

Reseñas bibliográficas

Michael Gubser, *The Far Reaches. Phenomenology, Ethics and Social Renewal in Central Europe*, Stanford University Press (Cultural Memory in the Present), Stanford, California, 2014, 335 pp.

Hasta nuestros días, la fenomenología proyecta la imagen de ser una filosofía “esotérica” y “solipsista”, según el historiador Michael Gubser (p. 1).¹ Esta apreciación se origina sobre todo en la recepción de la obra de Edmund Husserl, a quien atribuye la paternidad de la “escuela” (pp. 1–2 y 5). Sin embargo, de acuerdo con el mismo Gubser, el conocimiento más completo de las aportaciones de esta supuesta escuela puede “contar una historia diferente”. No sólo respecto de su imputado fundador, cuyas obras completas han ido saliendo a la luz continuamente desde los años cincuenta del siglo pasado, sino sobre todo respecto de algunos de sus “herederos”. A mi juicio, en esto último radica la originalidad y atractivo del libro de Gubser, es decir, en exponer la filosofía ético-social de pensadores tradicionalmente marginados en el discurso de la historiografía filosófica. En sus propias palabras:

Este libro cuenta una historia diferente, que no se restringe a emergencias de entreguerras, sino que se vuelve hasta los reclamos decimonónicos de Brentano por una renovación filosófica de la modernidad y llega hasta los grandes combates de los disidentes anticomunistas. Se enfoca en Europa Central, moviéndose de los lugares alemanes y austriacos de nacimiento de la fenomenología a la Checoslovaquia y Polonia de la posguerra, donde los dividendos sociales y éticos de esta filosofía salieron a luz pública. (p. 3)

En efecto, la primera parte del libro, titulada “Fenomenología austriaca y alemana”, trata del surgimiento de la fenomenología en Austria y Alemania bajo la égida de Franz Brentano y Edmund Husserl. Por otro lado, la segunda y última parte, titulada “Fenomenología en Europa del Este”, nos habla de una fenomenología comprometida directamente con la acción político-social a través de intelectuales como el checo Jan Patocka o el futuro papa Juan Pablo II, el polaco Karol Wojtyła, o por medio de movimientos como la Primavera de Praga, la Carta 77 o Solidaridad en Polonia. El gran hilo narrativo de esta otra historia de la fenomenología es la alternativa que representó ante los discursos tanto liberales como totalitarios de la época moderna. Frente a la anonimidad del individualismo liberal y la anulación de todo sentido de responsabilidad de los totalitarismos de cuño fascista y comunista, la fenomenología propuso una

¹ Gubser es profesor asociado de historia intelectual en la Universidad James Madison.

ética social basada en la pertenencia a una comunidad y en la dignidad de la persona (p. 225). Esta narrativa ideológica es la que sobre todo interesa a Gubser. Para nosotros, que vivimos un renacimiento del totalitarismo nacionalista y xenófobo tras el triunfo del liberalismo, el contenido del libro recobra actualidad, incluso una más inminente que la que su autor consideró (p. 229).

A pesar de que por lo anterior el libro resulta valioso y se puede recomendar su lectura —por supuesto, con la reserva que toda fuente de segundo orden debe provocar— no es menos cierto que presenta una serie de defectos notables. Comenzaré señalando el que es inmediato, que es de carácter formal y atañe a la introducción. Después, expondré sus defectos de contenido. Éstos los dividiré, a su vez, en uno general, relativo a la idea de fenomenología que en él se presenta, y en varios particulares, relativos a la comprensión de la fenomenología trascendental tal como la expuso Edmund Husserl. No discutiré otras secciones del libro, a lo que me limita mi formación como fenomenólogo trascendental.

La introducción del libro de Gubser no está acabada, lo que da una apariencia de descuido editorial. El texto introductorio no es un solo bloque articulado, sino una conjunción de cinco textos que aparecen como subsecciones. Las dos primeras, una de ellas correspondiente al texto bajo el título de “Introducción” y la otra al subtítulo “Reflexiones sobre el pensamiento ético y social”, son en realidad dos ensayos de introducción al mismo libro. Las dos siguientes subsecciones parecen haber sido redactadas por separado para finalmente añadirse al resto de la introducción. Me refiero a las tituladas “¿Qué es la fenomenología?” y “Terminología”. La última subsección se titula “La organización del libro”. Si bien es necesario hacer las precisiones que estos subtítulos anuncian, ellas deben pertenecer al mismo hilo discursivo de la introducción.

En términos de contenido, la obra hace una serie de sobreentendidos, malentendidos y ambigüedades que vuelven molesta su lectura. En general, se expone una idea heredada de fenomenología, ante la cual el historiador renuncia expresamente a su crítica. Gubser argumenta:

Dado que mi meta es rastrear las ramificaciones sociales y éticas de la fenomenología, evito restringir demasiado su significado según términos filosóficos. En vez de ello, adopto una definición histórica amplia de la fenomenología como el movimiento asociado con el giro de Husserl “a las cosas mismas”, el llamado agrupador que ganó generaciones de adherentes. Una denotación más estrecha no sólo no podría dar cuenta de la variedad de compromisos fenomenológicos, sino que también nos cegaría ante los demás precursores e influencias del movimiento. En otras palabras, perpetuaría la tendencia a restringir la fenomenología a los iniciados. (p. 14)

Sin duda, tal modo de definir funciona desde un punto de vista histórico, pero resulta no menos que destructivo desde un punto de vista teórico, porque, a la par que quiere presentarse el libro sólo como un libro de historia, también se

propone en su contenido una teoría. Por eso, la crítica de esta última se vuelve un asunto relevante para el lector.

Hay que comenzar señalando que lo que se define en el libro como “escuela de Husserl” es algo que Husserl mismo nunca habría llamado así (pp. 1, 2 y 13). No sólo porque para Husserl el llamado “a las cosas mismas” no podría constituir la base de ninguna escuela de pensamiento, sino también porque su auténtico programa para la refundación de la filosofía, que implicaba su conversión en fenomenología trascendental, nunca fue seguido por la susodicha “escuela”. Al contrario, la historia del llamado “movimiento fenomenológico” es la de las oposiciones (fundamentadas o no) que dicho programa suscitó.²

Por otro lado, la idea de fenomenología que Gubser expone con más detenimiento queda inexplicada en su relación con la definición anterior.³ De acuerdo con esa idea, la fenomenología sería una “filosofía de los contenidos de la experiencia”, concebida también como una “filosofía de las esencias” que justifica una “antropología” en relaciones de cercanía con la teología o la experiencia religiosa.⁴ A ello hay que agregar, según el autor, ciertos conceptos fundamentales de la “escuela”, como el de intencionalidad, el de persona, el de Europa como idea cultural, así como un persistente elitismo intelectual.⁵ De esta manera, según la meta expuesta, se logra una definición de contenido histórico más que una definición en regla. A lo ya dicho sobre el problema que esta postura representa, hemos de agregar ahora, a la luz de las definiciones dadas, que esta historia de la fenomenología presenta el inconveniente de dar una imagen totalmente imprecisa de esa filosofía. Si a ello agregamos los diversos errores o ambigüedades de detalle que dicha imagen aún contiene, así como los que el historiador aporta, la situación es desesperante desde este punto de vista.

Respecto de la comprensión de la fenomenología trascendental que expuso Husserl, Gubser considera que la fenomenología trascendental está mal preparada para fundamentar la ética y divide la obra de Husserl en dos partes: una inclinada hacia el aspecto trascendental, otra hacia el ético (*cfr.* pp. 2–3, 16–17, 60–61). Dentro del aspecto ético, divide a su vez en tres la obra de Husserl: en una parte más bien formal, otra intersubjetiva y una “mundana”.

² Para interpretar adecuadamente el llamado “a las cosas mismas” no hay más que leer detenidamente el § 2 de la “Introducción” a las investigaciones que siguen a los “Prolegómenos a la lógica pura”, tomo primero de las *Investigaciones lógicas*. Para la historia del “movimiento fenomenológico”, amén del libro de Gubser, se puede consultar el de H. Spiegelberg, titulado, precisamente, *El movimiento fenomenológico*.

³ Me parece que el no exponer con el mismo detenimiento la idea relativa al llamado “a las cosas mismas” es producto de otro problema formal, relacionado con el ya señalado. En efecto, el texto da una impresión aún más fragmentaria, que tal vez fue causada porque en el proceso de incorporar las respuestas a las críticas de ciertos lectores, el autor no cuidó una redacción integral final.

⁴ *Cfr.* la subsección “¿Qué es la fenomenología?”.

⁵ *Cfr.* la subsección “Terminología”.

Gubser gusta de usar el adjetivo “mundano” o “amundano” para referirse a la capacidad ético-social de una filosofía (p. 6). En esta última etapa “mundana”, Husserl habría superado “su programa previo”:

A través de la renovación de la filosofía, Husserl buscó nada menos que una Europa renaciente —o, mejor, una cultura europea que pudiera “renovarse a sí misma radicalmente” por la revitalización de una tradición filosófica envilecida. En este espíritu *avant-garde* (y eurocéntrico), Husserl declaró a los filósofos “funcionarios de la humanidad” que cargan con la “responsabilidad por el ser verdadero” de la humanidad. Esta formulación superó su programa previo al reconcebir la responsabilidad teórica como una responsabilidad-mundana práctica, situada en la comunidad humana. En otras palabras, Husserl vino a ver la fenomenología no primariamente como una filosofía de la mente, epistemología, lógica u ontología, sino como un recuento de nuestro compromiso con el mundo y con aquellos que viven en él. La vino a ver como una ética. (p. 61)

Una lectura más atenta de la obra de Husserl no sólo desmiente esa “superación”, sino que a la vez da razón, en cierto grado, al sentido ético que Gubser quiere rescatar con ella. Husserl vio desde muy temprano a su fenomenología trascendental como el fundamento teórico de una vida verdaderamente ética.⁶ Para eso, la fenomenología trascendental no se concibe meramente como una teoría de la subjetividad preética, sino también como una teoría de la subjetividad ética o axiológica. De esta manera, se puede decir que Husserl no hacía más que desenvolver el programa triple de una crítica de la razón (teórica, práctica y emotivo-valorativa) heredado por su maestro Brentano. Así, sobre los niveles inferiores de una fenomenología de la vida animal se alza una fenomenología trascendental de la vida práctica, ética y moral, cuyos correlatos son los bienes culturales y los demás sujetos y comunidades de sujetos, en su infinita diversidad. Sin embargo, esta fenomenología trascendental ética es el último escalafón de la ciencia universal. De ahí que Husserl haya comenzado preferentemente con descubrir los sentidos más primitivos de la subjetividad trascendental, los cuales fundan la vida ética que se yergue sobre ellos. No existe otra razón de que también la fenomenología trascendental tenga que comenzar como egología y que, al introducir a otros sujetos, igualmente trascendentales, simplemente extienda el alcance de sus observaciones sin abandonar el suelo trascendental del ego puro ganado por la reducción trascendental. En efecto, las observaciones intersubjetivas, de un espíritu común y de un “mundo práctico”, siguen siendo observaciones del sentido de una experiencia que sólo se puede dar en primera persona. En consecuencia, hablar en clave ética no

⁶ Esto lo reconoce el mismo Gubser, pero eso no cambió el juicio que se hizo al final y que ya hemos expuesto (*cfr.* pp. 2–3 y 46). Un texto temprano sobre el sentido ético de la fenomenología es *La filosofía como ciencia estricta*.

quiere decir más que tomar la experiencia egológica en su plena concreción; experimentar egológicamente no quiere decir experimentar solipsistamente, sino solidariamente.⁷

Una confusión mezclada con la anterior es la de pensar que la experiencia que inaugura la reducción trascendental tiene el sentido de deducir la existencia del mundo y de los otros a partir de la experiencia reflexiva de mí mismo. Nada tan contrario al sentido metodológico de la fenomenología trascendental. Según el mismo Husserl, la fenomenología describe, no deduce; aclara, no infiere axiomáticamente.⁸ La existencia de los otros y del mundo es un dato que me es dado previamente a la reducción trascendental, y lo que quiero realizar con esta última es desentrañar su sentido auténtico. No busco, como Gubser expresa, una “prueba egológica” de los otros por la empatía, sino describir el sentido del experimentar a los otros, que se llama empatía (p. 49). Que la presencia de los otros se manifieste por analogía de mi cuerpo con el del otro, no implica que reduzca al otro a una mera aparición corporal dentro de mi campo trascendental.⁹ Al contrario, el otro permanece siempre otro sujeto absolutamente irreducible a mí mismo. Simplemente reconozco el papel necesario e intermediario que dicha analogía tiene en la aparición de los otros en mi campo de experiencia. No hay modo de suprimirla para experimentar a otro sujeto, como Gubser desea (p. 58). Ella está siempre presente, no como una deducción, sino como una experiencia empírica (trascendentalmente empírica) y en primer lugar pasiva. Sin embargo, el error más grave en la comprensión de la empatía por parte de Gubser no es ése, sino el afirmar que Husserl extendió el sentido de la empatía para hablar no sólo de la experiencia de otras subjetividades, sino también de la experiencia de cosidades (p. 60). No sólo no conozco ningún lugar en que Husserl llegue a afirmar eso, sino que empatía es el concepto que designa la experiencia de otra subjetividad (aún sea puramente animal), en contraposición a otras formas de acto en que experimento meras cosas. Tal vez este error provenga de la necesaria conjunción de las dos experiencias en mi experiencia concreta, tanto cuando el sentido dominante es la experiencia de una cosidad, como cuando es el de otro sujeto.¹⁰

⁷ Husserl insistió constantemente en esto, si bien sus observaciones parecen haber sido ignoradas o malcomprendidas a causa de la incorrecta asimilación de lo que significa la reducción trascendental. En esto último, Husserl tuvo algo de culpa, como se comentará más adelante. Sobre el sentido en que la reflexión intersubjetiva se incorpora a la reducción trascendental, se puede consultar la quinta meditación de las *Meditaciones cartesianas*, lugar clásico de referencia, pero también el segundo tomo de las *Ideas* o, para una comprensión sistemática breve, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*.

⁸ Éste es un motivo también recurrente en la obra de Husserl. Para su justa comprensión se puede consultar el libro primero de las *Ideas*.

⁹ Gubser piensa lo contrario; *cfr.* p. 48.

¹⁰ Para indagar sobre este concepto en la obra de Husserl, se pueden tomar en cuenta las referencias de la nota 7 de esta misma reseña.

En relación con el mundo, reducirlo a correlato intencional por obra de la reducción trascendental no quiere decir abandonarlo, pero tampoco someterlo a un realismo. La reducción trascendental tiene la virtud de abrir a mi experiencia el mundo tal como es en su verdadero ser. La suspensión de la actitud natural, que se define como la creencia en la existencia independiente del mundo, y su conversión en actitud fenomenológica, me permite esa aclaración. El mundo, mera cosidad con seres vivos incorporados en él, constituyendo una cultura cuando el desarrollo de estos seres es el más alto posible, es una parcialidad de la experiencia, un precipitado de su actividad. En cambio, con la reducción trascendental puedo observar justamente esa actividad antes anónima y así obtener el sentido íntegro del mundo. En otras palabras, en la producción originaria obtengo comprensión originaria, o conocer quiere decir a fin de cuentas conocer los orígenes de una cosa. Ahora bien, los orígenes de todo lo que podamos pensar, expresar, imaginar, sentir, están precisamente en este pensar, expresar, imaginar o sentir, es decir, en la experiencia. Experiencia es, por otro lado, conciencia de algo y esto quiere decir subjetividad trascendental u originariamente productora de objetos suyos como correlatos intencionales. La fenomenología trascendental no tiene, pues, nada de místico ni de metafísico. Por el contrario, es empirismo radical.

No obstante, Gubser tiene razón al afirmar que gran parte de la culpa en tales malentendidos la tuvo el mismo Husserl al utilizar un estilo que lo convirtió en un “filósofo para filósofos” (p. 5), aunque hay que decir aún que los filósofos tampoco tuvieron mejor suerte que los no filósofos con el estilo de Husserl, de lo cual es prueba la historia del llamado “movimiento fenomenológico”. Pero una parte también mayor de la culpa la tiene la prisa con que habitualmente se estudia la filosofía, por no decir la falta de formación, tanto de profesionales de la filosofía como de profesionales de otras disciplinas que hablan de ella.

Otros errores del libro de Gubser relativos a la fenomenología trascendental de Husserl son: el repetido nombrar “nóema” al acto, que en realidad se denomina “nóesis” (pp. 16 y 233 [n. 24]), lo cual implica una confusión teórica muy grave; la ya clásica interpretación sesgada de las *Investigaciones lógicas*, referida casi exclusivamente a su primera parte, los “Prolegómenos a la lógica pura” y, paradójicamente relacionada con ella, la afirmación de que Husserl “infravaloró la importancia de la significación” (p. 11).

Para terminar, vuelvo al tema original, que es la fenomenología comprendida como una filosofía ético-social. Con las no pequeñas correcciones que una justa valoración de la filosofía de Husserl demanda, también tenemos que preguntarnos por el modo de actuar que ella fundamenta. Como he sugerido, la fenomenología trascendental no sólo no está desprovista de las herramientas necesarias para fundamentar la praxis, sino que una praxis a fin de cuentas buena sólo puede dimanar del conocimiento radical de lo que es bueno. Este conocimiento sólo se logra, por su parte, describiendo las fuentes originarias del valor, es decir, la subjetividad trascendental en toda su concreción. Comenzar a tomar en serio la praxis, la filosofía como una empresa ético-social,

requiere comenzar por tomar en serio la teoría y la ciencia. Lamentablemente, en esto se queda corto el libro de Gubser.

JETHRO BRAVO GONZÁLEZ
Doctorado en Filosofía
Universidad Nacional Autónoma de México
jethromex@hotmail.com

Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *El orden de El capital*, El Perro y la Rana, Caracas, 2011, 652 pp.

La publicación *El orden de El capital*, de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, es una original relectura de la principal obra de Karl Marx. Se trata de una reconstrucción pormenorizada del desarrollo de la crítica a la economía política que llevó adelante el filósofo de Tréveris, reconstrucción que se ve confrontada con algunas de las concepciones que el marxismo ha construido en torno a *El capital*. En el libro se intenta oponer, a los principios de la Ilustración, el desarrollo del histórico del capitalismo, tratando de unir dichos principios con su crítica. Con base en los argumentos planteados por los autores, expondré mis diferencias con algunas de sus tesis más importantes.

El orden de El capital, escrito por los filósofos españoles Carlos Fernández Liria (1959) y Luis Alegre Zahonero (1977), logró el premio Libertador al Pensamiento Crítico del año 2010 otorgado por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela. La obra, de más de seiscientos páginas, es una audaz lectura —y reinterpretación— de *El capital* de Karl Marx. Fue publicado en 2010 en España por la editorial Akal y en 2011 por la editorial El Perro y la Rana.

Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero han publicado juntos libros como *Comprender Venezuela, pensar la democracia. El colapso moral de los intelectuales occidentales* (2006) y *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de derecho* (2007). Ambos profesores de la Universidad Complutense de Madrid se destacaron durante la última década por la defensa del proceso de la Revolución bolivariana y actualmente son dirigentes del nuevo partido político español Podemos.

El audaz emprendimiento de los autores consiste en reconciliar el marxismo con la tradición republicana de la modernidad. La tesis central del libro está resumida en el prólogo, donde Santiago Alba Rico sostiene que “si hay algo que el capitalismo convierte en imposible es precisamente el proyecto político de la Ilustración, lo que solemos expresar bajo la idea de una democracia en ‘Estado de derecho’ o bajo el ‘imperio de la ley’” (p. 9). El capitalismo ha frustrado este proyecto y por eso tenemos motivos para rebelarnos en su nombre.

El marxismo republicano que proponen se opone a las concepciones marxistas que establecen que el rechazo al capitalismo está acompañado simultáneamente del rechazo al derecho burgués y a la concepción burguesa del individuo