

ANDRE DARTIGUES, *La fenomenología*, Herder, Barcelona, 1975, 196 pp.

La obra consta de una "Introducción", titulada *¿Qué es la fenomenología?* y siete capítulos: I. - *Un positivismo superior*; II. - *Una práctica científica*; III. - *Una metodología de la comprensión*; IV. - *Una filosofía crítica de las ciencias*; V. - *Una estética de la existencia*; VI. - *Una retorno a la ontología*; VII. - *Una conversión a la ética*. Cierra el trabajo una *Conclusión*.

En la Introducción se hace una brevisima reseña histórica del término "fenomenología", hasta asentar, con Hegel, su ingreso definitivo en la tradición filosófica. Con todo, es en el sentido de Husserl que la fenomenología se transforma en un movimiento filosófico decisivo en el siglo XX. Husserl constituye una tercera vía entre Kant y Hegel: ni fenómeno sin ser, ni fenómeno reabsorbido en un sistema acabado del ser; "la fenomenología husserliana se presenta, en cambio, como siendo ella misma una ontología, ya que, según Husserl, no cabe disociar el sentido del ser y el sentido del fenómeno" (p. 11).

Finalmente, el autor indica el sentido de su trabajo: "Por nuestra parte, nos limitamos simplemente a mostrar cómo la idea de fenomenología se transforma incesantemente, aunque sin renunciar a la inspiración fundamental emanada de Husserl. De este modo, la pregunta: «¿Qué es la fenomenología?», puede recibir múltiples respuestas, muy diferentes a veces las unas de las otras, pero procedentes siempre de una misma fuente. Así, podríamos decir, explotando precisamente esa imagen de la fuente, que ésta se ha convertido, a partir de las primeras obras de Husserl, en un río de múltiples brazos que se cruzan sin fusionarse ni desembocar en el mismo estuario" (p. 13).

El primer capítulo muestra cómo el pensamiento de Husserl nace y se desarrolla en la conciencia de una crisis de las ciencias y de la cultura y, con ellas, de la humanidad. Esta crisis debe ser superada venciendo dos escollos: el empirismo (naturalismo, psicologismo) y la filosofía que pretende ser un sistema cerrado total. Es necesario "volver a las cosas mismas", mantenerse en el plano del contacto inmediato con las cosas, pero para captar en ellas, inmediatamente, su esencia, su apriori de sentido. Pero esto acontece en el "lugar" de las esencias, que no es otro que la conciencia, concebida como campo intencional. Así, la reducción eidética es acompañada por la reducción fenomenológica, que nos mantiene en la pureza del yo y sus actos intencionales o, mejor, en el yo puro y sus actos transidos de objetos. Todo esto constituye, según Husserl, un verdadero positivismo. Pero también estamos en un idealismo trascendental, correspondiente a la inmanencia de un yo trascendental, constitutivo, diferente del yo psíquico o mundano, objeto de la psicología.

En el capítulo II se marcan las diferencias y semejanzas —esto último siguiendo a Merleau-Ponty— entre el método de la variación eidética y la inducción. Asimismo se anota la diferencia entre el análisis intencional fenomenológico y la introspección. Se concluye que, según Husserl, "las ciencias eidéticas constituyen el fundamento de las ciencias empíricas" (p. 45).

En este mismo capítulo se señalan el parentesco y las diferencias entre las nociones de "esencia", "forma" y "estructura", para insistir sobre todo en las características de la Gestalttheorie (Ehrenfels, Köhler, Koffka, Lewin). "Intencionalidad", "campo" y "comportamiento" son nociones también analizadas para mostrar cómo, por medio de ellas, se enlazan el pensamiento original de Husserl y la psicología.

El tercer capítulo aborda la cuestión de la "comprensión" de lo humano. Aquí, los conceptos de "intencionalidad operante", "génesis pasiva" y la idea de Husserl de lo "co-objetivo" siempre dado con toda objetividad sirven para señalar la cercanía de la fenomenología con Freud y su concepción del inconsciente (sobre todo en la interpretación que de este último hace Lacan al asignarle una estructura de lenguaje).

También se anota en este capítulo el aporte de la fenomenología a la psiquiatría a través de su concepción del hombre como ser-en-el-mundo (cfr. el sentido de la intencionalidad como campo bipolar). Así, se menciona la importancia de los trabajos de Binswanger y Minkowski.

Finalmente, de la mano de Merleau-Ponty muestra el autor cómo el fondo último de la misma conciencia debe ser algo previo (*Lebenswelt*) al puro conocimiento y su sujeto ha de ser comunitario, social (ya Husserl había hablado de una "intersubjetividad trascendental"). Esto hace inteligible que el acceso al otro sea un dato primero y no una derivación racional por analogía. De aquí a Dilthey, la historia, el análisis de las culturas, la sociología, hay un paso.

Todo lo dicho ayuda a comprender el contenido del capítulo IV. En él se aborda explícitamente la cuestión de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Las ciencias y la humanidad están en crisis por el olvido de sus orígenes. Las ciencias y su objetivismo han hecho olvidar al hombre que ellas no son más que un aspecto del mundo del hombre, que ellas muestran sólo un rostro de las cosas. Las ciencias y la técnica que de ellas resulta no son más que un capítulo de la vida humana. El fondo último en donde todo se origina es el "mundo de la vida", el mundo cotidiano, el mundo del hombre total; allí, en la vida, se originan las intenciones que han hecho aparecer la ciencia y su mundo de objetos. Y allí es necesario volver si se quiere comprender la ciencia y al hombre, desabsolutizando a aquélla y liberando a éste para sí mismo y sus posibilidades. Esto constituye una verdadera toma de conciencia. Por eso "el trascendentalismo de la fenomenología consiste en hacer la «exégesis de sí mismo» (*Selbstauslegung*), es decir, en mostrar cómo toda verdad formulada hunde sus raíces en la vida primitiva de la conciencia" (p. 104). "El retorno a los orígenes del sentido consiste en recordar al hombre que ese sentido es su propio sentido, y en invitarle a perseguir esa comprensión de sí mismo por la que el hombre «de tareas infinitas» se definía ya en los albores de la filosofía griega" (p. 105).

El quinto capítulo es la presentación del aspecto antropológico del pensamiento de Sartre, en cuanto depende de la inspiración de la fenomenología. No debe extrañar que el movimiento que ha dado en llamarse "existencialismo" se haya inspirado en la fenomenología. Existir es estar con las cosas, en las cosas, en el mundo (no como continente) a través de los múltiples actos que constituyen nuestra vida. Y precisamente fue la fenomenología de Husserl la que insistió en ello con su concepto de la intencionalidad de la conciencia. Así, ser hombre es existir, es ser en el mundo.

Sartre elimina el yo trascendental trans-empírico y a fuerza de insistir en el carácter intencional de la conciencia, pone a ésta en tal medida "fuera de sí" que queda reducida a "nada", y por eso "en ella la existencia precede y rige a la esencia", y debe ser entendida como puro proyecto o libertad. Esta concepción da lugar, a su vez, a una interpretación de los actos psíquicos como modos de ser-en-el-mundo y, con ello, de constituirse a sí mismo constituyendo al mismo tiempo, indisolublemente, un mundo propio. Las figuras concretas de la existencia individual deben ser interpretadas a la luz de un proyecto funda-

mental, de una elección originaria de sí mismo y del mundo propio que, aun siendo pre-reflexiva es consciente (conciencia es acto hacia "afuera"). Tal el sentido del psicoanálisis existencial de Sartre. Sus diferencias con el psicoanálisis freudiano son anotadas en las pp. 124-125.

"Definir la conciencia como proyecto, porque es espontaneidad pura y no tiene, pues, esencia, equivale a decir que debe ella forjarse, crearse libremente y, por consiguiente, elegirse e inventarse" (p. 126). Desde aquí es fácil pasar a una filosofía de la acción. "Se necesita, en una palabra, una teoría filosófica que muestre que la realidad del hombre es acción y que la acción sobre el universo forma una sola cosa con la comprensión del mismo tal como es; dicho de otro modo, que la acción es desvelamiento de la realidad al mismo tiempo que modificación de la realidad" (SARTRE, *Situations III*, citado en p. 128). Así tenemos el acercamiento de Sartre al marxismo, aunque sin aceptar de éste lo que tiene de negador de la libertad.

El capítulo VI completa la exposición de la filosofía de Sartre como ontología fenomenológica, dando así el marco total donde deben inscribirse las apreciaciones sobre el mismo autor hechas en el capítulo anterior.

En este mismo capítulo VI nos encontramos además con una sucinta exposición del pensamiento de Heidegger. Se muestra aquí cómo, partiendo del hombre, los análisis del autor de *Sein und Zeit* trascienden los límites subjetivos —aunque trascendentales— de la obra de Husserl y el cerrado humanismo de Sartre. El hombre debe ser contemplado desde el Ser y éste —luz que ilumina a todo ente y al hombre— desde el tiempo. Con ello se salta hacia atrás del pensamiento tradicional de Occidente —que pensó los entes y no el Ser— al alcanzarse una dimensión totalmente radical —el tiempo— que, por ser tal y original, exige un nuevo lenguaje, del que ella, a través del hombre, ha de servirse. Un lenguaje que no es instrumento humano sino que se sirve del hombre es, desde antaño, según Heidegger, el lenguaje poético. Quizás se halle allí el futuro del hombre.

En el último capítulo de la obra se hace una presentación de las ideas de Scheler y Lévinas, como ejemplos de una conversión de la fenomenología hacia la ética.

Scheler, avanzando más allá de su maestro Husserl, aplica el método fenomenológico al orden de las esencias que llamamos valores. Con ello logra superar el estrecho formalismo kantiano, pero satisfaciendo las exigencias de aprioridad, universalidad y necesidad que Kant reclamaba para la ética. Pero Scheler restaura, además, los fueros del corazón, al atribuir a una esfera afectiva espiritual humana la facultad de descubrir los valores. Una ética objetiva y universal y una integración del hombre por la atención a todas sus dimensiones espirituales son el resultado, en la ética y en la antropología, de los trabajos de Scheler. En el campo de la antropología, en especial, ha sido decisivo el aporte de Scheler. Su visión en definitiva religiosa de la persona —aunque oscilante entre una concepción actualista y substancialista (quizás no se pueda avanzar más con el método fenomenológico)— y su concepción del amor interpersonal como promotor del otro como otro hacia su plenitud axiológica, hacen posible una nueva idea de la sociedad y de la vida política en general.

En lo que se refiere a Lévinas, Dartigues afirma que tal autor impugna "... un discurso, sea filosófico, teológico o mítico, al que estuviera subordinada la moral; un discurso cuya ética no constituyera la primera palabra, sino que dependiera de la elaboración de un saber sobre la totalidad, de una doctrina del ser: en resumen, de una ontología. Ahora bien, la escatología profética es la que pre-

cisamente rasga el silencio de esa visión total y anuncia una paz distinta: 'La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en donde no se habla. No contempla el fin de la historia en el ser comprendido como totalidad, sino que pone en relación con el infinito del ser, que rebasa la totalidad' " (p. 176; la cita es de E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur la exteriorité*).

Así, no hay posibilidad de totalización teórica: hay un avance ético sin límites según las exigencias del rostro del otro, que es lo que propiamente —más allá de Husserl— descubre la intencionalidad de la conciencia. El pensamiento no es negado, pero es siempre sobrepasado por algo que, estando en él, lo supera. Eso algo es el infinito: " 'El infinito paraliza el poder por su resistencia infinita a la muerte, resistencia que, dura e invencible, resplandece en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo trascendente'. Aceptar la palabra del otro, entrar en diálogo, equivale a rechazar la muerte y acoger el trascendente que pasa por el rostro pero que no tiene rostro propio, que es 'no rostro', ya que sobre el rostro humano deja únicamente su *huella*. El trascendente, el infinito, Dios, se halla *ausente* del mundo y del conocimiento; es el Uno, más allá del mundo y del ser.

Pero es también aquél que impide al discurso cerrarse, y por lo tanto ser verdad, antes de haber captado la expresión del rostro que reclama justicia. Si la apertura al infinito no se mantuviera, 'al cumplir su esencia de discurso, al hacerse discurso universalmente coherente, el lenguaje realizaría al mismo tiempo el Estado universal en el que la multiplicidad se reabsorbe y el discurso se acaba, faltaría de interlocutores' (*Totalité e Infini*). La justicia rechaza el discurso total articulado y encerrado en un sistema, como es el caso del 'idealismo llevado hasta el extremo', discurso fuera del cual no podría el sujeto tener sentido ni existencia, y del que sin embargo no podría ser el origen, puesto que semejante discurso sería verdadero sin él, incluso antes de haber podido proferirlo. Si la libertad ha de someterse, no será a la impersonalidad de un discurso universal portador de los gérmenes de la tiranía política, sino al juicio del infinito trascendente que que la alcanza en lo más profundo de sí misma y suscita y compromete su responsabilidad fecunda a través del rostro del otro" (pp. 183-184). Finalmente: "Si el papel de la filosofía no consiste en enunciar una verdad general, sino primordialmente en hacer aparecer la dimensión ética de toda palabra, es decir, que ninguna puerta ni discurso alguno deben cerrarse en tanto un rostro y su expresión queden por acoger, no habría entonces ningún modo mejor de decir que 'la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía misma'" (p. 184).

En la Conclusión, el autor, resumiendo el sentido de su exposición y lo adelantado en la Introducción, destaca el carácter de "inspiración" que la fenomenología ha tenido para el pensamiento de nuestro tiempo. Esto se pone de manifiesto en su transformación incesante y su cualidad fecundante al alcanzar los más diversos temas y corrientes de pensamiento.

Como se habrá podido advertir, el libro de Dartigues realiza, sin comprometerse, una exposición de "la fenomenología", siguiéndola en sus manifestaciones más importantes. Tiene entonces este trabajo un importantísimo valor didáctico y orientador, ante una corriente filosófica tan complicada y a veces desconcertante por la profusión de sus formas. El lenguaje de Dartigues es claro y la presentación de los diversos temas se hace con orden y toda la precisión que algunos de ellos permiten. La presentación de Herder, como siempre, es excelente.