

“Pluralidad sin convergencia en la filosofía contemporánea”

Eliane Escoubas en conversación con la Redacción de *Areté**

Areté: Existe en el mundo contemporáneo una pluralidad de filosofías que, a diferencia de otras épocas, no tienen la intención de llegar a ninguna síntesis. ¿Cree usted que existe, en este contexto, algún vínculo entre las diversas filosofías que llamamos contemporáneas?

Eliane Escoubas: En efecto, existe en el mundo contemporáneo una pluralidad de filosofías. Ya no se puede hablar más de una unidad de pensamiento o de una síntesis o convergencia hacia una idea central o un tema específico. Esta es precisamente la característica de la filosofía contemporánea: ella está dispersa, y es esto lo que la diferencia de las filosofías anteriores. En el siglo XIX o XVIII había también una pluralidad de filosofías, pero ellas tenían un punto común que era probablemente la cuestión del sujeto, de la subjetividad o del espíritu, en el sentido del idealismo alemán. Así pues, incluso si Schelling, Hegel o Fichte tenían filosofías distintas, todos ellos planteaban ciertos problemas comunes hacia los cuales convergían sus diferentes temáticas, como las del yo, el sujeto o el espíritu. Por el contrario, creo que hoy en día no hay convergencia hacia ningún tema, hay una pluralidad pero sin convergencia.

Puede decirse, por ello, que la filosofía ha “estallado”; ella está dispersa y diverge. ¿Cómo explicar esto? Sin duda por la época. Desde la mitad del siglo XIX los conflictos sociales y nacionales han sido tan graves y

* Eliane Escoubas visitó Lima en noviembre de 2004, en el marco de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea. Dictó en aquella ocasión un seminario sobre Filosofía del Arte, en el cual abordó principalmente temas relativos a la filosofía alemana del arte y la fenomenología de la pintura. Durante su visita accedió a conceder la presente entrevista a la Redacción de *Areté*. En la conversación estuvieron presentes los profesores Kathia Hanza y Fidel Tubino.

fundamentales, no solo en Europa sino también en América, que la filosofía se ha convertido en una suerte de pequeñas islas sin búsqueda de unidad. Una segunda razón, que explica justamente por qué estas pequeñas islas no pueden converger, es el temor a una cierta dictadura y dogmatismo del espíritu. Toda dictadura se ha convertido para nuestra época, felizmente sin duda, en algo repugnante; nadie apuesta más por una dictadura. Pero el contrapunto del miedo a la dictadura es el miedo a la unidad; es por ello que se prefiere mantener una suerte de diferenciación de temas y de problemas. Esta es la razón por la que hablaba hace un instante de una filosofía que ha "estallado" en el siglo XX, que es diversa y no converge. En todo caso, si ella converge lo hace de manera negativa, es decir, como rechazo de la unidad, de lo dictatorial, de la totalidad.

Areté: ¿Cuál cree que es el lugar de la fenomenología en esta divergencia?

Eliane Escoubas: Podemos tomar como modelo algunos de los últimos textos de Husserl, principalmente *La crisis de las ciencias europeas*, en donde Husserl muestra que la racionalidad es una construcción, que ella no está jamás ahí, ya dada, sino que es siempre una proyección. Yo pienso que esto es justamente lo que la fenomenología tiene de propio: ella apunta siempre más allá de la unidad y la totalidad que no están jamás dadas; ella apunta a lo que no es permanente, como lo son, por ejemplo, las categorías del espíritu en Descartes, sus ideas innatas, que constituyen para él la racionalidad misma. Para Husserl no existen ideas innatas, las ideas se constituyen en la historia, al menos en el texto de la *Crisis*. Nadie puede reivindicar, por principio, la racionalidad para sí; la racionalidad está siempre por venir, ella es siempre una proyección y no un producto. La racionalidad hay que proyectarla, hay que ir más allá de aquello que aparece como lo racional actual. Lo racional es un camino hacia algo que no se conoce, uno no puede pretender simplemente *poseer* la racionalidad.

104

Areté: ¿Considera usted que el movimiento fenomenológico solo ha desarrollado los temas que Husserl planteó o han surgido nuevos temas?

Eliane Escoubas: Creo, sin duda, que hay nuevos temas, si bien ellos están ligados de todos modos a un aspecto fundamental del último Husserl, el Husserl de la *Crisis*: el tema del mundo de la vida (*die Lebenswelt*). Hay,

pues, en Husserl una base conceptual que no se puede olvidar, el mundo de la vida que está constituido a la vez por la historia pasada y por la percepción presente. Creo que este tema es casi común a todos los fenomenólogos después de Husserl: Heidegger, para quien, creo, el Ser (*das Sein*) es en cierto sentido el mundo de la vida; Merleau-Ponty, para quien el mundo de la vida es el medio en el que todo pensamiento se enraíza sin que ese mundo sea permanente, es justamente lo que es histórico, lo que cambia, se transforma. El tema del mundo de la vida es, pues, común a todos los fenomenólogos actuales, en todo caso a los fenomenólogos franceses: creo, sin embargo, que este tema es común a toda reivindicación de fenomenología.

Areté: ¿Y sobre los nuevos temas de la fenomenología...?

Eliane Escoubas: Tal vez no son tan nuevos, ellos están aún muy cerca de los temas husserlianos, los temas que Husserl ha definido, principalmente el de la percepción que es casi la base de la fenomenología. Hay dos temas fundamentales en la fenomenología. Por un lado, el tema de la percepción, lo visible, lo audible; y, por otro lado, el lenguaje: la fenomenología, como toda filosofía y todo ser humano, es un ser de lenguaje. Estos dos temas van a ser explorados después de Husserl y van a convertirse en una suerte de movimiento. Creo, sin embargo, que Husserl ha fijado un poco esos temas en su análisis de la esencia de la percepción en el texto *Ideas I*, el primer libro; él ha fijado también la cuestión del lenguaje en las *Investigaciones lógicas*, en donde distingue el signo, el índice, etc. Me parece que Husserl ha, en cierto sentido, substancializado un poco la descripción del lenguaje y de la percepción mientras que, por ejemplo, Merleau-Ponty, pone todos estos elementos en movimiento: no existe propiamente una fijación, el lenguaje y la percepción cambian, se mueven, son históricos. Me parece que él resalta la historicidad de manera más profunda que Husserl, pero todos esos temas vienen de Husserl, del Husserl de la *Crisis*.

105

Areté: ¿Cree que en Merleau-Ponty existe una verdadera originalidad frente a Husserl?

Eliane Escoubas: Sí, en efecto. La gran originalidad de Merleau-Ponty con relación a Husserl es su interés y tematización del arte, al cual

Husserl no le prestó verdaderamente atención. Para Merleau-Ponty el pensamiento, la filosofía, la ciencia y el arte son dominios de igual importancia y amplitud; no es posible, creo, separar en Merleau-Ponty la creación artística, el pensamiento filosófico y el conocimiento científico: ellos son elementos que tienen el mismo valor y que se conjugan juntos. El arte no es dependiente de la ciencia, como posiblemente pensaba Husserl; el arte hace posible, también, la ciencia y su desarrollo.

Areté: ¿Cuál es la particularidad de la fenomenología del arte con relación a la filosofía del arte?

Eliane Escoubas: La fenomenología del arte no considera al arte como un reflejo de algo distinto; él no es un producto segundo que viene *después de*. El arte no restituye algo que sería lo visible *antes* del arte. La fenomenología del arte postula, por el contrario, que el arte es anterior a lo visible, antes de la percepción. Ese es el quiebre que hace Merleau-Ponty con relación a Husserl. Para Husserl existe la percepción y luego la pintura; la pintura viene de la percepción. Para Merleau-Ponty esto es cierto en gran medida, pero también es cierto, sobre todo, que la percepción que nosotros tenemos en una época determinada se hace posible gracias a la pintura, al arte. La pintura precede, hace visible aquello que uno no ve en la percepción no artística, habitual, de costumbre, utilitaria. El arte produce nuestra manera de ver el mundo, nuestra percepción del mundo viene de la creación artística; este es el verdadero quiebre que plantea Merleau-Ponty.

Areté: ¿Cree usted que es posible un diálogo entre la fenomenología y la filosofía analítica de tradición anglosajona, sobre todo en lo que concierne al tema del lenguaje?

Eliane Escoubas: Tal vez sea posible... Me es complicado responder a esta pregunta porque yo no tengo mucha afinidad con la filosofía anglosajona del lenguaje. En cierto sentido creo que ellos tienen razón en centrar su filosofía en el lenguaje; hasta ahí estoy de acuerdo. Sin embargo, me parece que ellos analizan el lenguaje de manera demasiado positiva. El lenguaje, según su interpretación, es simplemente una suerte de problema de comunicación, no se trata del pensamiento mismo. Tal vez ellos no estarán de acuerdo con esto, pero yo lo leo así: al mismo tiempo

que se centran sobre el lenguaje, lo reducen a una función de comunicación. Yo por mi parte creo que el lenguaje no es solo la transmisión de un mensaje entre interlocutores, sino el modo de pensar de cada uno de nosotros. Al mismo tiempo, el lenguaje no es individual; nuestra lengua, nuestro lenguaje, no nos pertenece; hablamos una lengua que no viene de nosotros y a través de la cual, sin embargo, nosotros pensamos. Creo que esto es algo que hay que tener muy en cuenta. Tal vez esquematizo demasiado, pero me parece que la filosofía anglosajona no tiene en cuenta más que las relaciones entre los individuos y no lo que constituye el fondo de nuestra historia común. En el fondo, para ellos, el lenguaje por el que nos comunicamos no nos convierte en lo que somos y en lo que pensamos. Tal vez me equivoco, pero la filosofía anglosajona es demasiado cartesiana; es decir, pensamos, luego hablamos, lo que hablamos lo intercambiamos entre nosotros, hacemos más eficientes nuestros intercambios y eso regresa finalmente a nuestro pensamiento. Sin embargo, todo esto no está fundamentalmente asentado en el pensamiento...

Areté: ¿Y cree que esta reducción del lenguaje a su función comunicativa se encuentra también en Wittgenstein?

Eliane Escoubas: No, en absoluto; no es el caso de Wittgenstein. La pregunta es, más bien, si Wittgenstein es un filósofo anglosajón...

Areté: ¿Usted separa a Wittgenstein, entonces, de la tradición anglosajona?

Eliane Escoubas: Así es, y si bien él no es un fenomenólogo, tiene posiciones y enunciados muy próximos a la fenomenología, tal como lo ha mostrado Gerard Granel en sus análisis. Granel ha escrito un texto muy bueno sobre Wittgenstein y la cuestión del "campo visual", en donde muestra cómo esta noción wittgensteiniana se encuentra muy próxima a lo que Heidegger denomina el ser, entendido como una función ontológica, de realidad. Así pues, creo que la idea de mundo de la vida en Husserl, la relación del ser y el tiempo en Heidegger y la noción de campo visual en Wittgenstein (que no es lo visible sino, justamente, algo que uno no ve) son nociones muy cercanas. En este sentido mi lectura es muy próxima a la que realiza Granel sobre este punto.

Areté: Granel ha escrito un artículo sobre el eurocentrismo en la fenomenología...

Eliane Escoubas: Así es, y en alguna medida eso es cierto para el caso de Husserl; el título de su último libro, *La crisis de las ciencias europeas*, es muy indicativo. En cuanto a Wittgenstein, no es tan sencillo de afirmarlo. En general no creo que uno pueda, de manera tan simple, calificar a esas filosofías de eurocentristas. Uno no puede negarle a una filosofía el hecho de estar enraizada en una alguna parte, de tener un lugar de nacimiento y de realización. La universalidad de una filosofía se constituye justamente desde esta apertura y proyección al mundo; no se puede postular una universalidad abstracta.

Areté: Merleau-Ponty ha desarrollado, asimismo, toda una suerte de filosofía política que no encontramos en Husserl. ¿Se puede decir que esto constituiría también una novedad con relación a él?

Eliane Escoubas: Sin duda. No hay que olvidar que Merleau-Ponty ha vivido durante la guerra y es en este contexto que comenzó su reflexión; para entonces Husserl ya había muerto. La filosofía francesa en esa época, fundamentalmente con Sartre, ha pensado la cuestión de la política: cómo es que ha sido posible la catástrofe racista nacionalista. Merleau-Ponty estuvo, en un inicio, muy próximo a Sartre y trabajaron juntos en varios proyectos; el más destacado de ellos fue la revista *Les temps modernes*, que fue una suerte de relanzamiento de la filosofía después del totalitarismo.

Areté: Si fuera posible, ¿cuál sería el balance que haría de la posmodernidad francesa?

Eliane Escoubas: Yo no creo mucho en la noción de posmodernidad. Ha sido sobre todo con Lyotard que surgió el término para indicar una superación de lo moderno, pero no me queda aún muy claro en qué sentido. Los fenómenos que él llama posmodernos son, en realidad, muy modernos; yo creo que nosotros permanecemos aún en la modernidad.

El caso de Derrida es distinto; él no ha reivindicado verdaderamente la noción de posmodernidad. Derrida, en lugar de declarar que la

modernidad ya no existe y que en su lugar hay algo distinto, ha intentado, como lo indica el más conocido de sus términos, una deconstrucción de la modernidad. Tal vez exista algo distinto, no lo sé, pero creo que Lyotard se ha precipitado al pensar que la posmodernidad era algo que ya había llegado y que estaba ahí donde él se encontraba.

Areté: Posiblemente la posmodernidad no sea otra cosa que hacer de la modernidad un tema de reflexión filosófica, como un metalenguaje del discurso de la modernidad.

Eliane Escoubas: Sí, yo también lo creo. En ese sentido, el término de deconstrucción que emplea Derrida es muy conveniente. Él deconstruye la modernidad (la filosofía antigua también), pero no imagina que la posmodernidad sea algo positivo que pueda definirse y subvertirse; uno esclarece la modernidad, no la subvierte.

Areté: ¿Qué piensa del concepto "ontología posmetafísica", distinto al de posmodernidad?

Eliane Escoubas: Es un concepto extraño, un poco monstruoso, diría. La metafísica tiene una historia, ella ha evolucionado, mientras que la ontología ha sido siempre, en alguna medida, una estructura metafísica, si bien no en el sentido de un más allá de la *physis*, un más allá de lo físico terrestre. Así, una ontología posmetafísica sería una ontología de lo terrestre en el sentido de Nietzsche y eso sigue siendo, finalmente, una suerte de pensamiento metafísico, una forma de metafísica dentro de su evolución pues ya no se trata de un más allá de la vida.

Areté: Podríamos decir que, después de Kant, ya no es posible legitimar una ciencia sobre los grandes temas de la metafísica, tal vez esos temas tradicionales sigan estando presentes pero ya no bajo el modelo de la episteme.

Eliane Escoubas: Estoy de acuerdo en eso. Y si uno puede hablar de metafísica aún, creo que es en el sentido de Kant, en el sentido de una crítica. La crítica es para él la única posibilidad de una metafísica y eso es aún hoy para nosotros plenamente válido. Si uno habla de metafísica, como lo decía hace un instante, ya no lo hace en el sentido de un más

allá de lo terrestre y de la vida, sino en el sentido de la crítica de lo que existe aquí y ahora; es una lectura de las condiciones de posibilidad de aquello que nosotros vemos, escuchamos y creemos. Esas condiciones de posibilidad son las que nos permiten ver, posiblemente, si aquello que nosotros pensamos está justificado. En ese sentido soy totalmente kantiana.

Areté: Una última pregunta sobre la hermenéutica. ¿Cree usted que puede considerarse a la hermenéutica que se ha desarrollado a partir de Heidegger, con Gadamer, Ricoeur, Vattimo, entre otros, simplemente como una hija de la fenomenología husserliana?

Eliane Escoubas: La hermenéutica es tan antigua como la fenomenología e incluso anterior a la fenomenología husserliana. La hermenéutica comienza en el siglo XVIII, XIX con Schleiermacher y podría decirse, incluso, con el romanticismo alemán, el de Jena en particular. La palabra fenomenología comienza a utilizarse a mediados del siglo XVIII con Lambert; la hermenéutica y la fenomenología en sentido no husserliano nacen, pues, en el mismo momento. Yo creo que la hermenéutica, antes que la fenomenología husserliana, ha tenido mucha importancia. Ella elaboró una teoría completa sobre la lectura de los textos literarios, filosóficos y, evidentemente, de los textos teológicos y bíblicos.

La hermenéutica, más que la hija, es la hermana de la fenomenología. La hermenéutica actual, la de Gadamer, Ricoeur o Vattimo, ha nacido de la fenomenología pero como rama separada. Se puede decir, si lo vemos de otro modo, que la hermenéutica es una hija de la fenomenología, pero una hija adulta, que ya ha "salido de la casa". Sea como fuere, lo cierto es que ambas ramas continúan estando vinculadas, siguen siendo parientes, por más que la hermenéutica ya se haya independizado.

110

Areté: Finalmente, la cuestión de la verdad. Rorty habla de la verdad como no correspondencia, Vattimo habla de la verdad como un evento dialógico. ¿Cuál es su opinión al respecto? ¿Por cuál postura se inclinaría?

Eliane Escoubas: Yo diría que hay cosas interesantes en las dos interpretaciones. Estoy completamente de acuerdo con Rorty en la idea de la verdad como no correspondencia, como no equivalencia. La verdad no es

algo dado; uno no puede jamás descubrirla como si fuese un hecho. Un hecho supone que existe algo equivalente entre las ideas y las cosas. Lo que reconozco de Rorty es, justamente, la idea de que la verdad no es un hecho. En cuanto a Vattimo, estoy también de acuerdo con su interpretación. Me pregunto, más bien, si el término derridiano de *diferencia* no es también tan sugestivo como el término dialógico. La diferencia para Derrida es aquel momento en que algo no está completamente dado y por lo cual no es nunca un hecho; no está jamás "ahí". La diferencia se produce en un *entre dos*, en un espacio en el cual uno no puede decir simplemente "listo, la tengo". La verdad está siempre transformándose, y eso es justamente lo dialógico en Vattimo, como lo es la diferencia en el caso de Derrida. Yo creo que hay un gran parentesco y proximidad entre estas dos nociones, mayor de la que los dos autores mismos crearían.

Areté: Hay un filósofo francés del cual no hemos hablado ahora: Foucault. Suele haber problemas para ubicar a Foucault dentro de la tradición de la filosofía francesa. ¿Cómo lo consideraría usted: un posmoderno, un posestructuralista, un hermenéutico?

Eliane Escoubas: Podríamos decir, en general, que es un posestructuralista, aunque utiliza nociones que reivindican aún la idea de estructura. En todo caso, llamar posestructuralista a alguien tampoco dice mucho, casi todo el mundo puede ser un posestructuralista. Hay, sin embargo, un elemento de su reflexión que me parece más importante y que es una noción tomada de Husserl y de Kant (Foucault ha sido un husserliano al inicio, kantiano y husserliano): la idea del *a priori* histórico. Esta idea, tomada de la *Crisis* de Husserl, nos muestra que lo *a priori* es algo que nunca está completamente dado, algo que se proyecta y que se transforma en el curso de la historia del pensamiento y la ciencia, y cuyas estructuras están siempre en movimiento. Por decirlo de otro modo, Foucault pone en movimiento las estructuras. Él no es un estructuralista en el sentido lacaniano, por ejemplo. Para Lacan las estructuras son, finalmente, algo bastante fijo; se trata, en cierto modo, de estructuras pre-mentales. Creo que Foucault está, más bien, bastante próximo a los fenomenólogos franceses: Sartre, Merleau-Ponty. La reivindicación de base de todos ellos es que no existe un sujeto trascendental único y univer-

sal. Solo existe un sujeto en curso de constitución, pero uno no sabe hacia dónde va ese sujeto, como sucede en el último Husserl: uno no sabe hacia dónde va la razón, ella es algo que se proyecta más allá de lo racional actual. La racionalidad es un *telos*. Así, en Foucault tampoco hay sujeto; el sujeto es una suerte de "ensamble de placas", como las placas tectónicas de la tierra que se mueven. No existe propiamente un sujeto, sino una suerte de subjetivación pero sin sujeto. Creo que eso mismo pasa en Merleau-Ponty. Lo que él llama lo visible es un no-sujeto, es un fenómeno de subjetivación sin un sujeto que lo unificaría. Eso es a lo que yo llamo, también, una filosofía de la dispersión, y que se encuentra en Foucault, Merleau-Ponty, entre otros. En Ricoeur la encontramos en menor medida pues él ha conservado la perspectiva de un "espíritu", la idea teológica de que el hombre es el espíritu *par excellence*.

Areté: ¿Encuentra usted diferencias fundamentales entre la concepción heideggeriana del Ser y la concepción de Merleau-Ponty del "Ser salvaje"?

Eliane Escoubas: No, en realidad puede decirse que es casi lo mismo. Cuando Merleau-Ponty ha formulado esta idea estaba fuertemente influenciado por Heidegger; él era un heideggeriano apasionado. Otro ejemplo de ello es la idea de *quiasme* que equivale a la diferencia ontológica de Heidegger. Merleau-Ponty no pudo desarrollar plenamente nociones como esta, la de *quiasme* o también la de *carne*, que correspondería al Ser en el sentido heideggeriano. Su muerte súbita ha impedido que desarrolle estos temas. Él llevó a cabo un trabajo de reflexión que, sin embargo, no terminó de ordenar completamente...

Areté: Merleau-Ponty murió cuando tenía 53 años, ¿usted lo conoció?

Eliane Escoubas: No, cuando él murió yo era aún estudiante en Toulouse.

Areté: ¿Qué habría desarrollado Merleau-Ponty si no hubiese muerto tempranamente?

Eliane Escoubas: Difícil de imaginarlo, pero sin duda él disponía de muchos elementos para profundizar su reflexión e ir más lejos. Tal vez él habría

permitido avizorar una cierta unidad entre las diversas perspectivas filosóficas que nosotros hemos comentado al inicio.

Areté: Profesora Escoubas, le agradecemos mucho por aceptar nuestra invitación a este intercambio de ideas.

(Traducido del francés por José Carlos Gutiérrez)