



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 2 Abril de 2017
ISSN: 2448-8941
Doi: En trámite

SOBRE EL PASEO FILOSÓFICO Y OTROS TEMAS
DE FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA
DIÁLOGO CON AGUSTÍN SERRANO DE HARO

Marcela Venebra Muñoz
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

125

ABSTRACT

The main aim of this dialogue is to expose the principal aspects of the continuous phenomenological reflections by Agustín Serrano de Haro through some of the main axis of his research work: appear ontology, the body, ethics, and his position about the contemporary debates in phenomenology are the themes of this talk. The central purpose of this interview is, besides presenting the most recent "Introduction" to phenomenology in Spanish (his book *Paseo filosófico en Madrid*), to clarify the main aspects of one most original appropriations of phenomenology in the contemporary Hispanic tradition.

Keywords: Phenomenology | Appear Ontology | Body | Ethics |

RESUMEN

El objetivo central de este diálogo es exponer los aspectos principales de la reflexión fenomenológica —continuada— de Agustín Serrano de Haro a través de algunos de los ejes principales de su trabajo como investigador: la ontología del aparecer, el cuerpo, la ética, y su posición respecto de los debates de la fenomenología contemporánea son los temas en torno a los cuales discurre esta charla. La intención de esta entrevista es, además de presentar la más reciente "Introducción" a la fenomenología en español (su libro *Paseo filosófico en Madrid*), aclarar los rasgos principales de una de las más originales apropiaciones de la fenomenología en la tradición hispana contemporánea.

Palabras clave: Fenomenología | Ontología del aparecer | Cuerpo | Ética |

INTRODUCCIÓN

126

En el Restaurante de un hotel cercano al Monumento a la Revolución, en la Ciudad de México y hace casi un año, Agustín Serrano nos concedió un par de horas para hablar sobre su apropiación o idea de la fenomenología a través de algunos de los temas que ha privilegiado su trabajo de investigación: el cuerpo (en su libro *La precisión del cuerpo*¹); la ética (en su trabajo como traductor de los ensayos sobre *La renovación del hombre y la cultura*²) y algunos de los motivos del *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*³ —su libro más reciente— donde expone una vía comprensiva de la fenomenología trascendental, por demás original, como “ontología del aparecer”.

La charla se divide en tres partes, en la primera se abordan algunos aspectos generales de la estructura del *Paseo filosófico en Madrid*, donde aparece el fondo insobornable de la individualidad desde el más elemental estrato de una “conciencia espaciada”, o protocorporal, desde ahí, y utilizando el cuerpo como puente de paso hacia la ética, sobrevolamos en el diálogo algunos de los problemas críticos de la ética husserliana de la renovación racional. Finalmente, cerramos la charla con una consideración de las derivaciones contemporáneas de la fenomenología a través de los así llamados ‘giros’ de la filosofía, y la situación de su propio trabajo fenomenológico al respecto de estas, quizá, reconfiguraciones del camino de la fenomenología, uno que Agustín Serrano, emprendió hace ya tres décadas.

Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Agustín Serrano de Haro Martínez es una de las voces más originales de la fenomenología trascendental en el contexto hispano contemporáneo. Se

¹ A. Serrano de Haro, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Madrid, Trotta, 2009.

² Edmund Husserl, *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, México, Anthropos – UAM, 2002. Trad. Agustín Serrano de Haro.

³ A. Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, 2016.

reconoce como discípulo de Miguel García-Baró, dentro de los límites que la originalidad de su propia idea de fenomenología permite; precisamente el tema del cuerpo, de la carnalidad y la corporalidad distinguen la vía de aproximación y análisis de la vida trascendental que desde *La posibilidad de la fenomenología*⁴ ha cultivado en múltiples artículos, ensayos, y cursos en Universidades de Europa y América Latina.

En el *Paseo filosófico en Madrid*, tema primero de esta conversación, el autor expone su propia idea de la fenomenología a través de la crítica de una de las tempranas comprensiones de la fenomenología trascendental, por demás extendida en el mundo hispano pero también corriente en la tradición alemana. Zubiri, su idea de fenomenología, sirven como motivo para el desensamblaje de las principales incomprensiones del método fenomenológico, de lo que significa, pues, la reducción trascendental, en términos de sus metas o lo que persigue. Podemos decir que el libro de Agustín Serrano es una introducción al Husserl coetáneo y contemporáneo, una introducción a la altura de los tiempos que aprovecha las tensiones internas de la fenomenología para explorar nuevas vías de comprensión fenomenológica del mundo, al nivel más ínfimo y elemental de la vida de conciencia como vida trascendental. Sirvan, pues, estas páginas, para introducir no sólo al lector en la fenomenología, sino al fenomenólogo en la filosofía propia de Agustín Serrano de Haro.

Marcela Venebra. El "Paseo" es uno de los aspectos más emotivos de esta Introducción a la fenomenología, (quizá, a la concreta recepción castellana del trascendentalismo), y no es la primera vez que en aras de cierta clarificación de la experiencia fenomenológica se nos hace asistir a un paseo. Ya fuimos 'Castellana arriba', antes, aunque en tranvía, con Ortega. ¿Tiene el paseo algún carácter experiencial de peculiar valor didáctico o pedagógico? ¿Cuál diría usted que es la función que en el conjunto de la introducción juega esta caminata?

Agustín Serrano. La función o el servicio principal que presta el paseo es proporcionar toda una cantera de ejemplos, de situaciones plenamente reconocibles, de realidades inmediatas, que hacen particularmente bien a la comprensión de Husserl, quien casi siempre aparece como un pensador excesivamente abstracto, interesado por temas relacionados con las ciencias, a veces, parece incluso como si su filosofía naciera de la comprensión de las ciencias formales. En ese sentido, el paseo es uno de los elementos que verdaderamente justifican el carácter introductorio del libro, esa posibilidad de identificar tan inmediatamente los correlatos de los conceptos fenomenológicos fundamentales, es quizá la justificación pedagógica del paseo, y hay otros elementos destacables, como el hecho de que ese espacio urbano ha sido también un espacio cultural muy significativo para la recepción de la

⁴ Agustín Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense, 2009.

fenomenología en el mundo hispanoparlante; aunque quizás, en el fondo, la justificación más subjetiva —e intransferible— es que se trata, a fin de cuentas, del entorno de mi vida más cotidiana. En todo caso creo que he procurado que no trasluzca UNA delimitación o determinación geográfica, pues este es un paseo trasladable a cualquier ciudad del mundo.

MV. Rememorando el recorrido vemos que se divide de hecho en dos partes, una, en la que el autor es espectador y nos hace partícipes a través de sus ojos, otra en la que el lector es espectador del paseo, ya solitario, del autor. Esto nos recuerda vivamente la función del espectador del Laocoonte del Greco —otro de esos motivos de la filosofía española. ¿De qué naturaleza diría usted que es la función de este espectador del paseo que —como el del Greco aporta un punto de vista y luego hace al lector un acompañante como lo fuera usted antes de dejar atrás la Residencia de Estudiantes?

AS. En realidad hay muchas voces entrecruzadas que corresponden a otros tantos paseantes, todos ellos efectivos, ninguno es espectador puro, sino que ese espectador es siempre un paseante en algún plano, en alguna conexión con el resto de los paseos y espectadores. Y esto refleja algo muy profundo de la fenomenología husserliana, en el sentido de que la invitación a la primera persona, siéndolo, siendo como un ofrecimiento, es al mismo tiempo una exigencia teórica y una condición *sine qua non* de la fenomenología husserliana, la cual no se puede trasladar a un discurso más o menos objetivo, a una lectura más que se añade a todas las habidas. Justamente, todo el que lee de nuevo, en este caso mi libro, en realidad es también como un paseante originario, no solamente del paseo madrileño, sino del recorrido de la fenomenología que, en cierta manera, se solapa con el recorrido mismo de la existencia humana. Precisamente ayer —en la Sesión del Seminario Taller— subrayaba esta cuestión de encontrar el punto de partida de la meditación filosófica en cierta coincidencia con la existencia humana, un punto de partida que ya ha empezado siempre pero que aun así se puede detectar, precisamente como su condición de posibilidad ya efectuada.

MV. Uno de los aspectos críticos centrales (señalados en el *Paseo*) de la recepción zubiriana de la fenomenología es el concepto de esencia y la determinación de la fenomenología como una ciencia que tiene como tema estos “objetos diamantinos” —las esencias—; la confusión de esencia y fenómeno y la ausencia de distinciones precisas entre la reducción trascendental y la variación en la fantasía que vehicula la intuición eidética son algunas de las dificultades que se derivan de esa noción de esencia mal entendida que lleva incluso a considerar la fenomenología como un método que convierte a la filosofía toda en ciencia de esencias. Sin embargo, una vez que se ha comprendido la radicalidad del concepto de esencia en términos trascendentales ¿qué más es la fenomenología además de ser una eidética de las estructuras trascendentales de la vida constituyente de mundo? Quiero decir, si contáramos con un concepto de esencia

fenomenológicamente clarificado, no tendríamos que re-comprender lo que la ciencia trascendental de esencias significa. ¿Qué es, a fin de cuentas, la esencia fenomenológicamente comprendida como para entender a las claras lo que quiere decir “ciencia trascendental de esencias”?

AS. Quizás el punto de discusión y de objeción no se centra directamente en la tematización de la idea de esencia y del conocimiento eidético, sino más bien en la tematización del concepto de fenómeno, y en la identificación absoluta y sin matices que Zubiri plantea de que el fenómeno puro, tal como lo asume o lo incorpora la fenomenología a su trabajo de clarificación, es, por principio, una esencia y, además, con una marcada connotación objetiva; es, en fin el rojo mismo, la dureza misma, la circularidad misma, y que, justamente en esa misma depuración fenomenológica del fenómeno, ocurriría algo así como que esa objetividad depurada estuviera en una suerte de espejamiento inmediato con la propia subjetividad que la capta, y que por ello ya no sería una subjetividad en primera persona individual, por lo menos del existente individual, sino que sería una suerte también de esencia subjetiva, es un yo a-real. Este es más bien el centro de la objeción, el que esa ecuación: “fenómeno puro igual a esencia y todo ello igual a conciencia a-real” —como dice Zubiri— está fundamentalmente desenfocada y es errónea.

Lo interesante del caso es que la alternativa a esa ecuación, no es una afirmación directa y sin matices de algo así como lo no esencial, lo no genérico, etc., sino que es más bien el descubrimiento de que en la estructura misma del aparecer, en el *lógos* del aparecer está implicada, por principio, una primera persona individual y existente, temporal y, por así decirlo, concreta; en una concreción que es, casi, el mismo ejercicio de la existencia consciente. Creo que ese es el primer punto del apartamiento del modelo de Zubiri que, por otra parte, es el modelo de Scheler. Tampoco quiero decir que el error de Zubiri es algo así como un desenfoco español o de la recepción española sino que, sorprendentemente, en el centro mismo del movimiento fenomenológico inicial, Scheler se hace cargo de esa misma manera de la reducción fenomenológica, bajo esa identificación tradicional con la reducción eidética, como si fueran una única. Creo que en este otro acercamiento, la cosa se mueve hacia un terreno, en realidad, muy especial y muy propio de la fenomenología trascendental, por el cual la primera persona singular, la primera persona individual que, en ese sentido, coincide con el meditador existente se revela como condición necesaria del aparecer. Solo puede haber aparecer a esa perspectiva única e intransferible. Aunque, claro, es como si se dijera que esto es una ley de esencia relativa al aparecer mismo. No se trata de una salida al modo empirista o al modo nominalista, sino de entender que, en realidad, cualquier posición cognoscitiva está absolutamente ligada al existente, él mismo contingente, aunque no del todo contingente porque el aparecer mismo de “lo otro que él”, que en último término va a ser —efectivamente, desde una perspectiva fenomenológica— el mundo, el mundo que se da, el mundo ancho y ajeno,

pero el mundo absolutamente primordial para toda objetividad, está ligado por esencia a una perspectiva de primera persona. Efectivamente hay un desplazamiento, y de aquí lo sinuoso del paseo a pesar de que las calles por las que discurre son bastante lineales. Es que esa ecuación de Zubiri o esa comprensión de Scheler no son algo que se pueda sustituir directamente por otra cosa, sino que más bien es esta entrada a través de la noción de fenómeno, a través de la esencia material de fenómeno podríamos decir, la que pide otra mirada categorial y otro uso de las oposiciones contingente/necesario, individual/específico. Entonces, claro, esto es lo que se va haciendo al andar, es decir, conforme avanza la descripción y la potencia de los resultados de la discusión misma. La reflexión metodológica concierne centralmente, al peculiar estatuto de necesidad epistémica de la meditación fenomenológica, como se va haciendo cada vez más necesaria, y creo que, sin embargo, en ningún momento lleva esto a un vuelco de la ecuación de Zubiri como si esa ecuación fuese sustituible por otra formulación ontológica.

MV. Entonces ¿Cuáles son las ventajas de la ontología del aparecer frente a la ciencia de esencias?

130

AS. Creo que ontología del aparecer parte primero de una comprensión de la ontología como significando necesidad material, necesidad estricta, asunción de conexiones que no admiten excepciones; este es el concepto que más subrayo. Esta ontología, sin embargo, por ser del aparecer no puede asignarse a un ente, atribuirse a un dominio de entes, sino que de alguna manera los afecta a todos porque su identidad tanto contingente como necesaria se corresponde con su propio aparecer y envuelve, al mismo tiempo, la vida en la primera persona a la que incumbe el fenómeno, la que está asistiendo a ese aparecer. Entonces, ontología del aparecer es una expresión que recoge este estatuto —no quisiera decir paradójico, aunque se trate de un estatuto verdaderamente singular— de una investigación radicalmente filosófica, pues asume que está antes de cualquier reconocimiento de necesidades materiales, en sintonía profunda con lo que es el descubrimiento de la fenomenología incluso en *Investigaciones lógicas*. Y es que no basta con la necesidad de las leyes lógicas, sino que su reconocimiento envuelve al cognoscente, al que las reconoce de una manera que las leyes lógicas no pueden ellas mismas explicar. Es esa sorprendente tesitura la que creo que conforma, al menos en parte, el campo en el que nos jugamos el sentido de esa “ontología del aparecer”.

Por otro lado, tengo ya algún lector que me ha dicho que esto de la ontología del aparecer es muy complicado y que no está seguro de que sea una expresión más precisa para sustituir a otras más dudosas que se prestan a malas comprensiones. A mí, sin embargo, me parece que es útil en la medida en que es ontología pero del aparecer y en ese sentido no se la apropia ningún ente, no se ubica en ninguna región de entes.

MV. Tampoco el cuerpo se apropia este aparecer, ¿qué significa que ni el yo ni el cuerpo puedan apropiarse de la conciencia pero que la conciencia sea ya ella misma corporalidad consciente o conciencia espaciada?

AS. Más que una diferencia de niveles —en la discusión fundamental— es una diferencia de dimensiones fenomenológicas radicales, que quiere decir, en cierto modo, ninguna se explica por o se subsume en ninguna otra y, sin embargo, todas ellas se necesitan, se complementan y en realidad forman parte de una única concreción que, por así decir, ninguna de esas instancias puede apropiarse. Creo que aquí también se ve algo muy característico de la fenomenología husserliana frente a otros modelos, sobre todo de la fenomenología francesa; por ejemplo, el pensamiento de Merleau-Ponty, que podemos entender como un intento de hacer desembocar toda la complejidad de la estructura de la fenomenicidad en la corporalidad; o el caso de Michel Henry, cuya fenomenología se entiende más bien como un monismo de la vida, de tal manera que las otras dimensiones de la fenomenicidad, la dimensión yoica, la dimensión de una pasividad íntima de la conciencia interna del tiempo, la dimensión del mundo, se ‘descarguen’ sobre la vida, se disuelvan en ella. Yo estoy totalmente de acuerdo con Husserl en que esa descarga presupone lo originario y lo irreductible de la instancia que se pretende descargar, en el caso de tu pregunta por la corporalidad.

Ahora, lo llamativo y lo sorprendente es que la concreción fenomenológica que va mostrando el progreso de la fenomenología husserliana integra verdadera e irreductiblemente cada una de esas dimensiones y, por tanto, están un poco fuera de lugar las críticas tan habituales al pensamiento de Husserl de que es una repetición del cartesianismo, o de que es una repetición del principio de primacía del yo. Se ve de inmediato que no es así, quizá, sobre todo, por este punto, de que ninguna instancia de la estructura originaria de la fenomenicidad puede desplazar y asumir el papel de las otras y ninguna, tampoco, puede afirmarse sin prestar, por así decir, su servicio a la predonación del mundo. Por lo cual es una concreción de una estructura verdaderamente especial en lo ontológico y en lo descriptivo.

MV. Ahora bien, si la corporalidad consciente es protocorporal, y la conciencia absoluta de la temporalidad (el anónimo fluir originario) es prototemporal, ¿cómo debemos entender su distinción si se sitúan ambas en un plano presintético? Y luego ¿cómo entender desde ahí (desde ese plano indiferenciado) la síntesis temporalizante?

AS. Es un problema muy difícil, es uno de los problemas que el libro, amparándose en su condición introductoria, puede más bien dejar sin tratar y sin iluminar suficientemente, y me refiero a este asunto de en qué sentido, a pesar de lo que acabo de decir, la conciencia interna del tiempo es descrita como subjetividad absoluta, y también el propio desarrollo de la fenomenología genética se encuentra con la caracterización de la conciencia interna del tiempo como subjetividad absoluta. Esta es una clave más fundamental que las otras instancias de la fenomenicidad y se ve claramente, creo, en cómo piensa Husserl que la fenomenología trascendental sirve para afrontar el fenómeno de la muerte propia, muerte en primera persona. La muerte como una suerte de aniquilación impensable de la primera persona pero sí pensable como un pliegue tan absoluto de la conciencia interna

del tiempo sobre sí misma, que cesa toda *afección*, toda *hyle*; también toda *hyle* primordial que creo que ya tiene el índice de protocorporalidad porque es *afección espaciada*, es dolor y placer pero sin tensión intencional. Sin embargo, en ese tratamiento que aparece por ejemplo en los “Manuscritos del grupo C”, a través de los que la fenomenología ayudaría a pensar que el cese de toda *afección* respecto de la conciencia interna del tiempo no afecta a la continuidad de ella y, sin embargo, sí obliga a pensar que es imposible un nuevo despertar. Esa posición tan sorprendente de la fenomenología trascendental respecto de este problema límite (y en cuyo tratamiento habría que introducir más elementos) es que la muerte no significa aniquilación pero, por otra parte —en términos fenomenológicos que, al menos desde la perspectiva de Husserl, parece que no admiten complementación en estos aspectos—, no cabe pensar tampoco en un nuevo despertar. La muerte es un perpetuo dormir sin sueño. Creo que esta es realmente una línea de reflexión muy difícil que en ningún caso condiciona los elementos de meditación fenomenológica fundamental que vienen por esa otra vía de la concreción plenaria ligada a la predonación del mundo. Aunque, claro, y pese a su dificultad, son problemas que hay que mirar de nuevo, problemas de la estructura más elemental de esa meditación fenomenológica fundamental, habrá que mirarlos a la nueva luz que ofrece la concreción plenaria de esa estructura fundamental que viene, sobre todo, de la meditación acerca de la intersubjetividad. Se da, entonces, esa polaridad sorprendente por la cual hay ciertos elementos que involucran la descripción de la subjetividad absoluta, yo no diría anónima porque creo que ese anonimato se asocia a la entrada en una dimensión neutral. Es a esto a lo que parece que apunta Fink cuando trata de la subjetividad última que no admite la diferenciación. Muchas preguntas deja esta idea, sobre si esa subjetividad última es individual o no lo es, de si es existente o es esencial, etc. En todo caso, pienso que hay una plena concreción que es como el pleno despliegue de la meditación trascendental acerca de la predonación del mundo, que ella incorpora la novedad trascendental de la intersubjetividad y tiene que estar a la vista y haber sido esclarecida —como plena concreción—, incluso para hacerse cargo de estos problemas que parece que van en la dirección contraria de lo más elemental.

MV. Si volvemos a plantearnos el problema de la plena concreción en relación con la corporalidad y entendemos que, fenomenológicamente, el espacio no es escenario del movimiento sino que, por el contrario, el movimiento es espacialización. ¿Podemos trazar otra forma de entender esta condición de que el mundo existe apareciendo a partir de la posibilidad del libre movimiento?

AS. Así es, sí, lo extraordinario del planteamiento de Husserl es que esa tesis se mantiene ligada a un análisis descriptivo sutilísimo que procede sin cartas añadidas sobre en qué consiste moverme. Esto sólo puede entenderse como un yo puedo mover mi cuerpo que está, por otra parte,

en correlación intencional con el sistema de orientación, no propiamente con objetos sino con la orientación espacial en la que el mismo espacio tiene direcciones: arriba y abajo, delante–detrás, izquierda–derecha, de tal manera que ese análisis es, creo yo, de los que implican a todas las dimensiones fenomenológicas simultáneamente; ahí está implicado el yo, está implicada, por supuesto, la intencionalidad perceptiva y la dimensión de sensibilidad que es necesaria para esa intencionalidad perceptiva, sin que, sin embargo, ninguna de ellas pueda sustituir a las instancias definitorias que son yo y yo–cuerpo. Por ello es verdaderamente importante atender al proceso del propio pensamiento husserliano. Husserl empieza tratando de describir las cinestesis como un tipo específico de sensaciones, de sensibilidad, y ellas terminan siendo ya no sensaciones sino ejercicio originario de motricidad por el yo, pero no sobre sí mismo ni sobre algo que le sea extraño (aunque le sea lo más próximo de lo extraño), sino sobre algo que está en su propia intimidad, que es cuerpo y vida, de tal manera que el cuerpo, en ese sentido, es trascendental.

MV. ¿Alcanza esa trascendentalidad del cuerpo alguna dimensión ética o moral? Quiero decir, siguiendo el hilo de una larga tradición que ha visto en el cuerpo el primer campo de autodeterminación, ¿considera usted que hay alguna relación entre ser ‘voluntad carnal’, situada y la voluntad en términos éticos, entre la condición originaria del yo-puedo/yo-hago y su autodeterminación moral?

AS. Creo que ni siquiera el concepto de voluntad es el más adecuado para entender el concepto de cinestesia, en realidad es más bien como un poder. Es poder primitivo —en cierta manera también permanente— cuya activación particular y mantenimiento sí es, desde luego, una iniciativa decidida del yo, pero se ve claramente en la fenomenología genética, en el retroceso a formas más elementales que esta orientación en el espacio ya había sido constituida por dimensiones más primitivas que la voluntad, en las que ya hay protocinestesis, protoafección y hay como una proto-orientación. Claro, es verdad que se trata únicamente respecto del propio cuerpo. El dolor que vive el bebé, lo vive con una cierta reserva de poder hacer algo, casi involucrase en el propio cuerpo, casi como esquivar el foco del dolor. Con esto quiero decir que yo no sería partidario de vincular la gramática más profunda de la idea de cinestesia al ejercicio de la voluntad. Mantendría la idea de lo volitivo como una dimensión fundamental de la vida intencional, que es vida del yo sin duda, pero más del lado de la dimensión madura y fundada de la vida de conciencia. De tal manera parece que la situación originaria, la situación cero es que el aparecer del mundo se corresponde no tanto a una voluntad del yo sino a un yo investido de poderes que son su propia corporalidad y que se engranan en campos pragmáticos, intereses concretos, en fin, espacios de valores. Aunque incluso antes de este campo, se ha producido la primera empatía; se ha producido el reconocimiento, el barrunto del otro pero que es, en realidad, el primer estadio de su reconocimiento efectivo. De cualquier

manera no creo que esa afirmación de yo-cuerpo-poder quede inmediatamente en una órbita de primacía de la voluntad y de autoafirmación de la subjetividad, más bien creo que esto es algo propio de algunas tradiciones del idealismo alemán.

MV. Usted señala que en la parificación corporal del otro yo veo más rasgos expresivos que objetivos, ¿no señala esta predominancia el ascenso de la ética desde una fenomenología —incluso una metafísica— de la expresión, o bien, no diría usted que hay por la expresión una penetración más compleja del otro, que sin reducir ni negar su inaccesibilidad radical, hace más difícil entender la inasibilidad y distancia del otro?

AS. Bueno esa tensión en realidad la subrayo, quizá, pensando en interpretaciones y comentarios demasiado toscos acerca de la “Quinta meditación cartesiana” y de los análisis de la empatía, porque no me parece que la posición de Husserl esté amenazada por una dualidad. Como si dijéramos que estoy reconociendo un cuerpo, una figura objetiva (que es parecida a la que ya he reconocido en mi cuerpo), y luego la doto o la “cargo” con rasgos específicos. Más bien creo que en el plano básico, el cuerpo, es decir, la figura objetiva del otro está traspasada de expresividad o, por así decir, de sentido humano. Esto remite a esa dualidad completamente estructural entre el cuerpo vivido propio y la figura objetiva del cuerpo vivido propio, de tal manera que, por ejemplo, la expresión es lo que el otro ve de mí o lo que yo veo del otro sin que el otro la vea en sí y, en cierta manera, la determine, la disponga. Claro que se puede fingir y demás, pero en primer término quien capta la expresión del dolor es el otro, no el doliente. De tal manera, creo, que el acceso a una ética primordial está preparado desde este análisis de la empatía que, por otra parte, no está pensado para prepararlo, pero ahí se produce esta parificación profundísima entre quién soy yo y quién soy yo para ti, de una manera absolutamente intransferible y absolutamente incomparable y, sin embargo, quien capto que es el otro, el otro para mí, está siendo para sí mismo, en esa inasibilidad, al mismo tiempo radical.

Esa parificación ontológica es, en cierta manera, el reconocimiento de una igualdad profundísima, precisamente porque no se asienta sobre un concepto objetivo de la condición humana y, sin embargo, es el origen mismo del aparecer como humanos ligado a mí existencia. En este sentido es verdad que una de las cuestiones más difíciles y espinosas que se pueden plantear a este acercamiento husserliano es la relativa al sentido de la experiencia del mal en estratos primordiales —en sentido genético—, como una experiencia de no reconocimiento. Esto tiene relación con la reflexión de Patočka sobre el primer movimiento de la existencia humana que es más bien un movimiento que no hace la subjetividad sino en la que esa subjetividad es acogida por otras, es incorporada al mundo de la vida, incorporada, digamos, porque se la integra en un mundo habitable, no porque sea un estado general. Lo sorprendente es que este primer movimiento —como Patočka señala— no está garantizado, no es necesario; en cierta

manera la criatura puede ser rechazada afectivamente, puede quedar huérfana, sus padres pueden ser incluso eliminados por otros humanos, con lo cual creo que hay ahí una posibilidad de prolongación y de reflexión de esa paridad ética desde la asimetría radical y que, efectivamente, es este un acceso extraordinario, no tanto a la fundamentación de la ética sino más bien a la posibilidad ya dada de su realidad operativa, pero que tendría que confrontarse más seriamente con el alcance del fenómeno del mal. Esto me parece que es así. No es, quizá, que la fenomenología trascendental no atienda el problema —porque todo el pensamiento teleológico cobra creciente protagonismo en los años veinte y treinta—, sino que lo tiene a la vista pero, tal vez, sin pasar suficientemente por una descripción fenomenológica radical de cómo se sufre el mal en primera persona.

MV. En el contexto de la ética husserliana de la renovación, aunque pudiéramos sustituir Europa por racionalidad filosófica, no dejaríamos de notar la tensión que hay entre la universalidad de la razón y el concepto de Europa. Y, más allá de la lectura ideológica, me refiero al oxímoron que se expresa en una idea tal como “racionalidad europea”. ¿Cómo hay que entender la necesidad de llamar Europa al ‘movimiento’ que inicia en Asia Menor y, sobre todo, que consiste en trascender las fronteras cosmovisionales, en deslocalizarse?

AS. Es que curiosamente implica el deslocalizarse, al mismo tiempo que se redescubre la concreción del mundo de la vida para la cultura filosófica de tan fuerte impronta europea. Esta es una universalidad comparable a la universalidad del cuerpo, más radical y más significativa que la del plano de los valores y fines de la cultura asumidos por una intersubjetividad concreta. Pues aunque se caracterice esa cultura como racionalidad europea, aquí lo que descubre ella misma es algo así como el principio “no me dañes”, “no impidas mi potencia sobre mi cuerpo, que es también cuerpo objetivo”. Se trata de las fuentes absolutas de toda construcción de fines y valores y, precisamente, de ellas nace la posibilidad de su universalidad. Creo que esto conforma una de las bases, o uno de los elementos por los que Husserl piensa que la fenomenología está llamada a renovar esa cultura europea deslocalizada y, por otra parte no globalizada —digamos— a través de la objetivación, ni siquiera de los conceptos que corresponden a esa objetividad que son más bien del orden instrumental, del orden de potencia sobre el entorno. Se trata de la renovación de una condición subjetiva en nexo intersubjetivo y en compromiso, también, con un mundo de la vida que tiene que seguir siéndolo de suyo, sin poder dominarlo desde instancias objetivadas, desde conceptos científicos y técnicos, o sin la traducción de estos al mundo humano (me refiero a conceptos economicistas, conceptos utilitaristas, etc.). En esa tesitura el pensamiento de Husserl sigue invitando a una crítica radical de la colonización del mundo de la vida, sin que propiamente —esa invitación— se pueda desplegar en un programa político-económico alternativo. No es así, pero, al mismo tiempo, sí es posible la crítica porque ella tiene una potencia universalizadora que es congruente

con esa idea utópica o más bien "atópica" de lo que significa Europa. Aunque es verdad que el mundo globalizado parece que está todo él en una tensión como la que describe *La crisis de las ciencias europeas*, en la que el objetivismo es la única manera que nos permite vivir y convivir y, sin embargo, es también la fuente del exceso de sinsentido en que vivimos y convivimos.

MV. Pero en la medida en que la renovación depende de un despertar a una razón universal propuesta como autenticidad no se diría que el ideal ético de la mejor vida posible, la vida despierta, es la vida filosófica. ¿No terminan solapándose estas nociones a través del "despertar" a la razón, no es el mejor hombre el filósofo?

AS. No, yo creo que no. En los ensayos de *Renovación* es sorprendente cómo la respuesta a la llamada de la renovación atiende al motivo ético, ni siquiera se habla del motivo teórico. Estás llamado a que tu vida realice tu mejor yo, ni siquiera se dice el mejor yo posible, no, tu mejor yo desde su propia individuación, en todo caso también circunstancial. Tu individuación intransferible, de tal modo que la llamada a la renovación es indisolublemente ética y teórica, es razón práctica y razón teórica. La necesidad de comprender esa verdad la vive quien ansía esa renovación, quien la siente y quien la asume para sí mismo y desde sí mismo. Porque la respuesta a esa llamada necesita de una lucidez especialísima sobre uno mismo y lo que está dado, radicalmente dado, como experiencia de la verdad.

Por tanto no pienso que esa ética de la renovación pida ser filósofo, en el sentido en que, claro, la filosofía ahí se carga mucho de una tradición de discusión teórica o comprensión conceptual, sino que, por el contrario, pide más bien una comprensión radicalizada de lo que soy, de lo que me está dado, de quién es el otro para mí. E incluso habría que decir que, a veces, ese llamado ético se cumple mucho mejor fuera de los círculos filosóficos que dentro de ellos. Creo que la ética no está vinculada a un ejercicio profesional de la filosofía, a un conocimiento de la tradición filosófica, sino más bien a este otro imperativo, el imperativo de actuar comprendiendo. Se trata de que quien siente que la vida es acción y es acción de cara al otro, acción con trascendencia para el otro y trascendencia para mí, se siente llamado a enterarse de cuáles son verdaderamente sus creencias primordiales y qué evidencia las respalda. Este es también el motivo teórico que lleva la impronta fenomenológica.

MV. ¿No incuba este motivo el sentido vocacional de la filosofía?

AS. Curiosamente creo que hay una vocación en cierto modo universal que a todo hombre le ronda y, en cierta medida, su vida está esperando una respuesta a ese llamado, en la misma medida en que su vida en su circunstancia dada está ante la duda de su propia satisfacción (insatisfacción, plenitud, cumplimiento de la propia existencia), y, entonces, ante esa duda que acompaña de algún modo las grandes decisiones, las tradiciones heredadas, el oficio que uno desempeña en el entorno en que vive, en esa tesitura verdaderamente sí, todo viviente humano está rondado por

la posibilidad de la filosofía como afán de comprender y como respuesta a ese afán, no es sólo el afán sino su respuesta... Pero este llamado no es patrimonializable, es un llamado universal, deslocalizado por así decir. La tradición filosófica, ella misma, tiene que renovarse en cada presente por vivientes en primera persona (a diferencia de lo que constituye el acercamiento hermenéutico a la posibilidad de la filosofía). Sin esto la filosofía pierde su sentido, creo que pierde hasta su tema. Es el existente en primera persona el que está implicado en esa posibilidad de la filosofía, es él el que tiene que hacerla posible, y esta posibilidad, su descubrimiento, no se transmite cultural, profesional o institucionalmente. Por el contrario, si se piensa en exclusiva bajo una de estas instancias, estamos más bien perdiendo esa posibilidad.

MV. Podríamos pensar que las derivas o herejías fenomenológicas que constituyen la historia del legado husserliano han dependido siempre de una comprensión o incomprensión, entendimiento más cercano y pleno o más externo y parcial, de la fenomenología en su unidad. Resultado de estas lecturas han sido los llamados giros (también interpretables como desembocaduras) de la fenomenología, de la metafísica y la filosofía contemporáneas que, visible o implícitamente se comportan en referencia a una comprensión determinada del trascendentalismo husserliano. El giro teológico, el giro antropológico, el giro hermenéutico, etc. Primero importaría saber cuál es su posición respecto de estas derivaciones (herejías o no) de la fenomenología y, sobre todo, respecto del llamado giro teológico que ha tenido gracias a Miguel García-Baró una profunda penetración en la filosofía y, concretamente, en la fenomenología española —siendo este el contexto concreto de su Introducción—. Segundo, ¿cuál diría usted que es el talante de su aproximación a la fenomenología, cuál es su idea de la fenomenología como para decidir tomar o no posición alguna respecto de estos ‘giros’?

AS. Por una parte, claro, la historia del movimiento fenomenológico con sus giros, vueltas, superaciones, que, en fin, son a su vez superados, acredita, por un lado, la extraordinaria fecundidad de los planteamientos fenomenológicos; por otra parte creo que no se puede leer como en correspondencia con el despliegue cronológico en el sentido de que se esté produciendo una superación de planteamientos anteriores, y en particular del pensamiento husserliano; entre otras cosas porque creo que es verdaderamente cierto, como se ha subrayado —como en España ha subrayado principalmente Javier San Martín— que la obra de Husserl no ha empezado a estar disponible en conjunto hasta las décadas de los ochenta y noventa, y todavía siguen apareciendo tomos de *Husserliana* cuya aportación global no se puede valorar como simple secuencia de despliegues de lo que ya se sabía sino que, en parte, muestra la profundidad pero también la fecundidad, y la potencia para afrontar temas posteriores que ya estaban en el planteamiento husserliano, aun en ese estado de manuscritos de investigación. Materiales que aportan avances sobre la

afectividad, la corporalidad y, desde luego, las dimensiones éticas de la fenomenología, bueno, se trata de vetas actuales en polémica y en contraste con todos los juicios posteriores; esto denota la riqueza y, al mismo tiempo, la apertura del movimiento fenomenológico en el presente.

No se puede decir que la formulación primera de la fenomenología sigue siendo la canónica y, por tanto, la que debe prevalecer, pero tampoco se puede decir lo contrario. No participaría de esa visión que además me parece insostenible. Y esto se relaciona con las otras partes de la cuestión.

Sobre el giro teológico diría que entraña la dificultad de haber quedado vinculado a una polémica interna justamente a la fenomenología francesa, pues es verdad que el debate se formuló en torno a cómo Jean-Luc Marion y Michel Henry presentaban sus segundas navegaciones con la fenomenología, y en las cuales yo echo en falta una preparación suficiente de las meditaciones fenomenológicas fundamentales para plantear el giro teológico. Es así sobre todo en el caso de Marion, porque en el caso de Michel Henry lo que más bien ocurre es que se replantea profundamente el sentido de la intencionalidad como tal, al extremo de que lo que se propugna es una fenomenología no intencional. Esto efectivamente abre en el pensamiento de Henry una órbita ontológica, tan especial, en la que el giro teológico se hace necesario y está, casi, como forzado a desembocar en él de una manera muy singular, y, a mi entender, se propone una suerte de espinosismo cristiano, bajo una fórmula o forma difícilísima, enormemente problemática y, al mismo tiempo, atractiva y sorprendente. Sin embargo, yo prefiero atenerme a la lentitud husserliana, y a la confianza, a pesar de todo, en que las investigaciones fenomenológicas que se van acercando a los problemas últimos sirven, realmente, para afrontar entre otras cosas el problema de Dios, el problema de la muerte, el problema del sentido y sinsentido de la historia. Me siento más cerca de esa lentitud, lo que no implica un descartamiento, quizá, de ninguna de las posibilidades que también se manejan en el mundo de la vida y entre las que, desde luego, está la experiencia creyente.

Efectivamente en el ámbito español Miguel García Baró (de quien yo soy discípulo y con quien he aprendido fenomenología desde hace décadas) muestra hasta qué punto hay que incorporar esas experiencias ya, a la altura de hoy, a la meditación fenomenológica fundamental tomada en su plena concreción; él lo dice, a veces, con esa fórmula de que hay que "inyectar sangre de Kierkegaard en la fenomenología trascendental". Lo que se ve claramente en relación con estos otros asuntos: por ejemplo, con el exceso de mal en el mundo de la vida y con el tratamiento fenomenológico trascendental que se puede hacer de ese exceso de mal que es, de alguna manera, como un exceso ya irreparable, intratable en las condiciones de la temporalidad mundanizada [intratable] y que, sin embargo, parece que está llamada a replantear de qué manera la concreción originaria está surcada de agujeros negros, y cómo ella puede dar respuesta a esos agujeros negros y si no puede, qué ocurre. Claro que esos asuntos me

interesan mucho y considero que pueden ser tratados desde otras direcciones ligadas al movimiento fenomenológico, por ejemplo, los estudios de Hannah Arendt sobre el totalitarismo, ¿qué ocurre cuando el mundo de la vida se configura como mundo de la muerte sistemáticamente construido? No creo que sea posible anticipar cuál será la dirección o 'desembocadura' de esas problemáticas, pero ello no resta importancia al hecho, y en ello creo que estoy en sintonía con Miguel García Baró, de que estos problemas están verdaderamente en el corazón de la meditación fenomenológica fundamental y que ella, aunque sea en el modo lento husserliano, es puesta a prueba y además pone a prueba su propia verdad ante esas enormidades, que son parangonables a la enorme novedad que es toda la meditación fenomenológica fundamental de la que habíamos hablado hasta aquí. Este es un poco el lío apasionante en el que creo que está la fenomenología española, como la francesa, como la mexicana. Al final esos apellidos de nacionalidad tienen cierto valor para entendernos y para manejarnos pero lo que se decide es mucho más profundo que cualquier preocupación nacional.

MV. Agradezco sinceramente su tiempo y disposición para el diálogo doctor Agustín Serrano.

