



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México

México

PÉREZ-BERNAL, ÁNGELES MARÍA DEL ROSARIO

De la fenomenología a la literatura. Entrevista a Josep María Bech

Contribuciones desde Coatepec, núm. 23, julio-diciembre, 2012, pp. 117-128

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28125330007>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

De la fenomenología a la literatura. Entrevista a Josep María Bech

ÁNGELES MARÍA DEL ROSARIO PÉREZ-BERNAL

La vida estudiantil transcurre ajetreada por los pasillos de esta institución en el corazón de Barcelona. Entre callejuelas empedradas y pequeños cafés concurridos, es fácil dejarse llevar por la sensación de que estamos en una ciudad universitaria; sin embargo, este barrio se encuentra justo al costado de la zona más turística de esta urbe y, con todo, las pocas cuadras que nos separan de La Rambla muestran una cara distinta, más relajada, menos impersonal, y también, claro está, más intelectual. Después de subir los tres pisos indicados, recorrí una escuadra de cubículos en cuya puerta podían leerse los nombres de diversos profesores. No me fue difícil dar con aquél que ostentaba el de Josep María Bech.

Catedrático de la Universidad de Barcelona, la trayectoria intelectual de Josep María Bech está lejos de agotarse en una sola preocupación. Si bien es conocido por sus trabajos en torno a la Fenomenología —Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty—, es también un conocedor profundo de la Filosofía analítica y de variados temas epistemológicos contemporáneos —por ejemplo, del debate explicación-comprensión—. Entre sus obras más conocidas se encuentran *La filosofía y su historia* (Universitat de Barcelona, 2000), *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico* (Universitat de Barcelona, 2001) y *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento* (Anthropos, 2005). A ello habría que sumar un gran número de artículos publicados tanto en revistas en español como en catalán e inglés. Sin embargo, la seriedad y rigurosidad de sus obras contrasta con un rostro amigable que no dudó en brindarme un recibimiento hospitalario y fraternal desde el primer momento. Preocupado por la situación de la Filosofía en su propio país, nuestra conversación comenzó precisamente por ese rubro, el de las perspectivas de la labor filosófica en un mundo dominado por el consumo y la hegemonía de los medios masivos, donde la reflexión y la crítica se nos presentan cada vez más como accesorias.

*Agradezco a Tomás Fuentes Estrada por la transcripción de esta entrevista.

Rosario Pérez Bernal (RPB): De manera semejante al caso español, en México actualmente existe una problemática alrededor de la Filosofía: se han recortado asignaturas y la presencia de la reflexión filosófica es cada vez más escasa en la vida social y política del país. Quisiera pudiera ser más específico sobre la situación de la Filosofía en España y, por qué no, en el mundo, desde su punto de vista.

Josep María Bech (JMB): Quiero comenzar contextualizando mi respuesta, pues se trata de preguntarnos sobre el papel del filósofo y de la Filosofía en un mundo mediatizado y globalizado. Mediatizado por el poder que tienen los medios, esto se ve en España, se ve en Francia, se ve en México, se ve en muchas partes. El asunto, a mi juicio, es el siguiente: por un lado está el poder mediático cada vez mayor, esto hace que una parte de los filósofos actuales e influyentes se desvirtúen y desvirtúen su trabajo hacia el mundo mediático. Queda el mundo académico, que sería una reserva de valores, de seriedad, de consecuencia, de valor y de rigor, pero este mundo académico está sometido a la comercialización, al devenir empresa, al *marketing*, a muchos aspectos que lo constriñen. Entonces qué queda, queda un poco el modelo anglosajón que se ha implantado en los países, incluso en los países latinoamericanos como el vuestro, que consiste en, por una parte, una clara división entre los pensadores que podríamos llamar mediáticos, es decir, claramente comprometidos con un público lector, oyente y televisivo, que divulgan un pensamiento de bajo calibre, de pocos quilates, de baja calidad; luego, un pensamiento riguroso, muy centrado, muy focalizado en lo académico, pero siempre sometido a las leyes académicas que son parecidas a la productividad empresarial. Y, marginalmente, un estrato de pensadores que serían los verdaderos protagonistas del progreso filosófico, por así decirlo, que proceden del mundo académico, que están conectados con él, pero que sin pasar al mundo mediático consiguen el poder de convocatoria y de audiencia que los hace, en este caso, ser los referentes filosóficos del momento, con real capacidad de liderazgo filosófico, pero su situación no deja de ser precaria, poco tangible.

Me concentraré en este mundo académico más riguroso, que tiene sus propias tradiciones, sus sistemas de selección, sus especializaciones a ultranza, su dinámica propia e intrínseca. Este ámbito académico, que no es como era hace veinte o treinta años, es cada vez más cercano al mundo empresarial, donde se exigen rendimientos y prestaciones de altísima calidad, muy controladas, pero a pesar de todo sigue siendo un espacio un poco más autónomo y menos mediático. Es decir, a pesar de todo, el mundo académico sigue siendo esa especie de emanación más creativa y sigue teniendo ese carácter de estrato realmente director que es donde está la esperanza de un progreso filosófico y de una lucidez que pueda tener un beneficio social.

RPB: Usted acaba de hablar de la vertiente académica del trabajo filosófico como una expresión muy especializada y esotérica de la actividad filosófica. En alguno de sus libros usted habla de que la Filosofía occidental ha estado fascinada con su propia historia, en una especie de ensimismamiento sobre sí misma, ¿no será éste, en el fondo, el obstáculo que le impide a la Filosofía desprenderse de sí misma y llegar al mundo, a lo concreto?

JMB: A la Filosofía le ocurre como al pelícano, que a veces se quiere arrancar su propia carne. La Filosofía a veces quiere abjurar de sí misma y para ello intenta orientarse siguiendo otros modelos. Por ejemplo, el modelo científico, ése es otro de los destinos fatales de la Filosofía, que durante toda su historia ha tenido una actitud muy ambivalente hacia la ciencia, es decir, la ciencia positiva que tal y como la conocemos hoy en día nadie la ha criticado con mayor profundidad, con mayor actitud y con mayor eficacia que la Filosofía, pero al mismo tiempo nadie ha seguido tan fielmente, tan eminentemente sus dictados que la propia Filosofía. Entonces, la Filosofía está bifurcada, es decir, por un lado reniega de la ciencia, criticándola desde sus fundamentos con una enorme distancia; pero por otro lado está esa actitud en la que quisiera ser una especie de variante de la ciencia. Esa divergencia se da en nuestros días con un aire más manifiesto que nunca y ello ha contribuido a la separación entre Filosofía analítica y Filosofía continental, que evidentemente domina el campo filosófico en México, en Francia, en España y en Europa en general.

Así, por un lado tenemos una Filosofía que nace interpretativa, que nace sobre todo histórica, es decir, ensimismada con su pasado histórico, que vive en cierto modo de sí misma, en cuanto vive de interpretar su propio pasado. Por otro lado está la Filosofía analítica, que precisamente quisiera ser, quisiera englobar el modelo científico hasta tal punto que, no diría que reniega de su pasado, pero le mira con indiferencia y aspira sobre todo a extraer de él únicamente la dimensión argumentativa, la forma argumentativa de los razonamientos y las técnicas de persuasión o de auto-persuasión. Esta división es muy dramática en estos días, yo les digo a mis alumnos que hay dos modos de enfocar la Filosofía: o analítica o continental. Lo de continental es un eufemismo, se llama así para señalar que se originó en el continente europeo, aun cuando hoy en día en Francia, en Alemania o en Italia, igual que en España o México, la corriente analítica tiene la misma importancia que la corriente continental. Otra cosa es que la corriente continental es susceptible de muchas interpretaciones y vericuetos, no se reduce a este ensimismamiento historicista en el propio pasado y, por tanto, comprometido con la interpretación, crítico de lo que sería el pensamiento causal o el pensamiento puramente argumentativo o pro-

posicional; no, es mucho más que esto. Por otro lado, la Filosofía analítica se ha centrado en la argumentación, en el valor argumentativo, en el análisis de los argumentos, desde muchos puntos de vista, evidentemente con matices, pero en un estilo de pensamiento totalmente diferente del continental.

RPB: Pero pareciera que en las universidades el área de Filosofía analítica tiene cada vez más peso, al menos en México es así.

JMB: Sí, así es en México, en España, en Portugal, en Francia, en Alemania particularmente. En los países nórdicos casi ya no se da este antagonismo porque el triunfo de la Filosofía analítica es rotundo.

Evidentemente el ala emergente, el ala ofensiva, es la Filosofía analítica, y el ala conservadora es la continental. En este caso el campo filosófico está claramente diferenciado: por un lado, el ámbito resistente y conservador, el que está a la defensiva; por otro, el ámbito emergente y agresivo, que aspira a un protagonismo porque de algún modo las fuerzas históricas operan en su favor, quizá por la influencia cada vez más abrumadora del mundo científico, los avances científicos, en tanto tomó a la ciencia como modelo, con ello intenta ser el ámbito dominante dentro del campo filosófico. Además, tengamos en cuenta que la Filosofía analítica es evidentemente susceptible de ser examinada, de ser evaluada, controlada; claro, en un mundo académico cada vez más empresarial, donde la eficacia y la productividad tienen mayor influencia, es evidente que esta vertiente tiene las de ganar social y académicamente. Frente a este carácter examinable de la perspectiva analítica, la Filosofía interpretativa se ve como más tributaria de un juicio subjetivo, pues tiene que ver con un ejercicio literario de fondo, que puede ser brillante, pero es juzgable desde puntos de vista más bien subjetivos. Entonces, si a lo que se apuesta es a los trabajos claros y nítidos de actuación personal y de trabajo propio, de rendimiento evaluable, entonces, también en ese aspecto el mundo analítico tiene las de ganar.

RPB: ¿Pero no es demasiado forzado dividir de manera tan tajante el mundo filosófico?

JMB: Quizá sea necesario aclarar dos cosas: cuando hablo de "vertiente conservadora de la Filosofía" no me refiero a un conservadurismo ni social ni ideológico. De igual forma, no creo que la Filosofía analítica, por ser contestataria, sea progresista o revolucionaria, en absoluto. Lo que pasa es que se dan extrañas sinergias y extrañas complicidades entre ambas, entre ambos puntos de vista, y esto es realmente muy interesante. No únicamente en el sentido de que la Filosofía analítica a veces sea historicista —pues a su modo se interesa por su propio pasado y se sumerge en una visión histórica ciertamente peculiar—, sino en el sentido opuesto, donde de ningún modo el rigor argumentativo o

la pasión por la lógica son prerrogativas o monopolios de la Filosofía analítica, porque también la Filosofía continental tiene recursos para no quedarse en esa crítica de la ciencia que le daría un aire conservador, pues puede ser incluso más “progresista” de lo que podría ser la vertiente analítica. Me refiero a que la Filosofía continental no es solamente la persistencia en la interpretación de textos y el ahondamiento en la hermenéutica, también representa la oportunidad de considerar las cosas, considerar el pasado del pensamiento e incluso el presente del pensamiento, desde puntos de vista absolutamente inéditos, y en este punto creo que tiene una ventaja sobre la perspectiva analítica. La Filosofía continental tiene recursos para abrirse amplísimos horizontes inéditos, que le pueden dar una vitalidad que acabe con esa dicotomía o acabe sobre todo con el papel, en cierto modo, claudicante que a veces se le atribuye frente a la perspectiva analítica. Me refiero con ello a lo que podríamos llamar el triunfo de la *heterología*, es decir, no únicamente entender el texto historicistamente como sistema generador de sentido desde sí mismo, sino también la posibilidad de obtener una fuente de sentido de sus mismos textos desde un ámbito *externalista* que puede ser lingüístico, que puede ser social, que puede ser cultural, que puede ser de índole muy diversa, pero que puede decir más sobre los textos de la tradición de lo que puede decir sólo una profundización hermenéutica. El autor que a mí me parece clave en esa apertura de nuevos horizontes para la perspectiva continental es Merleau-Ponty. Por esta razón he dedicado a él cierto tiempo, porque es un autor curiosísimo en el sentido de que intentando ser fenomenólogo, queriendo prolongar una Filosofía de la conciencia, lo hace con las mismas armas que más tarde el estructuralismo dirigirá en contra de la misma Filosofía de la conciencia. Sin darse cuenta, Merleau-Ponty, queriendo renovar el mundo subjetivo centrado en el sujeto fenomenológico, centrado en la conciencia por su lectura primero de la *Gestalt* y luego de Saussure, se convierte en cierto modo, sin querer, en una especie de precursor del estructuralismo; en sus textos hay la posibilidad de una segunda lectura en contra de esta misma filosofía del sujeto.

RPB: Con todo, aunque la Filosofía continental ha tenido este carácter más crítico respecto a la ciencia, ¿no resulta paradójico que esta misma tradición termine acuñando un lenguaje y un conjunto de teorías esotéricas, asequibles para unos cuantos, que es precisamente de donde parte su crítica a la ciencia? Este problema es algo que usted aborda en uno de sus libros, en el que tal parece que la Filosofía acuña su propia verdad, su propio mundo, que es impenetrable, o pareciera impenetrable, no sólo para los científicos, sino para cualquier otra persona que no está dentro del juego de lenguaje filosófico.

JMB: Así es, en el mundo filosófico las perversiones y las paradojas abundan muchísimo. La Filosofía, a lo largo de su historia, ha dado lugar a un mundo filosófico, un

mundo separado del verdadero mundo; ahora bien, en tanto esa misma capacidad reflexiva de las ideas sobre sí mismas intente buscar la lógica que subyace a su propia producción, ocurre inevitablemente un cierto alejamiento del mundo y cuando se quiere volver al mismo regularmente se hace con herramientas que son producto de ese alejamiento. ¿Por qué la Filosofía se ha desentendido durante tanto tiempo de los problemas y angustias que suelen amenazar al ser humano normal y ordinario? La explicación difícilmente se encontrará en el propio pensamiento. Habría que comenzar por decir que la Filosofía no sólo es producto de una actividad del pensamiento, eso es una postura muy platónica, *desmundanizada*, sería descabellado pensar que la Filosofía es un acto de libertad de unos pocos pensadores privilegiados. No, no lo creo: para mí la Filosofía tiene raíces en la realidad más real.

La Filosofía tiene sus raíces profundamente hincadas en una realidad que es compleja, una realidad social con determinantes claros, una realidad que también es cultural, lingüística, discursiva, etc. Todo eso interactúa entre sí y como fruto superior produce el pensamiento. Pero el pensamiento se nutre de esas capas sucesivas de suelo que tiene bajo sí. Si quisiéramos estudiar la génesis del pensamiento, habría que explorar este suelo nutriente, este substrato que le da vida, le da aliento y le da dirección, un substrato bastante complejo. Hay diversos elementos en interacción, sobre todo, hay que contextualizar e *historiar*; las cosas ocurren siempre en función de los contextos, de unos parámetros y de unas etapas históricas que son distintas, que son probablemente discontinuas, que son generadoras de sentido y a las cuales hay que atender con mucho detalle y mucha paciencia. La perspectiva que privilegia la existencia de una realidad interior a los textos e ideas es muy válida, muy interesante, pero tiene que ser complementada con una perspectiva externalista, es decir, una perspectiva *heterológica*.

RPB: Usted ha hablado sobre esta lejanía que a veces parece tener la Filosofía respecto al mundo concreto y cotidiano. La Fenomenología en su momento prometió un “regreso a las cosas mismas”, pero ¿de qué mundo se trata?, ¿cuál es ese mundo al que la Fenomenología nos promete regresar?

JMB: Creo que principalmente a un mundo liberado de teorías previas. La Fenomenología surgió como reacción a muchas cosas, pero principalmente como reacción a un tipo de pensamiento que imperaba a finales del siglo XIX, que es el neokantianismo, movimiento filosófico poco conocido, pero sumamente importante, pues impregna el pensamiento de nuestros días, quizá de una manera tan sutil que todo el mundo lo ha olvidado. La idea central de neokantismo consiste en decirnos que la realidad, considerada en sí misma, es una especie de magma indivisible y sobre todo carente de sentido. Enton-

ces, aquello que le da sentido son nuestros sistemas de conceptos, de categorías, nuestras teorizaciones, nuestra construcción de sistemas, de ciencias, de filosofías, de religiones, de estéticas, de literaturas, de poesías, etc. Así, lo único que tendría que solicitar nuestra atención es la estructura real del pensamiento, porque es lo que proyectamos sobre la realidad y la que hace que ésta tenga para nosotros, los seres humanos, el sentido que realmente tiene. Ese *centramiento* en las teorías es lo que de algún modo motivó la reacción fenomenológica husserliana, entonces, el eslogan husserliano *ir a las cosas mismas* quiere decir: intentar dar la vuelta a ese planteamiento neokantiano y postular que la realidad tiene un sentido propio, es generadora de su propio sentido, con independencia de las teorías que se hayan podido construir sobre ella. Ésa es en cierta manera una visión esencialista, lo cual supone, como contraparte, una conciencia inmune, que es un punto de partida fenomenológico. Sin embargo, creo que esta perspectiva, en gran medida, ha agotado lo que nos tenía que decir, creo que estamos ante la culminación del esfuerzo fenomenológico, y aunque muchos trabajos fenomenológicos se han dirigido a otros derroteros, sin querer y sin saberlo se han convertido en anti-fenomenológicos, algo que desde mi punto de vista representa la figura de Merleau-Ponty.

Por esta razón dediqué un libro y le di tanta importancia a este pensador francés, porque a pesar de intentar ser un fenomenólogo cabal, terminé utilizando herramientas cada vez menos fenomenológicas y que en cierto modo se vuelven en contra de la Fenomenología, asumiendo argumentos que años más tarde serían dirigidos en contra de la misma tradición fenomenológica. Lo que ocurrió fue que frente a este excesivo centramiento en la conciencia, propio del neokantismo, los fenomenólogos notaron que es necesario dar cuenta de los mecanismos de acceso a la realidad, estudiando no la realidad de las cosas mismas, sino precisamente las teorías mediante las cuales nos aproximamos a ésta. Y por eso dice Foucault, con aire resignado, que *hoy en día todos somos neokantianos*. Lo cual quiere decir que todos hemos dejado de ser fenomenólogos: si todos somos neokantianos, entonces ya no somos fenomenólogos. Es cierto que la Fenomenología fue una juventud de la cual no renegamos, que dio sus frutos, que nos sirvió para explorar el ámbito interno, introspectivo, el ámbito que nos puede decir muchas cosas sobre nuestro modo de aproximarnos a la realidad, pero claro, llegó un momento en que ese centramiento es superado por el aire liberador de ver las cosas con un deseo de objetividad, que es realmente una bocanada de aire fresco. Objetividad quiere decir: ver las cosas no sobre el punto de vista interno, sino desde todos los puntos de vista posibles y esto quiere decir: desde un punto de vista histórico y contemplando los múltiples accesos de la realidad, asumir un sano y constructivo relativismo.

Este giro respecto a la Fenomenología nos ha hecho comprender que, como dice Paul Veyne: *a veces tener ideas es más importante que conocer verdades*. ¿De qué me sirve acercarme a la realidad sólo con verdades y sin una sola idea? Estamos condenados, como diría Gadamer, a acercarnos a la realidad con prejuicios, con preconcepciones, pero éstas pueden ser articuladas, literariamente hábiles y fecundas, adecuadamente construidas, que nos dirán más sobre la realidad que la pretendida humildad del que sólo quiere conocer la verdad. Pues todo lo que hacemos, en el fondo, es contaminar, si toda la historia de la Filosofía consiste en contaminar, entonces descubrimos nuestras peculiares maneras de contaminar la legitimidad o falta de legitimidad que podamos tener, con lo cual sabremos más sobre nuestro modo de relacionarnos con el mundo, que intentando ingenuamente y erróneamente estudiar el mundo mismo tal cual. Ésta era la percepción fenomenológica capital.

RPB: ¿Esto no es una especie de contrasentido? Pues, de acuerdo con lo dicho por usted, la empresa fenomenológica nos promete volver a las cosas mismas, pero lo que encontramos es a la conciencia más que al mundo, a la conciencia a través de la cual accedemos al mundo.

JMB: La idea de origen era interesante porque se trata de encontrar los modos de manifestarse del mundo en la conciencia, pero claro, se trata de encontrar los modos legítimos de esta manifestación y descartar los modos ilegítimos; por estos últimos yo entiendo los modos contradictorios, los incoherentes, los que de algún modo se coartan a sí mismos su propio recurso a la verdad; por el contrario, los modos de manifestarse legítimos del mundo de la conciencia serán también los modos legítimos de existencia de este mismo mundo. La idea es buena, lo que pasa es que, claro, se fue haciendo más flexible; por ejemplo, la reducción fenomenológica como recurso salvador se fue matizando, se fue evaporando, como diría Husserl, pero sobre todo se fue convirtiendo en algo práctico o histórico. En palabras de Heidegger, en práctica centradora o localizadora porque, al fin y al cabo, mi conciencia será el alambique donde ocurran muchas destilaciones de realidad, pero también es una conciencia situada, localizada, insertada en un cuerpo. En fin, las matizaciones, los escepticismos merleau-pontianos, perfectamente válidos y maravillosamente adecuados, nos llevaron finalmente a relativizar las condiciones de partida. A pesar de todo, Merleau-Ponty sigue siendo husserliano, tanto porque se apega a lo pensado por Husserl como a lo no pensado por él; es decir, sigue a *la sombra de Husserl*, ligado a aquella actitud que Husserl no llegó a pensar, pero que de algún modo late, palpita entre las líneas de sus escritos. Claro, cuando el sentido de un autor —tu autor preferido, tu maestro, Husserl en este caso— tienes que encontrarlo entre líneas y buscar lo no dicho,

quizá las cosas comienzan a ir mal. Esto puede tomarse como una especie de auto traición de la Fenomenología, pero creo que es más bien algo normal, es una situación en la cual se intenta ir a lo que Husserl pensaba, pero no dijo o no llego a admitir, implicando lo que pensaba, pero no se daba cuenta que lo pensaba o era lo contrario de lo que pensaba. Con lo cual la Fenomenología se convirtió, en muchos de sus aspectos, en su contrario, abriendo la puerta a todos los objetivismos y a todos los *externalismos*, a la realidad según parámetros externos a la propia conciencia y a la propia actuación. Otra vez la confesión heterológica: aquello que nos hará posible entender nuestra aproximación a la realidad está en la realidad misma, más que en nuestros propios recursos aproximativos.

RPB: Creo que por ahí se asoma otro de los aspectos problemáticos de la Fenomenología, pues nos promete regresar a un mundo donde previamente no tengamos teorías previas, pero al final nos sobrecarga de un sinfín de recursos teóricos y conceptuales, a veces de muy difícil penetración y comprensión, pienso por ejemplo en Heidegger.

JMB: Sí, pero no sólo Heidegger, en el mismo Husserl en sus diversas etapas se puede apreciar esta fluctuación, una especie de callejón sin salida, extraño, difícil y muy rebuscado. Tal situación se hizo evidente en el último Husserl, pues en la última parte de su obra busca recurrir a un lenguaje más popular y sencillo, quizá tratando de regresar a ese mundo que quedó sepultado bajo montones de conceptos, ahí está por ejemplo el concepto de *mundo de vida*, que propició una gran aclamación del público, que para muchos fue el éxito final, el éxito culminante de la Fenomenología. El mundo de la vida ilustra dramáticamente la trayectoria filosófica de Husserl, pero la ilustra además con una contradicción terrible, y es que la facticidad de lo vivido resulta ser la fuente última de sentido y el recurso último de inteligibilidad, muy bien, de acuerdo, pero resulta que se le quiere al mismo tiempo dar una categoría trascendental a este mundo de la vida y a esta facticidad. [Y] una de dos: o sigues por el camino trascendental y no tienes que buscar un sustrato último donador de sentido, que estaría depositado en las prácticas cotidianas; o bien, renuncias realmente al círculo trascendental y abrazas lo que te puede explicar el mundo de la vida, con lo cual no tienes ya que perseverar en la filosofía trascendental, como es lo que realmente Husserl se propuso en un principio. Si resulta que quieres las dos cosas al mismo tiempo, esos son signos anunciadores de que algo va mal en el camino fenomenológico. Pero, paradójicamente, sólo explorando su contrario, sólo buscando en lo que ella no es, la Fenomenología ha podido ir adelante. Pues bien, en esto consiste la llamada *Fenomenología problemática* de los años sesenta y setenta, discusión que llena un poco la travesía del desierto fenomenológico. Hoy en día encontramos muchas investigaciones y desarrollos que han expandido el campo de la Fenomenología. Ahí está, por ejemplo, la

Filosofía de la mente, que es también un volver a centrarse en los temas de la conciencia y de la emergencia del sujeto. Pero desengañémonos, es un poco inercia académica lo que mueve la Fenomenología en nuestros días; es decir, el resorte vital y avasallador que tuvo, meritorio e innegable, a mi juicio se ha perdido.

RPB: Pareciera que en su momento Merleau-Ponty le da una bocanada de aire fresco a la propia Fenomenología, no sin traicionar en cierta medida el punto de partida. ¿En qué consistiría esta revitalización?

JMB: Bueno, por una parte está la revitalización, la reminiscencia más ortodoxamente fenomenológica, y luego está la parte de darle vida que se vuelve el contrario fenomenológico. Yo pienso que hay que distinguir claramente entre estos dos puntos de vista. El primero consiste en ser consecuente con esa, cada vez mayor, aproximación de la Fenomenología al mundo vivido, actual, histórico y corporal; es decir, el centramiento, el anclaje de esta conciencia en un primer momento tan desarraigada, pero que encuentra arraigos, encuentra situación, encuentra localización. En Merleau-Ponty esta localización se traduce también en el carácter inacabado tanto del sujeto como del objeto y, por ende, del conocimiento; nos encontramos con un filósofo que se conforma con el carácter aproximado, renunciante y claudicante del pensamiento, hecho de ausencias y hecho de pérdida, hecho de renuncia, lo cual corresponde a un pensamiento real, que ocurre y tiene lugar, por tal razón está tan ligado a la literatura. Por eso Merleau-Ponty es un autor tan literario, porque tiene en cuenta ese aspecto de inacabamiento, de pérdida. Dice un autor francés que lo menos literario del mundo es la totalización, porque si la literatura habla de alguna cosa es sobre la pérdida. Pues bien, el pensamiento de Merleau-Ponty habla sobre la pérdida, que es una característica esencial del pensamiento; es decir, la ausencia, el defecto, el no llegar, el no coincidir, el no ser adecuado a.

Por tal razón, frente a una filosofía como la de Husserl, que partía de un ideal adecuacionista total, que quería ir a las cosas mismas, es decir, una teoría del matrimonio perfecto entre Filosofía y realidad; frente a ella, la propuesta de Merleau-Ponty parece más bien una resignación, una modestia, un autofijarse límites, una aceptación de la pobreza, del sacrificio y del asedio, algo que forma parte, sin duda, de la experiencia literaria. Es quizá por aquí donde comienza la segunda parte de la que hablaba y que también es distintiva de la Fenomenología merleau-pontiana, es decir, esa parte que parece una contra-fenomenología. Es esta parte la que abre la puerta a los estructuralismos, a los discursivismos, a los sociologismos y a los culturalismos de nuestro tiempo. Es decir, ya sabemos que estudiando las raíces sociales, culturales y discursivas del pensamiento encontraremos siempre una imagen aproximada, pero es que, hagamos lo que hagamos, encontraremos

esta misma imagen aproximada. Mejor es entonces que me reconcilie con ella, con esa aproximación, con esa penetración de la ausencia en la presencia, algo de lo que ya da cuenta Derrida y sus correligionarios. En este punto Merleau-Ponty es característicamente anti-fenomenológico, pero claro, si sigues por este camino nominalmente puedes decirte a ti mismo, puedes proclamarte *fenomenólogo*, pero cualquiera que escuche tus palabras y las interprete adecuadamente sabrá que no lo eres, que te has salido de la escuela. Con lo cual no estoy diciendo que Merleau-Ponty no fuera sincero cuando se declaró fenomenólogo, lo que pasa es que eso lo decide la relación de su pensamiento con su contexto y con el contexto de nuestra propia lectura; no es lo mismo leerlo en 1961 que en 2010. A eso se refiere Gadamer con *fusión de horizontes*, hay que tener en cuenta que en tal fusión cuenta nuestro horizonte, lo que sabemos que ha pasado con posterioridad a la muerte de Merleau-Ponty, pero cuenta también lo que Merleau-Ponty decía, en el contexto que lo decía. Desde esta posición, este pensador ya no nos parece tan fenomenólogo como él se concebía a sí mismo, con la mejor voluntad del mundo.

RPB: La relación entre Literatura y Filosofía me parece particularmente problemática, sobre todo en lo que respecta a esta aspiración a la totalidad.

JMB: Me refiero a una totalidad sin entresijos, sin fisuras, sin esta infiltración de ausencia en la presencia, es decir, una totalidad no sólo coherente, sino también coincidente, una totalidad adecuacionista; esto fue algo a lo que Husserl aspiró arduamente, pero que al final tuvo que admitir poco realizable, algo que se sintetiza muy bien en su frase: “El sueño ha dejado de ser un sueño, ha sido superado; me he levantado, me he despertado de este sueño”. Porque había una dimensión casi utópica en el proyecto fenomenológico, algo utópico pero a la vez muy sano. Sin embargo este despertar tenía que ocurrir. No deja de ser curioso reconocer que el verdadero triunfo de la Fenomenología no se da sobre el neokantianismo; no, su triunfo total fue sobre el psicologismo, el gran enemigo de Husserl; pero paradójicamente son los naturalismos de nuestros días los que realizaron la revancha *pos-mortem* del psicologismo, supuestamente vencido por Husserl. O sea que la victoria obtenida por Husserl fue un poco pírrica, porque hoy en día, en el ámbito analítico, los naturalismos están más pujantes que nunca.

RPB: Insisto sobre la Literatura, pues coincido con esta visión de que ella nos da una experiencia de todo menos de la totalidad o del ser o de cualquier otro elemento con el cual aspiremos a fundamentarlo todo; más bien, siempre nos muestra la ausencia, la finitud, el resto que no deja cerrar el círculo. En este sentido, creo que la experiencia literaria se encuentra más cercana a la Fenomenología que a una ontología con la cual intentáramos dar con la esencia del ser o del mundo.

JMB: Sí, creo que la Literatura es un ejercicio eminentemente anti-ontológico, esto es muy adorniano y muy weberiano; para éste último, por ejemplo, nosotros los humanos vivimos en una telaraña de sentido que nosotros mismos hemos tejido a nuestro alrededor, el mundo es esa traducción en sentido, esa transmutación de sentido que los humanos hemos hecho de la realidad y en la cual vivimos envueltos. De modo que no nos interese por el constituyente elemental de la realidad, interesémonos por esa dimensión de sentido que la realidad tiene para el ser humano y que sólo tiene para él. Esta dimensión, con sus imperfecciones, con sus contradicciones, con su eminente carácter paradójico, esto es también la literatura, esto es lo que es el mundo para nosotros, esta es la manera como el mundo nace para nosotros. Bueno, pues de esto y no de otra cosa se ocupa la Literatura y aquí hay un parentesco evidente con la Fenomenología: ambas son listas de pensamiento con los pies en el suelo y cuando el pensamiento tiene los pies en el suelo es inevitable la experiencia de la pérdida, de la ausencia, del fracaso, de la claudicación; ese saberse finito, imperfecto, inadecuado y no coincidente, y estos son rasgos eminentemente literarios en el mejor sentido de la palabra; por ello, la mala Literatura, la ingenua, es totalizadora, es la que no renuncia a nada, es la peor de todas, es la que no merece el nombre de Literatura. Pero la Literatura que asume su falta de totalización conecta eminentemente con la visión fenomenológica en su mejor sentido, no en sus aspiraciones iniciales que son profundamente anti-literarias, sino en su realidad, en su devenir real, en lo que se ha ido convirtiendo con la toma de conciencia de sus posibilidades y de sus limitaciones. Y, paradójicamente, en ese centrarse en sus limitaciones está su salvación, pues paradoja y literatura van de la mano.

RPB: Una última cuestión, sus proyectos en puerta, sus inquietudes, sus intereses filosóficos... ¿Qué viene ahora?

JMB: Pues seguir en este mundo, intentar encontrar sentido, intentar no hacerse ilusiones vanas; mientras pueda, mientras dure, seguir escribiendo, seguir intentando no engañarme, porque en el mundo académico, si uno se despista, puede hacerse ilusiones sobre sí mismo con gran facilidad, sobre lo que uno piensa y sobre el valor de lo que uno piensa; entonces, rebajar en todo lo posible lo logrado; tener una idea de sensatez, de objetividad y de realismo, no hacerse ilusiones y buscar las raíces de las cosas donde realmente están; descubrir autores que debería haber descubierto desde hace mucho tiempo, que son profundos pero poco enseñados. En este momento estoy pensando en Max Weber, que es uno de mis autores-guía actuales, el que me dice *por ahí no, por ahí sí*. En fin, seguir en el camino andado, a ver qué sorpresas nos prepara o con qué paradojas nos sorprende, pero ésa es la sal de la vida y de la Filosofía también.