ley lógica implica una *matter of fact*, ni siquiera la existencia de representaciones o de juicios, o de otros fenómenos del conocimiento. Ninguna ley lógica es –en su auténtico sentido– una ley para los hechos de la vida psíquica, esto es, ni para las representaciones (las vivencias del representar), ni para los juicios (las vivencias del juzgar), ni para ninguna otra vivencia psíquica (EHIL, 81).

De tal modo afirmamos una vez más que las objetividades lógicas son de puro carácter ideal y son completamente independientes de la temporalidad y particularmente, de la psíquica como vida psíquica de todo espíritu.⁷

A partir de esto podemos decir que las leyes empíricas todas, no son auténticas leyes si las consideramos desde el punto de vista epistemológico. Serán solo ‘ficciones idealizadoras, aunque ficciones *cum fundamento in re*’.

Las leyes empíricas no pueden tener el grado de exactitud de las leyes lógicas, pues se obtienen por inducción, es decir, depende siempre de las características propias del conocimiento experimental. De aquí deduciremos que, por lo mismo, toda ley para hechos lleva siempre un contenido existencial. Las leyes lógicas, por su parte, no dice nada sobre el mundo exterior u otro tipo de existencia (EHIL, 83). Sólo expresan objetividades ideales, mediante sus contenidos. Y esa objetividad ideal no es jamás un hecho. “Una verdad no es nunca un hecho, esto es, algo temporal. Una verdad puede tener la significación de que una cosa es, o un estado existe, o un cambio tiene lugar, etc. Pero la verdad misma se halla por encima de toda temporalidad, es decir, que no tiene sentido atribuirle un ser temporal, un nacer o un perecer” (EHIL, 85). Una verdad sólo puede ser ideal.

Sin embargo, estos errores, a pesar de lo evidente que se nos presenten, no fueron percibidos por los psicólogos, los cuales siguieron engañados fundando los principios lógicos en incertezas de tipo psicológicas. Es así como el eminente lógico J. S. Mill, pretende fundar la validez del principio de contradicción en la incompatibilidad de existencia de dos ‘creencias’ opuestas simultáneamente en nuestra conciencia. De tal modo, ilegítimamente Mill identifica la imposibilidad de que dos proposiciones contradictorias sean verdaderas con la incompatibilidad

⁷ La verdad en su sentido mismo, es completamente independiente del sujeto que la enuncie. Así, por ejemplo, leemos en Schérer: “si se mantiene firmemente el sentido del término verdadero y falso, la verdad no puede ser relativa respecto del juicio de quien la enuncia ni respecto de la naturaleza de ese ser. Decir, por consiguiente, que la verdad depende de otras leyes –de la constitución humana– es absurdo, ya que no se podría decidir sobre la verdad misma de esas leyes” (RSC, 32). El relativismo antropológico es un absurdo total.

tibilidad de las acciones de juzgar que les corresponden, llegando de este modo a decir que dos actos de creencia que se oponen en forma contradictoria no pueden coexistir (EHIL, 87ss.).⁸ La ambigüedad de tal enunciado es patente.

La ley misma, así desprendida de tal generalización empírica se ve sujeta a una infinidad de restricciones y delimitaciones, a causa de su propia ambigüedad fundada en estadísticas y convencionalismos. Tal es, pues, la principal contradicción del empirismo en general, y la seguirá teniendo mientras siga afirmando que 'la experiencia es la única fuente de verdad de cualquier conocimiento', pues esta afirmación también debe ser sometida a la experiencia, pero como ésta sólo nos da lo particular y contingente, tal principio universal les resultará a los propios empiristas totalmente infundamentable.

Es imposible fundar la necesidad de las leyes lógicas en la contingencia de los actos subjetivos, lo eidético en lo fáctico, lo universal en la mera singularidad. De aquí, inferimos, por consiguiente, que tal psicologismo en tanto es una disciplina empírica se anula a sí misma con respecto a sus afirmaciones, desembocando en el relativismo y, por último, en el escepticismo en el campo del conocimiento.

Si los principios que rigen las fundamentaciones no son inmediatamente evidentes y, por lo tanto, universales con respecto a su aplicación, sino que deben éstos esperar su fundamentación de la experiencia y la inducción, se pierde de inmediato toda evidencia intelectual, se pierde de inmediato toda evidencia apodíctica, lo que afecta las condiciones de posibilidad de toda teoría en general. Las exigencias impuestas por la ciencia en general en lo que respecta a las fundamentaciones y a las verdades y principios son de naturaleza apodíctica y el sujeto participa sólo como conciencia de la verdad. Sólo la evidencia permite el apropiamiento de la verdad por el hombre.

8 Leemos también en V. Delbos, lo siguiente: "¿En qué caso no puede existir dos actos de creencia opuestos? ¿Se dirá que no pueden hacerlo en un mismo momento, en el mismo individuo o en la misma conciencia? Pero, ¿sobre qué se funda una tal aserción? ¿Es que no hay estados más o menos patológicos, estados concebibles e incluso reales, en los cuales un hombre cree percibir y tiene por verdadero dos cosas opuestas? ¿Se replicará que se trata del hombre en estado normal o del hombre en tanto que hombre? Pero, el 'estado normal', el 'sano juicio', el 'hombre en tanto que hombre' son términos por definir y cuya definición, para adecuarla al uso que de ella se quiera hacer aquí, supondría precisamente los principios lógicos. El mismo género de argumentos valdría contra las interpretaciones psicológicas que se intenta hacer del razonamiento y del silogismo".

Ahora bien, las condiciones de posibilidad que requiere una teoría para ser válida son dos. Una de ellas es de carácter subjetivo (noético) y, por lo tanto, *a priori*. Ella dice relación con la evidencia en el conocimiento, pero esta evidencia “no es el sentimiento subjetivo de acompañamiento de ciertas verdades, ni retiene ciertas verdades que se opondrían a las verdades demostradas por la teoría en cuanto tal, sino que es la relación siempre presupuesta con el sujeto cognoscente, en cuanto se juzga verdadero el objeto de su conocimiento o, más precisamente, en cuanto que el sujeto tiene la verdad únicamente por ella” (RSC, 34). De tal forma nos percatamos que esta condición también es de índole puramente ideal, y mienta una característica esencial de la verdad. Tal evidencia es la condición noética del conocimiento, es la *certeza luminosa* en el fundamento del conocimiento, de la teoría y de ciencia (RSC, 34).⁹

Es la evidencia una condición ideal del conocimiento, de la verdad y se establece por medio de relaciones ideales.

Pues bien, existe una *segunda condición* evidente de posibilidad de una teoría y dice relación con la posesión de elementos capaces de constituir una unidad teórica general. Aquí nos estamos refiriendo a la ‘unidad objetiva de verdades’ o proposiciones enlazadas por relaciones de fundamento a consecuencia. Ninguna teoría puede contradecir las leyes que otorgan consistencia a la teoría misma sin que por eso, ella misma se anule. Es de su consistencia de donde la teoría recibe su validez.

El escepticismo, en su sentido estricto, es aquel que asume como falsas las condiciones noéticas y lógicas (objetivas) de la posibilidad de una teoría, y de este modo sólo logra anularse a sí mismo. Las verdades del sicologismo se vuelven relativas, y este relativismo conduce, inequívocamente, al escepticismo. Todo intento reduccionista de la verdad, ya se la limite a un individuo en particular o a una especie determinada, es una forma de relativismo. El error consiste, en todos los casos, de derivar las leyes lógicas de los hechos, por la misma naturaleza de éstos.

⁹ Nos advierte este comentarista que, con respecto al tratamiento que hace del tema Husserl, la evidencia como una forma de subjetividad en general en relación con el conocimiento no debe entenderse en el sentido de ‘condición subjetiva’ del conocimiento. No se trata de suponer la intervención del sujeto en el conocimiento, por medio de la cual lo modificaría de manera irreversible y no se pronunciaría más que sobre la manera como está afectado por el ser objetivo.

Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero ‘en sí’. La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio. Esta verdad, la verdad en el sentido de una unidad ideal frente a la multitud real de las razas, los individuos y las vivencias, es la verdad de que hablan las leyes lógicas y de que hablamos nosotros, cuando no hemos sido extraviados por el relativismo (EHIL, 114).

Desde todas sus perspectivas es, pues, el psicologismo un contrasentido. Su error está, sin embargo, no tanto en sus conclusiones, sino más bien, en las premisas en que se apoya.

Son tres los prejuicios más importantes que encontramos en su base. El primero afirma: “Los preceptos que regulan lo psíquico están fundados en la psicología, como se comprende de suyo. Por lo tanto, es también evidente que las leyes normativas del conocimiento han de fundarse en la psicología del conocimiento”. Pero ya sabemos que las leyes lógicas, no son en sí mismas leyes normativas. “Insistimos en que las leyes lógicas, consideradas en sí y por sí, no son proposiciones normativas, en el sentido de preceptos, esto es, de proposiciones a cuyo contenido sea inherente el enunciar como se debe juzgar. Hay que distinguir las leyes, *que sirven de normas* para las actividades del conocimiento, y las reglas, *que implican la idea de esta norma* y enuncian ésta como universalmente obligatoria” (EHIL, 139). Una proposición normativa requiere, como premisa fundamental, otra meramente teórica, de la cual la primera es una derivación empírica.¹⁰

Sólo a partir de una proposición teórica podemos construir, con fines metodológicos, una proposición de tipo normativo. Sin embargo, esto no puede efectuarse al revés. Es imposible que las leyes de las cuales se deriva la unidad teórica de toda ciencia procedan de una ciencia de hecho. Una cosa es una ley lógica pura y otra la regla metodológica de la inteligencia humana.

10 Husserl nos da este ejemplo, enunciando una proposición teórica: El siguiente principio es válido para todo par de notas A, B: Si todo objeto que tiene la nota A tiene también la nota B, y un objeto determinado, S, tiene la nota A, tiene también la nota B. Ahora bien, no podemos menos de negar resueltamente que este principio implique el menor pensamiento normativo. Podemos, sin duda, emplearlo para normación; pero no por esto, es él mismo una norma. Podemos fundar en él un precepto expreso, por ejemplo: El que juzga que todo A es B y que cierto S es A, ha de juzgar (o debe juzgar) que este S es también B. Pero bien se ve que éste ya no es el primitivo principio lógico, sino otro que ha surgido introduciendo en él el pensamiento normativo” (Op. Cit., p.140). Tanto los principios lógicos puros como las leyes silogísticas y las verdades de la matemática pura pueden ser empleados en la normación.

El segundo prejuicio dice que la lógica trata de representaciones, conceptos, juicios, razonamientos, demostraciones, etc. Estos mientan fenómenos y operaciones psicológicas. De tal modo, ¿cómo no podrían ser igualmente psicológicas las proposiciones que se siguieren a dichas proposiciones? Aquí el psicólogo tropieza con una diferencia fundamental. Son dos cosas completamente diferentes los objetos ideales y las operaciones psicológicas que traen a presencia dichos objetos.¹¹

Tanto el contar (para el caso de las matemáticas puras) como el operar con símbolos, son operaciones psicológicas que se producen en un tiempo y lugar determinados. Son operaciones reales. En el caso de las matemáticas puras, vemos que sus objetos, los números, no se identifican lo más mínimo con los actos de contar, sumar, etc. La ausencia de una operación determinada no atenta en absoluto con el número en sí sino que solamente impide su representación. Pero el número tampoco se identifica con su representación. Esta última es un símbolo y, por lo tanto, algo real, cuyo origen está en el capricho y la convención.¹²

Pero vemos que a pesar de la diferencia que existe entre la objetividad ideal del número y la facticidad de su representación, aquel es, en todo caso, ‘objeto posible de actos de representación’, único modo de traer tal idealidad a presencia. Jamás, sin embargo, tal representación funcionará como premisa del número. Este no es nada real, ni se deriva de nada real. En la captación de un número n , por ejemplo, nos dice Husserl, vemos en primera lugar “un acto estructurado de representación colectiva” de cinco objetos (si n fuese igual a cinco), es una *forma* estructural, la cual mediante una ‘abstracción’ aprehendemos la ‘idea’ de tal número, la especie ideal de la forma, que es en el sentido de la aritmética, absolutamente una, cualesquiera que sean los actos en que se individualice en conjuntos constituidos intuitivamente, y que por ende, no tiene participación alguna en la contingencia de los actos, con su temporalidad y caducidad.¹³ “Los

11 Dirá Husserl: “...la proposición expresada, que se obtiene como logro en el pensamiento lógico, no contiene como formación de sentido, en su sentido mismo, nada del pensamiento, tan poco como el número contado en el vivenciar del contar contiene, en su contenido de sentido, algo del hacer psíquico del contar”, y más adelante: “Números, proposiciones, verdades, pruebas, teorías constituyen, en su objetividad ideal, un dominio de objetos cerrados en sí, no cosas, no realidades como piedras o caballos, sino justamente objetos” (EHTS, 1).

12 Husserl nos dice: “La expresión escrita de un número o una proposición, o bien del enunciado, no es el teorema de Pitágoras mismo y el número cuatro mismo, como ya lo habían visto Leibniz y antes la escolástica; y Bolzano se había hecho eco de esto en la forma más consecuente” (EHTS, 2).

13 Leemos lo que dice W. Biemel al respecto: “La esencia del número tres no depende de las activi-

actos de numeración empiezan y terminan. Refiriéndonos a los números, no tiene sentido hablar de nada semejante' (EHIL, 150). El número es un objeto ideal y, por lo tanto, está sujeto a puras determinaciones ideales.¹⁴

Así como los números, las proposiciones, con respecto a sus contenidos, no poseen nada fáctico. Enuncian relaciones de tipo puramente ideal. Así queda refutado el segundo prejuicio.

El tercer prejuicio de los psicólogos puede ser enunciado así: "Toda verdad reside en el juicio, pero sólo reconocemos un juicio como verdadero en el caso de su evidencia. Esta palabra designa, así se dice, un carácter psíquico peculiar y bien conocido por la experiencia interna, un sentimiento *sui generis* que garantiza la verdad del juicio a que va unido. Ahora bien, si la lógica es el arte que pretende ayudarnos a conocer la verdad, las leyes lógicas son —de suyo, se comprende— proposiciones de la psicología. Son proposiciones que nos declaran las condiciones psicológicas de que depende la existencia o la ausencia de ese 'sentimiento de evidencia'" (EHIL, 156). Aquí el psicólogo nos está diciendo que la evidencia consiste en un estado psíquico, un sentimiento. Sin embargo, como lo hemos afirmado anteriormente, la evidencia no es, en absoluto, un sentimiento que acompañe las verdades, sino que es el único medio que tenemos de apropiárnosla. En todo caso, Husserl está de acuerdo en aceptar ciertas condiciones naturales o psicológicas de la evidencia. De este modo, la atención, la concentración de interés, la fuerza de espíritu, etc., serían algunas de ellas. Sin embargo, la evidencia no requiere sólo de estas condiciones sino también de otras, las cuales van a la esencia misma de ella. Estas condiciones ya no son externas y empíricas sino de 'naturaleza puramente ideal' y que valen para toda conciencia posible. 'Toda verdad es una unidad ideal frente a una muchedumbre infinita e ilimitada de posibles enunciados justos, de la misma forma

dades psíquicas requeridas para formar ese número; la esencia del número tres está determinada por su ser número, es decir, por su lugar en el sistema de los números. Pero para comprender el sentido del número tres nos es necesario efectuar ciertos actos de enlace de manera de constituir un tipo determinado de colección, sin lo cual ignoraríamos absolutamente lo que significa tres. Para nosotros, por consiguiente, sucede como si el número tres comenzara a existir desde el momento en que estamos en condiciones de efectuar el acto de reunión y de unificación por el cual podemos representarnos tres" (WBLF, 46).

14 Notamos aquí, en los *Prolegómenos*, aunque desprovisto de una mayor explicación, el tratamiento del concepto de *ideación*, el cual será posteriormente analizado en las investigaciones fenomenológicas propiamente tales. Husserl nos puede dar una idea más clara al respecto: "Pues bien, también la verdad es una idea. La vivimos, como todas las demás ideas, en un acto de ideación fundada en la intuición (este es el acto de intelección), y de su unidad idéntica frente a una multiplicidad dispersa de casos individuales concretos (o sea, aquí de actos de juicio evidentes) adquirimos la evidencia mediante la comparación" (EHIL, 122).

y materia'. La verdad de todas estas proposiciones cumple con tal condición ideal de la evidencia, en la medida en que la verdad los funda y unifica. De tal modo, el psicologismo es refutado en todas sus afirmaciones y supuestos.

El error que más les ha pesado a los psicólogos es la confusión en que han caído respecto a las ciencias de lo real y las ciencias ideales. Husserl, al nivel de los *Prolegómenos*, constantemente hace hincapié sobre esta distinción básica de la fenomenología. Otra vez, en *Las Ideas*, insistirá sobre esto.

Resulta de mucha importancia el capítulo final de los *Prolegómenos* referido a la idea de la 'lógica pura'. Aquí el problema es dilucidar lo que es la ciencia, preguntándonos de este modo por su esencia. Por tal razón este capítulo se mantiene todo dentro del contexto objetivo o *noemático*. Cuando nos referimos a la ciencia, o mejor dicho, a aquello que constituye su unidad, nos estamos refiriendo a la 'conexión objetiva' de la ciencia. Sin embargo, nos dice Husserl, que por esta 'conexión objetiva' podemos entender dos cosas, que son, por lo demás, inseparables en el proceso del conocimiento. Por un lado tenemos la 'conexión de las cosas' a que se refieren intencionalmente las vivencias del pensamiento, reales y posibles, y la 'conexión de las verdades' en que alcanza validez objetiva la unidad real como lo que es (EHIL, 191).

Todo lo que es, posee ciertos predicables esenciales que residen en su determinación ideal, en su verdad. Todo 'ser en sí', digamos, posee como su correlativo necesario su 'verdad en sí', su dosis de cualidades eidéticas. En el conocimiento se nos dan inseparablemente la 'unidad de la objetividad' y la 'unidad de la verdad'. Cuando en el conocimiento estamos dirigidos hacia el objeto mentado, o hacia una situación objetiva, sobre todo si juzgamos con evidencia, tal objeto o situación es real en el sentido que su naturaleza posee efectivamente tales y tales predicables. A partir de tal acto de conocimiento podemos, mediante la *ideación*, la 'abstracción ideatoria', como dice Husserl, elevarnos a la verdad misma de aquella objetividad.

Aprehendemos en este caso, la verdad como el correlato ideal del acto de conocimiento subjetivo y pasajero, como la verdad única frente a la muchedumbre ilimitada de posibles actos de conocimientos y de individuos cognoscentes (EHIL, 192).

La ciencia, entendida esencialmente, estará constituida por esas conexiones de verdades, de tal modo que podemos hablar de ‘unidad de verdades’ o ‘verdad unificada’. Más, por otro lado, tal unidad de verdades apuntan a una objetividad unitaria en cada ciencia: tal es la ‘unidad en la esfera de la ciencia’. La unidad de la ciencia determina la unidad de la esfera, y la unidad de la ciencia está a su vez determinada por la unidad de las leyes racionales.

El proceso que sigue Husserl es el siguiente. La ciencia es principalmente ‘unidad teórica de conocimientos verdaderos’. Estas verdades están determinadas en sus esferas por la ‘unidad del nexo de las fundamentaciones’. Luego, para tener acceso a la verdad es necesario conocer el fundamento de una determinada situación objetiva. De aquí sabemos que tal situación objetiva es de tal o cual manera con arreglo a una ley, es decir, que su ser está determinado con necesidad. Dice Husserl: “Cuando la conexión de un hecho con otros hechos está sujeta a una ley, el ser de este hecho se presenta como un ser necesario, sobre las bases de las leyes que regulan las conexiones de la clase respectiva y en el supuesto de que se den las circunstancias correspondientes” (EHIL, 194). El ser de las verdades particulares es contingente, y sólo mediante una fundamentación basada en las leyes generales que las subsumen, adquiere éstas su necesidad.

Existe, sin embargo, para Husserl ciertas verdades generales, las cuales hacen el papel de ‘leyes’ con respecto a su posible aplicación a casos particulares propios, que buscan su propia fundamentación en ciertas leyes generales, las cuales a su vez requieren de otras más amplias, las cuales ya no pueden ser fundamentadas por ninguna otra. Estas últimas reciben el nombre de *principios*. Aquí concluye Husserl: “La unidad sistemática de la totalidad ideal de las leyes que descansan en un principio, como su último fundamento, y que surgen de él mediante una deducción sistemática, *es la unidad de la teoría sistemáticamente conclusa*” (EHIL, 194). La unidad de la ciencia procede, ya sea de un principio como de la unión de principios homogéneos. A éstos llamamos *teoría* en el auténtico sentido. Aquí Husserl, según la naturaleza del principio unificador de cada ciencia, logra constituir una clasificación de las ciencias. Estarán primeramente las ciencias abstractas (llamadas también teoréticas o nomológicas ‘puesto que poseen en la ley el principio unificador y el objetivo esencial de sus investigaciones’ (EHIL, 195). Aquí el principio tiene una naturaleza esencial. Estas ciencias obtienen su unidad de la unidad de sus procedimientos de explicación.

Existen también ciencias, cuyo principio unificador es de naturaleza extraesencial. Tales son las ciencias concretas u ontológicas cuya unidad la obtienen del hecho de referirse a los mismos objetos particulares o al mismo género empírico de objetos. En la medida que estas ciencias quieran obtener un mayor rigor, es menester que se prolonguen a la trama de las ciencias nomológicas, las cuales son las ciencias fundamentales capaces de aportar lo que hace ser ciencia a una ciencia: una estructura teórica fundada.¹⁵

Una teoría extrae su justificación a partir de los dos polos que la constituyen, es decir, las condiciones de posibilidad *pueden entenderse en un sentido subjetivo*, referentes a la posibilidad del conocimiento teórico en general, condiciones que son *reales e ideales*. Las condiciones reales están referidas a las condiciones causales que acompañan el pensamiento. Entre las condiciones ideales también se dan dos tipos: tenemos ‘condiciones noéticas’ fundadas en la idea del conocimiento como tal a priori, sin que interesen las peculiaridades psicológicas del conocimiento; y tenemos ‘condiciones noemáticas’ o lógicas fundadas solamente en el contenido objetivo del conocimiento. De este modo, el hombre debe ser capaz de hacer ciencia en general, y las verdades mismas (leyes, fundamentos, principios) deben guardar su autonomía con respecto a su validez.

Tales objetividades deben constituir un orbe de verdades en sí, sean o no aprehendidas intelectivamente. Si son inteligidas es justo porque son válidas y por lo tanto ‘*las leyes a priori*’ que son inherentes a la verdad como tal y a la teoría como tal (esto es, a la esencia general de estas unidades ideales) deben ser caracterizadas como leyes que expresan condiciones ideales de posibilidad del conocimiento en general, o del conocimiento deductivo y teórico en general; y, condiciones que se fundan puramente en el ‘contenido del conocimiento’ (EHIL, 198). *Así desembocamos en leyes fundadas solamente en el contenido del conocimiento y tan abstractas que no remiten a ninguna subjetividad cognoscente.*

Ahora bien, también la posibilidad del conocimiento teórico en general puede brindar otra dimensión. Se trata de dotar de ‘realidad’ o ‘esencialidad’ a

15 “En todo caso es claro que las ciencias abstractas o nomológicas son las verdaderas ciencias fundamentales, de cuyo contenido teórico han de extraer las ciencias concretas todo cuanto **hace de ellas ciencias**, o sea, lo teórico. Muy comprensiblemente, contentándose las ciencias concretas con enlazar el objeto que describen a las leyes inferiores de las ciencias nomológicas, y todo lo más con indicar la dirección cardinal de la explicación ascendente. Pues la reducción a principios y la construcción de teorías explicativas, en general, son del dominio privativo de las ciencias nomológicas y deben encontrarse realizadas ya en éstas, en forma muy general, si éstas están suficientemente desarrolladas” (EHIL, 196).

los conceptos, como últimos elementos de la teoría. Pasamos de este modo de los objetos que tratábamos a los conceptos, a la esencia conceptual misma. Si logran los conceptos de una teoría una definición precisa de acuerdo a su esencia, es que podemos acceder intelectivamente, y del modo más riguroso a la esencia de la teoría misma.

En el remontarse a los conceptos últimos de una teoría, a la esencialidad que le es inherente a cada uno, y del mismo modo a aquellas leyes fundamentales que sirven de base a toda teoría y por ende a toda ciencia, se encontrará la justificación lógica de la teoría misma, de la misma manera como un silogismo extrae su justificación de las leyes que lo gobiernan.

“La unidad sistemática de la ciencia, precisamente porque constituye su dominio la idealidad no refleja, objetivada, reclama ser ella misma sobrepasada por parte de una ciencia de categorías puras de las que hace uso la teoría. Se trata de presupuestos últimos, desde el punto de vista de la ciencia formal, como los conceptos de proposición, conexión, categorías de significado en general, o categorías objetivas formales, objeto, unidad, pluralidad, etc.” (RSC, 54).

Por lo mismo, dice Schérer que “el problema de la condición de posibilidad de la ciencia en general puede plantearse únicamente en función de la existencia de ciencias cuyo destino, sino la realización efectiva, es esta *nomología* en sentido estricto” (RSC, 53).

Pues bien, la lógica pura, ciencia a la que Husserl quiere abrir camino en lo que sigue, tendrá que cumplir con ciertos objetivos. Primeramente deberá buscar el ‘origen’ de aquellas categorías lógicas, por supuesto que no desde el punto de vista psicológico, sino que más bien nos estamos refiriendo al ‘origen fenomenológico’ de tales conceptos. Se trata de hacer evidente la esencialidad de ellos, poder describirlos en un lenguaje unívoco de tal modo de aprehender significados claramente diferenciales. Tal esencialidad sólo se podrá hacer patente en la intuición, mediante la ‘abstracción ideatoria’.¹⁶

16 Nos dice Husserl: “Hay, pues, que fijar todos estos conceptos; hay que investigar el ‘origen’ de cada uno. Pero esto no quiere decir que la cuestión psicológica de la génesis de las correspondientes representaciones conceptuales o disposiciones de representaciones, tenga el menor interés para la disciplina en cuestión. No se trata de ‘esta’ cuestión, sino del ‘origen fenomenológico’, o prescindiendo completamente del término de origen, término inexacto y fruto de la oscuridad, se trata de la ‘intelección de la esencia’ de los respectivos conceptos y, desde el punto de vista metodológico, de fijar en forma inequívoca y con rigurosa distinción las significaciones de las palabras. A este fin solo podemos llegar mediante la ‘representación’ intuitiva de la esencia en una ideación adecuada, o, tratándose de conceptos más complicados, mediante el conocimiento de

Con este primer grupo de problemas la fenomenología ya comienza a realizar su más cara vocación: la de constituirse en ‘ciencia estricta’, en el sentido que Husserl le dará en 1911, al mismo tiempo que los *Prolegómenos* intentan alcanzar este fin, dejando de lado, ya definitivamente, el grueso de las ideas expresadas en su ‘Filosofía de la Aritmética’ en lo que respecta al origen psicológico de las representaciones como se pudo interpretar merced a los equívocos que tal ‘psicología genética’ manifestaba.

Existen además otros problemas que tal lógica deberá solucionar. *Deberá investigar las leyes que se fundan en aquellas categorías lógicas*, es decir, tanto aquellas que descansan en *categorías significativas* como aquellas que descansan en *categorías objetivas* formales o puras. Tales leyes, a su vez, servirán de fundamentos a las diferentes clases de teorías, puesto que se sitúan en las más altas de las generalidades concebibles. De tal modo, las leyes fundadas en las categorías significativas servirán de soporte a las teorías de los raciocinios, en tanto que las leyes que corresponden a las categorías objetivas puras fundamentarán las teorías de la pluralidad, la aritmética pura, etc.¹⁷

Hasta aquí ya se ha definido la idea de una ciencia de las condiciones de posibilidad de una teoría en general. Tal ciencia, sin embargo, apunta a otra, la cual “trata *a priori* de las clases (o formas) esenciales de teorías y de sus leyes de relación correspondiente. De tal modo se constituye una ciencia de ‘teoría en general’ cuyo dominio son los conceptos y leyes esenciales constitutivamente inherentes a la idea de teoría, y que pasa luego a diferenciar estas idea y a investigar *a priori* en lugar de la posibilidad de una teoría como tal, las *teorías posibles*” (EHIL, 204).

A partir de estas últimas investigaciones, la lógica pura se define como la ciencia que trata del modo más general las condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia en general, concepto que no incluye en absoluto al de ‘ciencia empírica en general’ respecto a sus condiciones. Las teorías que se obtienen en las ciencias empíricas no lo son en el mismo sentido de aquellas que se obtienen en las ciencias ideales. Aquellas son solamente supuestas. Su intelección da sólo probabilidad, jamás una verdad definitiva. Los hechos que tales teorías nos tra-

la esencialidad de los conceptos elementales implícitos en ellos y de los conceptos de sus formas de combinación” (EHIL, 202).

¹⁷ Nos dice Husserl: “Nos referimos aquí a la esfera de aquellas leyes cuya generalidad formal, que abarca todas las significaciones posibles y todos los objetos posibles, determina que toda teoría y toda ciencia particular se halle subordinada a ellas, deba ajustarse en su curso a ellas, si ha de ser válida” (EHIL, 203).

tan de explicar sufren también modificaciones a medida que el conocimiento progresa, sin poder aferrarnos de un modo definitivo de sus respectivas esencias. Tales fenómenos nos resultan huidizos, por lo que esa objetividad requiere de métodos ajustados que sean capaz de aprehenderlos en toda su plenitud e inmutable esencia.¹⁸

De tal manera, la lógica pura, cuyo sentido tratamos de desentrañar, sufre también una ampliación de su sentido, puesto que en el fondo, también alcanza a la esfera del pensamiento empírico que es la esfera de las probabilidades. Y Husserl nos lo dice de este modo:

De esto debe inferirse que *también en la esfera del pensamiento empírico, en la esfera de las probabilidades, ha de haber elementos y leyes ideales*, en los cuales se funda *a priori la posibilidad* de la ciencia empírica en general, del conocimiento probable en general. Esta esfera de leyes puras, que no se refiere a la idea de la teoría, ni más en general a la idea de la verdad, sino a la *idea de la unidad de la explicación empírica o a la idea de la probabilidad*, constituye un segundo gran fundamento del arte lógico y entra también en la esfera de la *lógica pura* en un *sentido que se debe tomar con la amplitud correspondiente* (EHIL, 211).

Tal es la idea de la lógica pura como el fundamento firme y seguro de las ciencias, sean éstas ideales o empíricas, que cierra el trabajo de los *Prolegómenos* de las *Investigaciones lógicas*. Sin embargo, los problemas aquí planteados habrán de ser desarrollados más tarde, en su totalidad, pero ya Husserl ha dejado el territorio propicio. La dirección que Husserl sigue aquí ya no tiene el objetivo de su primera obra, la cual estaba orientada específicamente hacia los ‘actos’ en que las unidades de sentido se producían. Tal orientación ‘subjetiva’, en los

18 En las *Investigaciones lógicas* leemos, con respecto a esto: “Los hechos nos son ‘dados’ primitivamente sólo en el sentido de la percepción (y análogamente en el sentido del recuerdo). En la percepción, están frente a nosotros –creemos– las cosas y los procesos mismos; son intuitos y aprehendidos sin velo intermedio, por decirlo así. Y en los juicios de percepción, expresamos lo que intuimos en ésta. Tales son en primer término los ‘hechos dados’ de la ciencia. Pero en el proceso del conocimiento se modifica el contenido de hechos ‘reales’ que concedemos a los fenómenos de la percepción; las cosas intuitivamente dadas –las cosas de las cualidades ‘secundarias’– pasan a ser sólo ‘meros fenómenos’; y para determinar en cada caso lo que hay en ellas de verdadero, o con otras palabras, para determinar objetivamente el contenido empírico del conocimiento, necesitamos un método ajustado al sentido de esta objetividad y una esfera de conocimiento de leyes científicas que hay que conquistar y ensanchar progresivamente mediante este método” (EHIL, 210). Aquí se plantea, como podemos observar, de un modo más palmario, una clara justificación del método fenomenológico que desde el principio de los *Prolegómenos* se insinuaba. Sin embargo, la intención no es explicarlo aquí, puesto que el mismo Husserl no lo hace. Sin embargo, cabe destacar que él, en las *Investigaciones lógicas*, ya tiene plena conciencia de lo esencial de éste y ha pesado bien su importancia. Hay muchos elementos que aún permanecen ausentes y que recién aparecerán explícitamente en las *Ideas* de 1913.

Prolegómenos será eminentemente objetiva, dirigida específicamente hacia el objeto. Dicha dirección otra vez cambiará en las *Investigaciones* propiamente tales, haciéndose otra vez subjetiva, aunque ya no psicológica o psicologista, sino fenomenológicamente referida a los ‘actos constituyentes’ de sentido. Sobre esto ha habido opiniones dispares, aunque la posición aquí expuesta parece ser la más correcta.¹⁹

En todo caso, lo cierto es que sólo el primer volumen (los *Prolegómenos*) alcanzó gran resonancia en los centros intelectuales, y más específicamente entre los filósofos de la época. El segundo volumen (*Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*) influyó mucho más entre los psicólogos y cada cual lo entendió a su modo.

Las Investigaciones Lógicas. (1901)

Introducción

La fenomenología jamás hubiera llegado a ser lo que fue sin haberse realizado un detenido análisis sobre el lenguaje, riguroso y exacto. A la ‘lógica pura’ que Husserl presentara en los *Prolegómenos* le hubiera sido prácticamente imposible alcanzar su realización si no hubiera tenido por base una fenomenología pura, encargada de llevar tal lógica a claridad filosófica, respecto de sus enunciados, y esto mediante la ‘intelección de la esencia de los modos cognoscitivos que entran en juego cuando se llevan a cabo estas proposiciones y se les da las aplicaciones idealmente posibles, así como también a la intelección de los actos que dan sentido y validez objetivos, actos que conforme a la esencia se constituyen con dichos modos cognoscitivos’ (EHIL, 215).

¹⁹ Dice O. Bécker: “Como se dice ocasionalmente, Husserl habría evolucionado de ser representante extremo del psicologismo (en la *Filosofía de la aritmética*) a ser el más acerado antipsicologista (en el vol. I de las *Investigaciones lógicas*) y luego habría (ya en el vol. II de las *Investigaciones lógicas* y posteriormente en sus otros escritos) recaído nuevamente en mayor o menor medida en el psicologismo. Este parecer no corresponde a los hechos históricos; la evolución de Husserl ha sido en general mucho más constante, aunque no siempre rectilínea, y los gérmenes de los posteriores pensamientos fundamentales se puede documentar mucho más temprano de lo que realmente se cree” (OB, 3). Sin ir más allá, leemos en el Prólogo de la VI *Investigación*: “Pero que este capítulo ha sido leído con muy poca profundidad, demuéstrole una objeción, con frecuencia escuchada, pero en mi opinión grotesca, que dice que después de haber rechazado tan radicalmente el psicologismo en los primeros capítulos de esta obra recaigo en él en los últimos” (EHIL, 594).

La tarea que se ha impuesto Husserl es, pues, inquirir por el origen de tales enunciados, y de algún modo también es la misión de las *Investigaciones lógicas*, ya que aquí estamos ante uno de los problemas fundamentales de la fenomenología, cual es el problema de la ‘constitución’. Este concepto resulta en Husserl, bastante equívoco y oscuro. Eugen Fink (EF, 192), le define como un concepto ‘operatorio’ (en contraposición a los conceptos ‘temáticos’) en el marco de la fenomenología. De este modo, Husserl se sirvió de él sólo como un instrumento adecuado para definir otros conceptos capitales de la fenomenología, pero no se detuvo a definirlos en forma rigurosa. Comenta Fink que “los conceptos de fenómeno, epojé, constitución, producción y lógica trascendental son más bien utilizados de manera operatoria que explicitados de manera temática”. La incomprensión del concepto señalado ha permitido a algunos intérpretes clasificar a Husserl como idealista, psicologista, etc. El no comprender de un modo adecuado estos términos radicales de la fenomenología es la causa de estos desvaríos.

Podemos pensar que Husserl ya al nivel de las *Investigaciones lógicas* asumía temáticamente tal concepto, aunque, como concepto explícito, pareciera ser, como nos dice Roman Ingarden (RI, 215) que sólo fue introducido después de las *Investigaciones lógicas*.

Lo cierto es que en una carta de Hocking, del 25 de enero de 1903, Husserl advierte acerca de la significación del concepto de ‘constitución’ tal como éste fue usado en las *Investigaciones lógicas* diciendo que: “La expresión tantas veces repetida de que los *objetos se constituyen* en un acto, *significa siempre la propiedad del acto de volverse representable al objeto*; no se trata de ‘constituir’ en el sentido propio (WBLF, 46).

Tal concepto adopta otros matices en las obras posteriores, incluso dando pie a equívocos, como en *Lógica formal y trascendental*, cuando refiriéndose a los objetos ideales usa el término de ‘producción’: “son lo que son, pero ‘a partir’ de una producción original. Esto no significa que son lo que son sólo en el acto de esta producción y durante este acto. Si son en la producción original esto quiere decir que son conscientes en ella como en una cierta intencionalidad que tiene la forma de una actividad espontánea, y esto bajo el modo del sí original. *Esta manera de ser dado a partir de tal actividad original* no es nada más que su manera propia de ser ‘percibidos’” (WBLF, 46-47).

Encontramos aquí el concepto de ‘producción’ relacionado, o identificado con el de ‘constitución’. Tal concepto de producción, empero, no resuelve mucho las cosas. En este otro contexto leemos: “La vida de la subjetividad trascendental es caracterizada como *vida productora*. Lo que ordinariamente llamamos el ente es el resultado de producciones subjetivas. Las cosas del mundo sirven de índices a los sistemas de la producción intencional” (EF, 203). Tal *producir* significa aquí que *las cosas no existen de un modo independiente en ellas mismas. El sentido les viene dado de una subjetividad cognoscente y aquellas están relacionadas y ordenadas a ésta*. Ahora bien, vemos también que en la *Dingvorlesung* de 1907, ‘constituirse’ significará ‘anunciarse’, lo cual hará mención al acto mediante el cual el ente nos sale al encuentro.

Existen varias formas de constitución, referidas a la percepción sensible, a la intuición categorial, etc. Más adelante daremos una descripción más detallada de este concepto en las *Investigaciones* propiamente tales.

Para acceder al problema de la ‘constitución’ en la fenomenología, requerimos necesariamente partir formulando otra interrogante, la cual, de algún modo, incluye la primera. Ésta pregunta cómo es posible que la objetividad de lo aprendido en el conocimiento sólo pueda ser aprehendida por una subjetividad cognoscente, o sea, como Husserl lo expresara: “¿cómo el *an sich* (en sí) de la objetividad puede venir a la representación y de esta manera llegar a ser, en cierta medida, subjetivo?, ¿Qué significa el que el objeto sea un *an sich* y sin embargo ‘dado’ en el conocimiento?, ¿Cómo la idealidad de lo universal (como, por ejemplo, un concepto o ley) puede entrar en el flujo de experiencias psíquicas reales y llegar a ser una posición cognoscitiva del ser pensante?” (RS, 2). Esta es la pregunta fundamental.

Inquirimos, de este modo, por la conciencia, por la peculiaridad de su naturaleza, la que *permite que la objetividad se asiente en ella sin perder su pureza eidética*. Sin embargo, ya en los *Prolegómenos* se anunciaba una concepción de la conciencia diferente a la tradicional, adoptada por naturalistas de todas las tendencias. Husserl fue un gran renovador en la problemática de la conciencia. Afirmó que la conciencia es ‘intencional’. El término ‘intencionalidad’ proviene del concepto latino ‘*intentio*’ que significa ‘dirigirse a’. Pues bien, la conciencia está siempre dirigida a algo. Siempre la conciencia es conciencia de algo. En eso consiste su esencia. No es más que su ‘relación’ con lo dado, por lo tanto no es una cosa que admita dentro de sí otras cosas.

Toda vivencia tiene una referencia objetiva: el recuerdo es un recuerdo determinado, la percepción en cada caso, apunta a lo percibido, y del mismo modo la representación, el juicio, la esperanza, etc. Tal es el carácter esencial de la conciencia, hasta el punto de decir que la conciencia se agota en la intencionalidad, no es más que eso. Por lo demás, este es el único medio que tenemos para orientarnos en el mundo, pues, como se habrá podido entender, la conciencia no está siempre referida a cosas reales, físicas, sino también a estados de cosas complejos, situaciones, a objetos que no existen pero que, como tales, ‘tienen sentido’ para nosotros, etc. Una percepción es siempre ‘de algo’. No se da primero la percepción y luego la intención, un algo a la que ésta se aplique. Es justamente la intencionalidad de la conciencia la que resuelve de un modo claro, el problema de la inmanencia y trascendencia de la conciencia. Supera de un modo que podríamos llamar natural, el problema del interior y exterior de la conciencia. La conciencia está abierta a lo objetivo que, por ella, se manifiesta como es, en su más radical esencia. Husserl transforma, de este modo, todos los moldes epistemológicos de la época, los cuales no podían explicar de un modo consecuente el fenómeno del conocimiento y el problema de la verdad. La fenomenología se ubica sobre cualquier dualidad desde el momento en que los procesos de la aprehensión cognoscitiva son descritos simultáneamente con el análisis de lo aprehendido en el conocimiento. Más que de intencionalidad, Husserl habla de ‘acto intencional’, o simplemente, de ‘acto’. La objetividad sólo se manifiesta en la efectuación del acto, por lo tanto, la conciencia como acto (que es lo que es constantemente) ‘se abre’ a lo objetivo.

La *intentio* implica más que un ‘dirigirse a’, un ‘señalar’ a lo exterior, hacia afuera, en términos metafóricos. Ella está siempre volcada fuera de sí, en dirección al objeto. En la ‘actitud natural’ nosotros siempre estamos dirigidos a las cosas, a la objetividad en sus diversos modos, pero no a la misma conciencia, quien hace el trabajo pero permaneciendo en la sombra. Estamos concentrados en el ‘algo’ del darse. La conciencia ‘constituye’ lo dado como ‘dado para mí’, y si asumimos a la misma conciencia como objeto de nuestro conocimiento, enfrentaremos análoga situación. La conciencia subsume los conceptos clásicos de *cogito* y *cogitatum*, no mediante una mera relación, sino mediante una acción, el acto. Sólo gracias a este ‘estar fuera de sí’, inmersa en lo otro, la actividad de la conciencia se manifiesta como conocer, juzgar, etc.

En las *Investigaciones lógicas* tal concepto no está completamente delineado, sin embargo, aquí ya nos percatamos que ella no es un mero estar consciente vacío, sino que es esencialmente una ‘productividad’ intencional. Tal concepción de la conciencia abrió la posibilidad a una doctrina trascendental de la conciencia y a un análisis de los diversos modos de constitución.

Todo el trabajo de las *Investigaciones lógicas* trataba en síntesis, de desvelar tal concepto en virtud del análisis fenomenológico. Posteriormente Husserl añadió: “El tema exclusivo de las *Investigaciones lógicas* era lo psíquico correlativo a las correspondientes objetividades asumidas (y especialmente las lógicamente ideales), por lo tanto la multiplicidad de *modi* psíquicos, en los cuales, se configuran puramente en la inmanencia de la vida psíquica, conceptos, juicios, teorías como unidades de sentido idealmente idénticas, con (el) correspondiente modo de ser asumido o evidentemente verdadero” (EHTS, 11). Vemos, pues, que preguntar por los orígenes de los conceptos de la lógica pura, es en el fondo preguntar por su constitución (RS, 2). La subjetividad ‘constituye’ la objetividad, pero cómo lo haga, tal será el problema que llevará Husserl a cuentas a partir de las *Investigaciones lógicas* hasta sus obras más maduras.

Sin embargo, es importante dejar bien en claro que en la investigación por el origen de los conceptos o formas lógicas se persigue, en primera instancia, dotar a la lógica de claridad filosófica, fundamentar la evidencia de sus formas. “(...) lo lógico (...) tiene que ser dado con plenitud concreta”, nos dice Husserl y a continuación señala que la lógica está lejos de tal rigurosidad. En todo caso, el que no se efectúe el análisis fenomenológico en los fundamentos de la lógica, no impide seguir presenciando la evidencia de sus formas, aunque existen equívocos de mucho riesgo que pueden sufrir las significaciones usadas. De aquí que dice Husserl: “Así pues, esa manera de estar dadas las ideas lógicas y las leyes puras, que con ella se constituyen, no puede bastar. Plantéase por tanto, el gran problema: llevar las ideas lógicas, los conceptos y leyes a claridad y distinción epistemológicas” (EHIL, 218). Y este análisis deberá desarrollarse en el ámbito del lenguaje gramatical.²⁰

20 El examen del lenguaje es un lugar común de las ciencias actualmente. “Las consideraciones de orden idiomático pertenecen, sin duda alguna, a la preparación filosófica indispensable para la construcción de la lógica pura; porque sólo mediante su auxilio pueden los objetos propiamente tales de la indagación lógica –y posteriormente las especies y distinciones esenciales de esos objetos– elaborarse con claridad que evite todo malentendido” (EHIL, 215-216).

Los objetos que deben ser aclarados se realizan en vivencias psíquicas, “dis-curren, por decirlo así, en un cauce de vivencias psíquicas concretas, que, con funciones de intención significativa o cumplimiento significativo (en este último caso, como intuición ilustrativa o evidenciadora), pertenecen a ciertas expresiones verbales y forman con ellas una unidad fenomenológica” (EHIL, 217). Podemos vislumbrar la originalidad de estas investigaciones las cuales no van dirigidas naturalmente a los objetos de la intuición, asumidos ingenuamente como existentes, sino que, invirtiendo la dirección natural de nuestro pensamiento, se dirige hacia los actos constituyentes. El único modo que tenemos de acceder a ese ‘origen’ es el análisis fenomenológico. Sólo la fenomenología “alumbra las fuentes por las cuales *brotan* los conceptos fundamentales y leyes ideales de la lógica pura, y hasta las cuales han de ser perseguidas estas leyes y conceptos, para recibir la claridad y distinción que se exige a una comprensión crítica de la lógica pura” (EHIL, 216).

El primer paso en tal análisis, como veíamos, es la reflexión que consiste en convertir en objetos los propios actos con sus sentidos inmanentes. Estos actos deben ser analizados teóricamente según su esencia y descritos fielmente, para lo cual será necesario disponer de un lenguaje completamente unívoco. De nada vale obtener resultados positivos evidentes si no podemos expresarlos del mismo modo. El objetivo primero de la fenomenología será retroceder a las ‘cosas mismas’²¹, situarse en la esfera anterior al dominio de los juicios y conceptos, que es la del flujo puro de lo vivido como tal. Es necesario ver lo que es ese flujo puro de lo vivido, como lo que contiene u lo que corresponde con evidencia.

Los conceptos lógicos, como unidades válidas del pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición. Deben crecer por abstracción ideatoria sobre la base de ciertas vivencias y aseverarse una y otra vez por la repetida realización de la abstracción, deben aprehenderse en su identidad consigo mismos (EHIL, 218).

21 Tal expresión de Husserl fue, por lo general, mal entendida por los positivistas de la época quienes creyeron ver allí un llamado a la experiencia tal como se la entiende comúnmente, es decir, referida a lo real espacio-temporal. Sin embargo, Husserl no indicaba ese sentido, para él muy restringido del concepto de experiencia. Este concepto de experiencia no sólo incluye el de experiencia sensible, sino, básicamente un sentido mucho más originario. Restringir el concepto de experiencia los puros datos sensibles es una mera arbitrariedad dogmática. Husserl advirtió a los positivistas: “Si la palabra positivismo –declara Husserl-, no quiere decir sino el principio según el cual toda ciencia debe, sin más presuposición, basar en lo positivo, es decir, en lo que puede ser aprehendido de una manera original, entonces sólo nosotros somos los verdaderos positivistas. No consentiríamos, en efecto, abdicar ante ninguna autoridad el derecho a ver en todas las especies de la intuición, fuentes originarias y equivalentes del conocimiento (GG, 25).

Y más adelante Husserl agrega:

Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley; y, en el sentido de la práctica del conocimiento, queremos despertar en nosotros la disposición para mantener las significaciones en su inquebrantable identidad, mediante mediciones suficientemente repetidas sobre la intuición reproducible (o sobre la realización intuitiva de la abstracción) (EHIL, 218).

Tal será ‘el principio de los principios’ que ninguna teoría hará vacilar, y que Husserl expondrá reiteradamente, como lo hizo en el preámbulo general al primer volumen del *Anuario de las Investigaciones fenomenológicas* de 1913, cuando dijo: “Lo que nos une es una convicción común, a saber, que la única manera posible de explotar los tesoros legados por la tradición filosófica (...) es ahondar hasta las fuentes primordiales de la intuición y tomar allí las evidencias de orden esencial”.

La intuición tal como aquí se expone es de naturaleza completamente distinta a la intuición tal como la usaron filósofos anteriores, y existen negativas de definición aun dentro de los propios fenomenólogos. Quizás se justifique tal actitud si leemos lo que H. Bergson escribió al respecto: “Toda la complejidad de una doctrina filosófica no es sino la inconmensurabilidad entre su intuición simple y los medios de que dispone para expresarse” (RMM). En todo caso, la fenomenología sólo se atiene a la *intuición*. Nada de inducción ni de deducción. Al principio, el método sólo consistirá en mirar; mirar el mundo apriorístico de esencias extratemporales para encontrar allí un amplio campo de experiencias y nada más que de experiencias, tomando aquí este término, como Scheler lo usara cuando definía la experiencia fenomenológica como referida a los datos apriorísticos que se imponen con evidencia y necesidad. Aquí aprehendemos el carácter de la intuición en tanto *Wesensschau*, o ‘visión de las esencias’.

El análisis fenomenológico irrumpirá en el orbe gramatical, esencialmente porque la lógica misma que está constituida por significaciones, no es sino un ‘complejo ideal de significaciones *in specie*’. Este estudio deberá determinar todos los elementos ‘primitivos’ y ‘originarios’ que constituyen la lógica y el pensamiento teórico. Si además añadimos que los actos de significación cubren toda la extensión del pensamiento, ya que todo acto teórico debe ser signifi-

cativo, todo esto resulta justificación suficiente para la motivación husserliana. Este estudio se constituye en la base de cualquier otro, pues de él proviene la evidencia intelectual de todos. Es conveniente, en todo caso, declarar nuevamente que, a pesar de iniciarse este estudio en una dirección psicológica, hay que tener bien presente que no son las vivencias psicológicas, como tales, las que debe estudiar el lógico. A éste le interesa el juicio lógico, el contenido idéntico a sí mismo que es posible apresar de aquellas vivencias.

Husserl se detiene primeramente en las vivencias expresivas, queriendo extraer de ellas su contenido esencial e intencional, o sea, ‘el sentido ideal de su intención objetiva’. Se tratará de saber “cómo una misma vivencia puede tener un contenido en doble sentido; cómo una vivencia, además de su contenido propio real, puede y debe tener un contenido ideal, intencional” (EHIL, 225). Esta finalidad del análisis fenomenológico le define de inmediato en contraposición a las otras ciencias.

La fenomenología no es una ciencia empírica como la psicología y su descripción ‘pura’, más bien excluye la ejecución natural de las apercepciones y posiciones empíricas. La fenomenología “no quiere explicar el conocimiento, el suceso efectivo en la naturaleza objetiva, en sentido psicológico o psicofísico; lo que quiere es aclarar la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos (y respectivamente sus leyes). No quiere perseguir los nexos reales de coexistencia y sucesión, en que los actos efectivos de conocimiento están entretejidos, sino comprender el sentido ideal de las conexiones específicas, en que se documenta la objetividad de conocimiento, quiere elevar a claridad y distinción las puras formas de conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuición adecuada y plena. Esta aclaración se lleva a cabo en el marco de una fenomenología del conocimiento, de una fenomenología que, como hemos visto, se endereza a las estructuras esenciales de las vivencias ‘puras’ y de los núcleos de sentido a ellas correspondientes” (EHIL, 229).

Toda otra ciencia empírica o eidética, sólo gracias a ella, se podrá erigir en ciencia filosófica cuyos conocimientos estarán aclarados y asegurados con la más alta evidencia.

Las ‘Investigaciones’ de 1901

Comienza Husserl este trabajo con un análisis de las *expresiones*, las que se asumen como signos significativos que están subordinados a signos indicativos o señalativos (EHIL, 238). Toda expresión es tal, sólo cuando su manifestación se logre a través del lenguaje, sin importar si éste es hablado con verdad, puesto que en su esencia reside el que sea comunicativo, es decir, que tenga en sí la capacidad de ‘presentar pensamientos’ a alguien. En una expresión se pueden distinguir dos niveles distintos: el primero forma la palabra, es el ‘signo sensible’; en cambio el segundo es el acto que le otorga sentido a la palabra, el significado que Husserl define como ‘cierto conjunto de vivencias psíquicas, que, enlazado por asociación a la expresión, convierten ésta en expresión de algo’ (EHIL, 239). La mirada fenomenológica, en todo caso, ve más que esto. Husserl le atribuirá muy poca importancia al primero de estos actos, es decir, al que forma la palabra. Nuestra atención, ‘atravesando’ tales actos, se detiene en aquellos que otorgan sentido a la palabra: “Cuando una expresión funciona como tal no ‘vivimos’ en los actos que le constituyen como un objeto físico; nuestro ‘interés’ no pertenece a este objeto; más bien vivimos en los actos que otorgan sentido” (RS, 4 IIa).

Estos dos actos se mantienen unidos, a pesar que el acto de significar puede existir sin la compañía del otro. De hecho, una diversidad de palabras puede estar referidas a lo mismo, como lo vemos en los idiomas, por ejemplo. Incluso, como el mismo Husserl señala, un acto de significación puede tener lugar sin el acompañamiento de palabras. Dejando de lado el acto físico de la expresión, podemos decir que existen no uno sino dos tipos de actos. Tenemos, por un lado, los actos que dan sentido a la expresión y los que cumplen ese sentido eventualmente. Es por este tipo de actos que una expresión no es un conglomerado de ruidos ininteligibles.

Desembocamos, de este modo, en el carácter intencional de las expresiones, ya que éstas están siempre referidas a algo: “Toda expresión no solamente afirma algo sino también habla (o dice) sobre algo; no solamente tiene significado sino que está también referida a ciertos objetos” (RS, 6 IIc). La expresión está referida al objeto justo por medio de su significación. El objeto está determinado y especificado por la significación. Tal objeto como punto de referencia de la expresión puede ser objeto de una intuición, por ejemplo, ‘esta casa’; pero tam-

bién puede venir a presencia merced a otros actos distintos al ya nombrado. En la palabra ‘centauro’ la referencia a la objetividad se realiza a través del acto de representación. Incluso puede faltar por completo la intuición y representación como en los ejemplos siguientes: ‘cuadrado redondo’, ‘la cuadratura del círculo’, ‘el triángulo malo’. Estas expresiones tienen un significado muy definido, pero no pueden realizarse, la intuición y la representación permanecen ausentes. Cosa diferente es decir: ‘verde es un para’, ‘abracadabra’, etc. A estas últimas no podemos llamarlas expresiones, porque los actos de significación mismos permanecen ausentes. Allí sólo encontramos un conglomerado de palabras. Dejando de lado esta última ejemplificación, nos queda claro cuando una expresión deja o no de ser una intención significativa y cuando realiza (llena) su intención.

Aquí tienen lugar dos tipos de actos: los que atañen esencialmente a la expresión, o sea ‘un sonido verbal animado de sentido’ y que llevan por nombre ‘actos de dar sentido o también intenciones significativas’ (EHIL, 243), y otros actos que no le son esenciales a la expresión, que pueden cumplir o no su intención significativa, actualizando o no su referencia al objeto mediante la intuición, los cuales se llamarán ‘actos de cumplir el sentido’ (EHIL, 243). Estos actos están unidos estrechamente.

Los actos que hemos distinguido, esto es, el fenómeno de la expresión por una parte y la intención significativa, con –eventualmente– el cumplimiento significativo, por otra, no forman en la conciencia una simple conjunción, como si estuvieran solamente dados al mismo tiempo, sino que constituyen una unidad íntimamente fundida y de carácter peculiar (EHIL, 244).

Después de haber definido la expresión como un compuesto de sonido y significado de aquel sonido (actos de significación), vemos que toda expresión tiene una significación, la cual ya no se inserta en el campo de lo psíquico, sino que es de naturaleza ideal. Tal referencia objetiva es idéntica en varios actos de significar, pues la repetición sucesiva de un enunciado lógico, por ejemplo, en tiempos distintos no cambia en nada su significado el cual permanece idéntico en todas ellas. Tal significado “llega a ser un ‘objeto’ de un tipo propio, un objeto ideal, es cierto, pero mantiene una identidad propia” (RS, 5). Que sea necesario para la aprehensión de tal objetividad, la existencia de un enunciado de índole psicológica, es decir, una notificación, no indica que ella funcione como premisa con respecto a la significación o significado correspondiente.

Este último posee una validez incondicionada: “mi acto de juzgar es una vivencia efímera, que nace y muere. No lo es, empero, lo que dice el enunciado; no lo es este contenido; que tres alturas de un triángulo se cortan en un punto, este contenido ni nace ni muere. Tantas veces como yo —u otro cualquiera— exteriorice con igual sentido ese mismo enunciado, otras tantas se producirá un nuevo juicio. Los actos de juzgar serán en cada caso diferentes, pero lo que juzgan, lo que el enunciado dice, es siempre lo mismo, es algo idéntico en estricto sentido de las palabras, es una y la misma verdad geométrica” (EHIL, 247).

No necesariamente, dice Husserl a continuación, tales enunciados deben ser verdaderos, porque aun siendo falsos e incluso absurdos, siempre podrá hacerse la distinción entre la notificación física y el significado idéntico e ideal (EHIL, 247). El juicio psicológico: ‘esta casa roja’ no incide como elemento constituyente de la significación, pues otros juicios podrán traer la misma objetividad a presencia. Del mismo modo, ésta se podrá manifestar en sucesivos actos de percepción en donde cada uno de éstos será portador de un mismo sentido. En todos los casos, la significación puede ser tratada como algo idéntico, porque ella misma es idéntica. Tal es la base de los argumentos husserlianos.

A partir de los conceptos de expresión, Husserl hace otra distinción más. Se trata de dilucidar la diferencia existente entre la significación y la objetividad por ella mentada.

Habíamos visto que toda expresión dice algo de algo, posee una referencia intencional. Varias expresiones *pueden tener la misma significación, pero objetos distintos y viceversa*. Pueden también coincidir ambas o ninguna (EHIL, 249). Un acto de significar subsume en su contenido una significación y una referencia objetiva. Es “la significación la que indica cómo el objeto es significado, específicamente el punto de vista desde el cual nos referimos al objeto” (RS, 6). Todo acto de significación es intencional, se dirige a objetos intencionales mediante su significación, sin embargo, tales objetos no corresponden siempre a entidades reales. “Cuando pienso, por ejemplo, en Falstaff, él es el objeto de referencia de mis actos intencionales, aun cuando no exista como una entidad real”. La conciencia es intencional en Husserl, siempre está referida a algo, a una objetividad.

La intencionalidad significa que refiere a sí misma los objetos. Más aun, los objetos mismos están de este modo referidos a nosotros. No estamos simplemente conscientes de un efecto producido por ellos en nuestros sentidos (como

pensaría Kant y los empiristas ingleses), sino que estamos conscientes del objeto en sí mismo. La conciencia no es insular sino que nos pone en un contacto intencional, real con las cosas.

El problema de la constitución es justamente éste, cómo la intencionalidad logra esto, cómo la objetividad se hace presente a la conciencia. (RS, 7)

En la conciencia se constituye cierta relación entre los actos intencionales y las objetividades a que aquellos apuntan. La relación que los enlaza está caracterizada en cierto modo por los propios actos. “La conciencia no es una actividad que maneja simples representaciones”, nos dice Schérer. (RSC, 267). La significación o contenido de los actos ya recubren el objeto el cual se muestra también determinado por intenciones específicas.²² Esto no implica, sin embargo, que el objeto se identifique con los actos que le revelan. Se advierte la diferencia de inmediato cuando logramos discernir el objeto intencionado con el modo en que lo es. Estos pueden ser el recuerdo, la percepción, la fantasía, etc.

Los actos básicos que determinan al objeto llevan el nombre de *actos objetivantes*. Tales actos ocupan un lugar de privilegio en el problema de la constitución en el sentido que es un acto ‘originario’. (RS, 8) Nos dice Sokolowski, a continuación: “Un acto objetivante establece la relación sentido-referencia a un objeto y se detiene allí; trae consigo el que algo adquiere objetividad (como asimismo significación) para un sujeto cognoscente. Es un acto puramente contemplativo. No se le agrega nada más, es decir, no hay evaluación, volición, emoción, en suma, no hay ninguna clase de acto que se le agregue al acto objetivante, puramente contemplativo. El acto objetivante establece una relación intencional a un objeto bajo un aspecto o sentido determinado, y de este modo establece el objeto como un objeto de conciencia”.²³ (RS, 8).

Antes de proseguir, es necesario establecer aquí una distinción fundamental, que realiza Husserl, entre ‘cualidad’ y ‘materia’ de un acto intencional. La cualidad de un acto determina el tipo de acto que es. Así, por ejemplo, Husserl

22 El concepto de ‘contenido’ que se utiliza aquí se entiende como sentido de la intención. Esa no es, sin embargo, la única acepción de éste. A lo largo de la obra también llega a entenderse como ‘el objeto’, ‘la modalidad de la intención (materia y cualidad)’ y también como ‘la esencia completa del acto intencional’. (RCH, 258).

23 Dice al respecto Husserl: “*Toda vivencia intencional, o es un acto objetivante o tiene un acto objetivante por ‘base’*, es decir, en este último caso tiene necesariamente en su seno, *como parte integrante*, un acto objetivante *cuya materia total es, a la vez, y de modo individualmente idéntico, su materia total*” (EHIL, p. 578).

dice que los juicios ‘ $2 \times 2 = 4$ ’, e ‘Ibsen es considerado como el principal fundador del moderno realismo en el arte dramático’ poseen exactamente la misma ‘cualidad’, puesto que ambos juicios son afirmativos. De mismo modo, identificarían su cualidad dos juicios interrogativos, etc. La definición del concepto de ‘materia’ nos presenta mayores dificultades por lo ambiguo de éste. Husserl lo define en primera instancia así: “Se llama materia (o material) de los actos al elemento en los actos intencionales que los refiere a un objeto, bajo un cierto aspecto o sentido”. La materia del acto es la que dota de racionalidad al acto mismo en virtud de su componente objetivante.

“La presencia de la objetivación es, en la teoría de Husserl, lo que diferencia un acto racional de emoción o valoración, del instinto ciego, del tipo de reacción estímulo-respuesta” (RS, 8).

No podemos identificar la materia del acto con el objeto de éste, porque la materia es ‘un mero momento abstracto del acto’, en tanto que el objeto mismo trasciende el acto, en cierto modo. Cuando decimos ‘triángulo equilátero’ y ‘triángulo equiángulo’, nos referimos a la misma cualidad, distinta materia o contenido e idéntico objeto intencional. Variando ciertas formulaciones podemos identificar la referencia intencional como el modo en que ésta es mentada, sin que permanezca idéntica la cualidad como en el ejemplo: ‘Hoy lloverá’, ‘hoy lloverá probablemente’, ‘¿lloverá hoy?’, ‘si hoy lloviese’. Vemos a través de este ejemplo, que la cualidad no determina sino el acto psíquico llamado a traer a presencia lo presentado, pero sin influir en lo representado en cuanto tal, de ningún modo. La materia del acto, por otra parte, “es aquella propiedad del acto incluida en el contenido fenomenológico del mismo, que no sólo determina que el acto aprehenda el objeto correspondiente, sino que también determina *como qué* lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo. En la materia del acto se funda el que el objeto sea para el acto éste y no otro; ella es en cierto modo el *sentido de la aprehensión objetiva* (o más brevemente, el sentido de aprehensión) que funda la cualidad, pero es indiferente a sus diferencias” (EHIL, 523). Es importante concluir, sin embargo, que tanto la materia como el acto son componentes esenciales de un acto, y a la realidad que subsume a ambos, Husserl le denomina ‘la *esencia intencional* del acto’.

Esta misma también puede llamarse ‘esencia significativa’, si se quiere decir con ella que comporta el sentido de la intención, es decir, cuando mediante

ella podemos hablar de la misma percepción, el mismo enunciado, el mismo objeto. La abstracción ideatoria de tal esencia significativa da por resultado la significación. Schérer dice, al respecto: “La intencionalidad no se agota, pues, con la identidad individual de los actos. Aun cuando apunte a algo individual, apunta a ello conforme a su sentido; la posibilidad de la variación se funda en la posibilidad de identificar la esencia intencional con relación a los acontecimientos psíquicos individuales (RSC, 262). El análisis llevado hasta aquí, sobre la naturaleza del acto, por Husserl, está referido, en modo especial a los actos objetivantes, los cuales serían los únicos que poseen materia, en sentido propio. Los actos emocionales, por ejemplo, tienen cualidad de acto, pero están incorporados en la materia de un acto objetivante. No tienen una materia independiente y propia.

Es interesante constatar cómo, al nivel de estas investigaciones, resalta cada vez más el concepto de *intencionalidad*. Ésta, asumida desde una perspectiva bastante amplia, se nos manifiesta como una referencia donadora de sentido. La conciencia se puede definir como un ‘ámbito de sentido’, merced a su peculiar esencia.

Ante un tercer elemento a describir en el acto, la intencionalidad logra una mayor importancia. Tal elemento es la sensación o contenido sensorial. Este elemento sólo se deja ver en la ejecución concreta del acto. Los actos relacionados con la percepción se cumplen en asociación con sensaciones, se dirigen al objeto mediante datos sensoriales. Al escuchar hablar a alguien o al mirar un paisaje, ciertas sensaciones, acontecimientos psíquicos reales, ocurren en mi conciencia y ‘mediante’ ellos percibo a la persona o al paisaje. Las perturbaciones auditivas o los acontecimientos psíquicos visuales que acontecen cuando yo oigo a alguien o miro algo son portadores de mis actos intencionales. Husserl llama al contenido sensorial que funciona de esta manera *sensaciones intencionales* (RS, 10). Las sensaciones, pues, no se manifiestan como ellas mismas. El acto intencional, en la ‘actitud natural’, no se detiene ante ella. Ella siempre es un contenido, jamás es un objeto, salvo en el caso especial en que sí sea el objeto de representación mediante una reflexión psicológica. En los más de los casos, la representación perceptiva “se produce por el hecho de que el complejo de sensaciones unidas está animado de cierto carácter de acto, cierta aprehensión, cierta mención; y por eso es por lo que el objeto aparece percibido, mientras ella no aparece, como tampoco el acto en que el objeto percibido se constituye como tal” (EHIL,

269). Tales sensaciones están animadas *por y en un acto intencional unificador*. Sólo mediante este contenido sensorial es que yo puedo conocer y reconocer un objeto determinado. La actividad, pues, no va sólo en dirección a tal ‘contenido’, sino que ellos mismos son capaces también de portar los actos intencionales. Un acto intencional no se dirige tan sólo al objeto, sino que ahora se nos hace claro que él también tiende aunque de diverso modo a los datos sensoriales.

Dirá Husserl:

Se entenderá inmediatamente que lo mismo que en referencia al objeto intencional, se llama (re) presentación (una intención hacia el objeto) perceptiva, imaginante, representante, en relación a las sensaciones que realmente pertenecen al acto se llaman aprehensión, interpretación o apercepción” (RS, 11).

Los datos sensoriales son, entonces ‘representantes’, porque es mediante ellos como podemos percibir cosas o cualidades de cosas. Ahora bien, sólo en los objetos, representados a través de los contenidos sensoriales, son percibidos. Nosotros no percibimos estos contenidos, sino que los vivenciamos, según veíamos en lo que Husserl decía. Sólo nos aparece un objeto. *Veó el objeto, no una sensación*. Dice Husserl que “las sensaciones e igualmente los actos que las aprehenden o apereiben, son vivenciados, pero no aparecen objetivamente; no son vistos, oídos o percibidos con algún otro sentido” (RS, 12). Un acto intencional sólo es completo, cuando, conjuntamente con su esencia intencional existe un ‘contenido intencional’ (entendido aquí como ‘contenido sensorial’). La intencionalidad, pues, nos ha puesto frente a la constitución de la objetividad. El objeto está dotado ya de sentido, es lo que es gracias a ciertos actos objetivantes que han depositado en él una determinada significación. Nos encontramos siempre frente a significaciones constituidas por ciertos actos significantes. Esto no implica, por cierto, que un acto de significar pueda constituir cualquier significación, crear arbitrariamente una cualquiera.²⁴

24 En una obra posterior, Husserl aclara en parte el problema de la constitución para que en nada se parezca a su concepción anterior. Aquí él dice: “Si un sujeto psíquico, como yo, este hombre presente, efectúo en mi vida psíquica ciertas actividades psíquicas (y por cierto, no cualesquiera sino (algunas) de una naturaleza muy especial), se efectúa entonces allí una sucesiva formación de sentido y un producir según los cuales aparecen, como el producto que deviene, la correspondiente prueba, la correspondiente teoría y otras cosas análogas” (EHIL, 4). Pareciera a primera vista que tal afirmación es igual a la ya dicha en la *Filosofía de la Aritmética*: “Nos vemos igualmente forzados a decir: los números son producidos en el acto de numerar; los juicios son producidos en el acto de juzgar” (EHTS, 4). Sin embargo, no podemos ya, a este nivel, aceptar sin más esa afirmación. El salto lo ha dado Husserl cuando establece que el individuo no puede constituir cualesquiera ‘actividad psíquica’, sino sólo aquellas ‘de un orden perfectamente determinado’. “El sujeto no puede constituir

Con esto, sin embargo, no aclaramos el origen de las significaciones. Estas se constituyen en actos intencionales los cuales no sólo constituyen significaciones, sino también objetos dotados de esas significaciones. Tales actos objetivamente constituyen el objeto de referencia y el sentido de éstos. En el caso de la percepción, cuando constituimos unas significaciones sobre el objeto, este último es constituido como dado, como realmente dado a nuestra conciencia. En los otros casos, cuando la intuición no acompaña el acto de significar, hablamos sólo de ‘referido’ o ‘intencionado’. En todo caso, tanto las significaciones como los objetos de referencia se mantienen independientes de la subjetividad, lo que no significa que ‘existan’ fuera de ella, más allá de la conciencia, a donde ésta no pueda llegar al modo del nómeno kantiano, sino que está referido a la validez ideal de esta entidad con respecto a su formación psíquica.

Ahora bien, el modo cómo las significaciones se manifiestan en la conciencia, está determinado por la composición de los actos anteriormente hecha, entre lo material, la forma y la sensorialidad, y este contenido sensorial, como dice Husserl *está animado por un cierto carácter de acto, mediante el cual yo poseo una cierta ‘conciencia de identidad’*. La intencionalidad, entonces, aprehende la objetividad a partir de una ‘interpretación’ previa del contenido sensorial. Es en la percepción, el ‘contenido sensorial’ el que da a las partes y momentos el valor de ‘escorzo’ de esas partes y momentos que le corresponden al objeto de la percepción, y que es, al fin y al cabo, lo que permite hablar de ‘imagen perceptiva’, ‘escorzo perceptivo’, etc., del objeto. Los datos sensoriales no constituyen significaciones por ellos mismos. Las sensaciones sólo brindan sensaciones y no pueden, por ningún camino, remontarse al orbe de la idealidad y universalidad de las significaciones. “Una creatura que sólo tuviera sensaciones no percibiría cosas, por ejemplo, casas, árboles, etc.; sus experiencias carecerían de interpretación objetivante” (RS, 15). También leemos: “Solamente el advenimiento de la intencionalidad es lo que ata tal objetividad a las sensaciones, y en consecuencia es solamente el momento intencional el que constituye el significado (o significación) y la referencia en nuestra conciencia” (RS, 15).

cualquier significación (se trata aquí, por cierto, de constitución), sino que los actos constitutivos dependen de la esencia de los objetos de que se trata” (WBLF, 45-46). En el mismo texto encontramos otras alusiones a lo mismo como en la pregunta husserliana: ¿Cómo se ven las vivencias psíquicas ocultas, que están en correlación con las correspondientes idealidades y aquellas que ‘deben resultar’, al modo de productos correspondientes muy determinados, para que el sujeto pueda tener conciencia, y conciencia cognoscitiva evidente de estas idealidades como objetos? (EHTS, 4). La palabra ‘deben’ implica una cierta legalidad que no se puede ignorar.

Como nos podemos percatar, el contenido sensorial es un elemento básico en la constitución de los objetos percibidos. Es este contenido el que impide la constitución arbitraria de significaciones. La intencionalidad debe operar sobre los datos sensoriales dados efectivamente. Todas las significaciones son constituidas en las vivencias de los actos intencionales. La estructura de los actos, es decir, la materia y la cualidad de ellos, participan en esta constitución. Además, como ya hemos visto, el contenido sensorial también juega un papel importante, aunque sólo sea pasivamente como la ‘materia bruta’ a partir de lo cual lo objetivo se constituye.

Por otro lado, los objetos de referencia también son constituidos de modo similar, es decir, mediante una acción del sujeto. Cualquier constitución requiere de ciertas intenciones objetivantes que parten del sujeto. Los objetos de referencia no se hallan allí prestos a ser alcanzados por nuestra conciencia, sin un esfuerzo de nuestra parte. Un objeto es el ‘producto’ de una actividad subjetiva y tal actividad no es única. Los objetos pueden ser constituidos en varias formas de intención objetivante. Entre las intenciones intuitivas objetivantes, es posible distinguir tipos como la *intención signitativa* cuyo fundamento descansa en la no semejanza existente entre el signo y lo significado por él. Tenemos también la *intención imaginativa* cuyo fundamento descansa, esta vez, en la semejanza de ambos. Por último, describimos la *intención perceptiva* que, si bien todas las intenciones tienden a presentar la *cosa misma*, nos presenta de un modo peculiar la objetividad ‘en persona’. Su intuición es inadecuada, y sólo apreciamos el objeto perspectivamente y en planos, pero mediante ella se puede “prestar realización a otras intenciones” (RSC, 290-291).

En la intención perceptiva el objeto jamás se nos presenta de un modo pleno, sino que siempre hay en él lados o ‘caras’ que se desvelan, a la vez que otras se ocultan.²⁵

25 Nos dice Husserl, con respecto a los objetos de la percepción, que “varias de sus propiedades están por lo menos representadas imaginativamente con el contenido nuclear de la percepción, en el modo que ejemplifican las últimas expresiones, otras no caen dentro de la percepción, ni siquiera en esa forma imaginativa; las partes integrantes del reverso invisible, del interior, etc., son, sin duda, mentadas también de un modo más o menos determinado, son indicadas de un modo simbólico por lo que aparece primariamente, pero ellas mismas no caen dentro del contenido intuitivo (perceptivo o imaginativo) de la percepción. De esto depende la posibilidad de infinitas percepciones de uno y el mismo objeto, diversas por su contenido. Si la percepción fuera siempre lo que pretende, la real y auténtica presentación del objeto mismo, sólo habría de cada objeto una percepción, puesto que la esencia peculiar de ésta se agotaría en dicha presentación auténtica” (EHIL, 638). Con esto Husserl está postulando una concepción mucho más acabada sobre el fenómeno de la percepción, adecuándolo a su teoría de la intencionalidad. Posteriormente se verá la diferencia esencial que existe entre

De tal modo, aparecen aquí ciertos contenidos ‘no intuitivos’ ocultos, pero aprehensibles tras la síntesis total de la percepción. Tal síntesis se efectúa por la diversidad de intenciones que componen el acto. “En una percepción aparece el objeto por este lado, en otra por aquel, una vez cerca, otra vez lejos, etc., en cada una está ‘ahí’, a pesar de todo, uno y el mismo objeto; en cada una es objeto de la intención él mismo, como suma total de aquello que de él nos es conocido y se halla presente en esta percepción. Fenomenológicamente corresponde esto al curso continuo del cumplimiento o la identificación en la serie ininterrumpida de las percepciones ‘correspondientes al mismo objeto’. Cada una de ellas es una mezcla de intenciones cumplidas e incumplidas. En el objeto corresponde a las primeras lo que de él está dado en esta determinada percepción como esbozo más o menos completo; a las últimas, lo que de él no está dado todavía, o sea, lo que vendrá a presencia actual e impletiva en nuestras percepciones. Y todas estas síntesis de cumplimiento se distinguen por un carácter común, justamente como identificaciones de apariciones del objeto mismo como otras apariciones del mismo objeto” (EHIL, 639). Aquí no existe, pues, una mera identificación estática, sino que es posible remontarse en una continua progresión dotando así, de un sentido más específico al objeto. Es el contenido sensorial el fundamento de la síntesis de percepción. Es gracias a este contenido que todas las intenciones pueden ser enlazadas y unificadas. “Sobre la base o fundamento de un conjunto dado de datos sensoriales, sólo son posibles ciertas constituciones y esto, porque los datos determinan, en cierta medida, las significaciones” (RS, 22).

Ahora bien, la idea de inadecuación que la intención perceptiva conlleva, no implica un desconocimiento del objeto en cuestión, pues éste tendrá siempre un sentido de ‘mismidad’ a través del cambio. El conocimiento irá siempre encaminado hacia una realización, y este sentido teleológico que inspira el conocimiento, tendrá como meta final la identificación total: *‘La realización o el conocer es un acto de identificación’*. En la intención perceptiva en donde no existe la plena adecuación, *la verdad se acompaña siempre de la posibilidad del error*. Un aspecto o esbozo corrige el anterior, la realización da pie a la decepción y viceversa.

La unidad de la vida intencional se caracteriza, por tanto, por la orientación a la realización, o, para decirlo de otra manera, toda vivencia intencional tiende a culminar en una unidad de realización; lo que implica una consecuencia muy importante para lo contrario de la realización: la decepción (RSC, 283).

este tipo de constitución y la ‘constitución categorial’ la que es perfectamente adecuada.

La verdad, será pues, la concordancia que existe entre la intención significativa y la intuición que la realiza. Cuando la concordancia ha dado lugar a la ‘discordancia’, tal contrariedad se inserta siempre en el orbe de las positivities. *Aquí la discordancia no es un término negativo, una privación, sino que la vivencia de esta discordancia ‘pone en relación, da unidad, es una forma de síntesis’.* La decepción, el error solamente se debe comprender como una positividad de otro tipo: es, a su vez, una forma de plenitud. Nos dice Husserl: ‘Si la síntesis anterior era de la especie de la identificación, la de ahora es de la especie de la distinción’ (EHIL, 628).

Toda decepción trae consigo un nuevo cumplimiento, un nuevo acercamiento a la identificación. La precariedad que experimentamos en el conocimiento de los objetos sensibles, nos manifiesta la esencialidad positiva de su modo de ser. Es propio de la fenomenología el asumir ‘como constitutivo del fenómeno’ aquellos elementos co-partícipes en la fundación de tal objetividad (ELRT, 90). La oscuridad inherente a ciertos fenómenos es descrita ‘positivamente’ por la fenomenología. “No tenemos necesidad de la idea de Dios –de lo infinito y de lo perfecto– para tomar conciencia de la finitud de los fenómenos; la esencia del fenómeno tal como ella se manifiesta en el nivel de lo finito, es su esencia en sí” (ELRT, 90). Tal es una de las características peculiares de la fenomenología. La intención perceptiva, pues, concluye que es inherente, al modo de aparecerse de los cuerpos materiales el que éstos se presenten en escorzos que a la vez remiten a otros, etc. Podemos decir que, desde una perspectiva fenomenológica “lo inacabado de la serie de aspectos de una cosa –es un modo de cumplimiento de la cosa; lo que deforma el recuerdo constituye precisamente la fidelidad *sui generis* del recuerdo” (ELRT, 90).

La fenomenología, en la medida en que espera ampliar el ámbito de la *constitución sensible*, le brinda a ésta la mayor importancia, puesto que toda otra constitución concretamente, la *constitución categorial*, está fundada en ella. Habremos de darnos cuenta que esta constitución categorial, la que examinaremos en lo que sigue, resulta el primer objetivo concreto que se ha propuesto Husserl, desde los Prolegómenos, como un modo de fundar las ciencias teóricas en general. Esa búsqueda de los ‘orígenes’ toma aquí consistencia y unidad, como la coronación de todas estas investigaciones. El problema de la constitución categorial es tratado específicamente en la segunda sección de la sexta investigación de las *Investigaciones lógicas*. Las investigaciones anteriores prepararon el camino para ésta, de un modo riguroso y si podemos describir lo más esencial de esta constitución, tendremos una idea más o menos acabada del significado

de las *Investigaciones lógicas*, en general. De hecho, sólo mediante una constitución de este tipo es posible acceder a los ‘orígenes’ de los elementos que componen la lógica pura, labor básica de las *Investigaciones*.

Definiremos en primer lugar lo que entendemos por ‘objeto categorial’. Este es “lo que resulta de la unión de una forma lógica con un objeto (u objetos) común, ordinario” (RS, 23). Al decir que el “Matterhorn es más alto que el Zermatt” o que “este árbol está cerca de esta roca”, estamos haciendo mención a tipos de actos categoriales. Estos, pues, implican una relación entre dos objetos constituidos de modo simple, como lo veíamos anteriormente. La relación efectuada en todo caso, implica a su vez otro tipo de objetividad lógica.²⁶ *Para llegar a aprehender tal objetividad requerimos de una ampliación del concepto de intuición*, el cual ya no puede permanecer restringido a la mera percepción externa, sensible. Las relaciones categoriales no son intuídas en percepciones de este tipo. Leemos: “una significación como la de la palabra ser, no encuentra ningún posible *correlato objetivo* en la esfera de la percepción sensible así entendida ni por consiguiente en la de la *intuición sensible* en general” (EHIL, 700).

Tampoco reside el origen de los conceptos categoriales en la percepción interna, como se ve en el p.p. 44 de la sexta *Investigación*. Son las ‘situaciones objetivas’ las que nos hacen presente las relaciones categoriales, de un modo análogo al que la percepción sensible aprehende las individualidades. Las relaciones categoriales deben sernos mostradas en situaciones que manifiesten el ser mismo del tales situaciones. Los actos categoriales aprehenden el ser de tales situaciones, dando lugar a objetividades de un orden superior a las constituciones simples. De hecho, no sólo percibimos ‘esta casa’ o ‘aquel árbol’, sino que también percibimos ‘esta casa es blanca’ y ‘aquel árbol es pequeño’. Los actos que constituyen los objetos categoriales son los mismos que nos los presentan. “*El origen de los conceptos de situación objetiva y de ser* (en el sentido de la cópula) *no está verdaderamente en la reflexión sobre los juicios o más bien, sobre los cumplimientos de los juicios, sino en los cumplimientos mismos de los juicios*” (EHIL, 702). Sólo un acto categorial nos traerá a presencia tal objetividad categorial, de otro modo solo estaremos ante objetos simples, constituidos también de modo simple. Un acto

26 Nos dice Husserl: “Cuando aparecen nuevos actos de conjunción, disyunción o concepción determinada o indeterminada de individuos (por ejemplo, este algo), generalización, actos de simple conocimiento, de relacionar y conectar conocimiento, surgen allí entonces... actos que... constituyen nuevas objetividades. Surgen allí actos en los cuales algo aparece como real y como dado en sí mismo; y de tal modo que lo que aquí aparece no fue dado y no podría haber sido dado sólo en los actos fundantes” (RS, 24).

de constitución simple es el fundamento de los actos categoriales, y la constitución categorial se fundamenta en estos actos en *la medida en que participan en el mismo proceso de constitución*. La constitución categorial, es un proceso que se divide en tres fases o actos.

Existe en primer lugar una percepción sensorial de A, por ejemplo. Luego la sigue, podríamos decir, una intención parcial del acto de percepción original, que se asume como otra percepción diferente, igual al anterior en tanto acto. Y finalmente, a partir de una coincidencia de contenido entre la primera intención y el segundo acto de percepción, se cumple un tercer acto en el cual los dos objetos de percepción se unen en una síntesis dando así lugar a la percepción categorial (EHIL, 710). Tal constitución, pues, nos lleva a una forma ‘más alta’ de objetividad, por decirlo así, o como lo dice Husserl, a ‘una nueva conciencia de objetividad’. Sin embargo, esta nueva conciencia de objetividad está fundada en las formas de conexión ‘reales’, a pesar de la diferencia evidente que existe entre ellas.

Los actos simples de percepción fundan los actos de relación, los cuales llegan a constituir objetividades nuevas. De este modo, ‘el *un* y el *el*, el *y* y el *o*, el *si* y el *pues*, el *todos* y el *ningún*, el *algo* y el *nada*, las formas cuantitativas y las determinaciones numéricas, etc.’, en fin, todos los objetos categoriales que funcionan como constitutivos de una lógica pura, están esencialmente atados por fundamento a la intuición sensible, intuición que, al decir de Schérer, ‘constituye la base universal del conocimiento’ en Husserl (RSC, 306). Es de este modo como la fenomenología se puede erigir en el fundamento de todas las ciencias, accediendo, de una manera auténtica y original, al origen de los conceptos que determinan el campo de validez de esas mismas ciencias. La conciencia reflexiva (en la fenomenología husserliana, como fundamento de la constitución, referida, en esta instancia, a todas las idealidades) es la condición primera y garantía absoluta de un conocimiento claro y distinto, en los fundamentos teóricos de la ciencia en general. Tal es la última verdad extraída de las *Investigaciones*, y la primera en el campo de la fenomenología posterior.

La idea de la fenomenología. (1907)

Terminada la obra de las *Investigaciones lógicas*, Husserl no da a conocer algo importante hasta 1907.²⁷ Cuando lee las ‘cinco lecciones’ sobre *La idea de la fenomenología* en Gotinga desde el 26 de abril hasta el 2 de mayo, han pasado aproximadamente seis años de la publicación de las *Investigaciones lógicas* y los problemas allí tratados siguen vigentes en la preocupación de nuestro pensador.

Este período es demasiado extenso para que nada en él ocurriera, y le ocurriera a Husserl específicamente. De hecho no fue así, y Husserl tuvo que sentir este período intensamente. Es aquí cuando Husserl tiene que experimentar su rechazo de la Universidad de Gotinga, a la cual había sido propuesto por el Ministerio de Educación para ocupar el puesto de Profesor Titular de Filosofía. Quizás esta frustración, que le costó bastante superar, le llevó también a experimentar dudas relacionadas con él mismo, su oficio, y los problemas que le llevaban y le traían constantemente. Fueron éstos, períodos de desesperación y escepticismo. Sin embargo, es difícil permanecer en esta situación demasiado tiempo, por lo cual, se asumió a sí mismo en la tarea de dilucidar una vez más el sentido de la obra anteriormente expuesta mediante una crítica de la razón. Se trataba de encontrar un fundamento inquebrantable que dé razón del pensamiento teórico, la acción, el sentimiento de los valores, etc., en fin, ‘una crítica de la razón’ que englobe todo el campo de las críticas kantianas (AW, 131).

Fue una necesidad íntima lo que le llevó a abordar semejante tarea y él mismo nos habla al respecto de la naturaleza y necesidad de ésta. En su libro de notas escribe el 25 de septiembre de 1906: “Con esto quiero designar una crítica de

27 *La idea de la fenomenología* corresponde a la Introducción de las *Dingvorlesung*, obra escrita en 1907. Esta *Introducción* fue publicada como segundo volumen de la *Husserliana*, con el título de *Die Idee der Phanomenologie* y trata de un modo especial el problema de la ‘reducción fenomenológica’. En realidad, antes de 1907, Husserl escribió las *Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (a904/5), editadas por Heidegger en 1928. Conocido comúnmente con el nombre de *Lecciones sobre el tiempo*, este trabajo ofrece un desarrollo de la idea de ‘constitución’ que viene siendo para Husserl un problema capital de la fenomenología. Husserl, ya al nivel de las *Investigaciones lógicas* había hablado de ciertos tipos de constitución según la cualidad del objeto, pero en esa oportunidad se había referido casi exclusivamente a la constitución de los objetos ideales de la lógica y de la matemática. En las *Lecciones sobre el tiempo* está dispuesto a pasar de este tipo de constitución a la de los otros objetos. En este trabajo, Husserl confiesa que le faltan conceptos mediante los cuales pueda efectuar esa ampliación de los procesos constitutivos, sin embargo, ahora emprende decididamente la tarea de dilucidar la conciencia pre-constitutiva que está a la base de todos los procesos constitutivos. El problema de tal conciencia constituyente, en todo caso, será también el tema de su otro trabajo, la *Dingvorlesung* de 1907, en donde el tratamiento es más completo y al que nos referiremos de modo especial.

la razón lógica y la práctica y también de la valorativa. Sin poner en claro para mí, en trazos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista fundamentales de una crítica de la razón, sin haber conseguido, esquematizado, comprobado y fundado un esbozo general de ella, real y verdaderamente no puedo vivir. Los tormentos de la ausencia de claridad, del vacilar de aquí para allá en la duda, los he apurado abundantemente. Debo alcanzar una estabilidad interna. Sé que se trata de cosas grandes y aún de las más grandes, sé que grandes genios han zozobrado en ello y si quisiera medirme con ellos, debería, de ahora en adelante, desesperar...” (WBIF, 2).

Quizás sea este párrafo uno de los más reveladores de la imagen humana de Husserl. Éste, sin embargo, ya tenía trabajo adelantado; las *Investigaciones lógicas* se habían constituido en la piedra fundamental de su labor. Allí, en sus *Prolegómenos* ya había una teoría de la ciencia explicitada en todas sus líneas generales, aunque incipientes aún por lo temprano de aquellas reflexiones.

En las *Investigaciones lógicas*, en general, existen ciertos resultados con los cuales ahora Husserl no está conforme. Los temas que tratará en las ‘cinco lecciones’ tienen casi todos, sus raíces en las *Investigaciones* y pretenden, ahora, completar el trabajo anterior. En los mismos manuscritos de septiembre de 1907, Husserl se colocaba ante su obra de 1900/1: “*Investigaciones lógicas*, hacían valer la fenomenología como psicología descriptiva (aunque en ella lo decisivo era el interés teórico-cognoscitivo). Empero se debe separar a esta psicología descriptiva y por cierto entendida como fenomenología empírica de la fenomenología trascendental”, y más adelante: “Para una fenomenología que quiere ser teórico-cognoscitiva, para una doctrina esencial del conocimiento (*a priori*), queda desconectada la relación empírica. Surge así una fenomenología trascendental que era la que en verdad se realizó, por decirlo así a trozos, en las *Investigaciones lógicas*” (WBIF, 4). En todo caso, las *Investigaciones lógicas* se constituyen en un apoyo fundamental para las aspiraciones futuras. Debemos agregar además que Husserl, en esta época ha leído bastante a Kant y a partir de su estudio surgió *La idea de la fenomenología* como filosofía trascendental y la idea de la reducción fenomenológica, como nos lo dice Biemel (WBIF, 4).

Dos son los planteamientos básicos de la *Idea de la fenomenología*. El primero nos habla de la ‘reducción fenomenológica’ y el segundo trata sobre el problema de la *constitución*. Uno de los primeros obstáculos con que se encuentra Husserl

al inicio de esta obra es un antiguo problema: cómo superar el dualismo ‘realismo-idealismo’.

Sabemos, sin embargo, que Husserl superó este obstáculo, no al modo kantiano dándole a cada uno su parte, para luego tratar de reconciliar lo irreconciliable; sino mediante la introducción de un elemento nuevo, pero que estaba jugando un importante papel en las *Investigaciones lógicas*: este es ‘la reducción fenomenológica’. Esta reducción implica, en Husserl, un libre volver la mirada desde el punto de vista natural, es decir, desde las cosas, pensamientos, valores, fines, instrumentos, etc., a las vivencias psíquicas en las que ellos nos son conscientes. Sólo en la reflexión las cosas se manifiestan en su auténtico sentido como sentido para una conciencia en el modo de la percepción, de la representación, de la imaginación, etc. Aprehendemos, entonces, los fenómenos de las cosas, como objetos constituidos en la conciencia. Vemos aquí también cómo fundamenta esta actitud la idea anteriormente analizada de intencionalidad y que el fenómeno “es el correlato necesario del acto intencional correspondiente. Vale decir, manifestación de algo hay sólo merced a la intencionalidad de la conciencia” (EHLF, n.5). La reducción fenomenológica como consecuencia lógica de la reflexión ejercida por Husserl, es el único instrumento mediante el cual la conciencia se considera a sí misma, y puede a su vez aprehender la operación constitutiva.

Como se dijo anteriormente, Husserl ya desde 1904/5 se había impuesto la área de ampliar el marco de las constituciones a las cosas, los valores, etc., en pocas palabras, a todas las especies de objetos de conciencia. Pues bien, la ‘reducción fenomenológica’ será la que permita este paso. Sin embargo, no fue fácil para Husserl lograrlo. Los sutiles y complejos problemas le llevaban al escepticismo sobre sus progresos. Era una búsqueda orientada hacia la totalidad y universalidad del saber, la que veía cada vez más lejos y esto le hacía presentir que jamás sería filósofo.

Veo frutos que nadie ve y los tengo bajo los ojos al alcance de la mano. Pero me parezco a Sísifo: ellos se alejan desde el momento en que quiero asirlos. Es un duro trabajo, el más duro de todos. Hago continuamente progresos, y aún grandes progresos. Pero jamás se han visto investigaciones de tal extensión y problemas como éstos, de los que ninguno se deja circunscribir por sí mismo ni puede resolverse aparte de los otros. Me encuentro, pues, en la misma situación que en el curso de los diez últimos años y al envejecer no me siento en una postura más comfortable (WBLF, 51).

Husserl está pesimista, pero a la vez tiene conciencia de la importancia de su trabajo.

Ahora bien, la reducción es el primer paso en el problema constitutivo y si, como hemos visto, se apoya fundamentalmente en la intencionalidad, lo lógico es que ella se sitúe sobre el dualismo ‘realismo-idealismo’; inmanentismo-trascendentalismo, etc. La ‘reducción fenomenológica’ es la que hace posible destacar las constituciones en general.

Esta, primeramente nos pide desconectar el mundo de las ‘actitud natural’; es decir, ‘descartar del campo fenomenológico al mundo absolutamente existente para el sujeto respectivo, pero su lugar lo pasa a ocupar el mundo consciente de tal o cual manera (percibido, recordado, juzgado, pensado, valorado, etc.); en tanto que tal, el mundo ‘entre paréntesis’ o, lo que es lo mismo, en lugar del mundo o de las singularidades mundanas tenemos el correspondiente sentido de la conciencia en sus diversos modos (sentido de la percepción, sentido del recuerdo, etc.)’ (EHLF, 6). Esta suspensión metódica de nuestra fe en la existencia ‘en sí’, independiente de nuestra conciencia, del mundo y lo mundano, resulta ser un momento inmediatamente posterior a la reflexión como un volver la mirada. El ‘ver’ fenomenológico anula completamente la dualidad inmanencia-trascendencia. *No hay nada más allá ni más acá de la conciencia*. Ella se agota como intencionalidad y el polo objetivo, asumido en un primer nivel como *fenómeno*, es el objeto de esa mirada.

Desde el momento en que la conciencia se revela como un puro *Schauen*, resulta tan carente de sentido preguntarse si ella puede alcanzar un objeto que le sea exterior, como interrogarse sobre la manera en que podría hacer derivar este objeto de sí misma. En verdad, las nociones de exterioridad y de interioridad pierden todo sentido en la medida en que uno se obstina, más o menos abiertamente, en extraerlas de relaciones espaciales, por lo demás mal interpretadas (AW, 134).

Sin embargo, el método de la reducción consta además de otro paso que se debe añadir al anterior. Ya puesta entre paréntesis nuestra conciencia, implícitamente admitida en la actitud natural, del mundo considerado ‘en sí’ y asumido el ente como puro fenómeno, viene la “captación y descripción, metódicamente ejercida, de las múltiples manifestaciones de sus unidades objetivas y de las unidades como unidades del conjunto de sentidos que van procurándoles las correspondientes manifestaciones” (EHIF, 6). La reducción efectuada, en cuan-

to base de la constitución se inicia como dijimos con la *epojé* fenomenológica o ‘puesta entre paréntesis’ de la realidad existente. Pues bien, esta *epojé* inicia sólo un cambio de actitud, no significa dejar de lado la ‘realidad exterior’ al modo del *cogito* cartesiano, sino que ésta, a pesar de romper el vínculo efectivo existente entre el mundo y el yo (el sujeto), puede perfectamente dar cuenta de él como también de su propia historia, aunque de un modo diferente, es decir, atendiendo exclusivamente al fenómeno tal como éste se manifiesta en la conciencia.

La reducción se define justamente por la aceptación exclusiva de lo que se ofrece inmediatamente a nuestra intencionalidad. Y lo que se ofrece inmediatamente es la relación efectiva del yo natural con las cosas naturales (AW, 137).

Tal actitud, por otra parte, no modifica la realidad, sino que ocurre todo lo contrario, es decir, ésta se manifiesta como lo que efectivamente es. La ‘actitud natural’ nos entrega una realidad revestida de prejuicios. Entonces es justamente la *epojé* la encargada de, en la medida de lo posible, dejar todos los prejuicios con que vamos a las cosas, entre paréntesis. La *epojé* es, de algún modo, un develar el ser²⁸.

Sólo mediante ella la conciencia es capaz de develar el sentido de lo dado. Ahora bien, ese sentido no es el hecho fáctico, el ente en cuanto tal. La reducción no nos enfrenta a hechos, sino más bien a ‘naturalezas’ o ‘estructuras’ que tienen que ver con el ‘sernos dado’ del objeto. La reducción consiste principalmente en atender a los modos de constitución más que a los hechos mentados en ésta. Tales características de lo así constituido ya no son hechos, sino ‘universales en su individualidad, puesto que se refieren a la estructura de un sentido que componen, y no a un dato surgido al azar de la experiencia y cuya figura concreta tendríamos primeramente que determinar’ (AW, 140). El ser

28 A. de Waelhens, nos dice con respecto a la reducción: “Entendamos que si me vuelvo sobre mí mismo para contemplarme, si intento intencionar mi propia experiencia dejando de hundirme en ella, no se trata ni de un yo insular ni de un mundo simplemente objetivo, y como se decía antes, exterior, sino del intercambio que se instituye continuamente entre uno y otro en la actitud ingenua de la experiencia ordinaria. En este intercambio de intenciones cumplidas y no cumplidas, de presencias exhaustivas o inexhaustivas lo que, a su vez, yo intenciono en su conjunto. Ese intercambio está inmediata y perfectamente allí, puesto que yo no soy nada más que él, y en esta actitud de retorno, mi intención *sólo* puede referirse a él. Simplemente he de verificar que este poner en discurso indirecto (si uno se atreve a expresarse así), si bien no cambia nada en el contenido del discurso natural, modifica, sin embargo, radicalmente mi propia posición respecto de ese discurso. En lugar de tomarlo en su despliegue efectivo lo intenciono ahora *como* discurso; dejo de entrar en su *contenido*, de participar en el diálogo, manteniendo al mismo tiempo ese diálogo bajo los ojos, inalterado tanto en lo que se respecta a mis propias intervenciones como a las de los otros (AW, 137).

que enfrenta a la conciencia es en cada caso un modo de aparición y éste no es nada particular, y en tanto idealidad no es nada abstracto tampoco. “Un modo de aparición es, por excelencia, un universal concreto: pues, al contrario de lo que corrientemente ocurre con lo que se manifiesta en él, está él mismo enteramente presente. Por definición no puede ser más que sí mismo” (AW, 140).

De este modo, teoréticamente, superamos los dualismos mencionados anteriormente de un modo original y consecuente. El problema le viene al fenomenólogo en su aspecto práctico. No resulta fácil situarse en la relación intencional por lo que tal dificultad no parece, en todo caso, provenir del problema de la reducción sino que viene de la filosofía intencional en general. Husserl mismo vivió esta dificultad intensamente, porque la posición fenomenológica contradice la natural. El hombre naturalmente está ‘en el mundo’, entre las cosas, dirigido básicamente hacia ellas. Esto es lo ‘originario’. Ubicarse en la reducción implica un esfuerzo que el sujeto debe efectuar, y justamente por ese esfuerzo es que se tiende a recaer constantemente en tal actitud natural.²⁹ Husserl incluso llama a la actitud reflexiva del filósofo, ‘actitud no-natural’, y también ‘contra-natural’, como lo testimonia el comienzo de su curso de 1923-1924. Más tarde, en 1911, Husserl volverá una vez más sobre este mismo problema, en su artículo de *Logos: La filosofía como ciencia estricta*.

La filosofía como ciencia estricta. (1911)

Antes de comenzar a tratar el contenido de esta obra, he de citar, en primer lugar, una afirmación de W. Biemel: “*El artículo de Logos es la base monolítica sobre la cual descansa todo el pensamiento de Husserl*” (WBLF, 53). Si se reflexiona sobre esta cita, se podrá en un comienzo no estar de acuerdo con ella. De hecho a este artículo le precedió un trabajo de enormes aportes en la constitución de la fenomenología husserliana. Si extendemos la vista un poco más adelante, a 1913, nos encontraremos con otro escrito fundamental cual es *Ideas*, obra que

29 Nos dice, A. de Waelhens: “Esta operación constitutiva es posible si me mantengo en la actitud de la reducción, pero mantenerse en ella es constantemente un problema, una exigencia jamás cumplida definitivamente, porque tengo siempre la tendencia de recaer en la actitud natural, tengo siempre la tendencia de detener el movimiento antes que haya llegado a su término. ¿Y cuál es la meta que persigo? La explicación del sentido de la totalidad. Pero esta explicitación sólo puede ser realizada si la reducción se cumple acabadamente. Cuando esto ocurra veré en sus significaciones últimas el conjunto de todo lo que ha sido vivido en el movimiento real. Pero esa coincidencia que es la meta perseguida no se realiza jamás como vivencia efectiva” (AW, 146).

asentó en sólida base, y en definitiva, la concepción de la filosofía en Husserl. ¿Qué hace, entonces, que este escrito sea considerado fundamental? Básicamente se debe a la madurez reflejada por Husserl en esta época.

Como se vio anteriormente, Husserl pasaba por una etapa muy difícil entre 1905 y 1907 aproximadamente, crisis que le hizo meditar muy seriamente tanto sobre él mismo como sobre los fundamentos de su filosofía. Pues bien, ya a este nivel, Husserl se encuentra completamente repuesto y claro con respecto a las líneas fundamentales de su pensamiento. *La filosofía como ciencia estricta* es engendrada por su autor como el resultado de un difícil proceso, pero de final satisfactorio. Ahora Husserl sabe perfectamente los alcances de la fenomenología, porque ha efectuado sobre ella una crítica de la razón que con tanto ahínco buscó en *La idea de la fenomenología*

Los resultados obtenidos quizás han sobrepasado en satisfacciones lo que él mismo esperaba, puesto que es evidente el sentido casi eufórico de sus afirmaciones. No convendría, en todo caso, ser extremadamente fieles a la letra en el estudio de este libro. La frase citada de Biemel, pues, dice relación con la seguridad inmovible de la posición husserliana. Encara, a fin de cuentas, el tema central de la fenomenología: la caracterización tanto de la esencia como de los actos objetivos de la ‘fenomenología pura’. Se advierte, por otro lado, cómo esta caracterización se obtiene en varios pasajes, por vía negativa, es decir, motivada por la polémica que Husserl efectúa, todavía en este nivel, contra el psicologismo como también, por extensión, contra el historicismo, especialmente el que propone Dilthey. En realidad como lo señala Husserl, no va dirigido contra Dilthey mismo, sino contra los supuestos erróneos de que parte el historicismo en cuanto tal.³⁰

Será esta la última obra de Husserl, en donde éste se preocupe de refutar las concepciones naturalistas, tal como lo hiciera por primera vez en los *Prolegómenos* en 1900. En *Ideas*, del año 1913, dejará totalmente de lado tal problemática, separando desde un primer momento la fenomenología como ‘ciencia de esencias’ de toda ciencia empírica en general.

Las ideas no entendidas correctamente por sus contemporáneos, fueron aclaradas en un artículo de 1925, pero la mayoría de ellas están referidas a las

30

Carta de respuesta de Husserl a la que Dilthey le enviara el 29-06-1911, fechada el 5/6-07-1911.

Investigaciones lógicas. Por último, es menester, todavía, detenerse un poco en el título de este escrito. Este reza: *Philosophie als Strenge Wissenschaft*, que viene a significar ‘la filosofía como ciencia estricta’ o ‘rigurosa’. Incluso sea más prudente llamarle ‘saber riguroso’. Este título jamás quiso decir que la filosofía debía constituirse en una ciencia positiva más o que su misión consistiría en substituir a las ciencias.³¹ La fenomenología ni se subordina a las ciencias ni pretende plasmarse en ciencia matematizable, según el modelo de la modernidad. Lo que quiere decir Husserl es que la filosofía, en tanto filosofía, sólo puede realizarse adoptando para sí la máxima rigurosidad posible en la búsqueda de sus logros. Desentrañar problemas que ninguna ciencia de la naturaleza podrá jamás dilucidar por no poder sobrepasar sus propios ámbitos epistemológicos, tales como el de las condiciones que hacen posible todo saber en general y el saber científico en particular. O el problema de la realidad.

Tal rigurosidad se debe imponer allí donde se acepta lo dado sin un previo análisis. No, la filosofía no debe aceptar nada cuya evidencia se imponga por convención. Debe constituirse en ciencia de los orígenes, en ‘Filosofía Primera’. La filosofía ‘no debe detenerse hasta haber dejado absolutamente en claro sus comienzos, es decir, hasta que haya planteado de manera perfectamente clara sus problemas, esté en posesión de métodos apropiados para su solución, y el campo de investigación subyacente, él mismo, compuesto de cosas dadas de manera absolutamente clara’. El filósofo debe ser crítico ante todo lo que no nos es entregado directamente. La filosofía debe asumir para ella la rigurosidad de las ciencias, es decir, la univocidad de sus postulados.

Husserl nos dice que “a Kant le gustaba decir que no se puede aprender filosofía, sino solo a filosofar”, y agrega, a reglón seguido, que esto no quiere decir otra cosa que admitir el carácter no científico de la filosofía. La filosofía hasta el presente no se ha constituido en ciencia, según el sentido que le hemos dado a ésta aquí (EHFC, 44-45). El medio que la filosofía aprovechará para erigirse en ciencia rigurosa será una ‘crítica de la razón’, “crítica positiva de los fundamentos y de los métodos”.³² Es, pues, menester fundar de raíz la filosofía,

31 Bastará citar aquí una cita de E. Lèvinas: “De ningún modo creo que la fenomenología quiera estudiar las esencias de lo real, burlándose de las ciencias. No se trata de hacer fenomenología a primera vista. La fenomenología no aspira de ninguna manera a substituir a la ciencia, nunca ha tenido esa pretensión monstruosa” (ELRT, 103).

32 Nos dice Husserl que ‘en la medida en que la crítica distingue y aclara, en la medida en que nos obliga a perseguir el verdadero sentido de los motivos filosóficos, que en su mayoría están tan vaga y ambiguamente formulados como problemas, ella se presenta para evocar las representaciones de los fines y medios

constituirla en filosofía científica donde ya no puedan caber los puntos de vista particulares.

Cuando Husserl se dio cuenta de las implicancias de sus logros comprendió que las ciencias naturalistas que pasaban por ser ciencias filosóficas exactas y fundamentales, ellas mismas carecían de fundamentos sólidos y en el fondo sólo llevaban a contrasentidos.

Husserl primeramente refuta a la psicología experimental. Como se puede apreciar, esta crítica no es nueva. La situación es análoga a la que enfrenta Husserl en 1900/1: la contradicción del psicologismo. Husserl comienza reprochando la ‘naturalización de la conciencia’, efectuada por el psicologismo. Tanto la naturalización de la conciencia como de las ideas son consecuencias de todas las teorías naturalistas. El prejuicio de que parte el naturalista se resume en estas palabras: “Todo lo que existe es físico y como tal pertenece al complejo unitario de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, a lo sumo un fenómeno concomitante paralelo secundario” (EHFC, 49). Los contrasentidos a que lleva tal prejuicio, con respecto a la naturalización de las leyes lógicas, fueron ya vistos en los *Prolegómenos*. Las verdades son ideales. Las leyes lógicas son verdaderas, en la medida en que son ideales, es decir, en la medida en que permanecen incondicionadas por lo ‘natural’ o real. Las verdades son atemporales y sólo están sujetas a su propia legalidad interna, las cuales son también relaciones de ideas. Para que una ciencia pueda convertirse en tal es indispensable que sus principios sean verdaderos e inmutables, que exista concordancia entre ellos, que no se contradigan mutuamente. Pues bien, si tales principios son reales, ‘naturales’, serán mutables y así serán incoherentes unos con otros. Las verdades se constituirán en falsedades con el tiempo y esto es negar el carácter esencial de toda verdad, teoría y ciencia. Tal contrasentido se da también en las disciplinas axiológicas y prácticas como la ética, por ejemplo. Y esto porque contrasentidos teóricos deben conducir a contrasentidos prácticos en las acciones. El naturalista, al momento de postular valores como la verdad, la belleza, al moralizar, etc., niega la validez misma de esos postulados. Se contradice a sí mismo. Sin embargo, y a pesar de las contradicciones en que caen los naturalistas, existe en ellos un mérito que consiste en la energía con que éstos tratan de introducir el principio de rigor científico en sus investigaciones. La actitud científica se conserva en ellos intacta y será un ejemplo para la construcción de mejores para promover positivamente nuestro plan’.

la verdadera filosofía científica. Será esta filosofía, en tanto saber riguroso, la que tendrá que erigir los ‘ideales teóricos, axiológicos y prácticos’.

La psicología experimental, la cual durante largo tiempo se consideró a sí misma la disciplina científica fundamental, pretendió también constituirse en el fundamento de las ciencias del espíritu y la metafísica. Pues bien, Husserl reitera aquí, una vez más, que toda psicología es ciencia de hechos, incapaz por esencia de ocuparse de principios puros, ideales, como los anteriormente mencionados. Epistemológicamente ahora, la psicología posee límites que le son propios, en cuanto ciencia natural. Las ciencias de la naturaleza son ingenuas, se mantienen al nivel de la ‘actitud natural’, parten de supuestos no analizados. La psicología estudia ‘lo psíquico en el complejo psicofísico de la naturaleza en que se da’. Pero eso psíquico está determinado como conciencia humana o animal, y eso significa que lo psíquico está determinado por la corporeidad misma de esos hombres y animales. Las leyes que fijan esos fenómenos son leyes naturales. Tal conexión con lo natural es lo que define a la psicología como ciencia natural, como ciencia de hechos determinables objetiva y temporalmente. Pues bien, permaneciendo la psicología atada a lo físico, no podrá ella nunca dar cuenta de todas sus interrogantes fundamentales. Y es que la gnoseología naturalista entraña un contrasentido en su misma nominación. Su prejuicio de naturalizar todos los elementos que integran una teoría del conocimiento, comenzando por la conciencia misma, le lleva a un callejón sin salida.

Una gnoseología auténtica debe excluir cualquier aserto existencial. Debe empezar por colocar entre paréntesis la realidad natural, sin negarla por eso, debe asumir el ser de esa realidad, no con independencia del sujeto, sino en una íntima correlación³³. La dirección fundamental de una gnoseología será el atender a la conciencia en sus diferentes manifestaciones. De ese modo, entenderemos al ser como un correlato de la conciencia, ‘como algo mentado’ (al modo de la conciencia): como percibido, evocado, esperado, representado por imágenes, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, supuesto, valorado, etc. Ahora bien, el principio de esta gnoseología no consiste en atender a la conciencia como entidad psicofísica, sino en un dirigirse a la esencia de ella. Y otra vez hemos desembocado en el postulado fundamental de la fenomenología: *la concien-*

33 “La limitación de la actitud naturalista, en la que nos encontramos todos al comienzo, que nos impide hacer abstracción de la naturaleza, y por lo mismo hacer de lo psíquico un objeto de investigación intuitiva en una actitud pura y no psicofísica, nos ha cerrado el camino a una gran ciencia, por excelencia, rica en consecuencias que, por una parte, es condición fundamental para una *psicología plenamente científica* y, por otra, el campo de la auténtica *crítica de la razón* (EHFC, 75).

cia es intencional. Si algo es, ese algo tendrá que manifestarse en una conciencia, su sentido deberá constituirse en esa conciencia y deberá también poder ser descrito conforme a su esencia por ese mismo sujeto. Por eso es que el estudio de la esencia de la conciencia, como ‘conciencia de’, ‘comprende también el estudio de la significación y de la objetividad de la conciencia como tal’.

La clarificación de la objetividad en la conciencia, debe efectuarse siguiendo los diferentes modos de manifestación de tales objetividades. Dilucidar la esencia de la conciencia, conjuntamente con un estudio de los orígenes de las significaciones, el modo como ‘aparecen’ y las significaciones mismas, es lo que Husserl entiende por ‘estudios fenomenológicos’ (EHFC, 59).

Tal es la ‘fenomenología de la conciencia’, disciplina analítica y descriptiva, preocupada principalmente por la conciencia en la actitud fenomenológica, es decir, la conciencia pura. La psicología, por otra parte, no es ni puede ser tal disciplina puesto que su objeto de estudio es la conciencia empírica, en el orden de la experiencia fáctica. Por esto último, jamás podrá esta psicología, así como tampoco alguna ciencia de la naturaleza, sustituir a la fenomenología de la conciencia, ni en lo que respecta al objeto de ésta, ni en la tarea que se ha propuesto. Por supuesto que esto no significa que entre la psicología y la fenomenología no exista ningún tipo de relación. Hemos visto cómo la psicología podrá ser plenamente científica en la medida en que tenga por base otra ciencia, ya no empírica, la fenomenología de la conciencia. Esta será la que permita dar cuenta de los logros efectuados por la psicología. Sólo una fenomenología podrá aportarle los fundamentos teóricos que la constituya en ciencia acabada³⁴. Toda psicología, incluso la psicología experimental es ciencia desde el momento mismo que trata de ‘fijar las conexiones intersubjetivas de los hechos’, pero no lo es de un modo acabado, porque sus fundamentos no han sido analizados, esto es, desconoce la estructura esencial de sus propios fenómenos.

34 Tal afinidad entre la fenomenología y la psicología es expuesta por Husserl del siguiente modo: “pronto se reconocerá universalmente que una ciencia empírica de lo psíquico, verdaderamente suficiente, en cuanto a sus relaciones con la naturaleza, sólo podrá regir cuando la psicología se base en una fenomenología sistemática, es decir, cuando las formas de la esencia de la conciencia y las de sus correlatos immanentes, estudiados y fijados por medio de la pura intuición en complejos sistemáticos, proporcione las normas para el sentido y el contenido científico de los conceptos de cualquier fenómeno, de los conceptos con los que la psicología empírica expresa lo psíquico mismo en los juicios psicofísicos. Sólo una fenomenología verdaderamente radical y sistemática que se practique no sólo accesoriamente, en forma de reflexiones aisladas, sino como entrega exclusiva a los muy diversos y complicados problemas de la conciencia, llevada con espíritu completamente libre, no cegado por prejuicios naturalistas, puede darnos la comprensión de lo ‘psíquico’ en la esfera de la conciencia individual y en la de la comunidad” (EDFC, 82-83).

Una fenomenología de la conciencia, en la medida en que accede auténticamente a los fenómenos de la psicología, mediante un procedimiento analítico-descriptivo de las vivencias, logra aportar a ésta la “fijación definitiva del lenguaje científico, a través del análisis completo de los fenómenos”. La fenomenología se preocupará de observar cuidadosamente “los fenómenos que evoca el lenguaje por medio de las palabras en cuestión, penetrando hasta lo hondo de los fenómenos que constituyen la realización plenamente intuitiva de los conceptos de experiencia, de los conceptos matemáticos, etc.” (EHFC, 62-63). Tal fenomenología, entonces, se constituye en la única ciencia capaz de acceder a los fenómenos por medio de una de las piedras fundamentales que se hallan en la base de la fenomenología: *la intuición de esencias*. El análisis fenomenológico implica ya tal intuición y analiza y describe lo que se encuentra en este contemplar inmanente, pero lo que se manifiesta en este contemplar no son las cosas reales, no son fenómenos físicos, sino que psíquicos, y este ser psíquico no es como lo real, “una unidad experimentable como individualidad idéntica en varias percepciones separadas”. No existe en lo psíquico diferencia entre fenómeno y ser como en los entes reales. Pues bien, aquí, cuando nos referimos a los fenómenos psíquicos, éstos son sólo fenómenos, no están referidos a ninguna ‘naturaleza’ en el sentido de lo real. “Atribuir una naturaleza a los fenómenos, investigar sus componentes reales, sus nexos causales es un puro absurdo, como si se inquiriera sobre las propiedades causales, los nexos, etc., de los números” (EDFC, 72).

El fenómeno psíquico, pues, requiere ser ‘experimentado’ de otro modo; es otra la ‘experiencia’ a la que la fenomenología se ha entregado, es un concepto de experiencia que no implica en absoluto el de ‘empirie’ como lo entendió la psicología asociacionista”.³⁵

Lo psíquico sólo se experimenta en la ‘vivencia’, en su ‘aparecer’ inmanente. La individualidad de lo psíquico se manifiesta por sí, y en un constante fluir.

35 “Es de importancia decisiva saber que la *intuición de esencia* no es *experiencia* en el sentido de percepción, recuerdo o actos de la misma especie, y también que no es una generalización empírica que en su sentido postula a la vez existencialmente un ser individual a partir de hechos aislados de la experiencia. La contemplación capta *la esencia* como *ser esencial* y en ningún modo postula la *existencia*. Por lo tanto, el conocimiento de esencia no es un conocimiento de *matter of fact*; no contiene ni la más mínima forma de afirmación relativa a una existencia individual (natural, por ejemplo). El fundamento, o mejor dicho, el acto inicial de una intuición de esencia, por ejemplo: de la esencia de percepción, de un recuerdo, de un juicio, etc., puede ser la percepción de una percepción, de un recuerdo, un juicio, etc., pero también puede ser una mera fantasía solo ‘clara’ que, como tal, no es una experiencia ni capta ninguna existencia” (EHFC, 76-77).

Se experimenta siempre, ya sea como recordado, percibido, fantaseado, etc., o sea, se le percibe siempre en relación a la conciencia la que se apercibe de sus distintos modos de aprehensión objetiva. Sólo en la medida en que la conciencia reitera las distintas evocaciones de los fenómenos psíquicos, traiga a presencia lo ya evocado, el ‘a priori psíquico’ puede ser ‘experimentado’ como ente e indentificado. Lo psíquico se experimenta como unidad con ‘formas absolutamente exclusivas’, totalmente ajenas a las que son inherentes a los fenómenos reales o naturales. Lo psíquico, al fin de cuentas, exige ser asumido de modo *sui generis*. Vemos otra vez que la psicología psicofísica, natural, no puede dar cuenta de lo psíquico como tal, el cual sólo se manifiesta en y a una conciencia intencional y mediante la reflexión fenomenológica. El afán de naturalizar la conciencia llevará siempre a resultados absurdos. Sólo una fenomenología de la conciencia podrá dar cuenta cabal de los fenómenos psíquicos, asumiéndolos en su verdadero ser. Husserl dice que para esto será preciso “tomar los fenómenos tal como se dan, es decir, como un tener conciencia, un mentar o manifestarse fluyentes, o como un tener conciencia más o menos inmediato, ese tener conciencia como presente o anterior a lo presente, como imaginado, significado o figurado, como intuitivo o de representación vacía, etc. Al mismo tiempo, hay que tomarlos como en el cambio de tal o cual actitud, de tal o cual modo atencional, girando o cambiando de tal o cual modo. Todo esto lleva por título ‘conciencia de’ y tiene una ‘significación’, ‘apunta’ a algo ‘objetivo’ y este último puede ser descrito desde cualquier punto de vista –sea como ‘ficción’ o ‘realidad’– como algo ‘objetivo inmanente’ y ‘considerado como tal’ y considerado desde tal o cual modo de considerar (EHFC, 74).

Aquí se resumen algunos postulados fundamentales de la fenomenología, referidos a la constitución de los fenómenos psíquicos en la conciencia la que es esencialmente intencional, y la susceptibilidad de ser descritos fielmente y de modo evidente. La esencia de los fenómenos psíquicos como correlatos será lo determinante en la constitución de los significados. La intuición de esencias no solamente podrá así fijar las esencias de contenidos o de fenómenos físicos, sino que también fijará “todo lo psíquico en el sentido pleno de la palabra, de todo ‘acto’ del yo y de toda situación del yo que corresponda a denominaciones conocidas, como por ejemplo percepción, imaginación, recuerdo, juicio, sentimiento, voluntad, con sus innumerables formas especiales” (EHFC, 76).

Aun cuando los modos de conocimiento de las diferentes esencias son muy variados, “la contemplación intuitiva de las esencias no implica más dificultades

o secretos ‘místicos’ que la percepción”. Este conocimiento se obtiene, esta vez, por la reiteración de los actos psíquicos.³⁶

Aquí topamos nuevamente con el concepto fenomenológico de ‘reducción fenomenológica’. Es evidente que sin ejercer la reducción, no habría objetos que enfrentar a esta intuición; se anularía la intuición misma. Tener claro el acceso a la ‘fenomenalidad’ de la reducción fenomenológica, es el paso inmediatamente anterior a lograr el acceso a las formas esenciales invariantes de la esfera total de lo anímico puro. Así la fenomenología, sirviéndose de su metodología particular, consigue aportar los verdaderos fundamentos a la psicología como ciencia empírica de lo psíquico. La teoría del conocimiento propugnada por Husserl, fundada sobre la fenomenología, como ciencia fundamental, podrá dar cuenta de las limitaciones de las ciencias particulares y de cómo, sólo sobre la base de la fenomenología pura, éstas pueden encontrar sus auténticos modos de fundamentación teórica.

Husserl, en este polémico escrito, no sólo refuta al psicologismo, sino que también se siente en la obligación de extender su examen a toda ciencia natural, fáctica. Es de este modo como también refuta los postulados del ‘historicismo’, así como también las pretensiones de la ‘filosofía de la cosmovisión’. Es así como va a declarar que el historicismo ‘adopta su posición en la esfera de los hechos de la vida empírica del espíritu’. Desde ya se puede tomar la perspectiva de la crítica husserliana, notando cómo una ciencia empírica está, desde el mismo momento de su constitución, impedida de fundamentarse teóricamente. Pues bien, eso en general vale para toda ciencia empírica.

El historicismo específicamente, por su relativismo, tendía a invalidar todo tipo de interpretación de la vida, la religión, la filosofía, y, en general, todo conocimiento. El constante fluir de los hechos históricos negaba, de este modo, cualquier tipo de idealidad, entendiendo a ésta como lo inalterable ante el fluir. Se trataba de saber si era posible aceptar esa consecuencia.³⁷

36 Dice Husserl, explicando tal conocimiento: “Cuando intuitivamente traemos el ‘color’ a plena claridad, a pleno ser dado, lo dado es una ‘esencia’, y cuando de igual modo, en la intuición pura, mirando quizás de percepción en percepción, llevamos al estado de ser-dado lo que es ‘percepción’, percepción en sí –ese carácter idéntico de cualquier singularidad fluyente de percepción–, habremos captado intuitivamente la esencia percepción. Hasta donde alcance la intuición, el tener conciencia intuitiva, hasta allí alcanza también la posibilidad de la ‘ideación’ correspondiente” (EHFC, 76-77).

37 He aquí las siguientes palabras de Dilthey: “Ante la mirada que abarca la tierra y todo el pasado, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de interpretación de la vida, de la religión y de la filosofía. Así, la formación de la conciencia histórica destruye más radicalmente que la experiencia de la disputa

Sin embargo, la historia como disciplina científica, trata de los fenómenos históricos asumidos como entidades empíricas, en el modo de sucesos y acontecimientos, pero ella no puede dar cuenta de ese ‘ser fenómeno’ de tales entidades. Tales fenómenos poseen una existencia, pero a la vez poseen una esencia que es, en sí, idéntica, y que puede ser aprehendida y descrita completamente en orden a su legalidad interna. Ahora bien, la historia trata esos fenómenos como entidades reales y por eso, ella misma no puede remontarse a la objetividad ideal que pretende obtener, no puede decidir en absoluto sobre ella y sobre aquellos. “...una ciencia del espíritu, que por cierto no deja de ser empírica, no puede argumentar ni en favor ni en contra de algo que pretenda tener validez objetiva” (EHFC, 89, n.1). El historicismo así entendido, resulta el mayor de los contrasentidos en la medida en que le atribuye a las leyes ideales, las propiedades de lo real. Afirmar que tales leyes son contingentes implica, *ipso facto*, la nulidad de toda ciencia, de toda verdad, *e incluso de la verdad de esa misma afirmación*. En cualquier lado que se coloquen los historicistas con respecto a la pretensión husserliana de una filosofía rigurosa, se encontrarán en la misma situación. Tanto si apoyan como si refutan esa pretensión, *presuponen siempre una disciplina eidética constituida que les pueda fundamentar sus afirmaciones*. Si los historicistas, ahora, no aceptan la posibilidad de existencia de una filosofía rigurosa en el porvenir sólo podrán fundamentar su crítica a partir de inducciones y ya serían dos sus dificultades: primero, la inducción tiene un determinado margen de error al pretender deducir lo universal de lo particular. En segundo lugar, apoyarse en las leyes inductivas es asumirlas como leyes ideales de validez incondicionada. Es de este modo como el historicismo se convierte en un error gnoseológico preñado de incongruencias.

Otorgando, por otro lado, Husserl, plena importancia al orbe espiritual vislumbrado en la historia y tratado en ésta; en la labor propiamente filosófica está consciente que sólo la fenomenología, en cuanto saber riguroso, será la única ciencia que podrá y deberá constituirse en el fundamento de la filosofía del espíritu.³⁸

de los sistemas, la creencia en la validez general de cualquiera de las filosofías que se propusieron expresar de un modo forzoso la conexión del mundo por medio de un complejo de conceptos”. Tal argumentación no fue aceptada por Husserl, desde el momento mismo que se percató que todas las disciplinas científicas son también fenómenos históricos en la medida en que son creadas por hombres igualmente históricos y, sin embargo, los enunciados de la aritmética no se destrúan por eso. Posteriormente, en una carta a Dilthey (5-6/7/1911), Husserl aclara aún más este aspecto. Allí dice: “Toda validez objetiva, por tanto también las de la religión, el arte, etc., se refiere a principios ideales y, por ende, absolutos (‘absolutos’ en cierto sentido) a un *a priori*, que como tal, no está limitado de ninguna manera por facticidades antropológicas-históricas. El alcance de este *a priori*, cuyo total esclarecimiento, desde el punto de vista ontológico y específicamente fenomenológico, constituye la gran tarea, es exactamente el mismo que el del sentido de la respectiva clase de validez objetiva”.

38 Dice Husserl: “Pues el dominio de la fenomenología como doctrina de esencia se extiende de inmediato desde el espíritu individual al campo total del espíritu universal, y si Dilthey, de un modo tan elocuente,

Ahora bien, con respecto a la ‘filosofía de la cosmovisión’, la cual permanece de algún modo atada al prejuicio historicista, pretende constituirse en un saber científico del mundo. La ‘filosofía de la cosmovisión’ le otorga gran valor a las ciencias positivas, a su manera cree que, en la medida en que se apoya, en ellas, crece su carácter de cientificidad. Husserl, por lo pronto, está consciente que tal denominación no pasa de ser eso, ya que no podemos definir una ciencia atendiendo solamente a sus principios. Los problemas tanto como los métodos propios de la filosofía de la cosmovisión son ajenos a los de la ciencia propiamente tal, y la diferencia reside básicamente en la diferencia de los fines. El modo cómo se constituye una filosofía de la cosmovisión está expresa así por Husserl:

...cuando los motivos vivientes de cultura y, por consiguiente, los más capaces de convencer a la época, logran no sólo una formulación conceptual, sino también un desarrollo lógico y otras elaboraciones especulativas y cuando los resultados así obtenidos se pongan en relación recíproca con las nuevas concepciones e intelecciones que afluyen, hasta llegar a una unificación científica y una percepción consecuente, se produce entonces una extraordinaria ampliación y elevación de la sabiduría que originariamente no era comprendida. Nace una ‘filosofía de la cosmovisión’ que en los grandes sistemas da la respuesta relativamente más perfecta a los enigmas de la vida y del mundo, es decir, conduce a una solución y explicación satisfactorias de las antinomias teóricas, axiológicas y prácticas de la vida, que la experiencia, la sabiduría y la mera concepción del mundo y de la vida sólo pueden superar imperfectamente (EHFC, 95).

Desde esta perspectiva se puede apreciar con bastante claridad las diferencias radicales que existen entre una ‘filosofía de la cosmovisión’ y la ciencia propiamente tal. Tal ‘filosofía de la cosmovisión’ posee un carácter esencialmente pragmático. Ésta se constituye en ‘esta época’ y ya la otra marca su fin. Cada época está culturalmente determinada por ‘estas ideas’ y los individuos componentes de tal comunidad hallan la seguridad en ese orbe intelectual. Las ciencias progresan, los descubrimientos se multiplican y una filosofía de la cosmovisión determinada ya comienza a ser obsoleta y debe ser sustituida por otra de manera que dé soluciones a las nuevas interrogantes. La ‘cultura’, entendida de este modo, se transforma en una exigencia que tiene el individuo consigo mismo y con respecto a la sociedad en la que está adscrito. El hombre culto es el hombre sabio ya que es el valor de la sabiduría, y el de su aspiración y logro,

destacó el hecho de que la psicología psicofísica no es la que puede servir de ‘fundamento a las ciencias del espíritu’, yo diría que la doctrina fenomenológica de esencia, es la única capaz de fundamentar la filosofía del espíritu” (EHFC, 92).

lo que da sentido a una filosofía de la cosmovisión. Existe en el individuo el deseo de alcanzar la perfección por medio del saber, o mejor dicho, por medio de la sabiduría. Nos dice Husserl que “la sabiduría es (...) un esbozo concreto, relativamente perfecto de la idea de *humanidad*. Por lo tanto, se ve claramente como cada uno debe aspirar a ser una personalidad lo más capaz posible y en todos los sentidos, capaz de todas las direcciones fundamentales de la vida, direcciones que a su vez corresponden a los tipos fundamentales de las actitudes posibles. También hay que aspirar a ser, en cada una de esas orientaciones, lo más ‘experto’, lo más ‘sabio’ posible y, por lo tanto, lo más ‘amigo de la sabiduría’ posible. En idea, toda persona que tiende a ella es necesariamente ‘filósofo’ en el sentido prístino de la palabra” (EHFC, 96). La filosofía de la cosmovisión, por lo que acabamos de decir, tiende a un fin aproximativo. El individuo tiende en cada caso, a la perfección, a la sabiduría; incluso su vida puede estar cimentada en esa ambición, muy justificada por lo demás, lo que significa que los logros últimos pueden apreciarse en la misma vida del individuo.

Ahora veamos qué cabe decir de la ciencia. De inmediato nos percatamos que ésta no termina con el individuo o con la época. Ella trasciende cualquier individualidad y el científico lo comprende de este modo. De hecho, lo que él recibe en sus manos, cuando se está iniciando en su formación, no es un producto que le pertenezca ni a él ni a los de su generación. La ciencia tuvo sus orígenes en Grecia, y desde esa época todo el saber adquirido se transforma en un legado de la tradición que llega hasta nuestros días. El científico se encuentra actualmente con una ciencia determinada ya constituida, aunque no terminada ni mucho menos. Cada cual agregará su ‘grano de arena’ a esa construcción teórica, en la medida de sus posibilidades e intereses con la ilusión que otros las continúen posteriormente.

“La ‘idea’ de ciencia es (...) supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época” (EHFC, 98).

Vemos de este modo la radical diferencia que existe entre ‘la filosofía de la cosmovisión’ y la ‘ciencia’.³⁹ Se determina también la posibilidad de una filosofía

39 Leemos en esta obra: “En general, los fines en la vida son de dos especies: unos para el tiempo, otros para la eternidad; unos con vista a nuestra propia perfección y a la de nuestros contemporáneos, otros con vista a la perfección nuestra y a la de la posteridad hasta las generaciones más lejanas. La ciencia es un título para valores absolutos, intemporales. Cada valor una vez descubierto, pertenece en adelante al tesoro de valores de toda la humanidad ulterior y determina evidentemente al mismo tiempo el contenido material de la idea de cultura, de sabiduría, de cosmovisión lo mismo que el contenido de la filosofía de la cosmovisión” (EHFC, 98).

científica que opuestamente a una filosofía de la cosmovisión, trascienda los marcos históricos, siendo llevada a cabo por comunidades de investigadores sucesivamente. Esta labor, al ser llevada en rigurosa actitud y responsabilidad por los encomendados irá dando frutos que sustituirán los que puede ofrecer una ‘filosofía de la cosmovisión’ terminando por anular a ésta completamente, por vía de aproximación a la perfección completa de la humanidad presente y futura. Ejemplifica, Husserl, diciendo que “toda ‘sabiduría’ o doctrina de la sabiduría matemática y naturalista ha perdido sus derechos en la medida que la doctrina teórica correspondiente ha sido fundada con validez objetiva. En cuanto ha hablado la ciencia le corresponde a la sabiduría aprender” (EHFC, 100).

Mientras la filosofía científica no sustituya definitivamente a la filosofía de la cosmovisión, el individuo tendrá concepciones sobre ésta o aquella esfera de la realidad todavía no inteligida y hasta remota. Sin embargo, una filosofía científica, a pesar de la urgencia que se requiere de su existencia, hasta la actualidad no ha sido constituida. Las ciencias particulares, por su parte, le ganan terreno a la filosofía de la cosmovisión, trastornan con sus logros las concepciones vigentes. No obstante es claro que la filosofía de la cosmovisión no resuelve todas sus interrogantes usando de las ciencias particulares. Una filosofía científica se da cuenta que “las ciencias naturales no nos descifraron en ningún punto la realidad, esa realidad en que vivimos, nos movemos y existimos”. Una filosofía científica *no sólo está dirigida a dilucidar los enigmas de la filosofía de la cosmovisión, sino también a imponerse legítimamente la tarea de fundamentar las ciencias mismas, las cuales no está llamadas a resolver sus supuestos metafísicos.*

He aquí la necesidad de una auténtica filosofía científica que debe erigirse sólidamente y sobre fundamentos seguros y aclarados. El filósofo no se dejará engañar por la ilusa pretensión que tiene la filosofía de la cosmovisión con respecto a sus alcances teoréticos. La filosofía de la cosmovisión debe renunciar ‘con absoluta buena fe a la pretensión de ser ciencia y, por consiguiente (deberá dejar) de perturbar los espíritus e impedir el progreso de la filosofía científica’. La tarea está así definida. Existen condiciones favorables para su construcción y su importancia exige la menor pérdida de tiempo posible. El método a aplicar no será el de las ciencias particulares, pues tal filosofía científica no tratará con los fenómenos al modo como lo hacen estas ciencias. Hay que evitar el prejuicio que tantas veces ha reprochado Husserl al psicologismo e historicismo.

Husserl mismo nos dirá:

...pero justamente es propio de la esencia de la filosofía, en la medida en que ella se remonta hasta los últimos orígenes, que su labor científica se mueva en las esferas de la intuición directa, y el paso más grande que tiene que dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica en su verdadero sentido, con la captación fenomenológica de la esencia, se abre un campo infinito de trabajo y se presenta una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y de matematización, sin el aparato de pruebas y conclusiones, adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para toda la filosofía ulterior” (EHFC, 108-109).

Bibliografía

AW: De Waelhens, Alphonse: “La idea de la fenomenología” en Cahiers de Royaumont: *Husserl*, Biblioteca de Filosofía, 4 Serie Mayor, edit. Paidós, B.A., 1968.

EF: Fink, Eugen: “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl” en Cahiers de Royaumont: *Husserl*, Biblioteca de Filosofía, 4 Serie Mayor, edit. Paidós, B.A., 1968.

EHTS: Husserl, Edmund: “Tarea y significación de las Investigaciones lógicas” (1925), publicada en 1968. Traducción de Raúl Velozo, ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía (circulación interna).

EHIR: Husserl, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913). Traducción de José Gaos, ed. FCE, México, B.A., 1962.

EHLF: Husserl, Edmundo: “La fenomenología” (1927), artículo redactado por la Enciclopedia Británica, traducción de Carla Cordua (del tomo IX de la *Husserliana*, pp. 277-301).

EHIL: Husserl, Edmund: *Investigaciones lógicas* (1900-1901). Traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Revista de Occidente S.A., España, 1976.

EHFC: Husserl, Edmund: *La filosofía como ciencia estricta* (1911). Traducción

- de Elsa Tabernig, ed. Nova S.A.C.I., Argentina, 1973.
- ELMF: Levinas, Emmanuel: “Meditación fenomenológica fundamental”, sec. II, ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía (circulación interna).
- ELRT: Levinas, Emmanuel: “Reflexiones sobre la técnica fenomenológica” en *Cahiers de Royaumont: Husserl*, Biblioteca de Filosofía, 4 Serie Mayor, edit. Paidós, B.A., 1968.
- ELSI: Lèvinas, Emmanuel: “Sobre las *Ideas* de Husserl” publicada en el original por primera vez en *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, núm. CVII (1929). Traducción de Raúl Velozo, ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía (circulación interna).
- EVA: Von Aster, Ernst: *Introducción a la filosofía contemporánea*, ed. de Guadarrama, Madrid, 1961.
- FB: Brentano, Franz: “Psychologie du point de vue empirique” (trad. De M. de Gandillac), Aubier, París, 1944.
- GG: Gurvitch, George: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* (1939), ed. Losada, B.A., 1944.
- HS: Spiegelberg, Herbert: *The fenomenological mouvement; a historical introduction*, 2ed, The Hague, M. Nijhoff, 1965.
- JL: Lyotard, Jean. F.: *La fenomenología*, Eudeba, B.A., 1960.
- JX: Xirau, Joaquín: *La filosofía de Husserl: una introducción a la fenomenología*, ed. Losada B.A., 1941.
- LL: Landgrebe, Ludwig: *El camino de la fenomenología*, ed. Sudamericana, S.A., B.A., 1968.
- OB: Bécker, Oscar: “La filosofía de Husserl” (1930) revisado de la edición de Herman Noack, “Wege der Forschung”, vol. XL, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt – 1923, por Raúl Velozo (traduc. Por Mariano de la Maza, 1977).
- PR: Ricoeur, Paul: “Comentario de P. Ricoeur a las *Ideen I*”, tomado de la traducción francesa de Ideen I, traducción de Raúl Velozo, ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía (circulación interna).

- RI: Ingarden, Roman: “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl” en Cahiers de Royaumont: *Husserl*, Biblioteca de Filosofía, 4 Serie Mayor, edit. Paidós, B.A., 1968.
- RMM: *Revue de Metaphisique et de morale*, 1911.
- RSC: Schérer, René: *La fenomenología de las ‘Investigaciones lógicas’ de Husserl* (1967), traducción de Jesús Díaz, ed. Gredos, Madrid, 1969.
- RS: Sokolowski, Robert: “Notas sobre el problema de la constitución de los significados y objetos en las *Investigaciones lógicas*”, de la obra *The formation of Husserl’s concept of constitution*, traducción de Raúl Velozo, ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía (circulación interna).
- VD: Delbos, Víctor: “Husserl: su crítica al psicologismo y su concepción de una lógica pura” (1911), trad. De Raúl Velozo, ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía (circulación interna).
- WBIF: Biemel, Walter: “La idea de la fenomenología”, introducción del editor. Traduc. De Raúl Velozo, ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía (circulación interna).
- WBLF: Biemel, Walter: “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, en Cahiers de Royaumont: *Husserl*, Biblioteca de Filosofía, 4 Serie Mayor, edit. Paidós, B.A., 1968.
- WS: Szilasi, Wilhelm: *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu ediciones, B.A., 1972.
- WT: Tatarkievicz, W.: “Reflexiones cronológicas sobre la época en que vivió Husserl” en Cahiers de Royaumont: *Husserl*, Biblioteca de Filosofía, 4 Serie Mayor, edit. Paidós, B.A., 1968.

La presencia de Ortega en la formación fenomenológica de Xavier Zubiri¹

La presencia magisterial de José Ortega y Gasset

Una fecha fundamental en la vida intelectual de Xavier Zubiri es la de 1921. En este momento y cuando todavía no cumple los 23 años de vida, el mundo intelectual de habla hispana le ha conocido una obra de riguroso contenido filosófico y de excepcional calidad: se trata de una tesis doctoral que presenta en la Universidad de Madrid y que lleva por título *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Por entonces, este filósofo en ciernes es ya Doctor en Teología por la Universidad de Roma (1920), y además ha presentado en Lovaina (Bélgica), para la obtención del grado de Licenciado en Filosofía, una tesina titulada *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl*, de la que tendremos ocasión de hablar más adelante.

Estas primeras obras, casi desconocidas entre nosotros, manifiestan tal voluntad de Zubiri por profundizar en la temática fenomenológica de su tiempo que no puede dejar de asombrarnos. ¿Qué vio nuestro joven filósofo en la filosofía de Ed. Husserl, el gran pensador alemán fundador de la fenomenología, para que ya su espíritu no le abandonase más a lo largo de toda su vida intelectual? No es fácil responder directamente esta pregunta, ya que no es mucha la información que se tiene sobre esta primera 'etapa' de su pensamiento. Sin embargo, existió un factor decisivo que orientó a Zubiri en esta dirección: la presencia de don José Ortega y Gasset. La razón es clara: Ortega fue, de entre los maestros de Zubiri, aquel que con mayor entusiasmo supo transmitirle a éste la densa variedad de problemas filosóficos que, por entonces, se debatían en las aulas europeas, especialmente en las alemanas. No olvidemos que, por entonces, Ortega viene llegando del país germano, entusiasmado, lleno de ideas y de problemas.

El discipulado de Zubiri con don José se inicia en la Universidad Central de Madrid, específicamente en la cátedra de Metafísica que por entonces impartía el filósofo madrileño (1918-1920). Una interesante semblanza que nos muestra al Zubiri discípulo asistiendo a una clase de Ortega, nos la da Manuel Cardenal

¹ Este artículo fue publicado por primera vez en revista *Logos*, N° 1, segundo semestre, 1989, Universidad de La Serena, Chile. A esta versión se le han hecho algunos cambios que no estaban presentes en el original.

en el siguiente comentario: “Pero he aquí que un día vimos aparecer otra cara nueva en el pequeño cenáculo: un joven adolescente, menudo, pelo negrísimo con raya a un lado, pálido, vestido correctísimamente de negro. A los pocos momentos de comenzar la lección preguntó algo agudísimo y con tal precisión y seguridad que nos sobrecogió. El maestro le respondió con simpatía. Debía conocerle. Luego supimos que el recién llegado había estudiado con provecho la filosofía escolástica y era Doctor en Sagrada Teología (...). Se llamaba Xavier Zubiri” (ZC, 40). Más adelante continúa: “Cuando, años después, me senté a oírlo en la misma Universidad Central donde le vi estudiante, confirmé la primera impresión, ahora como antes -y como después- de un espíritu en tensión, tal vez en tensión dolorosa” (ZC, 40- 41).

La unión que se generó entre estos dos baluartes del pensamiento español contemporáneo, hizo que, a pesar de la calidad de los profesores que Zubiri tuvo en su formación, filósofos del nivel de un Manuel García Morente, de un Julián Besteiro y de un Juan Zaragüeta, por poner sólo algunos ejemplos, reservase solamente para don José el honroso calificativo de ‘maestro’.

El primer encuentro Ortega-Zubiri se produjo en el año 1919, presumiblemente antes de su viaje a Lovaina: “Conocí a Ortega en una tarde de enero de 1919, al comenzar su primera lección de filosofía (que una afección gripal había retardado hasta ese día). Aún recuerdo sus palabras: ‘Vamos a contemplar, señores, una lucha gigantesca entre dos titanes del pensamiento humano: entre Kant, el hombre moderno, y Aristóteles, el hombre antiguo’. Y puede decirse que esa gigantomaquia constituyó dentro de su mente la gigantomaquia que imperturbablemente se iniciaba en Europa. Cuando le conocí, hacía poco que volvía de Alemania de donde no traía libros sino problemas, entre otros, la superación del neokantismo”². Mucho antes, en 1936, se expresó respecto de aquel ‘acontecimiento’ en estos términos: “Hace diez y ocho (años) que lo conocí, allá en una tarde de enero, al comenzar su primera lección de Metafísica del curso (que una epidemia gripal había retardado hasta entonces) en un aula sombría y casi desierta de la calle de los Reyes”³.

2 OM, 279. Sobre este período tan importante para Ortega ya que su tarea principal no era otra que la ‘superación del idealismo’, véase un excelente trabajo del profesor P. Cerezo Galán: *La voluntad de aventura (Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset)* (V A, 191-301). No puedo dejar de citar aquí otra obra que cuestiona en gran medida, esta pretendida ‘superación’ que se le atribuye tan tempranamente a Ortega. Me refiero a la obra de José Luis Molinuevo: *El Idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid 1984, pp. 12-20; respecto de la fenomenología, véase en la misma obra, pp. 75-84.

3 La pandemia de gripe a la que se refiere Zubiri en estos textos, nos dice el Dr. Diego Gracia, “ocupa

La ejemplarizadora labor intelectual y docente de Ortega, arrancó siempre palabras de afecto y gratitud a X. Zubiri. No fue una casualidad al respecto, que Ortega haya resultado ser, a la postre, el profesor ponente de la tesis doctoral que Zubiri presentara en el tribunal de académicos de la Universidad Central de Madrid⁴.

Ahora bien, antes de poner el punto final al Prólogo de esa tesis, Zubiri escribirá: “No me resta sino testimoniar mi gratitud a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, introductor en España de la fenomenología de Husserl, que ha tenido a bien presentar esta tesis a la Universidad Central, y a cuya labor docente obedece mi iniciación en esta clase de investigaciones filosóficas” (TFJ, 8).

Estas palabras, casi las primeras de Zubiri que vieron la luz pública, son fieles testimonios de un reconocimiento que perduró durante toda la vida del filósofo. Así, en 1936, con motivo del vigésimo quinto aniversario de la labor universitaria de Ortega, vuelve Zubiri a recordar la figura del maestro: “España debe a Ortega, en primer término, la incorporación viviente de lo más noble y exquisitamente intelectual que se ha producido durante este tiempo fuera de la península” (OMF). Y, sin limitarse a alabar la función resonadora de Ortega: “No sólo ha importado filosofías: ha creado en España un ámbito propio para la filosofía y un ambiente donde poder filosofar con libertad” (OMF). Este reconocimiento a la labor intelectual de Ortega debe llamarnos poderosamente la atención, pues de lo que aquí se trata es de afirmar, en la persona de su maestro, todo lo más importante del pensamiento filosófico europeo, adquirido y asumido por el propio Ortega.

No cabe duda, por otro lado, que esto ‘más importante’ que ha traído Ortega a España, y que de alguna manera su propia personalidad filosófica ha incorporado, es la *fenomenología*. El Ortega que percibe Zubiri es el hombre que ha madurado profundamente las ideas centrales del pensamiento fenomenológico husserliano, y que, por este mismo hecho, abre la cultura española a un nuevo

un lugar de excepción en los anales de la epidemiología por su elevadísima morbilidad”. Continúa: “Se difundió en tres oleadas sucesivas, la primera entre marzo y julio de 1918, la segunda de agosto a diciembre de ese mismo año y la tercera en los meses de enero, febrero y marzo de 1919. España sufrió los tres ataques, pero el segundo lo padeció de forma particularmente intensa, hasta el punto de conmocionar gravemente su vida social. Las clases universitarias no comenzaron hasta el segundo trimestre” (VV, 34).

4 La fecha del examen fue el día 21 de mayo de 1921 y obtuvo la calificación de Sobresaliente. El tribunal estuvo constituido en aquella oportunidad por: don Adolfo Bonilla San Martín, presidente; don José Ortega y Gasset, ponente; don Manuel B. Cossío y don Julián Besteiro, vocales, y don Manuel García Morente, secretario. Al mismo trabajo se le asignó el *Premio Extraordinario* el día 11 de octubre del mismo año.

horizonte del filosofar, iniciando así la contemporaneidad filosófica de España (VV, 52). Por ello nos dice Diego Gracia que las relaciones Zubiri-Ortega y Zubiri-Husserl “no pueden reducirse a la asimilación de unos ‘contenidos’ filosóficos concretos, ni tampoco al aprendizaje de un ‘método’ de filosofar, sino a algo más radical, al descubrimiento de un ‘horizonte’. Husserl en Alemania y Ortega en España hicieron posible un nuevo horizonte filosófico dando inicio así a la auténtica filosofía contemporánea” (VV, 66).

Pero Ortega, aparte de ser un gran intelectual es también un gran maestro. Sobre las bondades del magisterio orteguiano, dirá Zubiri: “Pero hay aún estratos más hondos en la actuación pedagógica de Ortega. Ha creado en los que tuvieron contacto con él una sensibilidad filosófica especial. Los unos tal vez despertaron con él a la filosofía; los otros afirmaron en él su sentido; todos los que fueron capaces para la filosofía aprendieron a su lado a sentirla de nuevo modo” (OMF). Zubiri, pues, vio no sólo en Ortega a un profesor sino, y en forma eminente, a un maestro (OM; NHD, 238), y es de ese maestro de quien dice: “Fuimos más que discípulos, hechura suya, en el sentido de que él nos hizo pensar, o por lo menos nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces no habíamos pensado (...) y fuimos hechura suya, nosotros que nos preparábamos a ser mientras él se estaba haciendo. Recibimos entonces de él lo que ya nadie podrá recibir: la irradiación intelectual de un pensador en formación. (...). Fuimos finalmente, hechura suya porque continuamos y continuaremos aprendiendo de él” (OMF).

Este sentido homenaje que prodiga Zubiri al maestro habla por sí sólo. Podrían citarse más frases, igualmente afectadas por el mismo reconocimiento, pero sólo escogeremos una más, la última de este período, como postrer testimonio: “Ortega ha sido maestro en la acogida intelectual, no sólo por la riqueza insólita de su haber mental, sino por el calor de su inteligencia amiga” (OMF).

Pasarán todavía muchos años más. Zubiri estará bordeando los 85 años que no llegó a cumplir, en 1983, cuando escriba: “La figura de este espíritu egregio y excepcional se agiganta hoy ante los ojos de quienes le hemos visto desde su juventud, y queda asentada y firme por su propio peso como un monumento de granito para recuerdo y modelo imperecedero de lo que es una vida de meditador. Porque a mi modo de ver, vivir es poseerse a sí mismo en su propia realidad, y viviendo, el hombre nunca es lo mismo, pero siempre es el mismo.

En su vida de meditador el hombre va poseyéndose intelectivamente, y en esto consiste la vida intelectual. Por esto, repito, fue Ortega un ejemplar de vida intelectual” (OM, 281). Culminará este sentido homenaje del siguiente modo: “No es fácil discernir aun lo que será del futuro filosófico. Sea de él lo que fuere, los que fuimos discípulos suyos no podemos dejar de ofrendar al ejemplar maestro, en testimonio de gratitud y adhesión vivientes, el *gaudium de veritate* en que vivimos, hemos vivido y viviremos junto a él” (OM, 281).

Ortega y la fenomenología.

En el año 1936, declaró Zubiri que a Ortega “jamás le satisfizo como posición última la fenomenología de Husserl” (OMF). Sin embargo, esta afirmación debe ser asumida con alguna cautela, ya que, en un primer momento, Ortega adoptó respecto de la fenomenología una actitud muy positiva e incluso esperanzadora. Para aclarar más este punto es necesario retrotraernos al año 1913. En esta época aparece en Alemania el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische forschung* y en él, conjuntamente con las *Ideas* de Husserl, la primera parte de la *Ética* de Scheler: el movimiento fenomenológico recién se ponía en marcha. En España aparecen sendos artículos de contenido fenomenológico escritos por Ortega, quien ya llevaba un año estudiando en serio, según confesión propia, la fenomenología. (PPA, 47). El primero de ellos se tituló “Sobre el concepto de sensación” (SCS, I, 244-260); el otro, “Sensación, construcción e intuición” (SCI, XII, 487-499), un discurso de inauguración de la sección filosófica del *Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias*.

Permítasenos, dado el poco espacio de que disponemos, un breve análisis del primero de estos escritos con el único fin de enfatizar el interés que Ortega siente por los estudios fenomenológicos en esta época.

“Sobre el concepto de sensación” (SCS), trata del comentario de Ortega a una obra de Heinrich Hoffmann titulada *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff* (‘Estudios sobre el concepto de sensación’), que se encuentra en el *Archiv für die gesamte Psychologie*, tomo XXVI, cuadernos 1 y 2, 1913. Hoffmann es discípulo de Husserl en Gottinga.

Comienza Ortega afirmando algo muy significativo: “Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la ‘necesidad metafísica’ del hombre”. Sin duda es una alusión a la arenga husserliana ¡a las cosas mismas! Esta vuelta a lo originario no podía sino constituir un aliciente importante para quienes, cansados de las especulaciones idealistas y relativistas del S. XIX, deseaban arraigar una vez más el pensamiento en el terreno firme de las cosas. El tema propiamente tal alude a la influencia cada vez mayor de la fenomenología sobre la psicología de corte empírico, entonces en boga. Ortega escribe, en este artículo, la palabra fenomenología entre comillas para destacar la novedad del término. La pregunta fundamental que encontramos en él es aquella que inquiere por el *ser* de la fenomenología. Para ello, comienza estableciendo las características peculiares de la *verdad* fenomenológica. Lo primero que notamos es que ella escapa, por principio, a toda condición espacio-temporal, por lo que su validez trasciende tal condicionalidad, quedando intacta para todo sujeto cognoscente. La fenomenología no maneja, pues, un método inductivo ya que éste sólo se limita al campo de las probabilidades. Sin embargo, tampoco se mueve con deducciones ya que no se ha partido aquí de una formulación general desde donde se hubiese derivado por nexos silogísticos esta verdad. La inducción y la deducción constituyen a lo sumo métodos indirectos para obtener proposiciones verdaderas. Pero aquí se trata de ganar un ámbito de evidencias absolutas y no relativas a principios previos, a “las leyes formales que la lógica establece para la inducción o deducción en general”. (SCS, 250).

La vía por la que accedemos a una ley de índole fenomenológica es inmediata y directa. Se constituye por *vía de presencia*. Este es el único medio, por lo demás, de obtener verdades indubitables. La inducción y la deducción son excelentes métodos científicos, pero no pueden erigirse en métodos primarios para la obtención de verdades.

Cito a continuación un texto que me parece relevante: “La proposición: ‘estoy viendo ahora una mesa ocupada con libros y papeles’ no deriva su verdad de nada que no sea el estado objetivo mismo a que hace referencia. La proposición se limita a transcribir en expresiones una objetividad patente, inmediata, no inferida. El peligro de la alucinación no hace peligrar su verdad, porque no hable en ella de un objeto como existiendo aparte e independiente de mi visión, sino de lo que veo, en cuanto que lo veo”⁵ (SCS, 251).

5 Es interesante hacer notar que éste puede ser, perfectamente bien, un importante antecedente de la teoría de la verdad que desarrollará Zubiri en su obra de madurez. Así, lo dado a la impresión es indubitable,

Enunciar una proposición de esta índole significa que soy capaz de darme cuenta de estados objetivos individuales. Dice Ortega: “Esta capacidad se llama percepción, imaginación..., en general experiencia o intuición individual” (SCS, 251). Más adelante, Ortega, que ya se mueve de lleno dentro de la problemática fenomenológica, hace una distinción esencial entre dos términos: ‘hecho’ y ‘objeto’. El ser del objeto apunta a ser objetividad propiamente tal. Su existencia, su aquí y ahora, lo transforma en hecho. Si no fuéramos capaces de abstraer de los objetos su ser fáctico (existencia), el mundo se volatilizaría en un caos de sensaciones, un devenir absoluto. Pero no es así: “en toda intuición individual puede abstraerse de este elemento que individualiza y convierte en hecho al objeto, quedando sólo éste, insumiso a narraciones tempo-espaciales, invariable, eterno” (SCS, 252). La intuición individual ha dejado de serlo para ser ‘intuición de esencias’ o intuición esencial.

La intuición esencial sólo es posible a partir de la técnica de la reducción fenomenológica. Veremos en qué consiste. Para comenzar, Ortega define un concepto previo: la ‘postura natural’, término que como él mismo señala, se origina en Husserl. La postura o actitud natural es aquella que toma “naturalmente, como existiendo en realidad, todas aquellas cosas que son términos de nuestros actos perceptivos, predicativos, sentimentales, etc. Así la ‘postura natural’ en el acto de percepción consiste en aceptar como existiendo en verdad delante de nosotros una cosa perteneciente a un ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos ‘mundo’. La postura natural en el juicio ‘A’ es ‘B’ consiste en que creemos resueltamente que existe un ‘A’ que es ‘B’. Cuando amamos nuestra conciencia vive sin reservas en el amor. A esta eficacia de los actos cuando nuestra conciencia los vive en su actitud natural o espontánea llamábamos el poder ejecutivo de aquéllos” (SCS, 252). La actitud natural es, pues, la natural creencia en la existencia real de los objetos. Esta creencia viene puesta, según Ortega, en la ‘ejecutividad de los actos’ de conciencia. El poder ejecutivo de éstos consiste precisamente en otorgar crédulamente existencia a lo concienciado.

Ahora bien, la actitud fenomenológica posee una dirección exactamente opuesta a la propia de la actitud natural. La conciencia, naturalmente dirigida a un objeto, se vuelca ahora sobre sus propios actos. En el caso concreto de la percepción, la atención no va dirigida hacia el objeto sensible sino hacia la

dirá Zubiri, aun cuando su validez, en una primera instancia, no supere el ámbito de lo dado. La raigambre fenomenológica de aquella teoría es evidente.

percepción misma. En este momento la creencia en la existencia real de los objetos, el poder ejecutivo de los actos, queda suspendido, esto es, en lenguaje fenomenológico, ‘entre paréntesis’, en ‘epojé’. Aquí la atención se limita exclusivamente a ‘lo mostrado’, tal cual éste se manifiesta a la conciencia. La realidad ha sufrido una reducción y se ha convertido en fenómeno.

Ortega pasa, a continuación, a hacer unas valiosas advertencias: “Nótese que esta reflexión de la conciencia sobre sus actos: 1º, no les perturba, la percepción es lo que antes era, sólo que - como dice Husserl muy gráficamente- ahora está puesta entre paréntesis; 2º, no pretende explicarlos, sino que meramente los ve, lo mismo que la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad” (SCS, 252). Del mismo modo, todo el mundo ‘natural’, toda la ciencia en cuanto sistema de juicios formulados ‘naturalmente’, quedan reducidos a fenómeno. Pero ¿qué entiende, específicamente, la fenomenología por fenómeno? “Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo” (SCS, 253). Culmina diciendo: “Esa descripción pura es la fenomenología” (SCS, 253). Desde aquí en adelante, Ortega hará objeto exclusivo de su atención la temática fenomenológica propiamente tal. Establecerá las necesarias distinciones entre fenomenología y psicología, tratará el tema de la ‘intencionalidad de la conciencia’, tema clave de toda la fenomenología husserliana, etc.

Reanuda Ortega su investigación, señalando algunas definiciones importantes: “La fenomenología es descripción pura de esencias...” (SCS, 253); “El tema cuyas esencialidades describe, es todo aquello que constituye la conciencia” (SCS, 253). El definirse la fenomenología a sí misma como ciencia descriptiva de la conciencia, causó más de un problema de interpretación, ya que aparecía si no identificándose, al menos, invadiéndole el terreno a la psicología. Husserl, al nivel de las *Investigaciones lógicas*, todavía llamó a la fenomenología “psicología descriptiva”. No es menos cierto, sin embargo, que más adelante, este filósofo encontró que se habían acumulado gran cantidad de equívocos al lado de esa nada feliz expresión, por lo que debió sustituirla por la de “fenomenología”. Fenomenología no es psicología porque no trata con existencias, sino con esencias. Para la psicología, la conciencia es concebida como un hecho fundamental, esto es, como un supuesto constitucional sin el cual la psicología misma pierde su sentido y razón de ser. Sin embargo, no pasa lo mismo respecto a

la fenomenología. El que la conciencia no funcione como hecho no afecta su peculiar constitución, ya que ella no es ciencia de hechos, sino ciencia eidética, de esencias. Pero cabe todavía llevar la distinción entre fenomenología y psicología por el lado de la conciencia. Dice Ortega: “Por conciencia entendemos aquella instancia definitiva en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos. Si nuestro interés, como acontece en todo linaje de positivismo, al hablar de ‘conciencia humana’ consiste en limitar estrictamente la calidad del ser y del no ser, reduciéndolos a perfectas relatividades, necesitamos que por lo menos el objeto limitante, aquel en el que envolvemos todos los demás para mediatizarles, no sea a su vez un ser relativo y de calidad limitada. De modo que el más extremo relativismo y antropologismo exige un sentido del término conciencia, ilimitado y absoluto, prueba de la contradicción íntima en que viven aquéllos, dentro del cual se constituya, como un objeto entre otros, el objeto ‘conciencia humana’” (SCS, 254).

De este modo, Ortega accede al problema de la intencionalidad de la conciencia. Que la conciencia sea intencional, no quiere decir, sino que, en cada caso, ella es siempre ‘conciencia-de’. Así, todo pensar lo es de algo pensado, todo amar de lo amado, etc. Mi conciencia está siempre dirigida a algo que no es ella misma, pero que se manifiesta (fenómeno) a ella en su propia inmanencia sin pasar por ello a ser algo psíquico. Todo objeto, en cuanto es objeto de conciencia, es algo absoluto en su propio mostrarse. Por ello, lo real podría ser algo distinto del modo como yo lo pienso, “pero lo que yo pienso es tal como lo pienso: su ser consiste precisa y exclusivamente en ser pensado” (SCS, 254).

Ahora bien, lo real tiene dos haces diferentes: por un lado, lo que de él se manifiesta a la conciencia y lo que de él permanece oculto a ella. Pensemos en un cuerpo físico. Este jamás podrá mostrarnos todos sus diferentes aspectos en forma simultánea. Tendremos siempre que ‘ir dando la vuelta’ alrededor de él para tratar de agotarlo. Las tres dimensiones que comporta impiden que le podamos aprehender alguna vez en su totalidad, pues la cantidad de percepciones que pueden recaer sobre él son infinitas. Por ello, la ciencia física está siempre impedida de convertirse en ciencia pura y exacta. Pero nada de esto sucede con los objetos ideales.

Los objetos ideales se agotan en su ser pensados, son lo que son absolutamente. Y este plano de objetividad primaria “es la conciencia, no como hecho tem-

po-espacial, no como realidad de una función biológica o psicofísica adscrita a una especie, sino como ‘conciencia-de’” (SCS, 255). Para explicitar todavía más este concepto de ‘conciencia- de’, Ortega planteará el tema de la fenomenología desde el campo de las ciencias. Pondrá el ejemplo del brillo metálico que se desprende de un objeto plateado. La ciencia física se enfrentará a él preguntando el cómo de este brillo, las causas no manifiestas que lo producen. Busca una explicación. La psicología lo enrostrará de modo parecido. Ella preguntará por los mecanismos psicológicos que producen tal percepción. También va tras una explicación. “Ambos, pues, parten del fenómeno y lo abandonan por objetos reales, es decir, científicos, productos de una operación racional constructiva. Y el caso es que antes de todo esto hubiera convenido entenderse sobre qué sea el ‘brillo metálico’ mismo -o de otro modo- qué clase de colores y en qué disposición, etc., tenemos que verlos para que, en efecto, veamos brillo metálico. En suma, conviene fijar la esencia de éste, de lo que veo en cuanto y sólo en cuanto que lo veo”⁶ (SCS, 255). Según Ortega, este es el punto de partida de todos los idealismos desde Platón a Kant: hacer de los objetos, antes que nada, ‘presencias inmediatas ante la conciencia’. La diferencia la hace consistir en que la fenomenología eleva a método científico el detenerse en el plano de la conciencia inmanente, en el plano de las ‘vivencias’⁷. La fenomenología, en cuanto ciencia descriptiva, se limitará al examen de lo vivenciado en cuanto vivenciado. La vivencia, en cuanto realidad psicofísica, será objeto de la psicología explicativa quien preguntará, a, su vez, por su origen psicofísico, etc.

Es notoria la preocupación y el conocimiento que manifiesta Ortega por los estudios fenomenológicos. En el segundo de los artículos citados en el principio de este apartado, concluirá Ortega: ‘Dejemos al porvenir inmediato la averiguación de si logrará o no edificar la teoría de la teoría, exenta de supuestos que, en estudios parciales, sin parejo hoy por su precisión y fundamentalidad, viene preparando Edmund Husserl. Tal vez se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía’ (SCI, 499).

6 Nótese esta peculiar forma de entender la fenomenología como un ‘ponerse de acuerdo’. Pareciera ser que los logros de la fenomenología fueren puramente convencionales, pero, en realidad, no es así. La idea se repite insistentemente en la Tesis de Zubiri y es muy posible que el discípulo la haya tomado del maestro.

7 Ortega encontró muchas dificultades al intentar traducir al español el término alemán *Erlebnis* que, según nos cuenta, habría sido, al parecer, introducido por Dilthey. Al no encontrar en el idioma español término equivalente, no le quedó más remedio que crear uno, *vivencia*: “Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así el yo o cuerpo consciente es una unidad de vivencias” (SCS, 256).

Tenemos, pues, que en los dos artículos orteguianos sobre la fenomenología escritos en 1913, existe una predisposición muy favorable de Ortega hacia este movimiento filosófico. Tanto es así que, como hemos visto, llega incluso a depositar más de alguna ilusión en él. No es menos cierto, sin embargo, que esas esperanzas habrán de ser desilusiones, pues la senda que siguió Edmund Husserl, fundador del movimiento fenomenológico, llevó una vez más a la filosofía por la senda del idealismo⁸.

No es posible realizar en estas líneas un estudio pormenorizado de todas las obras en las que Ortega trató el tema de la fenomenología, principalmente porque la intención que nos mueve es mucho más modesta. Tratamos de examinar algunas ideas de los textos fenomenológicos de Ortega del año 1913 tan sólo para advertir en ellos la profunda huella fenomenológica que ostenta el incipiente pensar orteguiano. La superación de la fenomenología por parte de Ortega es algo que todavía hoy no está del todo claro. Menos aún en el año 13.

Las fuentes fenomenológicas de Xavier Zubiri

Xavier Zubiri se refirió a Ortega, llamándolo “introducción de la fenomenología en España”. Sin duda, Ortega fue el primer filósofo que escribió sobre fenomenología en España (1913), y se preocupó en sus primeros escritos de acentuar la novedad del nombre con entrecomillados. Nuestro problema radica más bien en saber si fue o no Ortega el único difusor de la fenomenología en la península. Aquí el asunto es más complejo. Una investigación relativamente reciente (v. ZF, 389-565), alude a otra vertiente, no menos importante dada sus futuras repercusiones. La cuestión es la siguiente. Durante los años 1910-1912, comenzaron a aparecer en Europa ciertas publicaciones sobre Husserl en francés (ZF 398ss.). Estas habrían repercutido en España merced a un filósofo agustino, el P. M. Arnaiz, quien publicó en 1914 el segundo volumen de una obra titulada *Psicología fundada en la experiencia* (ZF, 399). En esta obra se hacía referencia al Husserl de las *Investigaciones Lógicas* en un sano intento por adherirle a los postulados neoescolásticos que eran, en definitiva, los que regían la filosofía en Lovaina y los principios filosóficos del P. Arnaiz (ZF, 399).

8 Han sido muchos los estudiosos de la *Husserliana* que han catalogado a Husserl (sobre todo en el nivel de *Ideas*) como un idealista sin más. Para evitar posibles equívocos provenientes en su mayoría del empleo indiscriminado de este concepto, es necesario, para este caso, efectuar las distinciones correspondientes en orden a definir con alguna exactitud el ‘idealismo’ husserliano. Véase al respecto de Antonio Pintor-Ramos: “Zubiri y la fenomenología” (ZF), pp. 497-498.

Si lo dicho es importante, lo es porque el mismo Zubiri llegó en otro momento a reconocer que el nombre de Husserl lo vio, por vez primera, en una obra del P. Arnaiz, (ZF, 399-400). La conclusión que es preciso extraer tras todo esto es la siguiente: Zubiri recibe en España la fenomenología de dos manos distintas. Una de ellas pertenece a Ortega, su maestro. La otra se identifica con la orientación neoescolástica española representada por el P. Arnaiz. Dejemos claro, desde ahora, que la visión orteguiana fue mucho más completa y fidedigna, pero esto no nos puede hacer olvidar que, más adelante, Zubiri iniciará estudios de Filosofía y Teología en la Universidad Católica de Lovaina (1919-1921), quizás más motivado por las ideas neoescolásticas que por las orteguianas. Como sea, lo cierto es que es en esa ciudad belga donde X. Zubiri presentará su memoria de tesis titulada *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl* (1921-1922), con vistas a la obtención del grado de Licenciado en Filosofía. No es difícil darse cuenta cuán motivado está Zubiri en esta época por la incipiente problemática fenomenológica, hasta el punto de trabajarla “in extenso” tanto en su memoria de tesis como luego en su tesis doctoral. En Lovaina se conoce a Husserl, sobre todo por la obra de L. Noel, sacerdote de orientación neoescolástica que influyó decisivamente sobre la obra del propio P. Arnaiz. L. Noel aceptó dirigir la memoria de tesis del joven Zubiri la cual se circunscribió al sólo problema de “la logique pure”.

Ahora Zubiri se encuentra apasionadamente imbuido por la filosofía fenomenológica, sobre todo en el modo como la presenta su fundador Edmund Husserl. Es importante señalar que este trabajo incipiente manifestaba una pretensión particular: se exhibía como la primera parte de un trabajo más vasto sobre el primer Husserl. Todo hacía pensar que se trataba de un preámbulo de lo que posteriormente sería la Tesis Doctoral que no demoró mucho en ver la luz pública. Por ello es que “hay que entender la memoria de Lovaina y la tesis doctoral de Madrid como partes de un mismo trabajo básico, de tal modo que la primera es una introducción a la segunda, tal como el filósofo mismo constata explícitamente” (ZF, 408).

Resumiendo, Zubiri supo por primera vez de Husserl a través del P. Arnaiz, agustino de orientación neoescolástica, influido a su vez fuertemente por L. Noel quien hizo una publicación sobre Husserl ya en 1910.

La segunda fuente, más sólida y consistente, le llegó de primera mano a través de Ortega quien, muy influido por los estudios fenomenológicos, estimuló fervientemente a sus discípulos hacia aquellos, reconociéndole así a esta forma de pensar todo el valor que merecía. Vale la pena citar aquí un testimonio interesante de Julián Marías: “hay que recordar quien era Ortega hace algo más de treinta años, en la fecha del discipulado de Zubiri. Un Ortega todavía joven, con la información filosófica más reciente y fecunda, que, para citar un solo ejemplo, hablaba de Husserl cuando apenas nadie lo conocía, y era director, en la increíble fecha de 1921, de una tesis fenomenológica: la del propio Zubiri” (SIXZ, 171).

Me parece un punto muy a favor del magisterio de Ortega el que, a pesar de haberle reconocido limitaciones a la filosofía de Husserl, no impidiera que Zubiri fuese a ella con todo el entusiasmo de su juventud. Al respecto también señala Marías: “Ortega significaba, como Zubiri ha recordado, un nivel informativo, una sensibilización, un método, una convivencia intelectual y, en ella, una filiación filosófica. Y por ser todo ello, significaba a la vez una liberación, incluso de él mismo -signo de todos los grandes maestros, de él como del propio Zubiri-; porque el maestro auténtico, en quien la acción intelectual se ejerce al nivel efectivo de las cosas, por ese solo hecho deja al discípulo entre las cosas mismas, en alta mar, y por tanto más allá de él, del maestro” (SIXZ, 171).

Zubiri llegará a identificarse con los postulados esenciales del pensamiento fenomenológico durante toda la primera etapa de su pensamiento que, por ello, recibe el nombre de etapa fenomenológica u objetivista.

Bibliografía

- NHD: Zubiri Apalategui, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional, 8ª ed., Madrid 1981.
- OM: Zubiri Apalategui, Xavier: “Ortega, un maestro”, *Revista de Occidente*, Extraordinario VI, N2 24-25, Madrid 1983.
- OMF: Zubiri Apalategui, Xavier: “Ortega, maestro de filosofía”, en *El Sol* (08/03/1936).
- PPA: Ortega y Gasset, José: “Prólogo para alemanes”, O. C. 1ª ed. en Alianza Editorial, *Revista de Occidente*, Madrid 1983, VIU, 15-58.
- SCI**: Ortega y Gasset, José: “Sensación, construcción e ideación”, O. C. 1ª ed. en Alianza Editorial, *Revista de Occidente*, Madrid 1983, XII, 487-499.
- SCS: Ortega y Gasset, José: “Sobre el concepto de sensación”, O.C. 1ª ed. en Alianza Editorial, *Revista de Occidente*, Madrid 1983, I, 244-260.
- SIXZ: Marías, Julián: “La situación intelectual de Xavier Zubiri”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, *Revista Alcalá*, Madrid 1953, 169-177.
- TFJ: Zubiri Apalategui, Xavier: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Tesis doctoral. Madrid 1921.
- VA: Cerezo Galán, Pedro: *La voluntad de aventura (aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset)*. Edit. Ariel, Barcelona 1984.
- VV: Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Labor universitaria, Barcelona 1986.
- ZC; Cardenal, Manuel: “Zubiri en la Central” en *Homenaje a Xavier Zubiri*, *Revista Alcalá*, Madrid 1953, 39-41.
- ZF: Pintor Ramos, Antonio: “Zubiri y la fenomenología”, en *Realitas IIIIV* (1976-1979), Labor, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1979.

La presencia de Brentano en los primeros escritos de Xavier Zubiri¹

X. Zubiri vio tempranamente en la fenomenología, más que un sistema de filosofía (el de Husserl), ‘un ámbito donde poder filosofar libremente’ (XZFM, 17), y este ámbito estaba constituido primordialmente por un modo novísimo de enfrentarse con las ‘cosas’, dirigido fundamentalmente a superar los falsos dilemas que habían llevado a la modernidad por una senda de ‘bancarrota’ espiritual.

Este modo de filosofar se caracterizaba en lo esencial por un afán de ganar para sí un terreno previo (por originario) a todas las luchas explicativas o interpretativas que hacían de la filosofía una cuestión puramente subjetiva y relativa a escuelas y puntos de vista determinados, generando de este modo ámbitos de polémica dogmática en lugar de auténticas experiencias de encuentro intelectual.

Esta preocupación estaba, por lo demás, en la raíz de todos los escritos del primer Husserl. No olvidemos que el título de su artículo de 1911 era *Filosofía como ciencia estricta*. Este título, que en un momento provocó equívocos lamentables, jamás implicó que la filosofía debía transformarse, para ganar su propio nivel de radicalidad, en una ciencia positiva más, o que su misión consistiera en substituir a las ciencias. Resulta decisiva al respecto la siguiente afirmación de Lèvinas, gran conocedor de la fenomenología de Husserl: “De ningún modo creo que la fenomenología quiera estudiar las esencias de lo real, burlándose de las ciencias. (...) La fenomenología no aspira de ninguna manera a sustituir a la ciencia, nunca ha tenido esa pretensión monstruosa” (EL, 103). Por el contrario, la fenomenología tal como la entendió Husserl, al menos el primer Husserl, que fue quien más influyó sobre el joven Zubiri, ni se subordina a las ciencias ni pretende plasmarse en ciencia matematizable, conforme al modelo de la modernidad. Lo único que quiere decir Husserl es que la filosofía, en tanto que filosofía, sólo puede realizarse adoptando para sí la máxima rigurosidad posible en su forma metódica de proceder. Por lo mismo, a ella le está reservada una tarea absolutamente propia e insustituible: *desentrañar aquellos problemas que*

¹ Este artículo fue publicado por primera vez en revista Logos, N° 2, primer semestre, 1990, Universidad de La Serena, Chile. A esta versión se le han hecho algunos cambios que no estaban presentes en el original.

ninguna ciencia de la naturaleza ni del espíritu podrá jamás dilucidar dada la constitutiva incapacidad de ellas para sobrepasar sus propias limitaciones epistemológicas, tales como las condiciones que hacen posible todo saber en general y el saber científico en particular, o el problema de la realidad, etc. La filosofía, entendida desde esta perspectiva, debe moverse en un ámbito previo al preguntar científico, un ámbito de evidencias absolutas e inmutables. En su afán por convertirse en ‘filosofía primera’ no debe detenerse ‘hasta haber llegado a principios absolutamente claros, hasta haber adquirido métodos trazados en el sentido propio de esos problemas y el campo último de trabajo en que se dan las cosas con claridad absoluta’ (EHFC, 108). Cuando Husserl se dio cuenta de las implicancias de sus logros comprendió que las orientaciones científicas de la época que pasaban por ser ciencias exactas y fundamentales, ellas mismas carecían de fundamentos epistemológicos sólidos y, en el fondo, sólo llevaban a contrasentidos. Una de estas implicancias, quizás la más importante, consistió en el reconocimiento del carácter intencional de la conciencia. Esta constatación que venía configurándose vagamente en las investigaciones de Brentano y Meinong, es comprendida y desarrollada plenamente por Husserl y posteriormente asumida por Zubiri como instrumento teórico de primera magnitud para revertir el proceso que, en orden a una teoría del conocimiento, había llevado a cabo la tradición filosófica (realismo crítico), por una parte, y las orientaciones científicas (naturalismo) por otra; ambas, por lo demás, con un marcado matiz subjetivista.

Por ello, en el año 1925, Zubiri se hará cargo del gran descubrimiento husserliano afirmando la indiscutibilidad del hecho ‘de que estamos en relación con algo que no es parte de la misma conciencia’ (XZLC, 212). En esto consiste fundamentalmente la vuelta a las cosas propugnada por Husserl y Zubiri. Y sentado lo anterior, “el problema crítico toma un sesgo distinto. En lugar de partir de una definición previa del objeto y del sujeto, para después ensayar de ponerlos en relación por medio de un puente, es preciso partir del hecho del conocimiento, único dato inmediato de la conciencia, para dar, en consonancia con él, una definición satisfactoria del sujeto y del objeto. El problema crítico significa entonces, ante todo, un análisis de los conceptos de conocimiento, verdad, evidencia, etc. Este análisis, germinalmente contenido en la psicología de Brentano, tiene hoy una espléndida floración en Alemania, en la fenomenología de Husserl, Pfänder, Lipps, etc.” (XZLC, 212-213).

Habiéndose hecho el propósito, Zubiri, de elaborar una ‘filosofía de la objetividad pura’ (XZET, 7), apoyada en la fenomenología de Husserl (al menos en sus delineamientos generales), se hacía necesario una vez más enfrentarse, a nivel de fundamentos, con la filosofía tradicional. Lo primero que se constata en esta mirada retrospectiva es el carácter prejuicioso con que las filosofías, tanto antigua como medieval y moderna, enfrentaron el problema del conocimiento. Estos prejuicios que llevaron a los sistemas filosóficos tradicionales por caminos diversos, en el fondo no diferían entre sí demasiado. El hombre antiguo y medieval creyó que las cosas eran así como las inteligimos, dada la mutua respectividad que se daba entre el orden del ser y el del pensar. El hombre moderno, por su parte, afirma que no hay más verdad que aquella que se manifiesta en la conciencia. Pensemos en Descartes, fundador del idealismo moderno. Si los antiguos pecaban de realismo ingenuo, los modernos pecan de subjetivistas dado que se sostiene que las cosas sólo las conocemos en la medida en que son ‘contenidos de conciencia’. El valor de los sentidos queda absolutamente preterido y subordinado al de la razón, único instrumento capaz de aprehender verdades inmutables y necesarias. No sorprende entonces que la matemática haya pasado a desempeñar el rol modélico de todo saber, ya que el lenguaje matemático “no entiende la verdad como la adecuación del intelecto con las cosas sino como la pura coherencia entre los datos de la razón o los contenidos de conciencia. Las cosas sólo son reales en tanto que datos de conciencia: tal es la base de todo el subjetivismo científico y filosófico de la época moderna” (DGAZ, 83).

Si verdaderos eran sólo los ‘contenidos de conciencia’ era perfectamente explicable que la psicología, entre todas las ciencias, se arrogase el derecho de convertirse en ciencia fundamental, pues su objeto de estudio no era otro que la conciencia y sus fenómenos. De este modo se iba configurando el psicologismo, orientación científico-filosófica dominante en los círculos intelectuales europeos, principalmente en Alemania, durante las últimas décadas del siglo XIX. Esta tendencia, de corte profundamente relativista, pretendió erigir a la psicología en el fundamento de todo saber y, por tanto, también del saber filosófico. Así entendida, su objetivo consistía en subordinar tanto la estructura como el funcionamiento de la lógica a las condiciones del medio psicológico. Husserl, durante el período de preparación de su *Filosofía de la aritmética* participaba todavía de los principios psicologistas, influido evidentemente por su maestro Brentano. Sin embargo, en la época de las *Investigaciones lógicas* había

experimentado en carne propia las grandes dificultades a que le conducía ese modo de pensar y uno de los problemas que se le mostró más difícil de resolver fue, precisamente, el carácter fundamentador de la psicología. El análisis psicológico parecía aclarar de un modo satisfactorio el origen de las representaciones matemáticas, por ejemplo, pues están determinadas psicológicamente. En cambio, encontrar continuidad y claridad entre las conexiones psicológicas del pensamiento y la unidad lógica del contenido del conocimiento era una labor imposible a partir de tal análisis. De aquí que Husserl se viera en la obligación de efectuar una reflexión sobre la esencia de la lógica y sobre la correlación que pudiera existir entre la objetividad del conocimiento y la subjetividad del conocer. Tal fue el primer paso que diera Husserl para distanciarse de las concepciones relativistas de la época.

Desde el primer momento estaba claro para este autor que la lógica y la ciencia jamás podrían encontrar su fundamento en la psicología por las diferencias esenciales que las distinguen, diferencias que se encarga de analizar con todo detalle en los *Prolegómenos* de sus *Investigaciones* de 1900. Allí Husserl logró desenmascarar la totalidad de los presupuestos o prejuicios que anidaban al interior de toda la filosofía moderna y, particularmente, del psicologismo decimonónico. Todos, sin embargo, podían sintetizarse en uno: el ser es lo existente (XZET, 20). Si para la filosofía antigua y medieval el ser es lo existente en la naturaleza, para la filosofía moderna el ser es lo existente en la conciencia. El prejuicio central es, pues, el mismo en ambas situaciones, dado que, si tanto “la filosofía como la ciencia antigua investigaron la existencia de las cosas en tanto que realidades en sí, exteriores al sujeto, la ciencia y la filosofía modernas, por el contrario, han analizado la existencia de las cosas en tanto que realidades en mí, presentes en la conciencia. En ambos casos se parte de la idea de que la esencia de las cosas es inseparable de su existencia, que conocer se identifica con explicar la causación real de las cosas. Este es, piensa Husserl, el gran error de la filosofía, tanto antigua como moderna” (DGAZ, 84-85).

Frente a ellas no queda sino buscar una tercera alternativa que logre sostenerse, no sobre prejuicios sino sobre una experiencia fundamental, precisamente la experiencia fenomenológica. Esa tercera vía a la que Husserl quiere abrir camino es el ámbito de la objetividad. Zubiri lo explicará del siguiente modo: “Entre lo cosmológico y lo psicológico hay un término medio: lo objetivo. Entre la Psicología y la Cosmología hay una Fenomenología. El edificio levantado

en el siglo XIX se ha derrumbado. La Matemática se ha desvinculado de la Psicología y de la Cosmología. La Física se ha separado de la Matemática. La Psicología se aparta del asociacionismo. Si la Filosofía ha sido en todas las épocas una fundamentación teórica de la ciencia, la Filosofía, no ya moderna, sino contemporánea, debe cambiar de norte respecto de los clásicos del siglo XIX, y fundamentar críticamente ese mundo de la objetividad, base de todos los demás... Este movimiento objetivista es, bajo diversas denominaciones el fenómeno característico del pensamiento contemporáneo” (XZET, 36).

Bolzano, Brentano y Husserl constituyen los tres hitos más importantes en la constitución del objetivismo contemporáneo. Sobre todo, este último que “llega en sus *Logische Untersuchungen* a un objetivismo puro, completado por la idea de una fenomenología” (XZET, 37).

Según éste, “todo objeto tiene, además de su ser espacial y temporalmente determinado en el plano de las realidades, una esencia ideal en virtud de la cual el objeto en cuestión se halla rigurosamente determinado y circunscrito en la región eidética. Descubrir la esencia de un objeto es, pues, aislarlo de las condiciones de su realidad y reducirlo a las de su pura idealidad” (XZET, 37). En esto consiste, precisamente, el nuevo ámbito abierto por la fenomenología de Husserl al filosofar. Se trata de un filosofar en el nivel de la pura descripción eidética, de esencias. La pureza de este filosofar viene dada por su distanciamiento de todo lo fáctico que constituye el dominio de lo probable, de lo incierto e inseguro.

Uno de los elementos que con mayor fuerza caracterizaron al nuevo movimiento fenomenológico en las primeras décadas de nuestro siglo fue la nueva caracterización de la conciencia, surgida de un replanteamiento radical de la teoría del conocimiento tradicional cuya máxima figura estaba representada por Kant. Esta teoría desembocó en las más graves paradojas y contradicciones en cuanto se hizo un análisis crítico del hecho del conocer, y de la índole de los elementos que lo constituyen: sujeto y objeto. En primer lugar, debemos señalar que el gran problema teórico de la filosofía kantiana y moderna en general radicó en haber ‘cosificado’ la conciencia. Esta sola idea anulaba todo intento válido por acceder intelectivamente a lo que las cosas son, es decir, impedía, en el fondo, explicar adecuadamente el fenómeno del conocimiento. Desde el momento mismo en que la conciencia se convertía en un receptáculo de realidades y los objetos del mundo en contenidos de conciencia, todo el

problema del ‘saber’ se resolvía, por fuerza, en el seno de la inmanencia de la conciencia, en el ámbito de la subjetividad, y lo efectivamente externo, lo trascendente en cuanto tal, se constituía en un gran signo de interrogación, dado que la categoría de causalidad que iba en principio a permitir el tránsito desde los fenómenos (dados exclusivamente en la subjetividad) hacia la ‘cosa en sí’ (noúmeno), ella misma era un recurso subjetivo, una categoría que no lograba acceder a lo real trans-subjetivo, en el fondo se trataba de una mera idea, todo lo compleja que se quiera, pero idea al fin.

La cosificación o naturalización de la conciencia fue la deficiencia metodológica de toda la filosofía moderna, por la que fue cada vez inclinándose más hacia el subjetivismo, desembocando casi fatalmente en un idealismo que transformó la totalidad del mundo en mera representación. Es en este contexto en donde se sitúa el nuevo replanteamiento del problema de la conciencia que significó un abrirse paso hacia las cosas de un modo libre y expedito. El primer pensador que realizó este salto teórico fue Franz Brentano (1838-1917).

Brentano fue un empirista radical, muy inspirado en la obra de Aristóteles, que se opuso tenazmente a todo pensar constructivista y toda especulación idealista. Se limitó simplemente a la observación y análisis de los fenómenos, apartándose incluso del pensar metafísico, pues le veía contaminado por la enrarecida atmósfera subjetivista de su tiempo. El atenerse a la pura realidad de las cosas², cobra en este insigne filósofo un carácter extraordinariamente original, a la vez que marca un hito de tal envergadura que en toda la filosofía contemporánea resuena de algún modo su eco. Fue precisamente esta *fidelidad a lo real*, inaugurada por Brentano, lo que el nuevo tiempo estaba reclamando. Por ello, su promoción fue tan fértil. Es Julián Marías quien al respecto nos dice: “La fidelidad a lo real fue una especie de varita de virtudes que hizo surgir de todas partes realidades nuevas: el mundo de los objetos ideales, que hizo posible una lógica nueva; los valores; las significaciones como tales; las esencias en una función bien distinta de la que esta noción había tenido en el aristotelismo

2 Esta fidelidad a lo real es uno de los más preclaros antecedentes del realismo zubiriano. Casi no hace falta señalar cómo Zubiri se esforzaba por arraigar el pensamiento en la realidad. Casi sin temor a equivocarnos podemos afirmar que todo el esfuerzo zubiriano no tuvo sino un objetivo primordial: anclar el pensamiento en lo real. Zubiri se hermana con Brentano en esta intención. Sin duda, toda la fenomenología posterior tendrá similar ambición: ¡jir a las cosas mismas!, ¡sin prejuicios! He ahí un rasgo esencial de todo el pensar contemporáneo. Véase sobre el realismo genético zubiriano las obras del Dr. López Quintás: *Pensadores cristianos contemporáneos*, BAC, Madrid 1968, ps. 321s.; y *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid 1970, ps. 196ss.

y en la escolástica; y a través de ello, de un modo casi inesperado, el descubrimiento de la condición ‘intencional’ del hombre, un nuevo planteamiento del problema del mundo exterior y hasta las doctrinas acerca de la existencia o la vida humana” (JMO, I, 105).

Con Brentano se instaura un estilo de pensar de inflexible rigurosidad, propio de su formación aristotélico-escolástica, que adoptará más adelante su más insigne discípulo, E. Husserl, para proyectarse finalmente, en el pensamiento de X. Zubiri. De allí que puede decirse ‘que la filosofía actual de tipo más riguroso y científico procede de Brentano, al través de sus grandes discípulos’. La presencia magisterial de Brentano como nos lo dirá Pintor Ramos, fue decisiva para el surgimiento de la filosofía fenomenológica: “Brentano más que enseñar una filosofía concreta, creaba un clima intelectual en el que fermentaban las vocaciones filosóficas que luego, sobre insinuaciones del maestro, tomaban sus propios derroteros” (APZF, 424), y más adelante, “ese intento por parte de Brentano de dar la palabra de nuevo a la realidad creó un clima que hizo fructificar la acción de sus discípulos y para Husserl fue tan importante que dio un sentido válido a la tarea intelectual de su vida, lo cual se ha pasado por alto un tanto al ceñir en exceso la deuda a la nueva caracterización brentaniana de la conciencia” (APZF, 425).

En 1874, Brentano escribió su obra decisiva: *Psicología desde el punto de vista empírico*. Esta obra introdujo dos innovaciones de suma importancia que significaban, de modo explícito, un salto gigantesco respecto del mecanicismo positivista sustentado por otro de los más brillantes científicos de la época: W. Wundt (1832-1920). Refiriéndose a la Psicología de Brentano (1926), el joven Zubiri dirá: “Los puntos esenciales de esa psicología son dos: la clasificación de los fenómenos psíquicos, y la naturaleza de la conciencia” (APZF, 424).

Intentaremos aclarar estos dos aspectos de la obra brentaniana.

En una recensión hecha por Zubiri a la Psicología de Brentano (1926), nos encontrarnos con afirmaciones de este tenor: “La Psicología de Brentano, publicada en 1874, es uno de los más oscuros e influyentes acontecimientos filosóficos de la última centuria. De ella arranca todo lo que es la filosofía de hoy y, por tanto, lo que será la de mañana” (XZB, 403). Una afirmación de tanto peso como ésta sólo puede significar, para nosotros, que X. Zubiri manejaba a

la perfección no solamente las ideas de este pensador, sino toda la problemática intelectual de su tiempo. Dejemos constancia aparte que Brentano no era un foco de atención muy importante en la intelectualidad de aquella época y mucho menos en España, en donde Zubiri quizás fuera el pensador español más interesado en el filósofo austriaco (APZF, 424). Sin embargo, éste jamás dejó de insistir en la importancia de su pensamiento, como lo expresa, todavía, en 1936: “La meditación de los escritos de Brentano es uno de nuestros grandes deberes intelectuales” (XZN, 147).

En este mismo escrito, Zubiri plantea con toda claridad la distancia que separa a Brentano de sus predecesores, especialmente de Wundt. Hablando de Psicología, quizás la obra que más determinó el pensamiento revolucionario de Brentano fue *Grundzüge der phisiologischen Psychologie* de Wundt, y esto hasta el punto que, como señala Zubiri, a Brentano sólo se le comprende desde aquí (XZB, 404).

Vamos pues a mostrar cómo interpreta Wundt la esfera de lo psíquico. Para Wundt lo psíquico sólo se diferencia de lo físico en cuanto ambos constituyen formas diferentes de considerar las mismas cosas. Así, lo psíquico es manifiesto en un modo específico de considerar las cosas: como fenómenos mentales. Esta es para Wundt una primera verdad, pues, las cosas entendidas como fenómenos mentales son accesibles a través de una experiencia inmediata. La primera verdad, entonces, está circunscrita al nivel de lo inmanente. Las cosas son, primariamente “contenidos de conciencia”, esto es, entes que de algún modo han ingresado en mi subjetividad que es donde, precisamente, los he descubierto. Así lo interpreta Zubiri: “Si tomo estos objetos tales y como son dados en la experiencia inmediata los encuentro moviéndose dentro del campo de mi conciencia”; por lo tanto, “como hecho de experiencia inmediata, el mundo es por lo pronto contenido de conciencia” (XZB, 404). Ahora bien, dado que todo objeto se revela a una experiencia inmediata como presente a nuestra conciencia (cosa que no logra ser bien comprendida por Wundt al interpretar, con nefastas repercusiones, tal presencia de los fenómenos como ‘contenidos’), la primera conclusión que se puede extraer de esta peculiar interpretación es que todo objeto, en cuanto contenido de conciencia, así como también, todas las relaciones que se puedan verificar entre ellos, constituyen el tema de la psicología, que vendría a ser la ciencia de la experiencia inmediata.

Las demás ciencias apelan a una experiencia mediata. Para ello, sin embargo, requerimos de la imaginación. Pero antes, consignemos lo siguiente: lo ‘dado’ a la experiencia inmediata (entiéndase esto ‘dado’ como forma única de mostración) es lo único que nos brindan los hechos (a la usanza positivista). Todo lo demás que podamos concluir de lo aparecido es mera interpretación, sólo inferible a partir de eso ‘dado’ en aquella experiencia. Se aprecia con claridad en esta conceptualización cómo queda fundada la experiencia mediata en la inmediata. Así, entonces, el ámbito en que se mueve la física es un ámbito no de realidades sino de interpretaciones. La física no se mueve entre ‘hechos puros’. Lo explica Zubiri del siguiente modo: “Si abandono, empero, el hecho puro y pretendo interpretar sus recurrencias tempo espaciales, necesito imaginar lo dado como producido por algo que está oculto tras aquél, necesito imaginar un mundo que no está inmediatamente presente a la conciencia, pero que ésta se ve forzada a imaginar como realidad mediata” (XZB, 404). Es la primacía de la experiencia inmediata sobre la mediata la que decide, en última instancia, la realidad de las cosas: éstas son ‘contenidos de conciencia’, es decir, la conciencia es una cosa entre las cosas que tiene la facultad de alojar en su inmanencia empírica una idea naturalista del ser.

Si se tratara de explicitar aún más la posición de Wundt, debemos todavía explicar algo que ya está dicho, aunque en forma insuficiente. Wundt es un científico experimental. Luego, él parte considerando la conciencia como un hecho, es decir, como una cosa más, un ente físico en última instancia. ¿Qué significa esto? Pues, que la conciencia misma se relativiza, ya que no hay nada en este orden que trascienda la mera recurrencia o devenir físicos. Cuanto se manifiesta en la conciencia³, y el mundo no tiene otra opción que ser mundo para una conciencia, queda inmediatamente referido a ésta y, todavía algo más, determinado y fundado por ésta. Asume la forma de estado de conciencia, sin importar cómo sea interpretado tal estado. Aquí se halla el principio de todos los relativismos: en fundar toda objetividad en lo psíquico. Lo mismo, dicho de otro modo, significa la negación total de lo objetivo en aras de lo subjetivo. Y como esto subjetivo fundante es la conciencia en cuanto entidad psicofísica, es decir, lo psíquico, estamos absolutamente comprometidos desde esta concepción, con uno de los movimientos más importantes como peligrosos

3 No es evidentemente lo mismo “presentarse en la conciencia” que “presentarse a la conciencia”. En la primera, todavía estamos subordinados a la nefasta categoría objetivista “dentro-fuera”; la segunda, en cambio, indica una apertura de la conciencia misma como intencionalidad. Sólo desde la primera de ellas es posible hablar, con el psicologismo, de “contenidos de conciencia”.

del pensar contemporáneo: el psicologismo. Sus consecuencias son evidentes: la objetividad en cuanto tal, desaparece. La verdad, absoluta e incondicionada, también se extingue. ¿Qué queda? Una total relativización del saber que, en última instancia, adopta necesariamente la forma del escepticismo. ¿Cuál es la causa última de tamaña desventura del pensamiento positivista? Los prejuicios que están a su base, entre los cuales el primero es el haber hecho de la conciencia una cosa, una substancia natural. Es la naturalización de la conciencia de que habla Husserl en su artículo de *Logos* de 1911. Si preguntamos de donde surge esta errónea cualificación de la conciencia, encontramos la respuesta en esta afirmación de Zubiri: “Bien mirada la definición de Wundt es corolario del espíritu positivista de la época. Lo que interesa a Wundt no es saber lo que es la psique frente a la fysis, a la naturaleza, sino simplemente prever el comportamiento de sus fenómenos” (XZB, 405). Es decir, Wundt es un científico allí donde ciencia es ciencia positiva: “no se trata de saber lo que las cosas son en sí mismas, sino de saber cómo se comportan las unas frente a las otras. Ciencia es, en el fondo, previsión, prolepsis” (XZB, 405).

Todo el positivismo contemporáneo se ha definido por esta actitud: dejar de lado el saber de lo que las cosas son, para ir directamente tras la ‘posesión’ de verdades, tras el dominio de lo real. Es el viejo postulado: ‘saber para dominar’ a cualquier precio, pasando por alto muchas veces el ser propio de los entes. Este espíritu positivista, tan fuertemente arraigado en las ciencias, tan exitosamente aplicado en esta esfera, causó innumerables problemas cuando quiso proyectarse, indiscriminadamente, a todo lo real. El psicologismo creyó de buena fe en el éxito de esta empresa, pero contaminó con graves prejuicios todos los resultados de sus investigaciones. El positivismo, entendido desde sus principios, había relativizado todo el saber. Ilusionó al hombre con la esperanza del progreso, pero le sumió en un profundo escepticismo, desde el punto de vista teórico primero y práctico después. Ninguna verdad podía trascender la prueba de los hechos, pues, al estar concebida como éstos, no se lograba elevar por sobre la individualidad y la contingencia que les caracterizaba. Es en este momento cuando surge la figura de Brentano en el horizonte filosófico de Europa. Zubiri comprendió perfectamente la importancia que tuvo esta aparición, pues, a su juicio, con Brentano “se reconquistó de nuevo la inquietud por los problemas, la admiración ante la realidad como genuina emoción filosófica” (APZF, 424).

El positivismo había adormecido la inquietud por el saber. Esto, porque manejaba un concepto diferente de saber al que había sostenido la más venerable tradición filosófica, la *theoria* de la filosofía griega. “El positivista -afirma Zubiri- no se asombra de nada. Toma el orden como un postulado, y le tienen sin cuidado las cosas que lo realizan, y más sin cuidado aún el cómo de esa realización. Brentano, en cambio, ha actuado sobre la conciencia moderna como un misterioso catalizador que agudiza nuestra sensibilidad para el problema” (XZB, 405).

El carácter casi hierático que el positivismo le asignó a los hechos constituyó, por otro lado, una de las principales causas de la gran crisis de toda la ciencia moderna. El panorama intelectual de mediados del s. XIX estaba totalmente contaminado por elementos de este orden. Se hizo fuerte en todos los frentes del saber relegando lo puramente filosófico (lo neoescolástico, en última instancia), por especulativo e inútil, a zonas meramente marginales. Las características nefastas del positivismo se impusieron en todos los órdenes. Señala Zubiri: “A mediados del siglo pasado, después del Romanticismo, surgía en el horizonte el Positivismo de Comte, St. Mill, Spencer, etcétera, última etapa de una trágica epopeya intelectual de cuatro siglos. Y el positivismo significaba, mecanicismo en Física, atomismo estático en Química, determinismo mecánico en Biología, asociacionismo y materialismo en Psicología, evolucionismo en Sociología, psicologismo en Lógica, Estética y Ética, relativismo en la Teoría del conocimiento, materialismo económico en Derecho e Historia, y como consecuencia obligada el diletantismo escéptico en la vida, coronado por el suicidio religioso y moral de los individuos y de los pueblos” (XZLC, 203).

La labor de Brentano fue inmensamente significativa y no sólo por las verdades que postuló, sino por la actitud anti dogmática que tuvo frente a ellas. “Brentano reconquistará el genuino sentido de la *theoria* y no sería descabellado poner como divisa de toda su labor el provocativo título de uno de sus ensayos: ‘¡Abajo los prejuicios!’” (APZF, 425). Esto significaba primeramente que había que volver a aquel saber de las cosas, un estricto saber fenomenal no reductor, interesado por el ser de las cosas.

La psicología positivista comenzó por definir el fenómeno como contenido de conciencia. Esta aseveración, a su vez, estaba fundada en una idea ‘naturalista de la conciencia’. Este era el prejuicio mayor de todo ese pensamiento. La na-

turalización de las ideas fue sólo una consecuencia. Había, pues, que comenzar por replantear a fondo el ser de los fenómenos de conciencia y el lugar que le correspondía legítimamente a la conciencia en este problema. Era, en definitiva, el problema de la conciencia.

Si para el mecanicismo psicologistas de Wundt, lo físico y lo psíquico eran solamente modos diferentes de considerar los mismos objetos, haciendo de toda realidad un contenido subjetivo, Brentano se encontró con la necesidad de instaurar un saber esencial frente a toda facticidad y contingencia. Este saber implicaba “una definición esencial de lo que los fenómenos son en sí mismos, en su pureza fenomenal” (XZB, 406). Ir tras la esencia de lo fenoménico constituyó la gran labor de Brentano, pues el salto a lo esencial estaba animado fundamentalmente por el deseo de arraigar el pensamiento en lo real, labor que ya realizara en su tiempo su gran maestro e inspirador, Aristóteles.

Creyendo Brentano hacer pie en lo real merced a su actitud ‘desprejuiciada’, comienza efectuando una reconsideración de los fenómenos psíquicos. Los actos psíquicos, afirmó, son de naturaleza intencional, esto es, apuntan todos a algo otro, distinto de la conciencia en que se manifiestan. Llega, por lo tanto, “a una nueva caracterización de lo psíquico al definirlo por la conciencia intencional, que es referencia a algo distinto, a algo *objectum*” (APZF, 425). El problema de la intencionalidad de la conciencia ha llegado, en algunos círculos, casi a identificarse con la problemática fenomenológica husserliana, pero la verdad es que Brentano es quien habla por primera vez de ella en nuestro tiempo, aunque, necesario es decirlo, no tuvo en este autor ni el alcance ni el desarrollo que el mismo vocablo tuvo posteriormente en Husserl. La intencionalidad en Brentano está dirigida preferentemente a los actos. X. Zubiri lo explica del siguiente modo: “Todo fenómeno psíquico se caracteriza por tener intencionalmente un objeto: toda representación supone un objeto representado; todo amor u odio, algo que es amado u odiado, etc.” (XZB, 407). Más claramente aún lo describe el propio Brentano: “Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia (existencia-en) intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación

hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.” (BP, 27-28), y señala a reglón seguido: “Esta inexistencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto” (BP, 28-29).

La idea de intencionalidad ya está presente, aunque en bruto, en algunos párrafos no suficientemente atendidos de Aristóteles, como nos lo dice el mismo Zubiri, pero el término como tal fue creado en la escolástica: *intentum*, *intentio*, que significó primariamente ‘dirigido a’ o ‘referido a’. Así, en Brentano el acto de amar está referido o dirigido a lo amado, el de desear a lo deseado, etc. De este modo, y sin salir de lo dado, gracias a la naturaleza intencional de los actos, podemos mostrar cómo se presentan los fenómenos en sí mismos y en qué jerarquías se hallan colocados.

El positivismo tenía que salir de lo dado en la inmanencia hacia el mundo exterior y eso no era posible porque contenido de conciencia y mundo se identificaban. La diferencia en última instancia entre lo psíquico en Wundt era sólo una cuestión de punto de vista. Para Brentano, por el contrario, se trataba de una cuestión esencial. El objeto no es de la misma índole que la conciencia. Una cosa es el objeto intencional de los actos psíquicos, y otra muy diferente es el objeto real de la ciencia física. Sin embargo, y a pesar de todos los esfuerzos desplegados, a Brentano no le fue posible liberarse de los principios psicologistas en boga ya que los objetos intencionales no lograron depositarse fuera del ámbito de la inmanencia subjetiva. Brentano siguió hablando de contenidos de conciencia. Pero su esfuerzo no fue en vano, ya que uno de sus más aventajados discípulos, E. Husserl, llegó, apoyándose en su pensamiento, a terminar definitivamente con todo relativismo psicologista.

Brentano dio paso a dos de las más importantes corrientes objetivistas de pensamiento: la ‘lógica pura’ de Husserl y la ‘teoría objetiva de los valores’ de Scheler. Siendo él mismo psicologista, logró dar un paso espectacular con la nueva incorporación del análisis intencional de los actos a la problemática filosófica de su tiempo. Por ello, “aunque sólo fuera por esto, -señala Zubiri el genio de Brentano debe considerarse como padre de toda la filosofía contemporánea. Lo único importante que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que

las cosas son algo independiente de la conciencia. Brentano ha sido el primero que tuvo la audacia de afirmarlo a propósito del ser intencional. Llegar por su medio al ser real, al ser en cuanto tal, he aquí la enorme tarea que pesa sobre el alma contemporánea” (XZB, 408).

Será en su estudio sobre la división de los fenómenos psíquicos, segunda importante innovación brentaniana, donde su psicologismo lo llevará a desplazarse en la esfera puramente psicogenética. Apoyándose en su teoría de los actos intencionales y en contra del monismo de Wundt para quien sólo existe un tipo de fenómenos susceptibles de ser considerados desde dos vertientes diferentes, Brentano sostiene la existencia de tres fenómenos irreducibles y a cada uno de ellos le hace corresponder un correlato determinado; así: a) el fenómeno de representación, cuyo correlato es el objeto; b) el fenómeno del juicio, cuyo correlato son las distintas verdades; c) el fenómeno del sentimiento, cuyo correlato está constituido por los valores. Aquí es donde se manifiestan los elementos psicologistas de Brentano. Cuando se trata, por ejemplo, de definir el juicio, Brentano afirma que consiste en una aceptación o no aceptación de lo dado en la representación como mera presencia. Por lo tanto, “el juicio es para Brentano, creencia, el *belief* de la psicología inglesa” (XZB, 407), y esto es psicologismo, pues se está reduciendo lo afirmado por el juicio que en principio es una objetividad, a un proceso de índole psicológica como es el dato de adhesión o no adhesión a él, y estas son cosas absolutamente distintas e irreducibles.

Lo mismo ocurre frente al fenómeno del sentimiento. No es lícito identificar el valor, que en sí es algo objetivo como lo demostraron las investigaciones fenomenológicas posteriores, a unos sentimientos que son esencialmente subjetivos. De estos problemas no pudo librarse Brentano, pero forjó los nuevos elementos que sí lograron reivindicar el objetivismo.

Edmund Husserl fue uno de los primeros que se incorporó a la tarea iniciada por Brentano. Creyó ver en su pensamiento la salida a los relativismos y lo cierto es que para encontrarla debió construir una nueva filosofía, ampliamente superadora de los esquemas psicologistas e impugnadora de ellos que denominó, en un sentido muy distinto al de la tradición idealista, *Fenomenología*. Lo que sí es cierto es que esta labor husserliana nunca hubiera sido posible fuera del ámbito magisterial de Brentano.

Bibliografía

- APZF: Pintor Ramos, Antonio: “Zubiri y la fenomenología” en *Realitas III-IV*, (1976-1979), Labor, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979.
- DGAZ: Gracia, Diego: “Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad” en *Zubiri 1808-1983*, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, San Sebastián, 1984.
- EHFC: Husserl, Edmund: *La filosofía como ciencia estricta* (1911). Traducción de Elsa Tabernig, ed. Nova S.A.C.I., Argentina, 1973.
- ELRT: Levinas, Emmanuel: “Reflexiones sobre la técnica fenomenológica” en *Cahiers de Royaumont: Husserl, Biblioteca de Filosofía*, 4 Serie Mayor, edit. Paidós, Buenos Aires, 1968.
- JMO: Marías, Julián: Ortega. Circunstancia y vocación, *Revista de Occidente*, Madrid, 1960.
- XZB: Zubiri, Xavier: “Brentano” en *Revista de Occidente*, t. XIII, Madrid, 1926.
- XZET: Zubiri, Xavier: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Tesis doctoral, Madrid, 1921.
- XZFM: Zubiri, Xavier: “Filosofía y metafísica” en *Cruz y Raya* 30 (1935).
- XZLC: “La crisis de la conciencia moderna” en *La ciudad de Dios* (05/05/1925).
- XZN: Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional, 8ª ed., Madrid, 1981.
- BP: Brentano, Francisco: *Psicología*. *Revista de Occidente*, 2ed., trad. José Gaos, Madrid, 1935.



SEGUNDA PARTE: HUMANISMO

El humanismo pedagógico de A. López Quintás¹

Introducción

El filósofo español, Dr. Alfonso López Quintás, actual profesor de Estética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid, persona profundamente comprometida en la tarea educativa de reimplantar al hombre en el ámbito de lo real, ha realizado rigurosamente un camino intelectual.

Su obra escrita, muy vasta a la fecha, está dirigida primordialmente a poner en marcha ese ideal de la filosofía personalista contemporánea de instalar la existencia del hombre en un ámbito de sentido originario y en armonía con los grandes valores que religan la vida individual, social y comunitaria con la vida espiritual y religiosa.

Este pensador ha abierto una brecha de inagotable riqueza en la tarea de poner al hombre al servicio de la realidad, liberándolo de la retracción idealista y objetivista de la época moderna. Para ello, debió proseguir el esfuerzo de gran parte de la filosofía contemporánea en orden a rehacer todo el esquema categorial de la metafísica moderna que, por insuficiente, no fue capaz de dar cuenta ni del valor ni de la índole metafísica de las realidades personales, por moverse siempre en el campo de lo cuantitativo, de lo mensurable y asible, de lo objetivo y distante.

Llevar a cabo tal empresa exigía poner en acción una serie de categorías nuevas, adecuadas a este nuevo tipo de realidades con las que el hombre, rigurosamente hablando, construye el sentido de su vida.

Si asumo una actitud objetivista y manipuladora de las cosas sólo puedo almacenar datos, pero la pura información de registro no basta para vivir. La actitud objetivista² es distanciadora. Permanece siempre el objeto distante de mí, leja-

1 Este artículo fue publicado por primera vez en revista *Temas de Educación*, N° 3, 1990, Universidad de La Serena, Chile. A esta versión se le han hecho algunos cambios que no estaban presentes en el original.

2 La 'actitud objetivista' fue la propia de toda la primera fenomenología, la cual tuvo como principal objetivo reivindicar la objetividad pura frente a las corrientes subjetivistas del pensamiento decimonónico (que

no a mí. Es preciso entreverarse lúdica y comprometidamente con las demás realidades, hacer ‘juego’ con ellas, pues es en ese juego donde brota, al fin de cuentas, el sentido íntimo de la realidad, ese sentido por el cual la cosa queda vinculada a mí y se vuelve valiosa para mi vida. Pero al hombre este saber no le viene dado como le viene dado al animal, en su propia estructura biológica, la información que requiere para subsistir. Por ello es que la educación se vuelve, en el caso del hombre, tarea primordial. Su misión es, precisamente, aproximar al hombre a esa experiencia de encuentro y enriquecimiento pleno, en la cual se alumbra el sentido fundamental de la existencia. Esta misión, hoy por hoy la más urgente de todas, sin embargo, reclama la participación de todos aquellos que trabajan por la construcción del hombre y del sentido de lo real.

La educación, formalmente hablando, es tarea del hombre y para el hombre y esto, porque el hombre es el único ente real susceptible de ser educado. Pero la educación no es sólo una posibilidad para el ser humano. Es también una exigencia intrínseca de su ser. La persona humana requiere de la educación para ser plenamente persona. En la misma esencia formal de ésta radica la exigencia de su educación. Si la educación es hoy un derecho de las personas, este derecho le viene de su propio inacabamiento esencial. Por ello es que la cuestión del ser personal le es inherente al fenómeno educativo, porque la realidad humana no es algo concluso, sino un continuo tener que estar asumiéndonos en nuestras opciones, realizándonos o malográndonos a través de ellas. Y asimismo, no habría educación para el hombre si éste no requiriese formalmente de los demás para ser persona en el sentido más señalado del término. Por lo tanto, la pregunta por el hombre y su peculiar condición ontológica, se impone en nuestro tiempo, una vez más, como una necesidad fundamental de nuestra época, época que ha mostrado logros espectaculares en otros dominios de cosas, pero que, por haber olvidado las cuestiones verdaderamente importantes, ha iniciado el dramático camino de su propia decadencia espiritual.

El hombre contemporáneo, por decir lo menos, se encuentra en la actualidad, perplejo y desorientado. No sabe -como dice Ortega- hacia qué estrellas vivir. Íntimamente afectado por tal incertidumbre, se entrega furtivamente al halago de lo sensible, con el peligro que conlleva el no discernir previamente cuáles

vimos en la primera parte de este texto). El ideal de la objetividad científica, influida como estaba por el positivismo, se abrió paso como la única forma posible de garantizar el conocimiento verdadero. Ortega y Zubiri heredan tempranamente este ideal objetivista de su maestro Husserl, aunque a medida que avanzan en el desarrollo de sus filosofías, van distanciándose rápidamente de él, con más o menos éxito.

son las experiencias que le conducen a un adecuado conocimiento e integración con las demás realidades, y cuáles le apartan de ellas agudizando todavía más su inestable situación existencial.

Es este estado de desorientación y olvido de lo esencial por el que atraviesa el hombre contemporáneo, el que obliga a los intelectuales de nuestro tiempo, y sobre todo a los educadores, a mostrar rigurosamente la senda por la que el hombre debe enfilarse si desea ganarse a sí mismo una vez más. Ya son muchos los pensadores que han iniciado este camino de reinstalar al hombre en lo real, esto es, ponerlo nuevamente en dirección al sentido profundo que ostenta la realidad en torno nuestro, de modo que éste pueda volver a sentirse solidario y vinculado creativamente con el todo de lo y los demás. Instalar al hombre en lo real es ponerlo en la pista de su propia realización como realidad personal que es.

El Dr. López Quintás, profundamente comprometido en esta tarea y siguiendo por momentos muy de cerca el pensamiento de su maestro Zubiri, ha hecho de toda su filosofía un intento análogo: poner al hombre en dirección al sentido íntimo de las cosas por *vía de presencia*³ comprometida. Para ello, ha debido iniciar todo un proceso de reformulación de los esquemas epistemológicos heredados de la modernidad. Precisamente porque esos esquemas asumían como paradigmático el concepto de “realidad” y de “saber” impulsado por la ciencia moderna (conceptos que no superaban el ámbito de lo asible y manipulable), es que, tratándose de realidades no cósmicas, personales, (‘ambientales’, al decir de nuestro autor), haga falta toda una *nueva epistemología* que le permita al hombre conocer este género de realidades que son precisamente aquellas con las que el hombre hace su vida. “Desde principios de siglo -nos dice López Quintás- se advierte en Europa, como un clamor, la exigencia de un cambio metodológico. Se pide la adopción de categorías y esquemas más ajustados a la riqueza de lo real. Durante decenios, sin embargo, se avanzó lentamente en esta tarea, que exige toda una *metanoia*, un giro radical de pensar y orientar la existencia” (1).

En el fondo, hace cada vez más falta una cierta ‘sabiduría’ que integre al hombre con su cultura y le haga participar comprometidamente en ésta, dotándola

3 Es importante destacar este concepto, profundamente fenomenológico. La característica del fenómeno que estudia la fenomenología es que se hace presente, se manifiesta a una conciencia ‘en persona’, por decirlo así, desde sí mismo y por sí mismo. La fenomenología no piensa en representaciones cognoscitivas (al modo kantiano) sino en presencias ante una conciencia intencional.

de sentido, elevándola y enriqueciéndola. En la idea, pues, de hacer del hombre un sujeto participe de su cultura por vía de encuentro y auténticamente comprometido con ésta, es que el Dr. López Quintás ha iniciado una serie de 'reformas' intelectuales que puedan orientar al hombre hacia un futuro mejor, más pleno en logros y realizaciones. La tarea no es fácil. Exige toda una nueva manera de hacerse cargo de la realidad, en cada una de sus vertientes, y respetándolas en lo que tienen de propio e irreductible. Una de sus obras se llama precisamente *Hacia un estilo integral de pensar*, en la que explicita que estar a la altura de los nuevos tiempos implica una suerte de auténtica transformación espiritual, un cambio no sólo en el modo de pensar las cosas, sino también en el de valorarlas y asumirlas en la experiencia.

El presente se manifiesta a los ojos de muchos como problemático. Grandes sectores de nuestra juventud, al parecer, han perdido su fe en las posibilidades implícitas del hombre para revertir los vertiginosos y preocupantes cambios de una civilización que le ha marginado de su proyecto vital. De alguna u otra manera sostienen que el destino último de las cosas está fuera de control. De allí que, para algunos, el problema del vivir se asuma con total desarraigo de las fuentes valóricas que son precisamente las que confieren sentido a la existencia. En el *Prólogo* a una de sus obras, en la que el problema de los jóvenes se plantea como prioritario, López Quintás nos dice: "Este breve trabajo tiene un carácter programático: ofrece un diagnóstico de urgencia acerca de la situación de la juventud actual y muestra una vía para fundamentar sólidamente —a mi entender— la acción educativa. Una trama compleja de causas —uso estratégico del lenguaje, manipulación del hombre a través de los medios de comunicación, creciente libertad de maniobra por parte de los jóvenes, ambiente hedonista, etc.— dificulta en la actualidad sobremanera la tarea pedagógica. Tanto más urge ofrecer a los jóvenes, recursos suficientes para llevar adelante su desarrollo personal a través de un campo minado de obstáculos. En un momento histórico en el cual la juventud se ve anegada por toda suerte de estímulos y zarandeada por apelaciones de muy diverso signo, los errores de enfoque se pagan a muy alto precio. Más que nunca debe hoy el pedagogo ser realista, ajustar con implacable precisión los medios a los fines. Si la meta es formar a los jóvenes, llevar su ser a madurez, y el ser humano es progrediente por no venir dado del todo hecho, el medio por excelencia de la formación será, obviamente, la creatividad" (2).

La realidad personal del hombre

En su obra *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre* (3), obra de singular relevancia pedagógica, el profesor López Quintás ha establecido un conjunto de notas que especifican la peculiar índole de la realidad personal del ser humano:

- a). Esta realidad es, en primer lugar, íntima, esto es, ‘tiene el poder de autoapropiación, de considerarse expresamente como suya’.
- b). Es también inteligente, por lo cual se mueve desde siempre en lo real no limitándose a la mera sensorialidad. Por ser inteligente, la realidad personal está abierta al campo de lo real en cuanto tal. Por su inteligencia sentiente -sostenía Zubiri- el hombre es un ‘animal de realidades’.
- c). Por lo mismo, puede fundar con las realidades de su entorno campos de juego común, ámbitos de interacción.
- d). d) ‘Es libre (con libertad optativa, decisiva, proyectiva, apropiativa e imperativa)’.
- e). ‘Es dialógica, responsable, capaz de dar respuesta a toda realidad apelante, realidad que por su valor peculiar le apela a tomar opción y colaborar’.
- f). La realidad del hombre es también co-creadora de modos nuevos de realidad que brotan del entreveramiento de sus posibilidades de juego con las propias de las realidades apelantes.
- g). ‘La persona es capaz de hacerse presente de modo muy intenso a través de su actividad co-creadora’. El fenómeno de la presencia, sin embargo, sólo es posible si mantenemos respecto de las cosas una distancia de perspectiva que permita la valoración efectiva de su peculiar índole metafísica y una acción consecuente con ella.
- h). ‘La persona se presenta como un todo irreductible a la suma de sus partes. Es una realidad originaria, inédita, irrepetible, incanjeable, insustituible. Incluso la personalidad, como figura que va adquiriendo la persona al hilo de diversos actos de creación ambital, presenta un innegable momento de irreductibilidad’.
- i). Por ser irreductible, la persona se resiste a ser medida con criterios objetivistas.
- j). ‘Por ser ambital, la persona es perfectible, gradualmente ampliable; no es algo fijo, rígido, dado de una vez y para siempre. La vida humana no se reduce a un mero despliegue de potencias. Es creación u obturación

de posibilidades (Zubiri). De ahí su condición histórica. El hombre no sólo dispone de potencias: tiene la posibilidad de hacerse poderes’.

k). ‘Por ser perfectible, la persona es inaccesible e íntima, no en el sentido de algo oculto que pueda todavía ser descubierto, sino de una realidad dotada de iniciativa creadora y de la capacidad de expresar $\neg$ se como es o como no es. La persona es inabarcable y sorpresiva por irse desarrollando constantemente al hilo de actos de creación $\neg$ tal”.

l). Por desarrollarse de modo creador interferente, la persona no es ni exterior ni interior a las personas que la tratan. La interacción personal se da ‘en el ámbito de interferencia que crea la acción dialógica, campo en que se instaura la relación de presencia y se pone en juego y florece la libertad’.

m). La persona es una realidad afectante ‘por tener -como valor- cierta capacidad de apelación’.

n). ‘La persona no debe ser objeto de juicio, porque éste implica cierta reducción de un todo irreducible a sus elementos. Enjuiciar significa objetivar. ob-jetivar, proyectar a distancia, hacer objeto de calificación, reducir la realidad enjuiciada a una suma de predicados, favorables o adversos. En vez de juzgar al tú, se debe invocarlo, apelarlo, a fin de que dé respuesta’.

De lo dicho, al menos una verdad resulta patente: *el hombre es un ser de encuentro*, esto es, su vida la realiza en comunión con las demás realidades de su entorno.

“El hombre, visto en todo su alcance es considerado hoy día por la Estética y la Hermenéutica como un ‘ser lúdico’, y por la Biología y la Antropología filosófica como un ‘ser de encuentro’, ser que se constituye, perfecciona y desarrolla fundando modo eminentes de unidad con realidades del entorno que pueden convertirse en sus compañeros de juego y entreverar con él sus respectivos ámbitos de realidad o centros de iniciativa” (4).

Pero esta exigencia le viene al hombre de su propio inacabamiento. El fundamento biológico de toda experiencia humana, y en esto han hecho hincapié unánimemente todos los intelectuales de nuestro tiempo, radica en el hecho del inacabamiento del hombre. Este no se encuentra en el mundo como lo está el animal, asegurado y fijado instintivamente a su medio por determinaciones específicas. Dice López Quintás: “El animal realiza su vida guiado por los instintos. Son instintos seguros que no yerran. Esta incapacidad de errar significa una ventaja. Pero implica una grave desventaja. El animal, guiado por

el instinto, hace siempre lo mismo, no progresa, no alcanza nuevas metas, no tiene responsabilidad de elegir. Esta circunstancia parece un privilegio, pero en rigor constituye un signo de que el animal no es acreedor al mérito de acertar en la elección. El animal realiza su vida en *ajuste* perfecto a los dictados de la especie. Actúa como lo que es, como perro, cebra, león. Es un ser *verdadero*. Pero no puede salirse de los cauces marcados por la especie. No puede sino actuar como actúa. No puede ser *veraz* o *falaz*” (5).

Al contrario, la distancia que caracteriza al hombre en su relación con el entorno, la posibilidad de responder de múltiples e impredecibles maneras a la acción estímulo del entorno, gracias a su inteligencia, hace del hombre algo absolutamente distinto y original: lo que Zubiri llama un ‘animal de realidades’. Esta postura tensionada y creadora del ser humano frente a la realidad, nos dice López Quintás, entraña graves riesgos, pero abre, por otro lado, inmensas posibilidades de realización personal. Uno de esos riesgos radica precisamente en la búsqueda del ajuste con el entorno. La educación en su sentido más originario, esto es, camino a la plenitud humana, debe dar cuenta de la peculiar condición del hombre, pues recae en el conocimiento de sí y en la libertad, la posibilidad de ganarse a sí mismo en una justa adecuación o perderse por otorgar relevancia a los aspectos superficiales del ser. Educar es educar en los valores y esto, a su vez, es instalar al hombre en lo real en la medida en que el hombre, merced a esa educación, se vuelve disponible para entreverar sus propias posibilidades lúdicas con las que el entorno valioso le ofrece. “Precisamente porque el entorno del hombre es fuente de posibilidades, le es más difícil al ser humano adaptarse a él. De ahí el sentido de su nacimiento prematuro. El hombre nace un año antes de lo que hubiera sido necesario para su plena configuración biológica. Nace a medio gestar para que vaya troquelando su organismo en relación de intercambio con el entorno” (6).

Pero esta constatación de la ciencia contemporánea fue desconocida por gran parte de la filosofía actual, sobre todo en sus vertientes existencialistas y vitalistas, las cuales entendieron este estado inacabado de la naturaleza humana como deficitario, como una radical desinstalación de la realidad humana respecto de lo real. En gran medida influidas por los dramáticos acontecimientos mundiales de nuestro siglo, estas corrientes de pensamiento interpretaron la condición humana como absurda. Asimismo, entendieron la condición del hombre como fracasada dado que la inteligencia (entendida ésta como instru-

mento de cálculo y dominio) no podía dar cuenta del ajuste si no era parodiando malamente lo que la vida instintiva aseguraba rígida, pero perfectamente. El hombre -se decía- es el animal que ha enfermado. La filosofía del absurdo, pues, emergió con la conciencia de una insalvable distancia entre el hombre y el mundo, entendido este último como una tierra de nadie, un medio inhóspito que no brinda ni posibilidades de hacer juego ni seguridad a la existencia (7).

La vuelta a la naturaleza, propugnada por algunos teóricos, estaba afectada por esta concepción que atribuía al hombre el defecto radical de haberse alejado de la seguridad proporcionada por el instinto. Evidentemente, en tal situación la vida animal aparecía como modélica. Hay en toda esa filosofía una desenfrenada nostalgia por lo infrahumano.

Sin embargo, al pronto emergió otra forma de ver y entender la condición del hombre. Intelectuales dotados de una gran sensibilidad para entender los fenómenos humanos, trasmutaron todas esas categorías objetivistas por otras más apropiadas y capaces de trastocar tales deficiencias en posibilidades de realización. Es al hilo de esta nueva filosofía llamada por López Quintás ‘filosofía del sentido’, que nuestro autor nos dice: “El ser humano debe ser considerado como una realidad abierta, necesariamente vinculada a las realidades que la rodean y la acogen –en cuanto le ofrecen la posibilidad de fundar con ellas ámbitos de interacción fecunda-. El hombre se encuentra al nacer *instalado -no arrojado-* en un entorno que lo invita a la acción creadora, creadora en vinculación. Se trata, ciertamente, de una acción *arriesgada* pero ello no indica que la situación radical del hombre sea de *abandono*” (8).

Hemos dicho que el hombre es un ‘ser de encuentro’. Es precisamente en este fenómeno del encuentro en donde se manifiesta, esto es, viene a presencia *en persona* la hondura de lo real, el profundo sentido que le anima y justifica. Ahora bien, ¿cómo se realiza esta unidad de integración que llamamos encuentro? Dice López Quintás: “El hombre sólo conoce en verdad las realidades que poseen cierta capacidad de hacer juego con él. En el campo de juego que se funda entre el hombre y las realidades que no son meros objetos se *ilumina* el ser de ambos. Si el objeto de conocimiento permanece a distancia del sujeto, y éste se limita a contemplarlo *desde fuera*, sin comprometerse con él, no surge la ‘luz’⁴ del encuentro. El objeto sigue siendo distinto y distante. El

4 Este concepto de ‘luz’ también tiene sus antecedentes en la fenomenología. Precisamente la expresión ‘fenómeno’, en su vertiente griega, proviene de la expresión ‘luz’, como lo que se manifiesta, lo que se saca

conocimiento auténtico se alumbra cuando, al hilo del juego comprometido o trato creador de ámbitos de convivencia, lo distinto, sin dejar de serlo, deja de ser distante para tornarse íntimo. *Esta transformación marca el umbral de toda auténtica actividad cognoscitiva, ética y estética.* El objeto, al convertirse en algo íntimo al sujeto cognoscente, se integra con éste y se le patentiza de forma singular. Esta patencia o descubrimiento (*aletheia*) constituye el acontecimiento nuclear, fontanal, de la verdad” (9).

Este paso que va de lo distinto-distante (yo-ello) a lo distinto-íntimo (yo-tú) es lo que llamamos *encuentro* y constituye formalmente el umbral de acceso a toda experiencia verdaderamente humana, ya sea ésta de índole estética, ética, religiosa, científica, filosófica, etc. La transformación de lo externo en íntimo se realiza “a través de la fundación de *campos de juego comunes* entre el hombre y las realidades de su entorno. Esta fundación, a su vez, acontece cuando el hombre recibe la apelación de una realidad que le ofrece posibilidades de juego creador y responde asumiendo tales posibilidades de modo activo. *Asumir activamente* posibilidades lúdicas es la base y el núcleo de toda actividad *creadora*” (10).

Recibe en la hermenéutica contemporánea el nombre de *juego* precisamente esta actividad consistente en fundar modos de unidad relevantes con entidades relacionales valiosas para el hombre, bajo el cauce de unas normas determinadas (11).

Tales son las posibilidades intrínsecas a la naturaleza humana y por donde encauza el hombre su propia realización, en cuanto sólo por *vía de encuentro* con lo real brota el sentido mismo de las demás realidades y de la propia existencia. El hombre resultará un desconocido para el hombre mientras se reste a la participación lúdica con el entorno. Pero incluso el cierre opcional a ese entorno no sería posible sino porque el hombre habita en esa apertura. Por el contrario, sólo en la medida en que se cultivan las experiencias de encuentro con lo real el hombre podrá *habitar* el mundo y no deambular por él, ya que la auténtica instalación humana es la instalación dialógica.

He aquí una de las claves de la nueva pedagogía, a juicio de nuestro autor. Enseñar que el hombre puede insertarse creativamente en su entorno físico y socio-cultural, mostrar la índole de su naturaleza arraigada y no meramente arrojada a la existencia, son objetivos que toda educación debe cumplir si ha

a la luz del día, lo que se hace patente o visible en su propia luz.

de realizar su sentido más primordial que es el de llevar al hombre a un mundo de sentido y no de frustración.

Diagnosis de la situación actual

En el año 1966, en Editorial Cristiandad, el Dr. Alfonso López Quintás, editó una pequeña obra con el título *Diagnosis del hombre actual*. En ella, nuestro autor señala con palabras remozadas algunas ideas ya anteriormente plasmadas por Philipp Lersch en su obra *El hombre en la actualidad* (Gredos, Madrid, 1982). Sin embargo, la novedad de su obra es que López Quintás se ciñe casi exclusivamente a las vertientes filosóficas de nuestro tiempo que han llevado al hombre por una senda de perdimiento existencial.

En este breve libro, el autor se propone cinco objetivos claramente explicitados:

- o). consignar en esquema los rasgos característicos de la época en crisis.
- p). determinar las raíces comunes de donde proceden.
- q). precisar las tendencias principales del pensamiento actual.
- r). delatar las causas de la precariedad metodológica del Intelectualismo y del Naturalismo.
- s). intentar adivinar la clave de una posible solución, positiva y creadora, de la crisis.

Es decir, se trata de una obra rigurosamente actual. Lógicamente, aquí no podremos dar cuenta de todos estos contenidos, pero puede resultar aleccionador describir en grandes rasgos la situación de nuestra actualidad en orden a comprender acabadamente la urgencia que reviste en nuestro tiempo la tarea educativa.

La situación actual se presenta del siguiente modo: el hombre contemporáneo está gradualmente perdiendo de vista la vía de su realización. Sometido a innumerables presiones provenientes de casi todos los sectores del aparato social, el hombre de pronto ha comenzado a sentirse perdido entre tanto saber y tanta tecnología. Xavier Zubiri, en el artículo que inicia su obra *Naturaleza, Historia, Dios*, nos dice: “a pesar de tanta ciencia, tan verdadera, tan fecunda y central en nuestra vida, a la que tantos de los mejores afanes humanos se han consagrado, el intelectual de hoy, si es sincero, se encuentra rodeado de *confusión*, *desorientado* e íntimamente *descontento* consigo mismo” (12).

La misma constatación fue entrevista por otros célebres pensadores de nuestro tiempo, entre los que destacamos a Jaspers, Heidegger, Ortega, etc. La cantidad de testimonios que prologa la obra de Lersch antes citada, como la de López Quintás en torno a esta situación, manifiesta claramente que hoy la humanidad pasa por una de sus crisis más agudas. Sin embargo, nuestro autor es optimista: “Que la crisis actual no constituye el epílogo de un proceso de decadencia, sino un trauma de nacimiento lo prueba la decisión del hombre contemporáneo de hacer la revolución que sea necesaria en todos los campos para ganar un nivel de autenticidad. Liberado de la prisión áurea del Positivismo cientificista, atenido en exclusiva a lo inventariable y mensurable, el intelectual de hoy no tiene tarea más urgente que descubrir las condiciones en que llega el espíritu humano a su pleno logro” (13).

He aquí una de las tareas esenciales de la educación contemporánea, poner al hombre en dirección a lo más profundo de lo real, y enseñarle el modo de participar en esa verdad. Sin embargo, una serie de obstáculos impiden que el hombre pueda hacerse cargo de tales ultimidades. La actual situación por la que atraviesa la humanidad privilegia otro tipo de experiencias, muchas de las cuales no sólo no cumplen el propósito antes señalado sino que, por el contrario, le alejan paulatinamente del mundo del sentido, comprometiendo gravemente la posibilidad de su realización comunitaria. Nos dice López Quintás: “Prevalece en la actualidad una concepción económico-materialista de la vida que inspira una actitud existencial hedonista. En la escala de valores predominan los valores que se refieren al *bienestar individual* al tiempo que se muestra gran interés en exaltar la *preocupación social* (14).

Si bien es cierto existe, por otra parte, un serio intento por fomentar los valores culturales, muchas veces la actividad cultural no significa una auténtica vida-en-el-espíritu (que es vida creadora de interrelaciones humanas con espíritu de generosidad y comprensión), sino un mero ‘soñar con el espíritu’ (Ebner), un mero manipular los productos espirituales (15). De allí que en nuestro tiempo se privilegie el concepto de civilización por sobre el de cultura, el de manipulación de productos elaborados por sobre la comprensión genética de su ser y posibilidades. Se manejan los artefactos, pero no se los conoce, ni se conoce el poder que en ellos habita, ni la relación que debe establecerse entre ellos y nosotros. Por ello se comprende a Guardini cuando nos dice que el hombre tras haber incrementado profundamente su poder, debe ahora encauzar sus ener-

gías a controlar ese poder, a lograr poder sobre su propio poder. De no hacerlo, se corre el serio peligro de que el poder se vuelva contra el propio hombre.

Prueba de ello son las devastadoras consecuencias experimentadas en nuestro tiempo por generaciones de hombres, de un poder científico-tecnológico altamente destructivo, producto de una inteligencia desarraigada atendida solamente al dominio y a la manipulación. Tal dominio se manifiesta también en la vida espiritual de los pueblos: “Se da como indiscutible que los problemas del hombre son básicamente económico sociales, solubles mediante manejos políticos, casi siempre traumatizantes. Con ello se concede a los poderes públicos, a los grupos de presión, a los recursos de fuerza, a los procedimientos de coacción y lucha una primacía absoluta sobre todo lo que se dirija a la renovación interior y al perfeccionamiento personal. Con frecuencia, los que ejercen dominio sobre el pueblo -a través de los órganos de poder y los medios de comunicación social- se erigen violentamente en intérpretes del pensamiento y la voluntad populares, usurpando el puesto de la comunidad, que es un entramado de personas, seres libres capaces de iniciativa. En nombre de la democracia y de una libertad unilateralmente entendida, se domina y manipula a pueblos enteros, reducidos previamente a la condición infrahumana de masa amorfa” (16).

No ha escapado a estos desvíos la noción misma de ‘saber’ que durante la modernidad privilegió exclusivamente las instancias objetivas y mensurables de la realidad en detrimento de sus capas más profundas. Innumerables son las instancias relevantes afectadas por el dominio de categorías objetivistas que pueblan y configuran la mentalidad actual del hombre. Frente a ellas urge tener una respuesta neutralizadora de la visión racionalista del mundo y a la vez superadora de sus contradicciones internas. “El deslizamiento del saber entendido como encuentro luminoso con lo real hacia el saber como fuente de poder y de dominio se halla en la base de la crisis del hombre moderno y contemporáneo. Durante siglos, el hombre occidental cultivó entusiásticamente el saber científico alentado por el ‘mito del eterno progreso’. Si un poco de saber teórico produce una medida correlativa de saber técnico, de dominio de lo real, de confort, de seguridad y de felicidad, un saber teórico indefinidamente desarrollado produciría un grado también desarrollado de saber técnico, de dominio, confort, seguridad y felicidad. Este ‘mito’, entendido aquí como ‘ilusión falsa’, hizo quiebras en las trincheras de la primera Guerra Mundial” (17).

La tarea de nuestro tiempo

Por lo visto, muchas son las barreras que en la actualidad impiden que el hombre pueda recuperar el lugar que le corresponde dentro del concierto universal. Pareciera ser que no quedan salidas ante tanta confusión. Sin embargo, hay una que se logra a través del compromiso y la participación. “La configuración de un auténtico humanismo en la hora crucial presente exige personas capaces por igual de asimilar la tradición y proyectar creadoramente el futuro. En el fondo, son dos vertientes complementarias de una misma actividad. El verdadero humanista es integrador por ser *dialógico, constructivo, crítico* -en el sentido de seleccionador de lo valioso-. La actividad crítica más fecunda y digna es la que se ejerce por el mero hecho de construir con eficiencia ejemplar. (...) El verdadero humanista es hombre decidido a construir, a modelar la vida humana conforme a ciertas ideas directrices, con flexibilidad pero con la firmeza necesaria para no nivelarlo todo (...) Para merecer el nombre de humanista, se requiere poseer el raro equilibrio de espíritu que implica buscar la verdad con todo ímpetu, como si de uno dependiera su definitiva clarificación, y saber complementar los propios logros con los hallazgos de los demás” (18).

A partir de estas líneas comienza a desprenderse el perfil del educador contemporáneo, pero, además, emerge la tarea del tiempo presente. Esta tarea obliga y compromete fundamentalmente las instancias reflexivas de la sociedad. Una de ellas, sin duda, es la Universidad. El universitario actual debe hacerse cargo de la situación por la que atraviesa su época y debe entregar un aporte generoso a la solución de los problemas que aquí someramente se han planteado. “La gran tarea del universitario actual es descubrir por todos los medios la profundidad del ser humano, su riqueza de dimensiones, la amplitud de posibilidades que presenta” (19).

Varias son las tareas que recaen sobre la educación en el momento presente. En primer lugar, “debe el formador tomar la iniciativa y mostrar a la juventud la necesidad de operar un giro drástico en la orientación metodológica del pensar. Frente a la orientación *objetivista* de gran parte del pensamiento actual, se impone cultivar un modo de pensamiento dialógico que se abra al entorno de modo activo-receptivo y lo considere como una trama orgánica de ‘ámbitos’ y no como una suma amorfa de objetos. Si el joven logra hacerse cargo personalmente de la fecundidad de este cambio en el estilo de pensar,

dispondrá de una clave certera para comprender la lógica de la creatividad. Esta comprensión concede al joven perspectiva adecuada para juzgar lo que encierra valor y lo que no es sino emboscada tendida a su inexperiencia por la demagogia cultural” (20).

Además es menester “clarificar los diversos modos de unión que puede el hombre fundar con las distintas realidades e instancias del entorno”, en virtud a conocer de cerca cuáles son las experiencias que integran al hombre con lo real y cuáles son las que se alejan irremisiblemente de ellas, alienándolo. Para ello es preciso revisar todas las categorías al uso con la que los hombres entienden los procesos humanos, para dotarlas de un sentido más pleno y omniabarcante. Muchos problemas brotan del mal empleo de los conceptos y otros tantos de la utilización de conceptos inadecuados. Una revisión de estos esquemas que tienden con facilidad a oponer dilemáticamente realidades que muchas veces no son sino contrastes y complementos, se vuelve fundamental en un tiempo en que precisamente el lenguaje parece dominarlo todo.

En líneas generales, las tareas se ordenan en el siguiente orden:

“1. Elaborar una teoría rigurosa de la afectividad, hasta ahora incomprensiblemente relegada en buena medida para la investigación filosófica y teológica.

“2. Ampliar el concepto de *experiencia*, potenciándolo con el de *encuentro*, de *presencia*, de inmersión activo-receptiva en realidades ‘envolventes’ que ofrecen al hombre posibilidades diferentes de juego.

“3. Clarificar el tipo de experiencias que cabe hacer de las realidades que no son ‘objetivables’ -proyectables a distancia del sujeto- por comprometer al mismo que se propone conocerlas. ¿Cómo vive el hombre el ‘misterio’ que alienta en el fondo de su realidad personal por el hecho de participar activamente en el ser? ¿Qué lógica rige la asunción humana de los valores, las costumbres, las instituciones, las tradiciones de diverso orden? ¿Qué criterios orientan su conducta frente a este tipo de realidades que se evaden a un modo de conocimiento exacto, verificable, controlable y son, no obstante, ineludibles en una experiencia integral? ¿Qué papel juegan el conocimiento, la voluntad, la efectividad, la capacidad creadora en este género complejísimo de relaciones humanas con lo real?” (21).

Y esto se puede resumir en una última frase: “Descubrir las indefinidas posibilidades de juego que abre el hecho de estar en el mundo de modo receptivo-activo, hacerse cargo de las exigencias que debe el hombre cumplir para convertirlas en realidad, poner en forma la capacidad lúdica a fin de poder asumir de modo activo las oportunidades que ofrece el entorno, es la triple tarea de la pedagogía” (22).

Notas

- (1) López Quintás, A.: “Zubiri y la crisis del hombre occidental” en *Zubiri: pensamiento y Ciencia*, Edit. Fundación Marcelino Botín, Santander, 1983, p. 77.
- (2) López Quintás, A.: *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*. Editorial Narcea, 2 ed. Madrid 1982, p. 11.
- (3) Editorial Narcea, 1980, ps. 23-26.
- (4) López Quintás, A.: *Las experiencias de vértigo y la subversión de valores*. Discurso de incorporación a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (28/01/1986), Madrid 1986, p. 15. Sobre la idea de “encuentro”, véase la obra de Laín Entralgo, P.: *Teoría y realidad del otro*. Alianza Editorial, Madrid 1983. También las obras de Rof Carballo, J.: “El hombre como encuentro” en *Homenaje a Xavier Zubiri*, tomo II, ps. 585-616; Editorial Moneda y Crédito, Madrid 1970; *Encuentro humano*, Alfaguara, Madrid 1973; *Violencia y ternura*. Edit. Prensa Española, Madrid 1977, constituyen una elocuente demostración del valor existencial y científico de esta experiencia. Véase también, entre otras obras, *Estética de la creatividad. Juego, Arte, Literatura* de López Quintás, A., Cátedra, Madrid 1977, ps. 166ss.
- (5) López Quintás, A.: *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*. Op. Cit., p. 237.
- (6) Op. Cit., p.237.
- (7) En tres obras de importante valor didáctico, el profesor López Quintás se hace cargo de un aspecto relevante de la novela contemporánea en la que él percibe que subsisten estas concepciones vitalistas del hombre absurdo. Véase en *Estética de la Creatividad. Juego, Arte, Literatura*. Op. Cit., los estudios en torno a la obra de Sartre, J. P.: *La náusea*, y de Camus, A.: *El extranjero* y *Calígula*. También revíse las obras: *Análisis estético de obras literarias*, Narcea, Madrid 1982, y *Análisis literario y formación humanística*, Escuela Española, Madrid 1986.

- (8) López Quintás, A.: *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*. Op. Cit., p. 239.
- (9) López Quintás, A.: “Zubiri y la crisis del hombre occidental”, Op. Cit., ps. 74-75.
- (10) López Quintás, A.: *Las experiencias de vértigo y la subversión de valores*. Op. Cit. p.15.
- (11) Por vía de orientación, no de acotación defnitoria, podemos afirmar que el juego es una actividad corpóreo-espiritual libre que crea bajo unas determinadas normas y dentro de un marco espacio-temporal delimitado, un ámbito de posibilidades de acción e interacción con el fin de alcanzar el gozo que este obrar creador proporciona, independientemente del éxito obtenido. El juego se realiza y configura a la luz que él mismo desprende (López Quintás, A.: *Análisis estético de obras literarias*, Op. Cit., ps. 28-29).
- (12) Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial, 9 ed. Madrid 1987, p. 29.
- (13) López Quintás, A.: *Diagnosis del hombre actual*, Cristiandad, Madrid 1966, p. 15.
- (14) Op. Cit., p. 251.
- (15) Op. Cit., ps. 251-252.
- (16) López Quintás, A.: *Diagnosis del hombre actual*, Op. Cit., ps. 252 -253.
- (17) López Quintás, A.: “Zubiri y la Crisis del hombre occidental”, Op. Cit., p. 72.
- (18) López Quintás, A.: *Diagnosis del hombre actual*, Op. Cit., ps. 257-258
- (19) Op. Cit., p. 259.
- (20) López Quintás, A.: *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, Op. Cit., p. 83.
- (21) Op. Cit., ps. 88-89.
- (22) Op. Cit., p. 87.

La figura del benefactor: el bien como gesto pedagógico¹

*«Pero donde está el peligro,
crece también lo salvador»*

Hölderlin

La muerte de lo humano

Desde una perspectiva educacional, todo campo de prisioneros constituye un espacio pedagógico, con independencia de que exista allí o no un museo de la memoria. Es un aula pedagógica particularmente locuente, en donde cada piedra, cada muro, cada celda tiene una historia que habla de hechos imposibles para la imaginación, pero que allí fueron posibles. Sin duda, un campo de concentración es un campo educativo. Su mera existencia estremece la conciencia y la despierta. Y es un campo educativo porque nos hace pensar y uno cuando piensa crece y crea mundos. El educador es filósofo, porque la educación se compone de pensamientos.

Nosotros hemos venido a Villa Grimaldi² a preguntar si es posible un futuro humano para el hombre, pero eso pasa por recorrer su lado oscuro. Estamos, pues, pensando ‘desde aquí’, situadamente, desde *Villa Grimaldi*. Desde sus tristes y hermosos jardines en una tarde primaveral. Pero estamos pensando en la dimensión simbólica de *Villa Grimaldi*, aquello que hace que *Villa Grimaldi* sea un museo de la memoria para la humanidad. Lo que guarda *Villa Grimaldi* como museo³ es precisamente un legado esencial: guarda recuerdos⁴ en torno

1 Este artículo fue publicado por primera vez en revista *Temas de Educación*, N° 20, 2014, Universidad de La Serena, Chile. A esta versión se le han hecho algunos cambios que no estaban presentes en el original.

2 Emblemático campo de concentración y exterminio creado por la dictadura militar de Chile.

3 Hoy es llamado: “Parque por la Paz Villa Grimaldi” y constituye un Monumento Nacional. También ha recibido una mención honrosa de la UNESCO (10 de diciembre de 2009).

4 Y porque esos recuerdos son importantes es que hablamos, conjuntamente con muchos autores, de una “filosofía anamnética” y de una “educación anamnética”. Véase a modo de ejemplo, Reyes Mate (2003) y Barcena, Fernando & Joan-Carles Mèlich (2000).

a la *muerte de lo humano* del hombre. *Villa Grimaldi* nos dice sólo una cosa: “aquí murió la humanidad del hombre”. No hay forma de apropiarse una experiencia más que haciendo a su vez la misma experiencia. Hacer en carne propia la experiencia de la *muerte de lo humano* del hombre es el primer desafío que impone *Villa Grimaldi* a quien quiera penetrar en su misterio. Desde *Villa Grimaldi*, pensando en su dimensión simbólica, por la cual se hermana con todas las experiencias de la *muerte de lo humano* del hombre en el mundo, hacemos en nosotros, hasta donde podemos, ‘carne’ la experiencia del fin de lo humano. Nos ponemos en disposición de recibir esa experiencia. Por eso cuesta caminar por *Villa Grimaldi*. Porque es un caminar haciendo la experiencia de ese caminar oscilante de los prisioneros, es ese caminar junto a ellos, apoyándolos y apoyándonos, el que devela la verdad de *Villa Grimaldi*. Sin ese caminar juntos, no hay *Villa Grimaldi*, no hay *encuentro* posible. Por eso los avisos están en el suelo. Porque para recorrer el recinto hay que vendarse los ojos, porque fue con los ojos vendados cómo entraban los prisioneros. Y por eso están los adoquines grabados en *Londres 38*⁵, porque al recinto sólo entraban prisioneros vendados. Si no nos vendamos interiormente los ojos no podremos ver *Villa Grimaldi*, veríamos a lo sumo un museo.

Nos recibió una especie de jauría humana que gritaba y nos insultaba. Agarrados por el pelo y con los brazos doblados sobre la espalda nos bajaron de la camioneta a patadas y empujones. Parecíamos marionetas llevadas y traídas a bofetadas y culatazos. Con los ojos vendados trastabillábamos y caíamos. En un momento sentí la tierra en mi boca, y un sabor dulce y tibio de sangre me hizo temer por mis dientes.

En todo ese tiempo no sentí dolor, sino terror. (Becker, 2011:18)

La idea es permanecer ‘dentro’ de *Villa Grimaldi* y no dentro del museo de *Villa Grimaldi*. Permanecer ‘dentro’ significa hacer la experiencia que tan celosamente guarda el museo *Villa Grimaldi*, la experiencia del *fin de lo humano* (Mèlich: 2000) del hombre y el advenimiento del reino de la barbarie en la historia. Porque el *fin de lo humano* del hombre supone el principio de la barbarie genocida. El siglo XX nos ha enseñado mucho de esa barbarie. El gran legado del siglo XX ha sido precisamente el legado de esa barbarie. Dos guerras mundiales, dos bombas atómicas detonadas en el centro de dos hermosas ciudades japonesas, cientos de campos de exterminio repartidos por todo el mundo, tales han sido los grandes legados del siglo XX para el siglo XXI que recién comienza y

5

Campo de prisioneros situado en el centro de Santiago de Chile.

nosotros somos sus herederos inmediatos. La *muerte de lo humano* del hombre ha sido la gran herencia del siglo que acaba de consumirse. Por lo mismo, pensar a la altura de esa experiencia de la *muerte de lo humano* del hombre constituye el desafío de nuestro tiempo. Pensar, pues, en la experiencia de *Villa Grimaldi*, supone pensar en nuestra propia experiencia política en el Chile de hoy, donde campean impunemente la segregación, la postergación y la exclusión de tanta gente, los conflictos interminables con el pueblo mapuche, y otras tantas formas de violencia social. Pero también supone pensar la totalidad de esa experiencia como *muerte de lo humano del hombre en el mundo*. Nuestro propósito en este texto es enfrentar la segunda de estas alternativas: pensar la *muerte de lo humano del hombre en el mundo*. *Villa Grimaldi*, entonces, me conecta con *Auschwitz* y con cada rincón de este mundo donde hombres, mujeres y niños son arrasados por la beligerancia de otros, sufren y a la vez claman por paz y justicia. Claman por sus derechos conculcados y pisoteados. Claman por su derecho a ser reconocidos como ‘seres humanos’ y a ser tratados por los demás como ‘personas humanas’. Hablamos de pensar la *muerte de lo humano* del hombre en el mundo. Pero *Villa Grimaldi* es la *muerte del pensar*, por lo tanto, pensar, en *Villa Grimaldi*, entre otras cosas, es *pensar la muerte del pensar*. La muerte del pensar es lo que llamamos *barbarie*. Tras la muerte del pensar sólo quedan ruinas de una civilización que fue alguna vez, pero que ya no es y tal vez, ya no será más.

Pero si *Villa Grimaldi* encarna la muerte del pensar y de la filosofía, la filosofía, más que ninguna otra disciplina, pretende la muerte de *Villa Grimaldi*. Si *Villa Grimaldi* lucha porque no prevalezca la filosofía, la filosofía lucha porque *Villa Grimaldi* no prevalezca. Y es más esencial esta lucha de la filosofía contra *Villa Grimaldi* que la lucha de *Villa Grimaldi* contra la filosofía. Y es más esencial, porque es más esencial el bien que el mal, la razón que la estupidez, el pensar comprometido que la indiferencia cómplice. Y es lo más esencial, porque al final es lo que prevalece. No hay relativismo. Hay un bien y un mal en el mundo actual: *Auschwitz*, *Villa Grimaldi* y otros tantos campos de muerte. Hay un mal absoluto: la *muerte de lo humano del hombre* en el mundo que aconteció en esos lugares. Por otra parte, hay un bien absoluto que también se expresa en esos campos: es el gesto que vivifica y *honra lo humano* del hombre en el mundo. Pensamos, pues, desde el dolor y el espanto que brotan de la constatación de la existencia real de *Villa Grimaldi*. No se puede pensar en *Villa Grimaldi* si no se hace desde el dolor y el espanto. El dolor de los que detuvieron allí sus vidas de muchas formas indecibles, y el espanto por lo que ello significó para nosotros

y para todo el mundo civilizado, pero también pensamos que incluso en aquellos lugares de sufrimiento hubo gestos de infinita nobleza. Comprendemos que nos resulta particularmente imposible sostener que se pueda pensar de espaldas a *Villa Grimaldi*. En sentido positivo afirmamos que no podemos hacer en nuestras clases, en nuestra vida cotidiana, simplemente no podemos hacer nuestra tarea reflexiva y crítica de espaldas a *Villa Grimaldi*. Por eso estamos aquí hoy. Pensamos que es aquí el lugar en donde es posible fundar *un nuevo pensamiento* a la vez que fundar *un nuevo sentido de la educación* y *una nueva forma de enseñanza ‘desde’ Villa Grimaldi*. Y ese nuevo sentido de la educación y ese nuevo pensamiento se constituyen desde ese gesto extrañamente insólito que vivifica y *honra lo humano* del hombre en el mundo.

Villa Grimaldi es hoy un Parque por la Paz y hoy el sol brilla en lo alto del cielo. Villa Grimaldi ya no existe. No prevaleció. Y estamos aquí pensando, filosofando en el silencio sonoro de sus jardines. Nos preguntamos: ¿Se habrá ido para siempre?

La voz de las víctimas

De buenas a primeras no sabemos qué pueda producir un pensar ‘desde’ *Villa Grimaldi*. Para nosotros, estar ‘dentro’ de *Villa Grimaldi* supone ‘entrar’ a *Villa Grimaldi*. Este ‘desde aquí’ está marcado solidariamente por la *cercanía* con esos tantos ‘otros’ y ‘otras’ que realmente estuvieron dentro de *Villa Grimaldi* y padecieron el rigor de su ‘inhóspita hospitalidad’. Aquellas y aquellos que entraron por el portón, maniatados y encapuchados y que en unos pocos minutos ya estaban listos (nunca se está listo) para ser torturados. Ellos y ellas son los únicos que saben la *verdad* sobre *Villa Grimaldi*. Si la filosofía es amor a la verdad, nuestra filosofía sólo podrá ser auténtica si se construye en *cercanía* con aquellas víctimas de *Villa Grimaldi*, pues ellas son las únicas que portan la *verdad* de *Villa Grimaldi*, que conocieron *Villa Grimaldi* ‘por dentro’. Debemos escuchar sus voces si queremos conocer esa *verdad*. Y si queremos escuchar esas voces, debemos guardar *silencio*. Ser ‘hospitalarios’ (Mèlich, 2000:129-142, 2001) en un sentido muy señalado. Nuestro método exige guardar *silencio*. El *Parque por la Paz Villa Grimaldi* es un recinto silencioso, apenas alterado por el canto de las aves y la brisa del viento entre los árboles, como el silencio de los cementerios. Pero Villa Grimaldi no es un cementerio. Aquí hasta la muerte les fue arrebatada a

las víctimas. Sólo el silencio respetuoso, amoroso, puede hacer que surjan nuevamente aquellas voces que brotaron llorosas y adoloridas desde las celdas de tortura esparcidas por el campo. Se dice que la filosofía es amor a la sabiduría, a la verdad, pero es también amor a las cosas y a las personas. Sin amor, nada resuena, las voces se apagan y el silencio se vuelve puro silencio. Por amor a la verdad nos hacemos *uno* con las víctimas de *Villa Grimaldi* y les obsequiamos estas reflexiones.

La voz lastimera de las víctimas es lo primero que oímos cuando hacemos *silencio* en los jardines de Villa Grimaldi, cuando ganamos la *cercanía* necesaria para escuchar sus lamentos. Villa Grimaldi es la presencia del mal en el mundo. Los relatos de las víctimas nos cuentan de las crueldades de que son objeto. Nosotros escuchamos con respeto.

Primo Levi al comienzo de su maravilloso libro *Si esto es un hombre*, nos relata en un poema la condición de un prisionero de Auschwitz, campo de exterminio emblemático de la Alemania nazi:

*Los que vivís seguros
En vuestras casas caldeadas
Los que os encontráis, al volver por la tarde,
La comida caliente y los rostros amigos:
Considerad si es un hombre
Quien trabaja en el fango
Quien no conoce la paz
Quien lucha por la mitad de un panecillo
Quien muere por un sí o por un no.
Considerad si es una mujer
Quien no tiene cabellos ni nombre
Ni fuerzas para recordarlo
Vacía la mirada y frío el regazo
Como una rana invernal.
Pensad que esto ha sucedido:
Os encomiendo estas palabras.
Grabadlas en vuestros corazones
Al estar en casa, al ir por la calle,
Al acostaros, al levantaros;*

*Repetídselas a vuestros hijos.
O que vuestra casa se derrumbe,
La enfermedad os imposibilite,
Vuestros descendientes os vuelvan el rostro. (Levi, 2002a:13-14)*

Levi nos habla de la *muerte de lo humano* del hombre en el mundo. Nos cuenta que al cabo de pocos días de ingresar a Auschwitz su cuerpo comienza a adoptar una fisonomía extraña e irreconocible. Eso, en lo que se va transformando, escapa a lo que entendemos normalmente por persona humana.

Imaginaos ahora un hombre a quien, además de a sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, la ropa, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado, apoyándose meramente en la valoración de su utilidad. (Levi, 2002a:40)

Levi se sorprende que en su reclusión incluso ha perdido su nombre, su identidad personal, la cual es su rostro ante la comunidad de seres humanos. En cambio, el Lager ha reservado para él una nueva identidad: “*Häftling: me he enterado de que soy un Häftling. Me llamo 174517; nos han bautizado, llevaremos mientras vivamos esta lacra tatuada en el brazo izquierdo*”. (Levi, 2002a:41)

Y al poco tiempo, ya es ‘otra’ persona, o mejor dicho, un *Häftling* en plena regla:

Héme aquí, por consiguiente, llegado al fondo. A borrar con una esponja el pasado, el futuro se aprende pronto si os obliga la necesidad. Quince días después del ingreso tengo ya el hambre reglamentaria, un hambre crónica desconocida por los hombres libres, que por la noche nos hace soñar y se instala en todos los miembros de nuestro cuerpo; he aprendido ya a no dejarme robar, y si encuentro una cuchara, una cuerda, un botón del que puedo apropiarme sin peligro de ser castigado me lo meto en el bolsillo y lo considero mío de pleno derecho. Ya me han salido, en el dorso de los pies, las llagas que no se curan. Empujo carretillas, trabajo con la pala, me fatigo con la lluvia, tiemblo ante el viento; ya mi propio cuerpo no es mío; tengo el vientre hinchado y las extremidades rígidas, la cara hinchada por la mañana y hundida por la noche, algunos de nosotros tienen la piel amarilla, otros gris: cuando no nos vemos durante tres o cuatro

días nos reconocemos con dificultad. (Levi, 2002a:57-58)

Por último, queremos retener esa expresión de Levi: «*Os encomiendo estas palabras. / Grabadlas en vuestros corazones / Al estar en casa, al ir por la calle, / Al acostaros, al levantaros; / Repetídselas a vuestros hijos*». Es una directa apelación a la memoria, al recuerdo de lo acontecido. Parece decir: ‘no olviden lo que aquí ha sucedido’. Levi lo destaca permanentemente a través de su obra, pero preferimos servirnos de las palabras de Fucik:

Sólo pido una cosa: los que sobrevivís a esta época no olvidéis. No olvidéis ni a los buenos ni a los malos. Reunid con paciencia los testimonios de los que han caído por sí y por vosotros. Un día, el hoy pertenecerá al pasado y se hablará de una gran época y de los héroes anónimos que han hecho historia. Quisiera que todo el mundo supiese que no ha habido héroes anónimos. Eran personas con su nombre, su rostro, sus deseos y sus esperanzas y el dolor del último de los últimos no ha sido menor que el del primero, cuyo nombre perdura. Yo quisiera que todos ellos estuviesen cerca de vosotros, como miembros de vuestra familia, como vosotros mismos. (Fucik, 1985:51)

Vemos aquí también cómo se expresa esta voluntad de no-olvido.

Ahora bien, ¿cómo vive su reclusión un compatriota nuestro? Escuchemos su testimonio, el cual va en décimas, lo cual nos resulta sorprendente. El poema se llama *Cuartel Ollahue* o «*El Palacio de la Risa*». He aquí algunos fragmentos:

*La cosa se puso dura
Si es que antes estaba blanda,
Me llevaron a una casa
Especial pa' la tortura.
Si te cabe alguna duda
Me dijo un torturador,
Aquí te va a ir peor,
No venga'i con mucha prisa,
El "Palacio de la Risa"
Le llaman a este 'risort'.*

*Era una antigua casona
Con las paredes muy gruesas
Me dejan en una pieza*

*Junto con varias personas,
Se respira allí un aroma
A sangre, orín y sudor;
Escucho a mi alrededor
Los gritos de una mujer,
Me amarran manos y pies
Y en la cara un capuchón.*

*Me sentaron amarra'o
En una silla 'e madera
Que las patas delanteras
Les habían recorta'o.
Después que un rato a pasa'o
Te empiezas a refalar;
No se puede acomodar
Y te punza la cintura:
Es la primera tortura
Que tenís que soportar.*

*Como estoy encapucha'o
Ni las manos puedo verles,
Les tengo que llamar "jefe"
Si quiero decirles algo.
A un compañero del la'o
Que pide un poco de agua
Le abofetean la cara
Y se reían de él:
Te creís que esto es hotel;
Le decían los canallas.*

*Una señora ya anciana
Pide por favor a un "jefe"
Que sus amarras le deje
Un poco más aflojadas.
Como la súplica es vana
Se lo pide por su madre,
Con una furia muy grande*

*La golpea el policía:
No es terrorista la mía,
Se apresura a contestarle.*

*A las diez horas después
Vino un señor muy amable
Que me ordena que me pare
A combos y puntapiés,
Así y todo me alegré
Al cambiar de posición.
Más la alegría duró
Menos que el canto del gallo
Pues me tiran a un camastro
Que tenían sin colchón.*

*Le llamaban la parrilla
Al catre con la corriente,
Allí murió mucha gente;
Era una gran pesadilla.
A mí me sacan un día
Y me cuelgan en un palo
Me dice el guardián ufano:
En la variedá está el gusto
Y sin que tuviera asunto
Me quema con el cigarro.*

*En los deportes marinos
Otro guardia se complace
Y hundir la cabeza me hace
En su propio submarino.
Es un piletón cochino
Lleno de aguas servidas,
Me sostienen nuca arriba
Con el cogote apretado,
Hasta que ya estoy morado
Tragándome esa bebida.*

*Después de dos horas y tanto
Que me dan con la picana
Se les acaba las ganas
De seguir con su trabajo.
Me van a dejar a un cuarto
Que medía dos por uno
Allí meten a veintiuno,
No cabemos ni empina'os,
¿Cómo están los aloja'os?
Nos grita un guardián perruno.*

Y más adelante:

*Cierto día se alborota
El plantel de vigilantes
Sin duda es algo importante
Lo que el trastorno provoca,
La rutina se trastoca
Y se aliviana la mano,
Por unas horas quedamos
Sin la tortura habitual,
No sabemos qué pensar,
Pero algo malo ofateamos.*

*Un vigilante borracho
Se fue de lengua esa noche,
Con aire de gran fantoche
Elogiando a los muchachos.
Nos enteramos sin empacho
Que una presa esa mañana
Se les murió en la picana
Mientras era torturada:
La echaron por la muralla
A la embajada italiana.*

*Dijo después el Estado
En su versión oficial:*

*Fue muerta en un bacanal
Que hacían los asilados.
Los diarios han divulgado
Esta mentira tan plena.
Se llamó Lumy Videla
La joven asesinada.
Nada sacó la embajada
Con protestas y querellas.*

*Cuatro semana' estaría
En esa cueva siniestra,
Tenía perdida la cuenta
De lo que es noche y es día,
Nos tiraban por comida
Algunos huesos pela'os
Restos de pan remoja'o
Que les sobran a ellos;
Repartíamos los presos
Esos mugrientos bocados.*

*Un guardián enfurecido
Abrió la puerta del cuarto,
Que venga aquí en el acto
(dice mis dos apellidos);
Como estoy harto molí'o
No reacciono ligero
¿Qué se cree el caballero,
¿Hay que darle invitación?
Y con un gran empujón
Me hace rodar por el suelo. (Paredes,
2003:19-24)*

Las Décimas, estilo narrativo que generalmente expresa la alegría de la vida en nuestro folklore, también es capaz de expresar las penas y las fatalidades de la existencia. Qué mejor ejemplo al respecto que la poética de Violeta Parra. En este caso, Paredes es capaz de describir, desde una *estética del horror*, con un deje de ironía característico, las desgracias del prisionero. Nos cuenta de las sesiones de tortura, pero también del placer de los verdugos en infringir el mal a los condenados.

El mal, en uno y otro texto, es el mismo y no importa mucho cómo le llamemos: es la *muerte de lo humano* del hombre en el mundo. Disponemos de miles de relatos parecidos acaecidos en distintos lugares del planeta y todos cuentan. Una pedagogía después de Auschwitz debería recordarlos todos: en primer lugar, porque existieron; en segundo, para garantizar la justicia de las víctimas (aunque el recuerdo por sí solo no pueda hacer eso); y en tercero, para apartar los fantasmas de la barbarie del futuro de nuestra civilización. Olvidar, es casi garantizar el regreso de la *muerte de lo humano* del hombre en la historia futura. El tiempo presente nos acerca a ese fin por dos sendas distintas: con la prohibición de la información propia de los regímenes totalitarios y con su sobreabundancia en regímenes democráticos:

Hoy en día se oye a menudo criticar a las democracias liberales de Europa occidental o de Norteamérica, reprochando su contribución al deterioro de la memoria, al reinado del olvido. Arrojadados a un consumo cada vez más rápido de información, nos inclinaríamos a prescindir de ésta de manera no menos acelerada; separados de nuestras tradiciones, embrutecidos por las exigencias de una sociedad del ocio y desprovistos de curiosidad espiritual así como de familiaridad con las grandes obras del pasado, estaríamos condenados a festejar alegremente el olvido y a contentarnos con los vanos placeres del instante. En tal caso, la memoria estaría amenazada, ya no por la supresión de la información sino por su sobreabundancia. Por tanto, con menor brutalidad pero más eficacia —en vez de fortalecerse nuestra resistencia, seríamos meros agentes que contribuyen a acrecentar el olvido—, los Estados democráticos conducirían a la población al mismo destino que los regímenes totalitarios, es decir, el reino de la barbarie. (Todorov, 2000: 14-15).

La figura del benefactor

Es imposible comenzar este apartado sin hacer mención a la célebre obra de Adorno al respecto. Me refiero explícitamente a una de sus conferencias dadas en la Radio de Hesse, y emitida el 18 de abril de 1966: “Educación después de Auschwitz”. Podemos comenzar citando el primer párrafo:

La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas las que hay que plantear a la educación. Precede tan absolutamente a cualquier otra que no creo deber ni tener que fundamentarla. No puedo comprender por qué se le ha dedicado tan poca atención hasta el momento. Ante la monstruosidad de lo ocurrido, fundamentarla tendría algo de monstruoso. Que se haya tomado tan escasa consciencia de esta exigencia, y de los interrogantes y cuestiones que van con ella de la mano, muestra, no obstante, que lo monstruoso no ha calado lo bastante en las personas. Lo que no deja de ser un síntoma de la pervivencia de la posibilidad de repetición de lo ocurrido si depende del estado de consciencia y de inconsciencia de las personas. Cualquier posible debate sobre ideales educativos resulta vano e indiferente en comparación con esto: que Auschwitz no se repita. Fue la barbarie, contra la que la educación entera procede. Se habla de una recaída inminente en la barbarie. Pero no se trata de una amenaza de tal recaída, puesto que Auschwitz realmente *lo fue*. La barbarie persiste mientras perdure, en lo esencial, las condiciones que hicieron posible aquella recaída. Ahí radica lo terrible. Por invisible que sea hoy la necesidad, la presión social sigue gravitando. Empuja a las personas a lo inenarrable, que culminó en Auschwitz a escala histórico-universal. (Adorno, 1998:79)

Obviamente, como es bien sabido, Theodor Adorno, filósofo judío y representante singular de la Escuela de Frankfurt, está en este texto reaccionando al Holocausto de la II Guerra Mundial. Está pensando en varias cosas: por una parte, en la responsabilidad que le cabe a la educación alemana (y no sólo alemana) en el proyecto, realización y consumación del Holocausto; y por otro, la tarea que le cabe a la propia educación de impedir que Auschwitz vuelva a ocurrir. De ambas hay mucho que decir y de hecho se han escrito montañas de libros al respecto. Para nosotros que perseguimos fines más modestos, solamente escogemos este momento de lo ‘monstruoso’ de Auschwitz y meditamos un momento en él. Ciertamente, lo monstruoso no ha calado demasiado en las personas, y tal es la razón por la que Auschwitz vuelve a ocurrir una y otra vez en diferentes lugares del planeta. Las condiciones que hacen posible Auschwitz no han desaparecido. Como señala Lluís Duch:

Diría que el momento presente, como consecuencia de la desestructuración pedagógica que experimenta la tensión entre el “recuerdo” y el “olvido”, con la acentuación casi en exclusiva no de la “instantaneidad mística”, sino de la “instantaneidad tecnológica”, podría ser muy propicio para la manifestación de Auschwitz, del infierno, que corresponde al siglo XXI. (Mèlich, 2004, 13)

Entre el año 1966 y el año 1990 se sucedieron innumerables campos de muerte tanto en Europa como en nuestra América y, por supuesto, en nuestro país también. Si Villa Grimaldi fue posible, fue sin duda porque la educación, entre otros factores, la hizo posible. Una educación construida desde un humanismo ingenuo, que creyó dogmáticamente en la bondad natural del hombre. Y que hoy, todavía, después de tantos testimonios, parece que no ha variado sustancialmente. Al contrario, sin querer pasar por pesimista, es fácil descubrir lo poco que han permeado los estudios sobre Derechos Humanos en la educación media y superior chilenas. La que debería ser la primera materia en orden a evitar que Auschwitz vuelva a ocurrir, hoy está casi extinguida en los currículums de las diversas carreras universitarias. Adorno sostiene:

Hay, con todo, que intentarlo, sobre todo a la vista de que la estructura básica de la sociedad y con ella, la de sus miembros, que llevaron las cosas hasta donde las llevaron, son hoy las mismas que hace veinticinco años. Millones de seres inocentes —indicar las cifras o regatear incluso sobre ellas es ya indigno de un ser humano— fueron exterminados de acuerdo con una planificación sistemática. Ningún ser vivo está legitimado para minimizar este hecho como un simple fenómeno superficial, como una desviación en el curso de la historia, irrelevante, en realidad, frente a la tendencia general del progreso, de la ilustración, de la presunta humanidad en ascenso. El simple hecho de que sucediera es ya, por sí mismo y como tal, expresión de una tendencia social poderosa en sobremanera (Adorno, 1998:80)

Nosotros podemos decir que tal estructura básica de la sociedad sigue siendo hoy la misma, 69 años después, fundamentalmente porque el concepto de ‘progreso’, ‘ilustración’ y ‘presunta humanidad’ se construyen precisamente de espaldas a lo humano del hombre en el mundo. La sociedad en la que vivimos obliga a presenciar holocaustos diarios, en vivo y en directo o a través de los medios de comunicación que se placen en mostrarnos las calamidades del día a día. Pensamos con Adorno que es preciso transformar la educación y comprometerla con los grandes valores de la convivencia ciudadana. Y a la hora de decidir por un valor en especial, Adorno sostiene:

“La única fuerza verdadera contra el principio de Auschwitz sería la autonomía, si se me permite valirme de la expresión kantiana; la fuerza de reflexionar, de autodeterminarse, de no entrar en el juego”. (Adorno, 1998:83)

Una *educación para la autonomía* se vuelve una cuestión esencial. Sin embargo, es preciso hacerle a esta *autonomía* ciertas consideraciones. Para ello es que traigo a colación la obra de un importante filósofo de la educación contemporáneo. Me refiero a Joan-Carles Mèlich, quien ha difundido en sus obras con insistencia la necesidad de una educación en pro de lo humano del hombre en el mundo. Para ello, siguiendo de cerca la influencia decisiva de los filósofos de la Escuela de Frankfurt, propone una filosofía del gesto pedagógico como esencial para hacer realidad el ‘nunca más’ de la muerte de lo humano del hombre.

Para ello, Mèlich, cita a Levi en un texto maravilloso aunque horrible en su contenido, del cual extrae valiosas experiencias pedagógicas:

Hurbinek no era nadie, un hijo de la muerte, un hijo de Auschwitz. Parecía tener unos tres años, nadie sabía nada de él, no sabía hablar y no tenía nombre: aquel curioso nombre de Hurbinek se lo habíamos dado nosotros, puede que hubiera sido una de las mujeres que había interpretado con aquellas sílabas algunos de los sonidos inarticulados que el pequeño emitía de vez en cuando. Estaba paralítico de medio cuerpo y tenía las piernas atrofiadas, delgadas como hilos; pero los ojos, perdidos en la cara triangular y hundida, asaeteaban atrozmente a los vivos, llenos de preguntas, de afirmaciones, del deseo de desencadenarse, de romper la tumba de su mutismo. La palabra que le faltaba y que nadie se había preocupado de enseñarle, la necesidad de la palabra, apremiaba desde su mirada con una urgencia explosiva: era una mirada salvaje y humana a la vez, una mirada madura que nos juzgaba y que ninguno de nosotros se atrevía a afrontar, de tan cargada como estaba de fuerza y dolor. (Levi, 2002b:30-31).

La descripción de Hurbinek nos parece a todas luces patética. Un pequeño niño, ‘hijo de Auschwitz’, está condenado a muerte, pero está ahí en medio de la barraca pidiendo una explicación por su existencia y su destino. Recordamos aquella niña de que nos habla Levi en otro texto:

En la cámara de gas acababan de ser amontonados y asesinados los integrantes de un convoy que acababa de llegar, y la Escuadra estaba llevando a cabo su horrendo trabajo cotidiano de desenredar la maraña de cadáveres, lavarlos con mangueras y transportarlos al crematorio, pero en el suelo se encontraron

con una joven que vivía. Era un acontecimiento excepcional, único; tal vez los cuerpos hayan formado una barrera a su alrededor, hayan capturado un saco de aire que conservó el oxígeno. Los hombres estaban perplejos, la muerte era su trabajo cotidiano, la muerte era una costumbre, porque precisamente ‘o se enloquece uno el primer día o se acostumbra’, pero aquella mujer estaba viva. La esconden, la calientan, le llevan caldo de carne, la interrogan: la chica tiene dieciséis años, no puede orientarse ni en el espacio ni en el tiempo, no sabe dónde está, ha recorrido sin entender nada la hilera del tren sellado, la brutal selección preliminar, la expoliación, la entrada en la cámara de donde nadie ha salido nunca vivo. No ha entendido nada, pero lo ha visto; por eso debe morir, y los hombres de la Escuadra lo saben, como saben que ellos morirán por la misma razón. Pero estos esclavos embrutecidos por el alcohol y por la matanza cotidiana se han transformado; delante de sí no tienen ya a una masa anónima, el río grande de gente espantada, atónita, que baja de los vagones: lo que hay es una persona. (Levi, 2002c:69-70)

Esta niña de la que ni siquiera recordamos su nombre, probablemente mira con la misma mirada de Hurbinek a quienes la rodean con ojos atónitos. Tal vez ella también sabe sobre su inminente destino, sin embargo busca inútilmente en la mirada de aquellos hombres una débil esperanza de vida a la que aferrarse o una explicación. Pero, a sabiendas de todo, y corriendo los riesgos imaginables, esos hombres duros y embrutecidos, tiene el gesto que se espera de ellos: la esconden, la calientan, le llevan caldo de carne. La cuidan, la protegen. Ese gesto, aunque tal vez no sirva para nada, es un gesto significativo, inmenso, de una solidaridad a toda prueba.

Lo mismo acontecerá con Hurbinek. De entre todos los hombres del barracón, hay un joven que se compadecerá del pequeño Hurbinek. Su nombre, Henek.

Henek, tranquilo y testarudo, se sentaba junto a la pequeña esfinge, inmune al triste poder que emanaba; le llevaba de comer, le arreglaba las mantas, lo limpiaba con hábiles manos que no sentían repugnancia; y le hablaba, naturalmente en húngaro, con voz lenta y paciente. (Levi, 2002b:32).

Mèlich ve en Henek el símbolo de la buena educación. El gesto de acogida, de hospitalidad, que también brindan los hombres del *Sonderkommando* a la niña sobreviviente de la cámara de gas. Un gesto esencial, fundamental, que está tan lejos de nuestra comprensión como lo está el gesto salvaje de los verdugos pero que, sin embargo, señala en dirección inequívoca el lugar en donde habita

lo humano del hombre en el mundo. Y es también el gesto educativo por excelencia. A veces son pequeños gestos. Escuchemos a Viktor Frankl:

Recuerdo que un día un capataz me dio en secreto un trozo de pan que debió haber guardado de su propia ración del desayuno. Pero me dio algo más, un «algo» humano que hizo que se me saltaran las lágrimas: la palabra y la mirada con que aquel hombre acompañó el regalo. (Frankl, 2001: 125).

Esta fuerza del gesto ético de estremecer el corazón, más allá de la ayuda material que presta, le viene de esa capacidad que tiene de reivindicar lo humano del hombre, su inclusión en un mundo de personas y no de cosas. Esto sin duda constituía una experiencia insólita, pero de hecho ocurría esporádicamente en el campo, y a Frankl le resulta tan emocionante que le saltaron las lágrimas. El capataz le regala no sólo un pedazo de pan, le regala una palabra y una mirada humana, compasiva y cariñosa que caen sobre la humanidad de Frankl como flores, en medio del lodazal de terror e indiferencia. Resaltan muchas cosas en este texto. Una de ellas es la forma como se designa al benefactor: un capataz. Todos sabemos lo que es un capataz y lo crueles que pueden llegar a ser. Pero ahora nos fijaremos solamente en la forma de llamarlo: “un capataz”. No sabemos nada más de él, ni siquiera sabemos cómo se llamaba, y qué fue de él, a pesar del inmenso gesto que realizó, dándole vida a un moribundo. El capataz es un ser anónimo que entra en nuestra historia solamente porque tuvo un gesto humano en medio de un mundo infrahumano o inhumano. Pero su anonimato es comprensible. Seguramente no estaba bien visto que los capataces intimaran con los prisioneros, y si el gesto hubiera sido más explícito, nuestro héroe se habría llevado una regañina o quien sabe qué castigo, quizás la muerte. El gesto del benefactor se realiza “a escondidas”, lo cual todavía lo colma de más mérito. Hay un riesgo en su actuar, pero lo hace de todas maneras, a sabiendas que puede ser peligroso. Se arriesga por el otro, lo ayuda para luego volver a su anonimato casi sin esperar el agradecimiento del hombre que ha ayudado.

Salvar la condición personal y proyectarla hacia un futuro digno de ser vivido es uno de los fines básicos de la educación, y por ello pensamos que el gesto ético, como nosotros lo entendemos, es también un gesto pedagógico esencial, el primer gesto, por decirlo así.

Otros ejemplos me vienen a la mente.

Pensemos, en el siguiente relato de Sadi Jouí, extraído de su obra *Chacabuco y otros lugares de detención* (1994):

En los pasillos de la cubierta del Lebu [se refiere al vapor Lebu de la Compañía Sudamericana de Vapores, que sirvió de prisión improvisada los días posteriores al Golpe de Estado] había unos trabajadores que estaban desarmando la sala de máquinas. Con mucho cuidado entablamos una conversación con uno de ellos, que se paraba frente a nuestra ventanilla (u ojo de buey), como dándonos la espalda, mirando el mar, disimulando nuestro diálogo. Le dijimos que teníamos mucha hambre, que estábamos casi muertos de hambre. Al otro día, sentimos que alguien lanzó un paquete violentamente por el ojo de buey. Nos acercamos a ver el paquete. Eran ocho panes que nos había tirado el anónimo amigo. Ese día no sentimos hambre. (Jouí, 1994:36-37)

Una vez más nos encontramos con un benefactor, un hombre bueno y decente, que corriendo los mismos riesgos que nuestro amigo capataz, hace un gesto que lo dignifica por entero, le lanza el pan por el ojo de buey del barco. Si el prisionero hubiera podido salir a cubierta, seguramente ya no lo habría encontrado. Los gestos buenos se hacen en silencio y se agradecen del mismo modo. En este caso se trata de un trabajador que se acerca de espaldas al ojo de buey disimuladamente, mirando el mar. Pero está escuchando, está atento a la solicitud de las víctimas, está abierto a ellas, pensando en lo que tendrá que hacer para ayudarlos. Cuando se entera del hambre de los prisioneros, va a su casa, pasa por la panadería y compra el pan, o lo saca de su casa, para el caso da lo mismo. Hace con ellos un paquete que lo meterá en su maletín, conjuntamente con su almuerzo. En cuanto puede, ya en el trabajo, camina por la embarcación como haciendo otra cosa, o como no haciendo nada, y a la primera de cambio lanza el paquete por la ventana y vuelve rápidamente donde sus colegas. Eso fue todo, un gesto, pero los prisioneros ese día no tuvieron hambre. ¿Qué más se podría pedir? He ahí un hombre. Pero, ¿qué sabemos de él? Nada. ¿Cómo se llamaba, para levantarle un monumento? No lo sabemos. Y sin embargo, en esos hombres se juega un sentido elevado de la vida, un gesto que le dignifica y que termina dignificando al hombre entero.

Zigmunt Bauman citará a Steiner para explicar este rasgo tan insólito por el cual buenas personas terminan haciendo gestos deleznales contra lo humano:

El efecto durmiente se refiere a esa característica latente de la personalidad de los individuos con tendencia a la violencia, tales como autócratas, tiranos y te-

rroristas, cuando se establecen las adecuadas relaciones. Entonces, el durmiente se levanta de la fase normativa de sus pautas de comportamiento y se activan las características aletargadas de las personas propensas a la violencia. En cierto modo, todas las personas son durmientes, ya que todas tienen un potencial violento que se puede activar en condiciones específicas. (Bauman: 1998, 218)

Sin embargo, aprovecha el mismo “efecto durmiente” para referirse a nuestro benefactor:

Sin embargo, el concepto es importante por lo que se refiere a los casos relativamente raros de individuos que encontraron la fuerza y el coraje de *resistirse* a las órdenes de la autoridad y negarse a ponerlas en práctica una vez descubrieron que eran contrarias a sus convicciones. Algunas personas corrientes, por lo general respetuosas de la ley, sin pretensiones, poco rebeldes y aventureras, se enfrentaron a los que ostentaban el poder y, sin tener en cuenta las consecuencias, dieron prioridad a su propia conciencia, lo mismo que las pocas personas que actuaron por su cuenta y, desafiando el poder omnipotente y sin escrúpulos y arriesgándose a la pena capital, intentaron salvar a las víctimas del Holocausto. Buscaríamos en vano “determinantes” sociales, políticos o religiosos de su singularidad. Su conciencia moral, aletargada en ausencia de una ocasión para la militancia hasta que no se produjo, era auténticamente su propio atributo y su posesión, a diferencia de la inmoralidad que se produjo a nivel social. (Bauman: 1998, 219)

Más allá de la teoría del “durmiente”, lo cierto es que unos hombres se hacen buenos en el transcurso de su vida y otros, por deficiencias de diversa índole, se involucran con la violencia, ejerciéndola y reproduciéndola. Queremos pensar que la educación tuvo que ver con eso.

Al final de la película *La lista de Schindler*, asistimos emocionados a la entrega de un obsequio que le hacen los judíos a Schindler. Se trata de un anillo en el cual están grabadas las siguientes palabras del Talmud: “*quien salva una vida salva a toda la humanidad*”. El benefactor no sólo salva a la humanidad, sino que la salva en un sentido muy definido: la salva en cuanto la mantiene en vilo e impide que dejemos de creer en ella. La salva como esperanza, que nos permite seguir creyendo en ella, a pesar de todo, a pesar de Auschwitz mismo. Si Auschwitz no se consume a sí mismo arrastrando al hombre consigo, es precisamente porque hay un trabajador y un capataz que, arriesgando sus vidas, se las arreglan para ayudar a un triste prisionero y dignificar así el sentido de la vida y

de la humanidad. Es curioso que a esta figura no se la exalte del mismo modo que se exalta la figura del soldado desconocido, que al final de cuentas casi siempre es una víctima más de la estupidez humana. En todo caso, el soldado desconocido es una víctima más de la historia y su monumento debería estar asociado a las víctimas anónimas, más que a los héroes anónimos. No tenemos en nuestra cultura nada que reconozca la figura del benefactor. Los judíos en cambio, precisamente porque han sido víctimas durante toda su historia, saben reconocer esa magna figura, a la que denominan “justo entre las naciones”, y como tales ocupan un lugar relevante en medio de su ciudad para que se les recuerde y se les rinda homenajes eternamente. Schindler y tantos otros recibieron esa distinción en Israel, por la nobleza del gesto que hicieron: salvaron vidas. Pero vidas judías, al final de cuentas. A nuestro benefactor lo queremos porque salva vidas, no importa qué vidas, ayudan al hombre y dignifican la vida. Es suficiente.

Nuestro estimado colega, Edgardo Carabantes nos narra también un episodio significativo, relativo a una experiencia que afectaba directamente a su madre, en tiempos de dictadura:

-Voy a vestirme, dijo mi madre, que estaba en ropa de dormir.

-No se preocupe, la traeremos luego, póngase un abrigo no más.

Ese luego tardó mucho, tanto, que en la noche de ese día, mi madre estaba en la cárcel, después de haber sido paseada todo el día, por el cuartel de Investigaciones y el Regimiento. Lloró mi madre, cuando la fueron a buscar los gendarmes al Regimiento, para trasladarla a la cárcel, lloró tanto, que uno de los gendarmes, que la llevaba, le dijo:

-Señora, yo no puedo hacer mucho, lo único que le puedo ofrecer, sin que nadie más sepa, es avisar en su casa, si quiere escriba un mensaje, yo lo iré a dejar. Ella escribió entre sollozos, un pequeño texto, que apenas podía leer, porque las lágrimas le impedían distinguir con nitidez, su propia letra. ¡Qué terrible debe haber sido, para una profesora de Castellano, de esas educadas en la famosa Escuela Normal, estar en esas condiciones, escribir en esas condiciones! El mensaje llegó a casa. (Carabantes, 2003: 70-71)

He ahí un gesto de compasión, gesto humano por excelencia, por el cual el gendarme se inscribe en la lista de los seres ‘humanos’.

Si bien es cierto, tal vez no sea la gran “figura” como diría Fucik, finalmente hace lo que puede por aliviar el dolor de esa madre. Como casi siempre sucede, tampoco hay allí un nombre, una identidad en este benefactor, sólo un ser que ayuda a otro y lo rescata del sufrimiento injusto. Sólo queda su gesto titilando como una magnífica estrella en el firmamento de las esperanzas humanas.

Señala Reyes Mate:

“Con la compasión recuperamos uno de los temas más fecundos de la filosofía moral: con él la ética reconcilia la tradición comunitarista e individualista en una relación intersubjetiva original y con él la ética vuelve a ser política. La compasión es un sentimiento de solidaridad con el necesitado, pero ese sentimiento se hace moral cuando el primer movimiento casi instintivo de conmiseración se carga de razón, queda informado racionalmente al considerar el sujeto que el otro no es un pobre hombre, sino un hombre al que se le ha privado de la dignidad de sujeto. El sentimiento moral supone una relación intersubjetiva (lejos, pues, del individualismo ético) de una naturaleza original: lo moral aquí no es el resultado de un acuerdo simétrico, sino el reconocimiento por cada miembro de la relación de su lugar en ella: no hay víctimas sin verdugos, ni pobres sin ricos, etc., es decir, entre el sujeto y el no-sujeto se establece una relación en virtud de la cual no puede haber sujetos mientras haya no-sujetos; más aún, el logro de la subjetividad del pretendido sujeto sólo es posible desde el no-sujeto. El no-sujeto se convierte en principio de la universalidad ética porque sólo cuando el no-sujeto abandona su condición inhumana puede el pretendido sujeto alcanzar por su parte la dignidad de hombre”. (Reyes Mate: 1991, 19)

Entonces, podríamos decir que nuestro benefactor ha *comprendido* una situación que le involucra moralmente. No sólo ha descubierto dentro de sí un emocio-nar poderoso que le lleva a exponerse. También ha descubierto que su senti-miento se nutre de una conciencia que piensa en términos de justicia. Nada más lejos entonces de pensar la compasión como el mero ‘sentir’ la pena por lo sucedido. Compasión es compasión sentiente y operante como razón filosó-fica y política. No es la nuestra hora de lamentos sino también de voluntad de futuro y de justicia.

Gestos como estos coronan los testimonios de las víctimas de la injusticia hu-mana.

Además, está claro que para la construcción de una filosofía de la educación, esta figura es central, porque en ella vemos la esperanza en la humanidad. Si tiene algún sentido la educación, es fundamentalmente porque existen personas que hacen el bien, porque existen benefactores o bienhechores. La verdad, nadie sabe mejor que el prisionero lo que ese gesto significa y el valor que entraña, y por lo mismo sólo él sabe que puede estremecer la existencia entera. Tiene ese gesto una elocuencia que es muy difícil traducir en palabras, pero ostenta tal densidad ontológica, que no tenemos más remedio que llamarle ‘bien’ o ‘bien absoluto’, o como decimos, *reconocimiento de lo humano* del hombre en el mundo, afectando también de este modo a la totalidad de su dimensión simbólica. Ese gesto nos aleja decididamente de Auschwitz, nos pone en dirección a un futuro posible para la humanidad. No es que todo sea campo (Lager). Pero sabemos que hay un gesto a lo menos que nos aleja de él. Como educadores es urgente conocer la naturaleza de ese gesto, pues con nuestros pequeños gestos podríamos darle eternidad. Eso es la esperanza.

Nuestro autor antes citado, Paredes Parod, en décimas como es su estilo, también nos deja su testimonio:

*Se alivia nuestra desgracia
por donde menos se espera
en su misión carcelera
un guardia nos cae en gracia,
con clandestina eficacia
nos trae algunos recados,
si algún preso ha conservado
por fortuna unas monedas
nos compra cuando esté afuera
algún encargo menguado.*

*Logramos por esa vía
jabón y pasta de dientes,
cigarrillos, detergente,
y un poco de mantequilla.
aunque estaban prohibidas
las navajas de afeitar,
se las sabía arreglar
para ingresar unas cuantas,
una vez nos llevó paltas
y un paquetito con sal. (Paredes, 2003: 36).*

Este es un gesto que cada vez que se reitera en la historia emociona y conmueve. Brinda la esperanza que el futuro es posible, que todavía es posible creer en el hombre y en la civilización. No es una gran esperanza, pero es una esperanza. Pensamos que la educación no puede construirse con sentido humano de espaldas a este gesto compasivo, sino que, por el contrario, encuentra en él su posibilidad única de constituirse en ciencia humanista, ciencia de lo humano. Las ‘humanidades’ cada vez humanizan menos, se limitan a instruir contenidos relativos a las artes y las letras, pero con poco sentido humano. Es el viejo propósito de la erudición y la transmisión de esa erudición. Este gesto ‘bueno’ puede construir desde sí mismo un nuevo humanismo, un nuevo pensamiento, una nueva educación, en la medida en que pueda inspirar una nueva esperanza en las posibilidades del hombre en el mundo. Ni siquiera la ética, como transmisión de contenidos éticos, puede hacerse cargo plenamente del problema que aquí enunciamos y que dice relación con la falta de humanismo en nuestro tiempo, con la falta de esperanzas humanas en el siglo que vivimos. Dirá Reyes Mate:

“La dignidad humana es un asunto de compasión, es decir, intersubjetivo, pero no una intersubjetividad de tipo simétrico, como lo que propone Habermas, ni mucho menos el gesto paternalista de quien ‘da al pobre lo que sobra al rico’, sino como reconocimiento en el otro de la propia condición. La tradición judeocristiana coincide con la marxista en el reconocimiento de un no-sujeto como sujeto universal. Se diferencia en la interpretación del no-sujeto. El problema que tiene el marxismo es que al entender al proletariado por lo que tiene de fuerte abandona en la no-subjetividad al Lumpen. Su pretendido sujeto universal no es tal.

Desde el concepto de compasión es posible hablar de ética política porque sólo entonces se plantea la universalidad en toda su radicalidad. Los planteamientos contractualistas, por ejemplo, el habermasiano, suponen, una ética intersubjetiva o comunitarista, pero nada política. Su comunidad ideal de diálogo excluye por principio lo desigual o asimétrico, con lo que ésta más tiene que ver con la comunión de los santos, como dice J. Muguerza, que con la comunidad de hombres. Por eso es una ética apática. Cuando, por el contrario, la comunidad incluye a los fracasados o vencidos, cuando tiene en cuenta la historia del sufrimiento, la ética sólo puede ser política porque sólo se puede tomar en serio al desigual cuando se cuestiona al otro que causa la desigualdad. La ética compasiva cuestiona la desigualdad real. Por eso es política”. (Reyes Mate: 1991, 21)

Y en otro lugar:

“Compasión” tiene, por un lado, el sentido débil, aunque generalizado, de echar una mano al necesitado; y, por otro, el sentido fuerte de constituirse en sujeto moral, gracias a la interpelación del otro. Esos dos sentidos, opuestos en sus significados, explican el equívoco moral de Occidente. En el primer caso, nos bastamos a nosotros mismos para ser buenos: basta seguir los dictados de la conciencia. En el segundo, nada somos sin la pregunta que nos dirige el otro desde su necesidad o inhumanidad. Que el propio cristianismo se haya desentendido del sentido fuerte de la citada parábola, para interpretarla en el sentido “abajista” convencional, da idea de lo exigente y difícil que es la compasión originaria, que es la que aquí se trae a colación. ¿Por qué identificamos todo “prójimo” con el caído o necesitado, cuando en verdad es el que se aproxima a ellos? Es más cómodo ser generoso con lo que sobra, que reconocerse necesitado del indigente. (Reyes Mate: 2008, 24)

Hay, pues, aquí un humanismo. Un “humanismo del otro hombre” como diría Lèvinas. Un humanismo posible para este siglo XXI que recién comienza. Un humanismo distinto y extraño respecto de ese otro humanismo del Renacimiento y la Ilustración. Este es un humanismo más sensible, más ético, más comprometido con la causa de los abandonados. Casi no se reconoce con el humanismo del *Quattrocento* aunque todavía encuentra inspiración en el Ilustrado. Nuestro benefactor nos ha enseñado el valor de este humanismo que propugnamos. Nos ha enseñado que todo radica en la acción buena, en hacer lo que por años pensamos que debíamos hacer, que es cuidar del otro hombre, acogerlo, protegerlo. Un humanismo para el siglo XXI es, sin duda, un humanismo que cuida del otro hombre.

Las experiencias de los campos nos obligan así a hacer la selección entre un seudo-humanismo que pretende que el hombre sea un milagro de la creación en la que él ocuparía un lugar privilegiado, y un verdadero humanismo, que debe intentar comprender qué símbolos de la dominación del hombre sobre el hombre puede tomar para determinar cuáles son legítimos y cuáles no. Fue la primera de estas ideas la que murió en Auschwitz: porque el optimismo moral no pudo sobrevivir a una atrocidad tal. En cambio, la exigencia ética y política que supone la humanidad en perpetuo devenir no murió. Y debe ser de nuevo reflexionada a la luz de esta experiencia límite que fue Auschwitz” (Bauer: 2004, 199).

Pero nuestro humanismo no pregunta ¿cómo fue posible Auschwitz?, sino ¿cómo hubo quienes arriesgaron su vida para salvar al hombre? ¿cómo fue posible ese gesto ético en medio de la aniquilación?

El nuestro es un humanismo que se ha liberado de los dogmas y los buenos sentimientos. Afirma una esperanza que por ahora reside en el corazón del hombre y que se expresa en actos de amor y compasión, como los que tuvimos ocasión de recordar. Pensamos que la educación debe atender a estos gestos y sacar lecciones de ellos. Por nuestra parte sostenemos que la figura del benefactor es la figura pedagógica por excelencia, es la figura de quien, desde una *razón compasiva*, acoge al otro, por la pura conciencia del bien. Pero es un gesto pedagógico porque enseña con el ejemplo, como lo planteaba Freire. Es un gesto absolutamente único e inédito. Cada vez que se realiza es la primera vez, porque el valor lo pone el testigo, la víctima que lo recibe. No sabemos si nosotros llegada la hora haremos lo correcto o no. Una pedagogía del gesto ético podría al menos inclinarnos a obrar correctamente, buenamente, si los tiempos oscuros vuelven a asolar esta comarca.

Creo que a la educación le sirven mucho estos ejemplos bondadosos, en primer lugar porque también hay un *absoluto* en esos gestos, un *absoluto* que es capaz de conmovernos y de sacar a flote lo humano de nosotros. Obra ejemplarizadamente sobre nuestras vidas. Esta figura que vengo desde hace un tiempo llamando el “benefactor” está presente en cada lugar donde la mano negra del horror amenaza con arrasarlo todo, y es capaz de prevalecer, neutralizándolo y haciéndolo retroceder. Creo que una *pedagogía del horror es también una pedagogía de la esperanza* y pienso que debe encontrar su centro en esta figura misteriosa pero necesaria, esencial diría yo, que es el benefactor. Que podría ser cualquiera de nosotros, llegado el momento. El día que la “máquina” que produce hombres buenos y justos se descomponga y ya no hayan más repuestos, ese día la humanidad se habrá perdido irremisiblemente. Y creo que ya está mostrando ciertas averías.

Bibliografía

- Adorno, Theodor (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- Bauer, Sébastien “¿Qué humanismo después de Auschwitz?” en Gallego, Ferrán (2004). *Pensar después de Auschwitz*. España: El viejo topo.
- Bauman, Zigmunt (1998). *Modernidad y holocausto*. España: Sequitur.
- Becker Eguiluz, Nubia (2011). *Una mujer en Villa Grimaldi*. Santiago de Chile: Pehuén Editores.
- Carabantes, Edgardo (2003). *Fragmentos de la memoria*. Santiago de Chile: Depto. De Publicaciones, Universidad de La Serena.
- Frankl, Viktor (2001). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder Editorial.
- Fucik, Julius (1985). *Reportaje al pie de la horca*. Barcelona: Akal Ediciones.
- Levi, Primo (2002a). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Levi, Primo (2002b). *La tregua*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Levi, Primo (2002c). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Mèlich, Joan-Carles & Bárcena, Fernando (2000). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós.
- Mèlich, Joan-Carles (2000). “El fin de lo humano. Cómo educar después del holocausto”. Revista *Enrahonar*, 31, 81-94.
- Mèlich, Joan-Carles (2001). *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*. Barcelona: Anthropos.
- Mèlich, Joan-Carles (2004). *La lección de Auschwitz*. Barcelona, Herder Editorial.
- Paredes, Manuel (2003). *Memorias para olvidar. Relato en décimas*. Santiago de Chile: Quimantú.
- Reyes Mate, Manuel (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- Reyes Mate, Manuel ((2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Barcelona: Editorial Trotta.
- Reyes Mate, Manuel (2008). *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*. Madrid: Errata Naturae Ediciones.
- Sadi, Joui (2003). *Chacabuco y otros lugares de detención*. Valparaíso: Sin editorial.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Niños en Auschwitz: una reflexión filosófico-pedagógica¹

*« ¡Pobre flor! ¡Qué mal naciste!
¡Qué fatal que fue tu suerte!
Al primer paso que diste
tropezaste con la muerte... »*

Miguel Hernández

Visitas y aprendizajes

Visité hace algunos años, con ocasión de un congreso, los campos de exterminio nazis de Auschwitz I y Auschwitz II - Birkenau, situados en las afueras de la hermosa Cracovia, en Polonia. El recorrido del recinto se iniciaba con la visita al *Museo Estatal Auschwitz-Birkenau*, donde se podía apreciar mediante la exhibición de diversos documentos y testimonios la magnitud del genocidio perpetrado en esas instalaciones, durante la II Guerra Mundial. Después de la visita quedaba cada cual en libertad para recorrer el lugar, cosa que preferí hacer a solas y en silencio. Costó dar los primeros pasos. Finalmente elegí un sendero y caminé. Seguramente seguí el mismo derrotero que hicieron infinidad de veces los prisioneros, rumbo a los trabajos forzados o hacia las cámaras de gas. Apenas podía imaginarme la hilera de aquellos hombres con el famoso uniforme de rayas marchando hacia los campos de trabajo, con paso tembloroso y dolorido. Allí estaban, a la vista del turista, las barracas, los hornos crematorios, las vías del tren penetrando Birkenau y tantos otros monumentos análogos. Pero el horror mismo que debió ser ‘eso’ no estaba. Por lo pronto, renunciábamos a imaginar lo que debió ser ‘aquello’ para las miles y miles de personas que presenciaron horrorizadas la muda muerte sin siquiera saber el porqué de su sacrificio. Entre ellos, miles y miles de niños. El cine y la literatura nos han permitido hacernos una idea del horror, a sabiendas que siempre habrá una distancia insalvable entre la percepción desde las butacas y la gris realidad tras las alambradas.

¹ Este artículo fue publicado por primera vez en *Revista Infancia, Educación, Aprendizaje*, N° 1, Vol.1, 2015, Universidad de Valparaíso, Chile. A esta versión se le han hecho algunos cambios que no estaban presentes en el original.

Por hablar sólo de cine, tal vez la película que más impresionó sobre el tema “Auschwitz” a las primeras generaciones fue *El diario de Ana Frank* cuya primera versión data de 1959. Aunque nunca se muestra ningún campo de exterminio ni nada relacionado directamente con ellos, sin embargo, se siente la opresión de toda una ciudad sobre esas familias arrinconadas en una buhardilla durante años procurando escapar de la barbarie nazi. El film alcanzó una notoriedad sobresaliente. Sin embargo, es en nuestros tiempos cuando la infancia adopta un rol central en el cine concentracionario. Spielberg nos estremeció con su film, *El imperio del Sol* (1987) en el que un niño inglés perdido en la ciudad china de Shanghái, Jamie ‘Jim’ Graham, termina codeándose con la barbarie en un campo de concentración japonés. Es conmovedora la escena en la que le espeta a su amigo Basie: “Me enseñaste a que la gente es capaz de todo por una patata”. Del mismo Spielberg también recuerdo con emoción la niñita del abrigo rojo que aparece en *La lista de Shindler* (1993) durante la evacuación del gueto de Cracovia. La vemos viva, asustada, caminando entre la locura desatada, y al cabo de unos instantes solo vemos sus restos incinerados. De más actualidad es todavía *El niño con el pijama de rayas* (2008) en donde un par de niñitos terminan gaseados y destruidos. En todos estos casos, gracias a la magia del cine, podemos aproximarnos a la vida de estos personajes condenados a temprana edad al infierno y la muerte.

Resulta particularmente dolorosa la escena que nos cuenta Levi de una joven-cita en Auschwitz, sobreviviente de la cámara de gas². Expresa el horror en su grado máximo:

En la cámara de gas acababan de ser amontonados y asesinados los integrantes de un convoy que acababa de llegar, y la Escuadra estaba llevando a cabo su horrendo trabajo cotidiano de desenredar la maraña de cadáveres, lavarlos con mangueras y transportarlos al crematorio, pero en el suelo se encontraron con una joven que aún vivía. Era un acontecimiento excepcional, único; tal vez los cuerpos hayan formado una barrera a su alrededor, hayan capturado un saco de aire que conservó el oxígeno. Los hombres estaban perplejos, la muerte era su trabajo cotidiano, la muerte era una costumbre, porque precisamente “o se enloquece uno el primer día o se acostumbra”, pero aquella mujer estaba viva. La esconden, la calientan, le llevan caldo de carne, la interrogan: la chica tiene dieciséis años, no puede orientarse ni en el espacio ni en el tiempo, no sabe dónde está, ha recorrido sin entender nada la hilera del tren sellado, la brutal

2 Se hizo una película llamada en español, *La zona gris* (2001). Con algunas libertades, refiere esencialmente esta narración de Levi.

selección preliminar, la expoliación, la entrada en la cámara de donde nadie ha salido nunca vivo. No ha entendido nada, pero lo ha visto; por eso debe morir, y los hombres de la Escuadra lo saben, como saben que ellos morirán por la misma razón. Pero estos esclavos embrutecidos por el alcohol y por la matanza cotidiana se han transformado; delante de sí no tiene ya a una masa anónima, el río de gente espantada, atónita, que baja de los vagones: lo que hay es una persona. (Levi, 2002b: 69-70).

Levi nos cuenta como esos hombres endurecidos y embrutecidos son capaces de realizar el gesto ético esencial, a sabiendas que ella tiene sus minutos contados. La cuidan, la protegen, la alimentan. Se confabulan para mantenerla oculta a pesar de la inutilidad del gesto. Visos de humanidad destellan en las mentes de esos prisioneros condenados a ejecutar el genocidio y a morir luego. Pero el fin no tarda en llegar:

Se llamó a un médico, quien reanimó a la chica con una inyección: sí, el gas no ha cumplido su cometido, podrá sobrevivir, pero ¿dónde y cómo? En aquel momento llegó Muhsfeld, uno de los militantes de la SS adscrito a las fábricas mortales; el médico lo llama aparte y le explica el caso; Muhsfeld duda, luego decide: la chica tiene que morir. Si fuese mayor el caso sería distinto, ella tendría una actitud más madura y tal vez se la podría convencer de que callase todo lo que le había sucedido, pero tiene sólo dieciséis años: no podemos fiarnos de ella. No la mata con sus propias manos, llama a un subordinado suyo para que la mate de un golpe en la nuca. (Levi, 2002b: 71-72).

Una película significativa aunque tal vez no muy conocida lleva entre nosotros por título *Sin destino*. El nombre original en húngaro es *Sorstalanság*, traducido al español como *Campo de esperanza* (2005). Está inspirada sobre una novela autobiográfica³ de Imre Kertész, sobreviviente del Holocausto nazi y Premio Nobel de Literatura (2002), llamada también *Sin destino* (1975).

Imre Kertész ingresó a Auschwitz a la edad de quince años. Esto por sí mismo significa muchas cosas difíciles de comprender. La sola presencia de Kertész en Auschwitz contando con apenas quince años de edad debe llenarnos de desa-

3 Kertész ha tenido problemas para encasillar su escrito, pues para él novela y autobiografía son géneros distintos e incompatibles aunque sus criterios son más bien literarios, dado que termina asumiendo que las vivencias de su personaje György fueron también las suyas propias. Por ello, en adelante nosotros también asumiremos el carácter autobiográfico de su novela, aunque haya ficción en algunos contextos por exigencias literarias, y en muchos casos nos referiremos a Kertész cada vez que hagamos alusión a las experiencias de György.

zón y amargura. Un niño en Auschwitz. ¿Qué hace un niño en Auschwitz? Recuerdo aquella estremecedora fotografía de un niño, muy menor, con la estrella amarilla en el pecho y con las manos arriba en el gueto de Varsovia y siento algo parecido. Náuseas ante lo incomprensible. Hay muchas fotos que testimonian la presencia de niños en Auschwitz. ¿Qué hace un niño en Auschwitz? Y no podemos dejar de hacernos muchas preguntas a pesar de que probablemente ninguna tenga respuesta. Cualquier comprensión requiere lenguaje, y ‘eso’ que encarna Auschwitz está más allá del lenguaje. Auschwitz nos enseña una experiencia esencial: que el mal en su radicalidad extrema apenas se puede decir, pero que a pesar de ello, genera emociones y plantea problemas a la inteligencia. Hoy Auschwitz es un recinto de silencio, recogimiento y enseñanzas. La UNESCO lo declaró *Patrimonio de la Humanidad* en 1979. Auschwitz es de todos. Visitado por estudiantes de todo el mundo, acudir a Auschwitz es, en sí mismo, una lección de humanidad; el campo enseña su propia filosofía. El Auschwitz del que hablamos no es un recinto turístico. Allí se va a recordar y a imaginar lo acontecido y sobre todo a pensar si es que aún dispondremos de un futuro humano en este siglo que recién comienza, es decir, un futuro digno de ser vivido o, por el contrario, volverá a reinar la barbarie. Y esa meditación, obviamente, se hace a solas y en silencio.

Auschwitz y el fin de lo humano

Nosotros seguiremos de cerca las experiencias de Kertész y Levi, tal como éstas quedaron consignadas en sus obras más emblemáticas: *Sin destino*, escrita por Kertész en 1975 y *Si esto es un hombre*, escrita por Levi en 1958.

No realizaremos un análisis exhaustivo o ‘científico’ de estas obras. Sólo rescataremos algunos textos que expresen del modo más diáfano posible la *experiencia* de la muerte de lo humano del hombre en el mundo, que es en el fondo la esencia profunda de Auschwitz.

Auschwitz es el camino progresivo que conduce desde la condición de persona a la condición de cosa y finalmente a nada más que humo, “de aquí sólo se sale por la chimenea” escuchaba a menudo Levi en Auschwitz. Ese es el misterio de Auschwitz.

En Auschwitz, suele decir Elie Wiesel, no murió sólo el judío sino también el hombre. La humanidad del hombre, esos triunfos parciales logrados por el ser humano sobre la barbarie a lo largo de los siglos, quedó pulverizada, en algunas de sus zonas vitales, en las cámaras de gas. Y, en primer lugar, la capacidad de memoria. Hay que tener en cuenta, en efecto, que Auschwitz no fue sólo una gigantesca fábrica de muerte sino también un proyecto de olvido. Todo estaba pensado para que no quedara ni rastro, por eso todos tenían que morir y los cadáveres debían ser quemados, los huesos molidos y luego aventados. Lo más singular de este acontecimiento es, como dice el historiador francés Vidal Naquet, “la negación del crimen dentro del crimen” para que no hubiera huella en la memoria de la humanidad. (Reyes, 2003: 9).

El misterio de Auschwitz refiere especialmente a su incomprensibilidad, a la dificultad de poder reducirlo dentro de un esquema racional. De hecho no tenemos una palabra en nuestro idioma para designar “eso” que llamamos Auschwitz. Auschwitz señala un campo en especial con una situación geográfica precisa. Pero hubo muchos otros campos de exterminio de la Alemania nazi. Y otros tantos desde entonces en todo el mundo. Y no olvidemos nuestra Villa Grimaldi, por referirme al más emblemático de los *Lager* chilenos. La palabra Holocausto que se ha empleado a veces tampoco es exacta, ni la palabra Shoah. Y no es que no sepamos lo que allí sucedió. La información está completa. Sin embargo, Auschwitz sigue siendo un desafío para nuestra inteligencia.

Por otra parte, nuestro camino avanza en sentido contrario al impuesto por Auschwitz. Deseamos transitar desde esa condición de nada y cosa hacia la condición de persona, optamos por la humanidad. Si Auschwitz es el camino hacia la nada, el nuestro será un camino hacia el sentido. Pero ese sentido no puede construirse de espaldas a Auschwitz. No podemos hacer como si Auschwitz jamás hubiera ocurrido.

Por ello siempre tenemos a la vista, en el pensamiento, la *muerte de lo humano del hombre* en el mundo. Ese sigue siendo nuestro tema principal.

La *muerte de lo humano* del hombre ha sido la gran herencia del siglo que acaba de consumirse. Por lo mismo, pensar a la altura de esa experiencia de la *muerte de lo humano* en el hombre constituye el desafío de nuestro tiempo. (Montes, 2014:79).

La muerte de lo humano del hombre en el mundo se da de mil maneras. No es sólo una experiencia histórica que se haya dado en un lugar y momento. La muerte de lo humano está permanentemente presente en la *vida* y también, por supuesto, en la *educación*. Se trata de una cuestión propia de la ética filosófica y de la ética pedagógica. Tiene que ver con gestos y valores. Con gestos cargados de valor, gestos que reivindican el valor absoluto de la persona humana o por el contrario, gestos que la niegan y destruyen. Es una opción para el hombre de hoy: hacer que prevalezca el gesto ético o hacer que prevalezca el horror de Auschwitz. No es una decisión, es *la* decisión. En esa decisión se juega lo que llamamos *humanismo*. Es lo que queremos entender por *humanismo después de Auschwitz*. Preguntamos si es posible un humanismo después de Auschwitz. Es posible que la respuesta sea negativa. Auschwitz es una opción presente en cada decisión que tomamos, en cada gesto que hacemos. Auschwitz es también una posibilidad para la civilización occidental y planetaria. En algunos lugares del planeta así como también en algunos lugares de nuestro espacio cotidiano la opción por Auschwitz ya ha sido tomada. Un humanismo sólo es posible si tenemos a Auschwitz en la mira, como nuestro referente.

Es preciso saberlo: la experiencia, el legado del siglo XX es el legado del *horror*. *Somos herederos* de ese legado. Por ello, estamos frente a frente con la experiencia de la *muerte de lo humano* del hombre en el mundo *permanentemente*. Es lo que se da en cada esquina de la ciudad. Pero es también lo que se da en la escuela cuando los estudiantes agreden a los profesores o se agreden entre ellos mismos. Es decir, la *muerte de lo humano del hombre* ha conquistado también los espacios educativos en este Chile de hoy. Lo vemos en la prensa cada día y es también la experiencia de muchos educadores chilenos que se han visto sobrepasados por un sistema inhumano. Lo vemos en las políticas educativas, en las reformas, en la fisonomía que ha ido adoptando la sociedad actual, en su violencia incommensurable, en el imperio de las estadísticas.

Un niño en Auschwitz

Kertész fue un niño en Auschwitz. De un día para otro es arrestado, puesto en un vagón de ferrocarril y enviado a Auschwitz con lo puesto.

Recuerdo que me desperté sobresaltado, probablemente por el sonido agudo de las sirenas que aullaban fuera: la luz débil que entraba por la ventana anun-

ciaba el alba del cuarto día. Me dolía un poco la parte inferior de la columna, a causa de las horas que llevaba en el suelo del vagón. El tren se había detenido, como otras muchas veces, siempre que sonaban las alarmas de combate aéreo. Todos nos agolpábamos detrás de las ventanas como siempre en esos casos, intentando ver algo. Al cabo de un rato, conseguí acercarme a una ventana. No vi nada. El alba era fresca y perfumada, los extensos campos estaban cubiertos por una niebla gris. De repente percibí por detrás de mí, de una manera inesperada, pero aguda y bien definida, como si sonara una trompeta, un fino rayo rojo; comprendí que era el sol que se levantaba. Aquél me pareció un momento magnífico: en casa a estas horas todavía estaría durmiendo. También vi, a mi izquierda, un edificio que anunciaba una estación, pequeña o grande, todavía no podía saberlo, pero una estación ferroviaria. Resultó ser un edificio minúsculo, gris y totalmente desierto, con pequeñas ventanas que estaban cerradas, y aquel techo ridículamente escarpado que había visto el día anterior por aquellos parajes. En la niebla matinal, el edificio iba cobrando una forma cada vez más definida delante de mis ojos, su color se iba transformando de gris a violeta, y las ventanas se iluminaron de repente con los primeros rayos de la luz roja del sol. Otros también vieron el edificio, y yo se lo conté a los que estaban alrededor. Me preguntaron si veía el nombre de alguna localidad. Y sí, lo vi: eran dos palabras que a la luz del sol se distinguían perfectamente; el cartel colgaba del lado más estrecho del edificio, debajo del techo, justo enfrente de nuestro vagón: 'Auschwitz-Birkenau', eso leí, estaba escrito con las típicas letras alemanas, altas y onduladas. Traté en vano de acordarme de mis estudios de geografía, los demás tampoco tenían idea de dónde estábamos. Me senté, pues tenía que ceder el puesto a otro y, como todavía era temprano y tenía sueño, pronto me volví a dormir". (Kertész, 1975: 79-81).

Para Kertész y sus amigos, el nombre de Auschwitz-Birkenau es toda una sorpresa, un lugar del mapa del que no se tiene noticias, una estación desconocida entre tantas otras igualmente desconocidas. Nada demasiado preocupante. Su protagonista, György, pudo volver a dormirse.

Levi tampoco asocia Auschwitz con ningún lugar conocido.

"Habían cerrado las puertas en seguida pero el tren no se puso en marcha hasta por la tarde. Nos habíamos enterado con alivio de nuestro destino. Auschwitz: un nombre carente de cualquier significado entonces para nosotros pero que tenía que corresponder a un lugar de este mundo" (Levi, 2001: 23).

La experiencia de la deportación es de por sí traumática. Significa dejar atrás todo cuanto tiene valor en la vida: familia, amigos, trabajo, etcétera. Si a esto le sumamos la poca información sobre el lugar de destino y el sentido mismo del viaje, entonces al dolor hay que agregarle también una importante dosis de angustia e incertidumbre.

A la llegada, lo primero son los gritos, los golpes, la muchedumbre ordenada en filas y al frente de todos un oficial alemán decidiendo la vida o la muerte de cada una de esas personas. Unos a la izquierda, otros a la derecha. ¿La clave de salvación? Decir que se tiene dieciséis años y aparentarlos frente al oficial. Su primera mentira en Auschwitz.

Pero tal vez lo más impactante de todo en ese paisaje surrealista fue la presencia y el aspecto de los prisioneros que salen a recibirlos:

Entonces, en medio de aquella masa humana, vi por primera vez a los hombres que se encontraban allí. Me sorprendió mucho, puesto que era la primera vez en mi vida que veía yo, por lo menos desde tan cerca, unos presos de verdad, con el típico uniforme a rayas de los delincuentes, el gorrito redondo y la cabeza afeitada. Mi primera reacción natural fue retroceder. Algunos de ellos respondían a las preguntas de la gente, otros examinaban el vagón y empezaban a desalojar el equipaje con la experiencia de mozos de carga profesionales y con una rapidez extraña, típica de los zorros. (Kertész, 1975.: 82).

Todavía Kertész, a causa de su temprana edad, no establece la relación correcta. Todavía ve esa otredad semihumana como cosa ajena y extraña, lo que lo hace retroceder. Otra será, en cambio, la experiencia de Primo Levi, quien entró en Auschwitz con veinticuatro años cumplidos y con los ojos más abiertos:

Emergieron, en su lugar, a la luz de los faroles, dos pelotones de extraños individuos. Andaban en formación de tres en tres, con extraño paso embarazado, la cabeza inclinada hacia delante y los brazos rígidos. Llevaban en la cabeza una gorra cómica e iban vestidos con un largo balandrán a rayas que aun de noche y de lejos se adivinaba sucio y desgarrado. Describieron un amplio círculo alrededor de nosotros, sin acercársenos y, en silencio, empezaron a afanarse con nuestros equipajes y a subir y a bajar de los vagones vacíos.

Nosotros nos mirábamos sin decir palabra. Todo era incomprensible y loco, pero habíamos comprendido algo. Ésta era la metamorfosis que nos esperaba. Mañana mismo seríamos nosotros una cosa así. (Levi, 2001: 28-29)

En esos prisioneros observamos por primera vez de un modo elocuente la muerte del hombre. Esos prisioneros han perdido su condición de personas y Levi piensa que terminará convertido en una ‘cosa’ así. Más adelante, esa será también la experiencia de Kertész. De hecho, la metamorfosis de persona a cosa había comenzado mucho antes del viaje. La segregación y la humillación las habían vivido en sus lugares de origen. En Auschwitz, final del camino, les esperan los malos tratos, el hambre, la enfermedad y la muerte siempre dispuesta a recibirlos.

Primero las duchas, luego el rapado de la cabeza y el cuerpo y finalmente el nuevo vestuario:

A continuación nos encaminamos por un pasillo con dos ventanas iluminadas a la derecha y una pequeña salita sin puerta al final; por cualquier lugar que pasáramos había presos, que distribuían ropa. A mí, como a todos, me dieron una camisa que parecía haber sido azul con rayas blancas y que no tenía cuello —era similar a las que acostumbraban usar nuestros abuelos—, unos calcetines también de la misma época, un par de cordones para los pantalones, un traje de lienzo muy usado, de rayas blancas y azules, igual que el traje de los presos: la mirase como la mirase, aquella ropa era un uniforme de preso. En la pequeña salita abierta pude elegir yo mismo entre los muchos pares de zapatos que había con suela de madera, forrados con tela, y que no tenían cordones sino tres botones a los lados; encontré unos que eran aproximadamente de mi número. También recogí los dos paños de tela gris, que parecían pañuelos más otra prenda imprescindible, el gorro redondo, bastante destrozado, a rayas, también típico de los presos.

Durante unos instantes estuve indeciso, no sabía exactamente qué hacer, pero no me podía entretener en medio de tantas prisas, tanto jaleo, tanta gente vistiéndose, puesto que tampoco quería quedarme atrás. Me até los pantalones —que eran anchos y no tenían cinturón ni nada parecido— como pude y corriendo; los zapatos eran también muy raros, puesto que la suela era totalmente rígida. Terminé de vestirme y me puse el gorro en la cabeza. Cuando acabé los otros muchachos también estaban ya vestidos, nos miramos atónitos, sin saber si reír o llorar. (Kertész, 1975: 102-103).

Es fuerte esa última expresión: “sin saber si reír o llorar”, pues han experimentado una mutación que los vuelve graciosos, pero a la vez entienden que comienzan a inmergirse en una dimensión inhumana.

Levi, sometido a los mismos rigores, no deja paso al humor o la ironía:

Al sonar la campana se ha oído despertar al oscuro campo. Inesperadamente el agua ha empezado a caer, hirviendo, de las duchas, cinco minutos de beatitud; pero inmediatamente después irrumpen cuatro tipos (puede que los barberos) que, empapados y humeantes, nos echan a gritos y empujones a la sala contigua, que está helada; aquí, otras personas que gritan nos echan encima no sé qué andrajos y nos arrojan a las manos un par de zapatones de suela de madera; sin tiempo para entender lo que pasa nos encontramos ya al aire libre, sobre la nieve azul y helada del amanecer y, descalzos y desnudos, con el ajuar en la mano, tenemos que correr hasta otra barraca, a un centenar de metros. Aquí podemos vestirnos.

Al terminar, nos quedamos cada uno en nuestro rincón y no nos atrevemos a levantar la mirada hacia los demás. No hay dónde mirarse, pero tenemos delante nuestra imagen, reflejada en cien rostros lívidos, en cien peles miserables y sórdidas. Ya estamos transformados en los fantasmas que habíamos vislumbrado anoche. (Levi, 2001:38-39).

Gran parte de lo que somos, de esa imagen que tiene cada uno de sí mismo le viene de su vestimenta. Es ella la que nos inserta en el mundo de lo humano, en el mundo social y cultural al que pertenecemos. El vestido no sólo cubre y abriga nuestro cuerpo. También se juega un sentido de lo estético, un rol social y un perfil para nuestra personalidad. Si una vez desnudos nos imponen un traje, que en algunos casos se limita a un puñado de andrajos, nos quitan inmediatamente un aspecto esencial de nuestra identidad humana y nos han transformado en otra cosa.

Lo dirá con toda claridad Levi:

Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado la ropa, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca. (Levi, 2001:39).

Más sensible que Kertész, Levi percibe perfectamente cuál es la naturaleza del campo. Siente la experiencia del despojo no sólo como ausencia de bienes materiales. Siente que su propia dignidad ha sido vulnerada irremisiblemente y que se le ha arrebatado su humanidad. Nótese que el título de su biografía es precisamente *Si esto es un hombre*. Mientras más profundice en esa degradación gradual, más percibirá que su ser ha sido aniquilado. Nos impresionan sus palabras:

Imaginaos ahora un hombre a quien, además de a sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, la ropa, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado, apoyándose meramente en la valoración de su utilidad. Comprenderéis ahora el doble significado del término “Campo de aniquilación”, y veréis claramente lo que queremos decir con esta frase: yacer en el fondo.

Häftling: me he enterado de que soy un Häftling. Me llamo 174517; nos han bautizado, llevaremos mientras vivamos esta lacra tatuada en el brazo izquierdo. (Levi, 2001:40-41).

Para el caso de Kertész, el *Lager* le sigue sorprendiendo. Totalmente inocente del lugar a donde ha ido a parar, se asombra, con un dejo de ironía, mientras observa el comportamiento de sus amigos y del personal que lo acompaña en esta tan ridícula estampa:

No puede haber, creo yo, ningún preso que al principio no se extrañe de su condición. También nosotros, los muchachos, estuvimos mirándonos extrañados en el patio al que llegamos después de la ducha. Me fijé en un hombre joven que estaba junto a mí, el cual se examinaba su vestimenta, palpándola de arriba abajo, con mucha atención y dedicación pero también con incredulidad, como si tratara de comprobar la calidad de la tela. Luego miró alrededor como si quisiera decir algo, pero al final no dijo nada porque vio que todos estábamos vestidos igual: por lo menos eso me pareció, aunque quizás estaba equivocado. Incluso con la cabeza rapada, con aquella vestimenta, con su uniforme de preso que le quedaba un poco corto pude reconocerlo por su cara huesuda: era el enamorado que una hora antes —porque una hora antes más o menos había pasado desde nuestra llegada hasta nuestra transformación completa— se había visto obligado a separarse de su enamorada con tanta pena. (Kertész, 1975: 104).

A su corta edad, Kertész intenta sobreponerse al rigor del *Lager*. Su instinto de supervivencia juega en él un rol importantísimo. No se lamenta al modo de Levi, quien ya ha descubierto la verdad del Campo, sino que intenta sobrevivir cueste lo que cueste. En eso consistía la vida en Auschwitz. También Levi tendrá que adaptarse a esa realidad haciendo lo que sea necesario para mantenerse con vida. Ha hecho una serie de aprendizajes a una velocidad impresionante, movido solamente por la necesidad:

Hemos aprendido bien pronto que los huéspedes del Lager se dividen en tres categorías: los criminales, los políticos y los judíos. Todos van vestidos a rayas, todos son *Häftlinge*, pero los criminales llevan junto al número, cosido en la chaqueta, un triángulo verde; los políticos un triángulo rojo; los judíos, que son la mayoría, llevan la estrella hebraica, roja y amarilla. (...) Y hay otra cosa que hemos aprendido, más o menos rápidamente, según el carácter de cada cual; a responder *Jawohl*, a no hacer preguntas, a fingir siempre que hemos entendido. Hemos aprendido el valor de los alimentos; ahora también nosotros raspamos diligentemente el fondo de la escudilla después del rancho y nos la ponemos bajo el mentón cuando comemos pan para no desperdiciar las migas. También sabemos ahora que no es lo mismo recibir un cucharón de sopa de la superficie que del fondo del caldero y ya estamos en condiciones de calcular, basándonos en la capacidad de los distintos calderos, cuál es el sitio más conveniente al que aspirar cuando hay que hacer cola.

Hemos aprendido que todo es útil; el hilo de alambre para atarse los zapatos, los harapos para convertirlos en plantillas para los pies; los papeles, para rellenar (ilegalmente) la chaqueta y protegerse del frío. Hemos aprendido que en cualquier parte pueden robarte, o mejor, que te roban automáticamente en cuanto te falla la atención; y para evitarlo hemos tenido que aprender el arte de dormir con la cabeza sobre un lío hecho con la chaqueta que contiene todo cuanto poseemos, de la escudilla a los zapatos. (Levi, 2001: 50-52).

Aprendizajes que sólo son posibles gracias a la solidaridad de los otros presos, más antiguos, los cuáles le enseñan cómo sobrevivir en este infierno. Por lo mismo, quienes no manejan esa información se exponen a una muerte prematura, lo cual siempre es posible en Auschwitz.

La última lección, Levi nos la cuenta de la siguiente manera:

Heme aquí, por consiguiente, llegado al fondo. A borrar con una esponja el pasado, el futuro se aprende pronto si os obliga la necesidad. Quince días después

del ingreso tengo ya el hambre reglamentaria, un hambre crónica desconocida por los hombres libres, que por la noche nos hace soñar y se instala en todos los miembros de nuestro cuerpo; he aprendido ya a no dejarme robar, y si encuentro una cuchara, una cuerda, un botón del que puedo apropiarme sin peligro de ser castigado me lo meto en el bolsillo y lo considero mío de pleno derecho. Ya me han salido, en el dorso de los pies, las llagas que no se curan. Empujo carretillas, trabajo con la pala, me fatigo con la lluvia, tiemblo ante el viento; ya mi propio cuerpo no es mío: tengo el vientre hinchado y las extremidades rígidas, la cara hinchada por la mañana y hundida por la noche; algunos de nosotros tienen la piel amarilla, otros gris: cuando no nos vemos durante tres o cuatro días nos reconocemos con dificultad. (Levi, 2001: 57-58).

La transformación se ha consumado. El Campo ha mostrado definitivamente su verdad. Un nuevo imperativo se ha apropiado de la mente de los prisioneros, escapar a la muerte, he ahí la única preocupación y para ello todo está permitido. Las condiciones se vuelven cada día más apremiantes, el trabajo extenuante, la enfermedad rebelde que comienza en los zapatos y se disemina por todo el cuerpo, el hambre y la sed que vuelven locos a muchos y matan a muchos otros. Los últimos días son inenarrables, pero tanto Levi como Kertész sobreviven al infierno.

Kertész también ha descubierto la verdad, aunque nos la cuenta con su propio estilo:

A pesar de que durante el paseo no entablé conversación con ningún desconocido, tuve ocasión de conocer detalles muy precisos. Allí, enfrente, estaban quemando a nuestros compañeros de viaje, los que habían llegado con nosotros en el mismo tren, todos los que habían pretendido subir a los camiones, todos los que en el examen médico resultaron no aptos para trabajar, por ser demasiado viejos o por cualquier otra razón, todos los niños con sus madres y las futuras madres a las que se le notaba ya el embarazo. Como nosotros, todos ellos desde la estación, habían ido a ducharse. También a todos ellos les habían informado sobre las perchas, los números y la organización de la ducha. Después de pasar por el barbero y recibir el jabón entraron en una sala llena de duchas y de tuberías, pero de los grifos no salía agua sino gas. (Kertész, 1975: 114).

Narración y memoria

Kertész y Levi son sobrevivientes. Testimonian de lo que vieron y vivieron, son la voz de aquellos que no volvieron y no pueden por ellos mismos referirnos su testimonio. Levi y Kertész testimonian la ausencia de testimonio de los que no pudieron decir la verdad. Por lo tanto, su verdad es verdad a medias y cuando hablamos de la “verdad” de Auschwitz decimos algo que tampoco hemos conocido y que pronunciamos con la palabra “eso”. Pero por la narración podemos pre-sentir el horror. La narración tiene ese efecto maravilloso. Escuchamos a Levi y nos ponemos en su lugar. Entonces no tan sólo sabemos, además sentimos y emocionamos lo que nos dice. Nos muestra ese lugar en donde el hombre ha cedido definitivamente en favor de las circunstancias. Todo este nuevo tipo de aprendizaje no estaba estipulado en la educación tradicional, no fue enseñado en las escuelas y sin embargo en estas circunstancias es el único que cuenta. György, el personaje de Kertész, se lamenta de no haber sabido antes estas cosas.

Pero entonces, según veo ahora, habría tenido que aprender únicamente cosas sobre Auschwitz. Me tendrían que haber explicado todo, con inteligencia, honradez y transparencia. Sin embargo, durante los cuatro años de colegio no me habían dicho ni una palabra al respecto. Claro, habría resultado embarazoso y, en realidad, no formaba parte de la cultura general. La desventaja era que tenía que enterarme de todo sobre la marcha, aprender por ejemplo que estábamos en un *Konzentrationslager* o, lo que es lo mismo, un “campo de concentración”. (Kertész, 1975: 117).

Tampoco hoy nuestra educación sabe enfrentarse con este pasado. Auschwitz no se enseña, Villa Grimaldi tampoco. Se suele pensar que estos Lager constituyen accidentes de la historia, lamentables, pero prescindibles. La educación prefiere formar profesionales, técnicos, científicos y tanto Auschwitz como Villa Grimaldi no contribuyen con esos propósitos. Nuestra cultura cree que podrá sobrevivir y enriquecerse de espaldas a estas masacres. Pareciera que la divisa es olvidar. Pero no para los sobrevivientes. Muchos de ellos vivieron para recordar y hacerles saber al resto del mundo lo que allí había ocurrido. Pero cada vez fueron menos los oídos que recibieron el mensaje.

Sin embargo, sabemos que sin memoria no hay futuro digno y humano. Volver sobre estas experiencias que se encuentran en la base de nuestra civilización es

una buena manera de impedir que vuelvan a repetirse. Por ello volvemos sobre estas historias que nos cuentan Kertész y Levi. Porque es desde ellas que podemos verdaderamente reconciliarnos con lo humano del hombre. La narración muestra toda su riqueza en estos textos tan valiosos.

Mèlich siente que la sociedad, en su afán de olvidar ese pasado ominoso, se encamina hacia la deshumanización:

Vivimos un tiempo de olvido de la narración. Y este olvido es una muestra más de la negación del otro, de la muerte del otro propia de la modernidad. Y la educación, en el olvido de la palabra narrada, se ha vuelto cada vez más una transmisión de capacidades técnicas y de conocimientos, hasta el punto que ella, la educación, en sí misma, está siendo considerada una tarea técnica. El ser humano, desde esta perspectiva, pierde su humanidad, porque se preocupa exclusivamente por el éxito en el momento presente, y por un futuro en el que cada uno puede ser feliz al margen de los otros. (Mèlich, 2001: 56).

Más adelante, Mèlich vuelve sobre este tema:

La narración es portadora de sentido, no intenta resolver los problemas (al modo de los especialistas técnicos), sino provocar que el ser humano se enfrente a las cuestiones fundamentales de su existencia. Por la narración, el ser humano vive el pasado en el presente, comprende que el pasado sigue abierto, que no ha concluido. Por la narración, el ser humano es *oyente* de las voces excluidas de la historia. Por la narración el lector es *hospitalario*, es receptivo y responsable del *otro*. Porque en la narración el lector no lee un informe objetivo, ni siquiera solamente la experiencia del escritor, del superviviente, sino *la ausencia del testimonio*. A través del relato el lector queda atravesado por un imperativo, el de mantener viva la experiencia del mal radical, de aquellos asesinados en la cámara de gas del *Lager*. (Mèlich, 2001: 56-57).

Este es, pues, un ejercicio de memoria histórica y política y es también un ejercicio de filosofía ética y pedagógica. Porque a través del relato sabemos de esa experiencia de despojo de humanidad. Gracias a ese pensar-recordando, dejándose aleccionar como dirá Mèlich, no sólo empatizamos con el dolor y el sufrimiento de tantos, sino que también obtenemos un aprendizaje muy significativo: descubrimos que sólo Auschwitz puede elevarnos a nivel de humanidad, recordando el gesto inhumano tan frecuente en el campo, pero también el gesto humano, escaso pero infinitamente significativo:

Además, está claro que para la construcción de una filosofía de la educación, esta figura es central, porque en ella vemos la esperanza en la humanidad. Si tiene algún sentido la educación, es fundamentalmente porque existen personas que hacen el bien, porque existen benefactores o bienhechores. La verdad, nadie sabe mejor que el prisionero lo que ese gesto significa y el valor que entraña, y por lo mismo sólo él sabe que puede estremecer la existencia entera. Tiene ese gesto una elocuencia que es muy difícil traducir en palabras, pero ostenta tal densidad ontológica, que no tenemos más remedio que llamarle «bien» o «bien absoluto», o como decimos, reconocimiento de lo humano del hombre en el mundo, afectando también, de este modo, a la totalidad de su dimensión simbólica. Ese gesto nos aleja decididamente de Auschwitz, nos pone en dirección a un futuro posible para la humanidad, no es que todo sea campo (Lager), pero sabemos que hay un gesto a lo menos que nos aleja de él. Como educadores es urgente que conozcamos la naturaleza de ese gesto, pues con nuestros pequeños gestos podríamos darle eternidad. Eso es la esperanza. (Montes, 2014: 90).

Conocer los alcances de ese gesto humano implica también saber hasta dónde somos capaces de efectuar nosotros ese gesto abriendo una puerta a la esperanza.

Tenemos, por lo tanto, dos lecciones de Auschwitz, que expresa adecuadamente Bauman:

La lección del Holocausto es la facilidad con que la mayor parte de las personas, cuando se las pone en una situación en la que no tienen una elección buena o bien esa elección es demasiado costosa, se convencen a sí mismos y se alejan de la cuestión del deber moral (o no se convencen de seguirla) adoptando, por el contrario, los preceptos del interés racional y la propia conservación. En un sistema en el que la racionalidad y la ética apuntan en direcciones opuestas, la humanidad es la principal derrotada. El mal puede hacer su trabajo sucio con la esperanza de que la mayor parte de las personas, durante la mayor parte del tiempo, se abstengan de hacer cosas imprudentes y precipitadas, y resistirse al mal es imprudente y precipitado. El mal no necesita de seguidores entusiastas ni de un público que le aplauda. El instinto de conservación lo hará todo, animado por el pensamiento reconfortante de que, gracias a Dios, todavía no me toca a mí: si ahora me escondo, todavía me puedo escapar.

Y hay otra lección del Holocausto que no es menos importante. Si la primera lección contenía una advertencia, la segunda nos ofrece una esperanza. Es la segunda lección la que hace que merezca la pena insistir en la primera.

La segunda lección nos dice que poner la propia conservación por encima del deber moral no es algo en absoluto predeterminado, inevitable e ineludible. A

uno lo pueden presionar para que lo haga, pero no le pueden forzar a hacerlo y, en consecuencia, no puede traspasar la responsabilidad moral de haberlo hecho a los que ejercieron la presión. No importa cuántos eligieron el deber moral por encima de la racionalidad de la propia conservación. Lo que importa es que algunos lo hicieron. El mal no es todopoderoso. Se puede resistir. El testimonio de los pocos que se le resistieron acaba con la autoridad de la lógica de la propia conservación. Demuestra lo que en definitiva es: una elección. Uno se pregunta cuánta gente debe desafiar a esa lógica para que el mal quede incapacitado. ¿Existe un umbral mágico de oposición más allá del cual la tecnología del mal se detenga con un gran ruido de frenos? (Bauman, 1997:268-269).

De ese bien esperanzador escribimos en nuestro artículo antes citado. Pensamos que un humanismo pasa por hacerse cargo de esos gestos en la vida, pero de eso hablaremos más adelante.

Humanismo y educación

Por la dimensión simbólica de Auschwitz, éste ya no tiene que ser necesariamente el campo de concentración y exterminio nazi. Ahora se expande a la vida humana toda, transformándose en su referente ético. Hay dos gestos primordiales como lo apuntó con toda claridad Martin Buber: el gesto “yo-tú” y el gesto “yo-ello”. Por el gesto “yo-ello” cosifico a los demás y me cosifico a mí mismo en cuanto lo aplico a las realidades humanas. El gesto “yo-ello”, puesto en dirección al hombre, nos conduce directamente a Auschwitz. Constituye el imperio de los instintos y la auto-referencia del yo. El gesto “yo-ello” conduce al “sálvense quien pueda”. Buber lo expresa del siguiente modo al principio de su célebre obra:

Para el ser humano el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él.

La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras básicas que él puede pronunciar.

Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras.

Una palabra básica es el par Yo-Tú.

La otra palabra básica es el par Yo-Ello, donde, sin cambiar la palabra básica, en lugar de Ello pueden entrar también las palabras Él o Ella.

Por eso también el Yo del ser humano es doble.

Pues el Yo de la palabra básica Yo-Tú es distinto del de la palabra básica Yo-Ello. (Buber, (1998: 11).

Para nosotros, la tarea es reivindicar el valor y sentido de la existencia humana en tanto que humana. Es lo humano de la humanidad lo que nos interesa. Auschwitz es el paradigma de la relación Yo-Ello, siguiendo con el lenguaje buberiano. La persona en cuanto cruza su umbral es inmediatamente reducida a la condición de *número* mediante un tatuaje como lo señala Levi y de *cosa* de la que nos habló también Levi en las citas anteriores. Es la razón instrumental en marcha, sin límites ni cortapisas. Razón instrumental que sigue obrando impunemente en la sociedad actual. La objetivación del mundo está hoy de moda. Horkheimer observa todo esto con preocupación:

Las esperanzas de la humanidad parecen hoy mucho más alejadas de su cumplimiento de lo que pudieran estarlo incluso en las épocas de tanteos inseguros en los que fueron formuladas por vez primera por los humanistas. Incluso a pesar de la ampliación del horizonte del pensamiento y de la acción a efectos del saber técnico, la autonomía del individuo, su capacidad para ofrecer resistencia al aparato creciente de la manipulación de las masas, la fuerza de la fantasía, su juicio independiente, parecen retroceder claramente.

Los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados de un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del hombre. (Horkheimer, 2002: 43-44).

Y este proceso afecta decididamente la educación, o mejor dicho, esa educación del hombre y para el hombre, lo que llamamos desde siempre: *humanismo*.

Necesitamos ejemplos en un mundo sin ejemplos. El siglo XX nos ha legado la experiencia del mal en estado puro. Los campos de exterminio, la bomba atómica, las guerras interminables y un largo etcétera que imponen una visión de dominio sobre todo el planeta y y sobre toda la humanidad. Y ese gesto de dominio, en tanto no se vincula creativamente con la totalidad, termina por destruirla.

Mèlich nos habla del nuevo totalitarismo que impone la ciencia y la técnica sobre todas las cosas: el secreto deseo de posesión y dominio sobre lo real, el *Yo-Ello* de Buber.

Estoy convencido de que hay en la cultura occidental un deseo de dominarlo todo, de explicarlo todo, de poseerlo todo, de reducir todo lo extraño a lo propio, de apropiarse de lo que no tiene sentido conceptual para darle un sentido conceptual. (Mèlich, 2004:57).

Pero es preciso volver sobre la lección de Auschwitz. La lección de Auschwitz será volver a instaurar como gesto vital la palabra “*Yo-Tú*”. Y, siguiendo con esta figura, tendríamos también que agregar el componente comunitario del “otro hombre” (Yo-Tú-Él), como lo expresa la filósofa argentina, Dina Picotti:

“La tercera persona implica la relación más lejana del yo-él o tú-él, imprescindible para la constitución plena del nosotros de la comunidad; sin ella ésta propiamente no existe. Nuestra historia registra, además, una experiencia dolorosa y por ello mismo imborrable, en cuanto la tercera persona fue también el des-conocido, el marginado y en los últimos tiempos el desaparecido y el olvidado o desapercibido en el anonimato. A través de esta experiencia inoculable se advierte mejor cómo cuando se ignora o elimina la tercera persona y se reduce la comunidad al sector más interesado del yo-tú, no sólo se la mutila sino que se le impide realmente ser, en cuanto no se la reconoce en toda su realidad positiva y negativa, en toda su identidad histórica, fuente de sus posibilidades auténticas” (Picotti, 1990: 18).

Auschwitz nos enseña que somos comunidad, que el nuevo pensamiento se construye esencialmente desde el “Él” que espera, a través de nosotros, decir su propia voz y obtener justicia. Nuestra perfección moral pasa por reconocer que el otro hombre constituye el centro de nuestra responsabilidad.

Hay un “otro” hombre que es también un niño, un pequeño niño en las barracas de Auschwitz. El gesto pedagógico por excelencia se expresa en esta anécdota de Levi:

Hurbinek no era nadie, un hijo de la muerte, un hijo de Auschwitz. Parecía tener unos tres años, nadie sabía nada de él, no sabía hablar y no tenía nombre: aquel curioso nombre de Hurbinek se lo habíamos dado nosotros, puede que hubiera sido una de las mujeres que había interpretado con aquellas sílabas

algunos de los sonidos inarticulados que el pequeño emitía de vez en cuando. Estaba parálítico de medio cuerpo y tenía las piernas atrofiadas, delgadas como hilos; pero los ojos, perdidos en la cara triangular y hundida, asaeteaban atrozmente a los vivos, llenos de preguntas, de afirmaciones, del deseo de desencadenarse, de romper la tumba de su mutismo. La palabra que le faltaba y que nadie se había preocupado de enseñarle, la necesidad de la palabra, apremiaba desde su mirada con una urgencia explosiva: era una mirada salvaje y humana a la vez, una mirada madura que nos juzgaba y que ninguno de nosotros se atrevía a afrontar, de tan cargada como estaba de fuerza y dolor. (Levi, 2002: 30–31).

¿Qué hace Hurbinek en Auschwitz? Una pregunta sin respuesta para todos quienes observan atónitos al pequeño, erguido en la mitad de la barraca, como si estuvieran presenciando un fantasma. Nadie sabe a qué atinar. “Los niños, en Birkenau, eran aves de paso: después de unos días se los transfería al Block de los experimentos, o directamente a la cámara de gas”, nos dice Levi (Levi, 2002: 35).

Pero hay un pequeño adolescente que hace un gesto esencial. Se llama Henek, o al menos ese es el nombre con el que se le conoce en el *Lager*. Henek *decidió* cuidar de Hurbinek. Hizo el gesto ético y pedagógico esencial:

Henek se pasaba junto a la cuna de Hurbinek la mitad del día. Era maternal más que paternal: es bastante probable que, si aquella convivencia precaria que teníamos hubiese durado más de un mes, Henek hubiese enseñado a hablar a Hurbinek; seguro que mejor que las muchachas polacas, demasiado tiernas y demasiado vanas, que lo mareaban con caricias y besos pero que rehuían su intimidad.

Henek, tranquilo y testarudo, se sentaba junto a la pequeña esfinge, inmune al triste poder que emanaba; le llevaba de comer, le arreglaba las mantas, lo limpiaba con hábiles manos que no sentían repugnancia; y le hablaba, naturalmente en húngaro, con voz lenta y paciente. Una semana más tarde, Henek anunció con seriedad, pero sin sombra de presunción, que Hurbinek “había dicho una palabra”. ¿Qué palabra? No lo sabía, una palabra difícil, que no era húngara: algo parecido a *massklo*, *matisklo*. En la noche aguzamos el oído: era verdad, desde el rincón de Hurbinek nos llegaba de vez en cuando un sonido, una palabra. No siempre era exactamente igual, en realidad, pero era una palabra articulada con toda seguridad; o, mejor dicho, palabras articuladas ligeramente diferentes entre sí, variaciones experimentales en torno a un tema, a una raíz, tal vez a un nombre.

Hurbinek siguió con sus experimentos obstinados mientras tuvo vida. En los días siguientes todos los escuchamos en silencio, ansiosos por comprenderlo, entre nosotros había gente que hablaba todas las lenguas de Europa: pero la palabra de Hurbinek se quedó en el secreto. No, no era un mensaje, no era una revelación: puede que fuese su nombre, si alguna vez le había tocado uno en suerte; puede (según nuestras hipótesis) que quisiese decir “comer”, o “pan”; o tal vez “carne” en bohemio, como sostenía con buenos argumentos uno de nosotros que conocía esa lengua.

Hurbinek, que tenía tres años y probablemente había nacido en Auschwitz, y nunca había visto un árbol; Hurbinek, que había luchado como un hombre, hasta el último suspiro, por conquistar su entrada en el mundo de los hombres, del cual un poder bestial lo había exiliado; Hurbinek murió en los primeros días de marzo de 1945, libre pero no redimido. Nada queda de él: el testimonio de su existencia son estas palabras mías. (Levi, 2002: 31-33).

Henek encarna exactamente el gesto ético y pedagógico por excelencia. Ese gesto, a fuerza de insólito, ocurre dentro de una barraca de Auschwitz, de lo que inferimos que Auschwitz también es ese gesto. Levi en otro momento nos habla de Lorenzo, quien le salvó la vida dentro del campo. Hay gestos sorprendentes que nos emocionan por su honestidad y valentía. Porque un gesto bueno tiene su precio en Auschwitz.

Hablamos de un gesto ético, porque se ciñe a un principio universal: el cuidado por el otro hombre, sobre todo por el que sufre y que en su silencio clama por justicia. Hay un reconocimiento de un valor inmenso y se dispone a realizarlo en un gesto libre y sereno.

Henek es la expresión de la ética. Henek es el que entiende que la humanidad, lo humano, no se da necesariamente en el diálogo recíproco entre iguales, en el pacto, o en la negociación. Henek comprende que la humanidad no es, en este caso, el *logos*, o el deber categórico de la razón pura práctica. Henek se limita simplemente a acoger a Hurbinek, a sentarse junto a él, a arreglarle las mantas, a limpiarle y a hablarle “con voz lenta y paciente”. Henek es más maternal que paternal, porque acaricia a Hurbinek, le mima, le cuida. En Henek encontramos la ética no como cuidado de sí, sino como cuidado del otro, de ese otro que es Hurbinek. (Mèlich, 2001: 40).

También hablamos de un gesto pedagógico, un gesto de acogida. Es un gesto humano, porque es un gesto compasivo. Y es un gesto pedagógico porque se

mueve entre valores y tiene carácter ejemplarizante. Decíamos que el siglo XX nos había legado una cultura del horror de la cual somos legítimos herederos. Eso significa que en nuestros gestos se sigue reproduciendo de mil formas distintas, consciente o inconscientemente, los gestos que hicieron posible Auschwitz. Frente a los problemas que enfrenta la sociedad chilena en materia de educación, salud, seguridad, etc., escuchamos las viejas voces que promueven soluciones violentas y radicales. Una sociedad enferma que vuelve a sentir nostalgias por el dictador, porque no conoce otras salidas. No sabe de encuentros, de diálogos, de cuidado del otro, porque no tiene referentes. Los egoísmos, los individualismos campean en una sociedad que se pretende exitosa a pesar de las estadísticas. Auschwitz nos enseña que frente a la violencia, siempre es posible el gesto transformador. La educación no es otra cosa que ese gesto transformador por el cual, se deja en libertad el ser del educando y se lo promueve hacia cotas más altas de humanidad. Educar es en el fondo, formar moralmente a las personas, enseñarles que el ser sólo es alcanzable desde la responsabilidad del gesto bueno.

Cuando hablamos de la dimensión simbólica de Auschwitz, hablamos del gesto cotidiano, en la escuela, en el trabajo, en la calle. Es el gesto que procede a un preguntarse previo: ¿Estoy verdaderamente haciendo retroceder Auschwitz con este gesto o estoy haciéndolo posible aquí y ahora? Se trata de un gesto pedagógico, porque piensa en valores, realiza valores. Descubre que la libertad o es libertad responsable o no es libertad. Libertad para el consumo no es libertad. Pero lo que se promueve en los medios es libertad para el consumo. Lo que se promueve en la escuela es el exitismo. No se habla de valores. Pero enseñar es otra cosa. Enseñar después de Auschwitz es enseñar los valores que nos comprometen con los otros, sobre todo con aquellos que necesitan de nosotros como Hurbinek necesita de Hernek.

El nuevo humanismo necesita de gestos humanos. Gestos concretos, actos que reivindiquen precisamente el valor de lo humano. Asumimos desde ya que lo inhumano no es parte de lo humano, por mucho que se pueda entender así en estos tiempos tan relajados. Para nosotros lo humano son valores humanos: los viejos valores de la solidaridad, de la compasión, de la verdad. Cada uno de esos valores aleja a Auschwitz de nuestro futuro, y no hay otro fin más relevante de la educación que ese:

La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas las que hay que plantear a la educación. Precede tan absolutamente a cualquier otra que no creo deber ni tener que fundamentarla. No puedo comprender por qué se le ha dedicado tan poca atención hasta el momento. Ante la monstruosidad de lo ocurrido, fundamentarla tendría algo de monstruoso. Que se haya tomado tan escasa consciencia de esta exigencia, y de los interrogantes y cuestiones que van con ella de la mano, muestra, no obstante, que lo monstruoso no ha calado lo bastante en las personas. Lo que no deja de ser un síntoma de la pervivencia de la posibilidad de repetición de lo ocurrido si depende del estado de consciencia y de inconsciencia de las personas. Cualquier posible debate sobre ideales educativos resulta vano e indiferente en comparación con esto: que Auschwitz no se repita. (Adorno, 1998: 79).

Tener a Auschwitz en la mira es no olvidar nunca que estamos al borde de una recaída en lo inhumano, probablemente sin saberlo. Debemos pensar dos veces antes de actuar. Recordar el gesto bueno de Auschwitz y el gesto malo de Auschwitz. Luego, debemos recuperar la serenidad y hacer lo que nos parece correcto. Podemos equivocarnos. Pero aprendemos. La educación es una cuestión de vida, pero de vida comprometida.

Bibliografía

- Adorno, Th. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- Bauman, Z. (1998). *Modernidad y Holocausto*. Toledo: Sequitur.
- Buber, M. (1998). *Tô y tú*. Madrid: Caparrós Editores.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta.
- Kertész, I. (2006). *Sin destino*. Barcelona: Acantilado.
- Levi, P. (2001). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Levi, P. (2002a). *La tregua*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Levi, P. (2002b). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Mèlich, J-C. (2001). *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Mèlich, J.C. (2004). *La lección de Auschwitz*. Barcelona: Editorial Herder.
- Montes, J. (2014). “La figura del benefactor: el bien como gesto pedagógico”. *Temas de Educación*, 20, 2, 77-94.
- Picotti, D. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires: RundiNuskin Editor.
- Reyes, M. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Editorial Trotta.



TERCERA PARTE: ETNOFILOSOFÍA

Apuntes en torno a una etnofilosofía¹

Encubrimiento de América y misión de la filosofía

Con las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento de América, aparecieron voces de connotados pensadores latinoamericanos cuestionando el concepto de “descubrimiento” y sustituyéndolo por otras nociones que iban desde el “tropezón” de Colón hasta el “encubrimiento” y la “invención” de América por parte de España. Afines a todas estas posturas se encontraba la sospecha de que las “esencias” de América fueron ignoradas entonces y, según pensamos, siguen siendo ignoradas hoy. El problema de América es el problema de su encubrimiento. La filosofía debería ayudar a des-ocultarla. Muchísimas obras se han dedicado a este tema a lo largo y ancho de nuestro continente americano.

Dina Picotti, la célebre filósofa argentina lo señaló tempranamente:

A nosotros, latinoamericanos, formados en la filosofía y poco, escasamente, en el pensar abrigado por nuestro modo de vida, constituido por el mestizaje de culturas autóctonas y otras advenidas a este pródigo suelo, se nos impone de manera impostergable la tarea de saber pensar y actuar desde nuestra amplia y compleja experiencia histórico-cultural, para poder ser nosotros mismos y al serlo cumplir nuestro rol en la historia universal (Picotti, 1990, p. 1).

Dina Picotti tiene razón. Los intelectuales latinoamericanos estudiamos durante nuestra carrera académica principalmente la filosofía europea. Comenzamos con los griegos y terminamos con los alemanes, franceses e ingleses. Filosóficamente hablando, somos eurocéntricos. De ese pensar abrigado por nuestro modo de vida de que nos habla Picotti, no sabemos nada. A lo sumo, lo tarareamos en las canciones folclóricas tradicionales. Tenemos una Violeta Parra que le canta a la naturaleza, a lo humano y a lo divino, pero no sabemos

¹ Este artículo fue publicado por primera vez en *Revista Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos, Número Especial, 2017, CRESUR, México y Universidad de La Serena, Chile*. A esta versión se le han hecho algunos cambios que no estaban presentes en el original. Un desarrollo más completo de este tema en “Filosofía intercultural y etnofilosofía. Un diálogo epistemológico” en *Antropología en Iberoamérica. Diálogo Intercultural, Religiosidades Populares, Música y Migraciones*. Universidad de Salamanca, España, 2019, ps. 17-33. También en “Filosofía como etnofilosofía. Un cambio de paradigma” en *Educación y diálogos interculturales*, Colección Pensares, Universidad de La Serena, 2020, ps. 15-34.

ni qué es ese canto ni qué relación guarda con nosotros. Para ello, hiciera falta algo imprescindible: saber pensar y actuar desde nuestra amplia y compleja experiencia histórico-cultural. La Dra. Picotti habla de saber pensar y actuar y sobre todo usa la expresión “desde”. Es preciso ordenar todos estos conceptos para aproximarnos a lo que nos quiere decir la autora. Lo primero es el pensar o, mejor dicho, el “saber pensar”. Pensamos en clave europea. Esto significa que cuando pensamos tenemos como referente la sociedad europea con sus propios avatares que rara vez coinciden con los nuestros. El pensar en América enfrenta desafíos desconocidos para Europa. Si cada filosofía es hija de su tiempo y lugar, hemos de afirmar que el pensar europeo responde a circunstancias histórico-culturales europeas. Por lo tanto, sus problemas son también problemas europeos. En nuestro caso, como lo dijera Kusch, traducimos a lenguaje filosófico problemáticas eminentemente europeas. Saber pensar América supone entonces hacerse cargo, como lo dijera Ortega y Gasset en las *Meditaciones del Quijote* de 1914, de nuestra particular circunstancia.

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. (Ortega, 1957, p. 322).

Sin embargo, no conocemos la historia de nuestro continente. No nos la han enseñado. No conocemos sus avatares, sus defectos y sus excelencias. No nos conocemos a nosotros mismos. Hemos ido asimilando una mirada despectiva hacia todo lo nuestro. Sentimos que todo ocurre mejor en otras latitudes. Sentimos que aquí todo es caos y tierra de nadie. Un complejo de inferioridad se va haciendo fuerte dentro de cada uno de nosotros. La única forma de combatirlo consiste en mirar nuestra realidad a los ojos, sin tanto prejuicio. De ese modo, seremos capaces de asombrarnos por la calidez de nuestro trato que rara vez se percibe en Europa. Los gestos de cariño, la hospitalidad, el esfuerzo solidario por levantar al débil o al que ha caído. Hay un fondo de humanidad dentro de nuestra América de la que sabemos muy poco. También hay filosofía y hay arte, y hay literatura y también hay ciencia. De todo hay, pero no lo vemos, porque hemos limitado la visión. Tal vez lo que nos dice Picotti (1990) es que lo primero es conocernos a nosotros mismos, estudiar nuestra historia y nuestras realizaciones.

También el mal ha cruzado nuestro continente, pero no se compara con la experiencia europea. De hecho, la historia de violencia que vivimos es en gran

medida heredada por una Europa que ha hecho de la guerra su sello de identidad. Lamentablemente, no pudimos neutralizar sus influjos. Es una triste verdad reconocer lo poco que nos conocemos y lo muy enterados que estamos de todo lo que se hace en Europa o en los Estados Unidos.

Pero Picotti (1990) nos dice también que debemos “saber actuar” desde aquí. Hacer lo que debemos hacer como latinoamericanos es una tarea desconocida. Intentamos adecuar nuestras acciones a lo que los medios nos proponen a través de su publicidad en vez de obrar de cara a las necesidades del país o del continente. Nuestro actuar es errado en cuanto a que no sabe bien hacia donde deben concurrir nuestros pasos. Seguimos ciegamente los dictados del mercado transformándonos en mercaderes insolidarios y ambiciosos. Todo se ha vuelto una mercancía y hasta nosotros terminamos por transformarnos en mercancías. Hasta ahí la alienación que vivimos resignadamente. No obstante, si supiéramos ver, veríamos que también hay gente que trabaja para los demás de mil modos distintos. Gente que ayuda, gente que se solidariza, cuida y protege a los demás. Hay un pueblo muy estremecido por la pobreza y la violencia, pero también hay un pueblo que se sobrepone a esas limitaciones y aprende a vivir con pocas cosas, pero en armonía con el paisaje y el vecindario. Hacer algo por sacar a este pueblo de su postración económica es una tarea absolutamente irrenunciable para nosotros. Contribuir a la felicidad de los niños, a la seguridad social de los ancianos, al diálogo generoso con nuestros pueblos ancestrales y al respeto con nuestras minorías que no son pocas: he ahí algunas tareas necesarias. Hay muchas otras. ¿Qué nos impide entonces invertir nuestro tiempo en los demás? Tal vez una ideología foránea, individualista y materialista que nos aísla de nuestros semejantes transformándolos (nos) en competidores. Con qué facilidad absorbemos esos influjos tan nocivos. Será que nuestra identidad es frágil y sobre todo desconocida.

Pensar desde América supone conocerla, abrirla a su misterio y actuar en consecuencia. Es lo que hizo Rodolfo Kusch.

Kusch, referente esencial

Me interesa aportar una mirada entre filosófica y etnográfica a esta cuestión.

Para ello, me valgo principalmente de las investigaciones de un notable filósofo argentino: Rodolfo Kusch (1922-1979).

Para enmarcar su figura intelectual, me sirvo de las palabras de Eduardo Azcuy:

Rodolfo Kusch constituye una figura ineludible en el horizonte latinoamericano actual, donde se perfila una encrucijada decisiva para nuestros países: asumir, preservar y revitalizar la identidad cultural y el destino histórico del subcontinente o exponernos al vaciamiento progresivo, la disgregación y el deterioro. La lección de Kusch conjuga una incitación filosófica y un gesto vital. Desde sus primeros trabajos se fue centrando en el auto-reconocimiento del ser americano, al que concibió con los rasgos de su particularísimo ‘estar en el mundo’. Su invitación a pensar a América y pensar, asimismo, desde América y en americano, lejos de constituir una presunción localista significa una reivindicación del pensar mismo concebido como acto genuino y universalizante. Por histórica paradoja ese pensar americano se convierte así, en esta hora de crisis para la humanidad, en un pensar para el mundo (Azcuy, 1989, p. 7).

Este pensador es el gran referente latinoamericano de una filosofía o más bien de una “etnofilosofía” americana. Su filosofía fue misión de vida y, por ello, renunció a las comodidades de la gran ciudad para internarse en el altiplano boliviano, buscando desenterrar la identidad y la cosmovisión perdida y olvidada de los pueblos que visitó.

Pero no hay labor más eficaz, para dar solidez a esa búsqueda de lo americano, que la del viaje y la investigación en el mismo terreno. Desde un primer momento pensé que no se trataba de hurgarlo todo en el gabinete, sino de recoger el material viviente en las andanzas por las tierras de América, y comer junto a su gente, participar de sus fiestas y sondear su pasado en las yacimientos arqueológicos; y también debía tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad. Sólo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano (Kusch, 2000, tomo II, p. 5).

Kusch le impone al filósofo latinoamericano la tarea de iniciar el ascenso de la montaña, cosa que él hizo acompañado de su fiel grabadora.

Y es que hay viajes que son como la vida misma. La vida se siente cuando se la enfrenta al absurdo, cuando se pone el pie en la huella del diablo. Sólo entonces se la palpa. Y el viaje, un auténtico viaje, consiste en ir al absurdo ubicado en algún lugar de la tierra, lejos de la cómoda y plácida ciudad natal, junto mismo al diablo. Porque el diablo está en los precipicios escalofriantes, en el miedo a la enfermedad circunstancial, en la tormenta, en la lluvia o en el granizo despiadado, o en la súbita detención del tren por algún derrumbe de la montaña. Ahí reencontramos los grandes temas que hemos olvidado en la gran ciudad: la vida junto a la muerte, el bien junto al mal, Dios y el diablo. (Kusch, 2000, tomo I, p. 152).

No obstante, también impuso algunas exigencias. El filósofo que quiera asumir el ascenso, tendrá que dejar atrás una gran cantidad de prejuicios fuertemente arraigados en su mente racionalista y eurocentrista. Tendrá además que renunciar a esas categorías que le ordenaban el mundo en la gran ciudad para abrirse a la experiencia de lo nuevo y originario. Tendrá que dejar de lado la postura del turista que se saca fotos frente a los monumentos y tendrá que atender al misterio que allí se plasma y para el cual no hay palabras. Por una parte saber, por otra, reverencia ante lo sagrado.

Kusch se enfrenta directamente contra esa filosofía académica que se produce en nuestras universidades, con un marcado carácter erudito y que reproduce problemáticas europeas que no siempre son las nuestras. Su obra emblemática: *Geocultura del hombre americano* (1976), es una crítica directa al modo de hacer filosofía que prevalece en nuestra América. Atender a los problemas de la gran ciudad importando modelos de convivencia generados en otras latitudes y desentenderse de lo que acontece en los sectores indígenas y populares, que son la gran mayoría de los habitantes americanos y que en última instancia constituyen la fuente de nuestra cultura más propia, es un delito de lesa ignorancia de nuestra filosofía académica.

Lo dice así:

La crisis de la filosofía es un tema frecuentado, pero en el caso latinoamericano se concreta a la descolocación que sufre el pensamiento en el tiempo y en el espacio. Hay un desajuste manifiesto entre el pensar y lo político, como lo hay también entre el pensamiento y cualquier práctica asumida por una institución (catequesis, enseñanza, desarrollo, etc.) (Kusch, 2000, tomo III, p. 496).

Además, agrega que “hay en materia de filosofía una continuidad impropia que no responde al trasfondo social, cultural y humano que yace en el fondo del continente. Por eso lo que se piensa, apunta a fomentar la descolocación” (Kusch, 2000, tomo III, p. 497).

Sin embargo, todos sabemos que lo más valioso de nuestra cultura precisamente tiene su origen en eso que la ciudad llama despectivamente la *cultura popular*. Los grandes cantores populares nos traen en sus canciones mensajes de humanidad y lo mismo acontece con nuestros grandes poetas líricos que cantan a la vida en sus poemas. Así podríamos seguir enumerando las diversas formas en que nuestro pueblo ejercita su creatividad y su fe. Al lado de toda esa producción cultural de raigambre popular, también nos encontramos con los antiguos gestos y tradiciones religiosas del pueblo americano. Tradiciones centenarias de piedad popular siguen sobreviviendo a los incesantes cambios políticos y sociales que experimentan nuestros países, demostrando que la fuerza del sentimiento popular y su fidelidad a la verdad de sus antepasados trasciende el tiempo histórico de la gran ciudad.

Nosotros pensamos que la filosofía debe atender a lo que se produce en estos sectores populares, por varios motivos. En primer lugar, porque recuperamos la autenticidad de lo nuestro, ayudando en la tarea de des-ocultar América. En segundo lugar, porque hay allí un logos tan auténtico como el que campea en la gran ciudad aunque de signo distinto. Este logos, designado por Kusch con la palabra “estar” apunta a un sentido de lo humano en re-ligación con el fundamento y con la totalidad cósmica que rodea al indio y al campesino latinoamericano. Hacer caminos en esa dirección supone buscar una sabiduría que se encuentra en el decir y obrar natural de nuestro pueblo.

Una filosofía valiente, que por un momento quiera liberarse de sus prejuicios eurocentristas y hacer los caminos hacia este otro hombre, debe ponerse en condiciones de *dialogar interculturalmente*. Finalmente, en tercer lugar, para decir la verdad que gravita en ellos, en la idea (y esto es más que una hipótesis) de encontrar una sabiduría de la vida que nos ayude a encontrar el camino en medio de una sociedad desorientada y empecinada en buscar su felicidad en la posesión de cosas materiales.

No obstante, si de lo que se trata es de pensar América Latina en su totalidad, entonces, hay que ser inclusivos e incorporar ese otro logos que palpita en el otro extremo de nuestra frontera.

Filosofía como etnofilosofía

La palabra “etnofilosofía” se encuentra históricamente asociada a los movimientos africanos de liberación que lucharon contra la dominación material y cultural de Occidente. Para estos movimientos, la cultura auténticamente africana era aquella que se sostenía sobre la tradición ancestral de sus pueblos.

La etnofilosofía buscó lo propiamente africano en tales tradiciones. Obviamente, volver sobre las raíces suponía hacerse de los instrumentos de la antropología y la etnografía para bucear en ese pasado profundo de África, pero la idea era sonsacar de ese pasado las ideas (cosmovisiones) propias de esos pueblos, que eran las fuentes de toda identidad. De ese modo, se pretendía fortalecer la autoestima de un pueblo humillado por la bota del colonizador.

Para nosotros, la filosofía también debe ser un camino hacia el pueblo latinoamericano. Nosotros pensamos emular a Kusch y subir la montaña en un ritual de peregrinación. Porque en ese mundo popular se siguen sucediendo los milagros y todavía no somos capaces de asumir desde nuestra particular racionalidad cientificista esa palpable verdad popular latinoamericana.

Ese nuevo estilo de filosofar, si quiere dialogar con el *otro* hombre, tendrá que hacerse etnofilosofía. Con ello, no deja de ser filosofía, pues su nivel de preguntas permanece en lo propio, desde el diálogo intercultural. Pero se hace *etno* en su me-

todología, porque necesita del viaje, de la grabadora y la bitácora, las cuales tendrá que adecuar a sus propios intereses. Una etnofilosofía privilegia el trabajo de campo y el diálogo con los protagonistas, para atender a lo que allí se manifiesta. Este aspecto de la originalidad de Kusch se expresa del siguiente modo:

Atender al habla cotidiana como reserva original significa romper con la tradición occidental. Ésta divide el mundo entre lo aparente y lo real. De un lado ubica la *doxa* o la opinión y del otro la *episteme* o la ciencia. Alcanzar la *episteme* es un trabajo racional que abandona la opinión. Por tanto, su relación tienden el carácter de enfrentamiento entre opuestos que tienen a anularse. La propuesta de Kusch cambia completamente el esquema. Trata de enlazarlas armónicamente y así prefigura entre ellas una continuidad que acoja a ambos en coherencia intrínseca. Para ello, sostiene que es en el campo de la opinión –de lo popular– donde se esconde la fuente de las significaciones tratándose de un lugar fundante a partir del cual germina el pensamiento. Es precisamente en el discurso popular donde el filósofo debe ahondar para producir un crecimiento legítimo. Si bien su tarea se concreta en la realidad de América, se vuelve factible como metodología a utilizar en el campo reflexivo general advirtiendo que no parte ni procede como universalidad abstracta, sino que cada discurso popular es respetado en su peculiaridad (Bordas, 1997, p. 76).

Kusch va elaborando su propio método a medida que avanza en el conocimiento de las culturas, que no es el que aquí seguimos. No obstante, creemos participar de una inspiración común. Es así que para nosotros, esta etnofilosofía se hace también fenomenológica, porque se vuelve hacia experiencias originarias, dadoras de sentido de todo cuánto es. Va a la raíz, al fundamento. Esta filosofía *etno* se abre a otras disciplinas que buscan parecida inspiración: la *etno-teología* e incluso la *etno-antropología*, porque mientras la antropología se mueva dentro de lo sabido (después de todo ella es parte de eso que llamamos ‘ciencias sociales’) no logrará dar en lo central, manteniéndose a lo sumo en el inventario de datos y “hechos” científicamente relevantes. Ir al “fondo” de América, a la alta montaña o a la profundidad del valle o la selva, supone una suerte de despojo categorial hasta donde esto sea posible. Es un camino de interculturalidad, de descubrimiento y asombro permanente. No sabemos exactamente si lo que resulte de todo esto se pueda todavía seguir llamando “filosofía” más allá de lo que pueda significar en su sentido etimológico de amor a la sabiduría.

Carlos Pagano se refiere a este sentido del pensar kuschiano del siguiente modo:

El pensar, así, experimenta su sementalidad. Serenamente y en nueva profundidad, se palpa la pobreza de reducir la filosofía a filosofía pura. O, de otro modo, se enriquece cuando pensar no es hacerlo sólo según pautas de una cultura entarimada, cuando pensar es tarea que no teme arriesgarse a lo desconocido de fuera de dicha tarima; cuando pensar nace, ante todo, de haber vivido la desgarrante experiencia de la interpelación de los que están andando; cuando pensar es deshacerse de moldes y recorrer campos libres, aprendiendo en la calle, bajo la lona de camiones andinos, etc.; cuando pensar no se ejerce en la placidez de arte liberal, sino que fructifica en servicio de convivencia (Pagano, 1990, p.236).

Por ello, esta etnofilosofía es trans-disciplinaria, en cuanto a que abarca conocimientos de frontera (que llamamos “diálogo intercultural”) más dirigidos a la fundación común de un campo de luz (de allí viene la expresión “fenomenología”) que a la comprensión científica (objetivista-positivista) del mundo. Desde este punto de vista, si hablamos de “interdisciplina” lo hacemos por esta raíz *etno* que vincula. Esta trans-disciplinarietà tiene que ver precisamente con el *trans* como excedencia. El *trans* como excedencia implica que el filósofo en el viaje también hace teología y el teólogo, en el viaje, también filosofa. Significa también, que ni filosofía ni teología abarcan la totalidad de lo allí manifestado, como cuando en nuestras fiestas religiosas el “chino” saluda a la Virgen o el cantor le guitarrea sus versos de cariño y respeto. Las veces que me ha tocado asistir a estos eventos me he quedado sin palabras y eso le debe decir algo a la filosofía. Pensar a la altura de la realidad supone a veces hacer experiencias para las que uno no está acostumbrado y que por momentos parecieran quedar definitivamente en el ámbito de lo incomprensible.

Por lo pronto, Kusch va en busca de la sabiduría que se encuentra en el pueblo, en sus expresiones religiosas y cotidianas. Se acerca a la gente para saber lo que llamará “palabras grandes”. Ese es un paso decisivo de su método de trabajo, el cual es más filosófico-hermenéutico que antropológico.

Hay palabras comunes y palabras grandes. La palabra común se dice para determinar, para decir esto es, aquello es o para señalar causas. Exige una verificación y para ello sirve la lógica aristotélica. Pero la palabra grande trasciende la palabra común, dice más de lo que expresa, porque abarca un área mayor. Para ella no hay lógica, en todo caso una meta-lógica, porque abarca también la verdad de la existencia y, en tanto dice esto, no determina, sino que reitera lo mismo en todos los hablantes. Por todo ello, en tanto no informa, sino que se la cree escuchar, es una palabra que se desempeña en el silencio. Dice lo que creemos saber, o peor, lo que infructuosamente queremos saber.

La palabra común termina en la ciencia, la palabra grande en la poética (Kusch, 2000, tomo III, p. 244).

No requiere de demasiados informantes. Cualquiera de ellos puede ser portador de esa palabra grande y puede decir la verdad que Kusch necesita. En consecuencia, no se trata tanto de un trabajo de campo fiel al preguntar antropológico. Las palabras grandes son aquellas que le hacen sentido al autor en cuanto develan un planteamiento cercano a nuestra vida, al puro vivir del hombre en el mundo. Por ello, cabe hablar más de comprensión que de conocimiento. Rescatamos el fondo de sabiduría que se da en el fondo de América cuando el informante muestra la relación creadora que se da entre el hombre y su realidad: con los demás hombres, con la trascendencia y con la naturaleza en un ciclo de cuidado y equilibrio.

Conforme a lo que dice Kusch sobre las palabras comunes y grandes, resulta que la tarea del filósofo frente al hablar del (eventual) informante es descubrir si en su decir hay una *palabra grande*. No se trata entonces de que el pretendido informante deba tener alguna característica o propiedad personal específica y empíricamente detectable (como sería la edad, el sexo, la raza, el nivel de instrucción, la o las lenguas que hable, la forma de sociabilidad y de cultura que exhiba, etc.) sino de que en un momento determinado pueda ser el portavoz de la conciencia popular. Es lo que dice –como se aprecia en el trabajo mismo de Kusch- y no tanto cómo, por qué o *desde dónde* lo dice, lo que realmente importa. Esto nos sugiere que Kusch se propone superar la crítica de subjetivismo o de relativismo que implicaría elegir arbitrariamente (sin criterio fijo y determinado) a quién se entrevistará o qué relato se escogerá. Pero no deja de ser verdad que en definitiva es el filósofo el que elige el discurso de palabras grandes, no el informante (Lertora, 2010, p. 74).

Para ello, es que hemos pensado en la etnofilosofía como una herramienta que nos permite hacer ese camino hacia el fondo de América. Somos filósofos que buscamos el conocimiento de una realidad que desconocemos. Por ello, abandonamos el gabinete para irnos en dirección al interior. Llevamos una grabadora y un cuaderno de notas. Conversamos con la gente, con lo que piensan y sienten, con la vida que llevan, buscando esas palabras grandes de las que nos hablaba Rodolfo Kusch. Pretendemos articular un sentido profundo detrás de sus palabras, hacer contacto con ese fondo de sabiduría que sabemos habita en el fondo de América. Rodolfo Kusch ha hecho ese camino. Nosotros vamos detrás de él.

Bibliografía

- Azcuy, E. (1989). *Kusch y el pensar desde América*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Bordas, N. (1997). *Filosofía a la intemperie. Kusch: ontología desde América*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas*, (tomo I). Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas*, (tomo II). Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas*, (tomo III). Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Lértora, C. (2012). La propuesta metodológica de Rodolfo Kusch para la antropología filosófica. *Análisis*, 77.
- Ortega y Gasset, J. (1957). *Obras Completas* (tomo I). Madrid: Revista de Occidente 4ª ed.
- Picotti, D. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires: Rundinuskín Editor.
- Pagano, C. (1999). *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*. Aachen: Concordia Monographien.

Caminos del pensar. Fenomenología, Humanismo, Etnofilosofía, se publicó en formato de libro digital en el portal institucional de la Universidad de la Serena y el Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa en agosto de 2020. El maquetado, diseño de portada y contraportada estuvo a cargo de Andrés Jerónimo Pérez Gómez.

Me he permitido agrupar, en este volumen de *PENSARES*, algunos textos importantes que jalonan mi vida intelectual. Ésta ha girado en torno a tres temas principales: los *Estudios Fenomenológicos*, que se inician en mi época de estudiante de Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Concepción (1979) y continúan con mis estudios de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid (1986); los *Estudios Humanistas*, asociados a mi oficio pedagógico y a la asignatura de *Filosofía Educacional* que imparto en la Universidad de La Serena y, más recientemente, los *Estudios Interculturales*, a propósito de ciertas investigaciones realizadas y de la fundación de diversas cátedras sobre pensamiento intercultural de las que formo parte en la actualidad. Todos estos estudios están al servicio de la construcción de un nuevo humanismo para el siglo XXI.

El Dr. Jaime Montes Miranda es profesor de filosofía en la Universidad de La Serena, Director del *Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos* de la misma Universidad, Coordinador de la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano “Enrique Molina Garmendia”, Director de la *Revista Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos* (ULS/-CRESUR, México), Coordinador de la Colección de Libros *PENSARES* (ULS/CRE-SUR, México) y Director de la *Cátedra Internacional de Interculturalidad y Pensamiento Crítico* (ULS/CRESUR, México).

Camino del pensar

Fenomenología, Humanismo, Etnofilosofía