

BERNET, Rudolf: *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, París: Presses Universitaires de France, 1994, 335 pp.

Un insólito consenso parece haberse dado entre variadísimas tiendas filosóficas —desde el cientificismo lógico más ortodoxo y su variopinta progenie, en un extremo del espectro filosófico, hasta las airadas declaraciones sobre la crisis del “paradigma del sujeto”, en el otro— respecto del carácter sino pernicioso, por lo menos trivial e incommunicable del tema del *sujeto*. Respecto de los primeros nombrados, si algunos —despistados por su epidérmica o nula familiaridad con la historia de la filosofía y el análisis histórico-crítico textual— están a la caza en Husserl de un supuesto fenomenalismo solipsista “a lo Berkeley”, que destruye el mundo exterior e instala un insostenible relativismo escéptico, otros ven en él un universalismo, esencialismo y mentalismo plenamente superados, al haberse supuestamente demostrado la “falsedad” o imposibilidad de los lenguajes privados y de las intuiciones eidéticas. Aquí cabe preguntarse si la superficialidad que ha caracterizado secularmente las críticas que vienen de estos sectores<sup>1</sup> no es más bien expresión de ingenuidad, presunción y apresuramiento —además de ignorancia—, y si, dado el carácter abiertamente contradictorio del contenido de algunas de ellas, no debiera ya haberse sospechado que proceden de lecturas algo más que deficientes de la obra criticada.

Rudolf Bernet, miembro de la dirección central de los Archivos Husserl en la Katholieke Universiteit Leuven de Bélgica y profesor de la misma universidad, autor de una vasta obra interpretativa del pensamiento fenomenológico, así como editor y crítico de la obra de Husserl, se interesa más bien, en el conjunto de ensayos críticos que conforman la obra que comentamos, por la interpretación de la *comprensión husserliana de la vida del sujeto* suscitada dentro de la corriente fenomenológica. Bernet está animado por la convicción que algunas de las encendidas críticas a la filosofía de la conciencia y del sujeto egológico esgrimidas desde las progenes continentales de la fenomenología husserliana (fenomenológico-hermenéuticas, narrativo-retóricas, deconstruccionistas o postmodernas), se han llevado a cabo acentuando exclusivamente los rasgos cartesianos de la concepción husserliana de la conciencia a través de simplificaciones a veces abusivas. Su impresión es, pues, que dichas críticas no

---

<sup>1</sup> Incluso en sus versiones más epistemológicas y “científicas”, dichas críticas recurren, sin rubor y con largueza, a la caricatura y a la retórica (como se evidenció recientemente en el “homenaje” a Mario Bunge ofrecido por la Especialidad de Filosofía de nuestro Departamento de Humanidades).

han agotado los recursos de la fenomenología trascendental tal como fue elaborada por Husserl. “Si bien la fenomenología —sostiene Bernet— no ha permanecido incólume respecto de la crisis de la subjetividad moderna, ella ha estado abocada a buscarle respuestas en lugar de precipitarse en declaraciones perentorias sobre la muerte del sujeto” (p. 2).

Bernet hace explícito el hilo conductor de su trabajo, la vida del sujeto en Husserl según la interpretación de los fenomenólogos, tanto en la introducción (“La reducción fenomenológica y la doble vida del sujeto”, pp. 5-36) como en la conclusión (“¿Una vida intencional sin sujeto ni objeto?”, pp. 297-327)<sup>2</sup>. En dichos trabajos de apertura y de cierre Bernet subraya que el análisis husserliano descubre una diferencia o distancia originaria e irreductible anidando en lo más profundo de la vida del sujeto conciente: en la intimidad de sus afecciones impresionales, en la exterioridad de sus sistemas simbólicos, en su herencia cultural o en el orden pre-dado de su naturaleza, diferencia que precisamente juega un rol decisivo en el examen husserliano de la génesis pasiva, de la temporalidad y de la intersubjetividad de la vida de la conciencia. Enfrentado a dicho reino de la diferencia y de la ruptura que atraviesa la vida del sujeto, Husserl no concluye —como subraya Bernet— en la disolución de la filosofía del sujeto, sino más bien en la revelación de sus múltiples facetas, describiendo cómo desde la alteridad se constituye la ipseidad, siendo éste el secreto de su noción de una “trascendencia en la inmanencia”. Dichos descubrimientos que constituyen la originalidad del pensamiento de Husserl, en efecto, le permiten alejarse de las concepciones modernas del sujeto como sustancia pensante, como creador todopoderoso del mundo o como principio formal de una vida puramente espiritual.

El cuerpo del trabajo gira en torno a tres temas principales o secciones: “Intencionalidad e intersubjetividad” (pp. 37-118), “Percepción” (pp. 119-186) y “Temporalidad, historicidad, lenguaje” (pp. 187-296), desarrollados sucesivamente en diez ensayos. El primer ensayo, “Intencionalidad y trascendencia (Husserl y Heidegger)” (pp. 39-64), retoma la pregunta de “¿adónde, pues, ha pasado la intencionalidad en la fenomenología de Heidegger?” Sin pretender dar respuesta conclusiva a la misma, Bernet la explora en el curso que contiene la discusión más profunda y larga que Heidegger jamás haya dedicado a Husserl —*Prolegómenos en torno a la historia del concepto del tiempo* de 1925 (GA 20)—. En dicho curso, en el que Heidegger parece apoyarse en la “ortodoxia” de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y distanciarse de las *Ideas* (1913), él define la noción de intencionalidad como un comportamiento en el cual una *intentio* “se dirige hacia” (*sich-richten-auf*) un *intentum*, trasladándola del

<sup>2</sup> Una versión castellana de este ensayo apareció en Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (Ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUC/IRA, 1993, pp. 151-180.

marco de la teoría de la significación y del conocimiento al marco de una ontología fenomenológica. Este traslado comanda, a la vez, su aproximación a la noción de *intuición categorial*, tributaria de Husserl y de Aristóteles. Heidegger está empeñado en reiterar que el “sentido originario del *apriori*” no es lógico sino ontológico, siendo “toda lógica una ontología que se ignora”, un “título del ser” y del “tiempo”, o del “sentido temporal del ser” (p. 51). Para Heidegger, si bien Husserl habría evitado la “objetivación” de la intencionalidad, habría cometido el error de “subjetivarla” de modo abusivo (*GA* 26, 1927, pp. 83-85, 91, 446, citado por Bernet, p. 53), llevando la fenomenología a una metafísica de tipo cartesiano e idealista (acarreada por la reducción eidética), y olvidando de paso la facticidad de la existencia en la cual se desvela el ser intencional del hombre (que tampoco es interrogado). Heidegger sin embargo reconoce que el primer Husserl ha dado un primer paso hacia la diferencia ontológica con la noción de intuición categorial. Entre intencionalidad y trascendencia, por ende, hay ora continuidad (*GA* 24, p. 89), ora discontinuidad (*GA* 26, 1928, pp. 170, 215) (p. 61), aunque un estudio serio sobre el tema requeriría tomar en cuenta temas husserlianos que Heidegger silencia o ignora (pp. 59-60), así como el desarrollo paulatino de la noción de intencionalidad en Heidegger, hasta el punto en que ésta se confunde con la trascendencia del *Dasein* y la temporalidad extática. Si en el caso de las nociones de sujeto y de verdad una diferencia marcada parece anunciarse entre Husserl y Heidegger, Bernet acotará que en lo que concierne al tiempo la cosa no es tan clara. “Es sin duda en su fenomenología del tiempo y de la temporalidad que Husserl se ha acercado más a una concepción de la intencionalidad como trascendencia” (p. 64).

El segundo trabajo de la primera sección analiza la contribución más original de Husserl a la doctrina Brentaniana de la intencionalidad de la conciencia (“El concepto de noema (Husserl)”, pp. 65-92), contribución que ha sido considerada una confirmación de la semántica de Frege. Pocos temas han despertado tantas interpretaciones en conflicto como el concepto de noema. El campo se divide entre sus oponentes (desde Adorno —para el cual se trata de un concepto bastardo y absurdo— pasando por Sartre hasta Tugendhat) y los que se pliegan a su favor, aunque discrepen entre sí sobre su estatuto y función (Gurwitsch, Føllesdal, Sokolowski, Mohanty, Smith, y otros) (pp. 65-66). El tema en disputa concierne la identidad del noema y su dependencia respecto de la conciencia. El interés de este ensayo de Bernet radica en que, por primera vez, se señala que las distintas maneras de comprender el noema ya están prefiguradas en los propios textos de Husserl. La publicación de dos de sus importantes lecciones<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Edmund, Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907, Husserliana XXIV*, ed. por Ullrich Melle, Dordrecht-Boston-Lancaster: M. Nijhoff, 1984; y Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908, Husserliana XXVI*, ed. por Ursula Panzer, Dordrecht-Boston-Lancaster: M. Nijhoff, 1987.

permiten comprender que la noción de noema adquiere un sentido muy distinto en el contexto de una *teoría fenomenológica del conocimiento*, de aquel que adquiere en el contexto de una *teoría fenomenológica del significado*. Esta distinción, ya concebida desde las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), es poco clara en el texto principal citado por los intérpretes aludidos: las *Ideas* de 1913. Así, respectivamente, el “noema como ‘objeto’ fenomenológicamente reducido” (pp. 68-80), aparece en el contexto de una teoría de la evidencia que se pregunta por la verdad objetiva, mientras que el “noema como significación ideal de un juicio” (pp. 81-92), se da en el marco de una investigación fenomenológica que concierne a la lógica formal pura —concretamente la teoría de las formas de “categorías de significación” implícitas en el pensamiento analítico (tema ya adelantado en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, §67 y desarrollado luego en *Lógica formal y lógica trascendental*, §13). “El valor permanente de la distinción entre teoría de la significación y lógica de la verdad consiste ante todo —acota Bernet— en que ella permite analizar una palabra provista de sentido sin tener que preocuparse por cuestiones relativas a la verdad” (p. 91), en otras palabras, el sentido de una palabra puede determinarse independientemente del hecho de saber si una realidad extra-lingüística le corresponde o no. El sentido obtiene su unidad e identidad del contexto en que es “dicho”, sentido que involucra también la comunidad de hablantes y la tradición cultural de una lengua dada. Bernet termina observando que si bien la “teoría de la significación” noemática según Husserl fue emprendida en el marco de la elucidación fenomenológico-trascendental de la lógica pura, resulta asimismo ofreciendo premisas fructíferas para una comprensión hermenéutica del lenguaje ordinario (p. 92).

Un tema privilegiado por la interrogación del movimiento fenomenológico en general, especialmente como “mundo de la vida” es aquel que cierra la primera sección (“El mundo (Husserl)”, pp. 93-118). El tema del mundo es tratado por Husserl desde muy temprano como “mundo espiritual” (*geistige Welt*), “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), “mundo circundante” (*Umwelt*), “mundo familiar” (*Heimwelt*), “mundo normal” (*Welt der Normalität*), “mundo que corresponde a intereses particulares” (*Interessenwelt*), “mundo universal” (*Allwelt*), “aniquilación del mundo” (*Weltvernichtung*), “mundanización” (*Verweltlichung*), “mundanidad del mundo” (*Weltlichkeit der Welt*), etc. Pero la pregunta de Husserl —que constituye la encrucijada de la “reducción fenomenológica” y que él, en una carta de 1907 a Hugo von Hofmannstahl, compara a la actitud del poeta— es saber *desde dónde*, o *desde qué punto de vista*, el sujeto asiste a la *revelación del mundo*. Bernet divide su texto en tres acápites, en el primero de los cuales aborda la “reducción fenomenológica”, no como un abandono del mundo, sino como una “reconducción al sujeto para comprender cómo éste contribuye al aparecer de una multiplicidad de mundos y a la idea de un mundo común, indefinidamente abierto, donde se juega la racionalidad.

Señala Bernet que Husserl, a inicios de la década del veinte, abandona su estrategia inicial de abordar la reducción como “aniquilación del mundo” (*Weltvernichtung*), precisamente porque impide comprender el tema de la *correlación intencional* entre conciencia y mundo (enriquecida por la temática de *horizonte*), así como el sentido de la *constitución trascendental* del mundo por parte del sujeto. Desde *Ideen II* Husserl se aproxima al tema del mundo de un modo personalista y desde la perspectiva del *mundo espiritual* y del fenómeno de la “expresión”, sentando así las bases de lo que él llama una “antropología intencional” (desarrollada en los volúmenes XIV y XV de la *Husserliana*). Acusando el rastro de la lectura de *Sein und Zeit*, un texto tardío de Husserl (de enero 10, 1931) aborda el “mundo circundante”. Este, en virtud de la “historicidad del *Dasein* humano”, es de naturaleza “histórica” y el ámbito donde viven las “comunidades históricas” que forman parte de un mundo histórico más amplio, el de la “humanidad” (*historische Welt der Menschheit*). El mundo familiar (*Heimwelt*) se revela sólo en experiencias límites, como el nacimiento y la muerte, donde lo desconocido se hace presente. Por otro lado, la idea de mundo “normal” —infinitamente abierto, como una obra por hacer— se perfila en contraste con la del “anormal” de los enfermos mentales, niños y animales, siendo el *sentido* de su participación y constitución en nuestro mundo de naturaleza enigmática e inaccesible. Bernet opina que Husserl da una importancia excesiva a la constitución del mundo por parte del sujeto, en detrimento de la manifestación del mundo como condición de posibilidad del aparecer del ser del sujeto; no obstante, sus análisis del mundo histórico son preciosos para comprender el sentido del mundo dado y su transmisión a generaciones futuras, así como la responsabilidad social del filósofo en volver el mundo más humano y más racional (pp. 116-117). Por otro lado, señala que Husserl no aniquila la pluralidad de *Heimwelte* en provecho de la unidad del *Allwelt*, ni abandona la idea racional de la igualdad de los hombres en provecho de la afirmación de un relativismo cultural. Sin suscribir la aplicación de una “racionalidad tecnológica unidimensional a todos los países del mundo” ni uniformizar los diferentes estilos y contextos de vidas de los hombres, su idea filosófica de un mundo universal de la humanidad es una tarea común a realizar en dirección de un *telos* que sería esencialmente racional, sin por eso perder el mundo su carácter opaco, extranjero y aún salvaje que le revela al hombre su finitud. “Pensar conjuntamente la diferencia y el entrelazamiento entre mundo y sujeto quiere decir pensar una interdependencia sin simetría y sin reciprocidad” (p. 118).

La segunda sección de la obra de Bernet, titulada *Percepción*, contiene tres trabajos de sumo interés: “Finitud y teleología de la percepción (Husserl)” (pp. 121-138), “Percepción y hermenéutica (Husserl, Cassirer y Heidegger)” (pp. 139-161), y “Percepción y vida natural (Husserl y Merleau-Ponty)” (pp. 163-185). El primer texto —luego de señalar la presencia masiva de motivos

*teleológicos* en la obra de Husserl, tanto en su filosofía de la naturaleza animada, como en la del espíritu o de la cultura— arguye que esto no es signo en Husserl de un racionalismo superado o de una metafísica moderna que desconoce la finitud humana. Al abordar primero el motivo teleológico en la gnoseología husserliana da prueba que el tema teleológico tampoco es un añadido ulterior y especulativo en su obra. Lo interesante de la argumentación de Bernet es que muestra cómo la epistemología husserliana está atravesada por dos intereses distintos a los que quiere dar justicia: el deseo de un conocimiento absoluto, por un lado, y al reconocimiento de las posibilidades *limitadas* del entendimiento intuitivo en el hombre. Esta doble preocupación no constituye una contradicción, sino que se articula en el *ideal del conocimiento humano*, como una *praxis* teórica que tiene *su fuente en una voluntad ética*, y responde a la responsabilidad personal. La “tarea infinita” a la que está abocado el sujeto finito responsable es, pues, la de dar cuenta de la tensión entre el deseo de un conocimiento ilimitado y los medios limitados de los que dispone el hombre. “Esta vida del conocimiento sometida a exigencias éticas absolutas, es para Husserl al mismo tiempo un estilo de vida”, el más elevado y el mejor, aquel del filósofo, confrontado como ningún otro a la experiencia de la finitud del saber humano y, como tal, “responsable frente a la humanidad y responsable de la esencia ética de la humanidad” (p. 138).

El segundo texto, aborda un período decisivo en el desarrollo de la filosofía hermenéutica del presente siglo en la década del veinte, antes de que las filosofías hermenéuticas de Heidegger, Gadamer y Ricoeur nos hayan acostumbrado al sobrepasamiento definitivo de las teorías del conocimiento sensualistas o racionalistas, a múltiples formas de mediación simbólica entre sujeto y objeto, a la reevaluación del vínculo entre filosofía teórica y práctica, o a una nueva determinación del saber filosófico frente al abismo creciente entre ciencias naturales y humanas. A Bernet le interesa el punto de conflicto y de encuentro entre la hermenéutica del espíritu objetivo de Cassirer y la hermenéutica de la finitud del *Dasein* de Heidegger. Bernet nos informa que la hermenéutica de Heidegger se desarrolla en el contexto del debate entre fenomenólogos y neo-kantianos, concretamente situado en el ala práctica, existencialista y hermenéutica de la fenomenología, en contra de los del ala cognitivista, esencialista y trascendentalista. Poniendo entre paréntesis los errores cometidos por Heidegger en la identificación de sus adversarios (como el dislate de sostener que la primera filosofía de Husserl es la expresión de una simple teoría del conocimiento basada en una ontología dualista o que Cassirer defiende una epistemología esencialmente preocupada por el estatuto de las ciencias naturales), Bernet se ocupa, a través de un fino análisis, de la discusión entre Cassirer y Heidegger, sacando a luz dos tipos de hermenéutica cuya especificidad va tejiendo al tomar en cuenta el modo como cada uno se reclama (y distancia) de la fenomenología de Husserl. En un primer momento, Bernet aborda la

concepción hermenéutica de la percepción simbólica en Cassirer (basándose en su *Filosofía de las formas simbólicas*), y en un segundo y último momento, luego de señalar el vínculo esencial entre esta percepción y el lenguaje (ni mímico, ni expresivo, ni simbólico-científico, sino *analógico*), examina el método y estatuto de una *filosofía hermenéutica*, distinta a una hermenéutica filosófica, donde se esclarece la relación entre una hermenéutica de la experiencia subjetiva y una hermenéutica de las obras del espíritu objetivo, para terminar con una evaluación del estatuto del saber hermenéutico mismo: su finitud, valor, validez y lugar entre las figuras del espíritu objetivo.

En “Percepción y vida natural (Husserl y Merleau-Ponty)”, Bernet se pregunta por el silencio que actualmente rodea la obra de Merleau-Ponty, pensador que ha marcado de una manera tan decisiva los primeros pasos de muchos filósofos contemporáneos, olvido que concierne particularmente su aporte a las primeras interpretaciones de Husserl, Sartre o el mismo Heidegger. Bernet, por ende, invita a releer sus textos, y a través de ellos, a releer los textos de Husserl, sacando partido de su pensamiento del *entre-dos* o de la *ambigüedad*, de su aproximación no hegeliana de la diferencia y de la negatividad, de su análisis inédito de la libertad en tanto historia enraizada en una naturaleza pre-dada, regresando bajo la forma de la “sedimentación”. La distinción entre filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu en la *Fenomenología de la percepción*, parte de una descripción de la vida del sujeto, que —teniendo a la “naturaleza” como trasfondo viviente— se desarrolla, como en Husserl, tanto en el nivel “anónimo” o “pre-personal” como en el de la vida “personal” voluntaria y libre. La sede de esta vida natural del sujeto es el cuerpo (*corps*), cuya estructura simbólica y sentido es cuidadosamente examinado por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, y cuyo poder subjetivo es concebido como una “intencionalidad motriz” anónima con fuerza *expresiva* propia, por la que es prolongación instrumental del sujeto constituyente. Este examen lleva a Bernet a examinar la inmersión del cuerpo humano en la “carne (*chair*) del mundo”, tema desarrollado en *Lo visible y lo invisible*, pero ya esbozado desde la *Fenomenología de la percepción*, en la que no sólo hay en marcha una naturalización del sujeto sino una subjetivación de la naturaleza. Bernet concluye apelando a la fascinación que esta obra continúa ejerciendo sobre el lector contemporáneo debida no solamente al carácter fluido de su estilo sino al espíritu salvaje de sus análisis que, por esencia, son inacabados.

La tercera y última parte del libro de Bernet agrupa cuatro ensayos en torno a la temática de *Temporalidad, historicidad y lenguaje*: “Origen del tiempo y tiempo originario (Husserl y Heidegger)” (pp. 189-214), “La presencia del pasado (Husserl)” (pp. 215-241), “El encuadramiento del recuerdo (Husserl, Proust y Barthes)” (pp. 243-265) y, finalmente, “La voz de su maestro (Husserl y Derrida)” (pp. 267-296). Desde que Heidegger declarara en 1928 que las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* de Husserl

—que acababa de editar— no aportaban nada nuevo para una comprensión ontológica del tiempo, respecto de Aristóteles o Agustín (*GA* 26, p. 264) (pp. 189-193, 201), se requería una confrontación de las interpretaciones del tiempo de ambos pensadores. Bernet aquí la emprende sobre el terreno común de la interrogación del *origen fenomenológico del tiempo* y exclusivamente sobre la base de las *Lecciones sobre el tiempo* de Husserl y de *Sein und Zeit* y los cursos de Marburgo (1925-1928) de Heidegger. El resultado es la puesta en evidencia de “analogías profundas —y similitudes asombrosas—” entre ambos análisis del tiempo. No parece posible pronunciarse sobre las razones por las cuales Heidegger habría omitido mencionar lo que en Husserl lo acerca más de sus propias concepciones (pp. 190-191, 201), ni determinar si Heidegger conoció antes de 1928 el manuscrito de Husserl establecido por Edith Stein en 1917, aunque materialmente pudo haberlo hecho. Bernet aborda primero el análisis de la temporalidad en *Husserl*, y fundamentalmente la temática del “flujo de la conciencia absoluta, constitutiva del tiempo” (pp. 193-200)<sup>4</sup>. Luego aborda la concepción *heideggeriana* de la temporalidad extática, tal como se da en la autenticidad de la *cura* (*Sorge*) y en la inautenticidad de la preocupación (*Besorgen*). Finalmente confronta a ambos insistiendo en las similitudes entre la unidad de impresión originaria, retención y protención en el seno de la conciencia absoluta husserliana, y la unidad extática horizontal del presentificar (*Gegenwärtigen*), retener (*behaltend-*) y estar-en-tensión-hacia (*gewärtigendes-*) de Heidegger. Los desacuerdos profundos entre ambos conciernen más bien el significado ontológico del tiempo y su relación al ser historial del sujeto —claramente tematizado por Heidegger en dichos textos—, así como el carácter *sui generis* del tiempo originario en Heidegger como “tiempo del mundo”, tema que finalmente le permite apartarse de toda aproximación al tiempo desde el punto de vista de su origen.

Advirtiendo que no hay deconstrucción que agote lo impensado en una obra, “La presencia del pasado (Husserl)” aborda nuevamente los análisis husserlianos de la conciencia del tiempo. Estos, según la consabida tesis heideggeriana, conducen a la fenomenología de la subjetividad trascendental —figura incontestable de la tradición metafísica occidental— a su punto extremo o a su desgarramiento. Los análisis husserlianos pondrían en cuestión las siguientes posiciones clásicas del pensamiento metafísico: 1) el privilegio de la *presencia*

<sup>4</sup> Bernet presenta el desarrollo histórico del análisis husserliano del tiempo en su introducción a: Husserl, Edmund, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hamburgo: Meiner, 1985. Por otro lado, la temática de la conciencia pre-reflexiva y no-objetivante —en la cual la conciencia absoluta misma es conciente de sí de modo diferido (*nachträglich*) en una “intencionalidad longitudinal”— es tratada en su artículo “Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins”, en: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger* (Phänomenologische Forschungen 14), Freiburg-München: Alber, 1983.



como horizonte de donación centrado en la *puntualidad del ahora*, 2) la *aproximación perceptiva* del dato aprehendido como *ente subsistente*, 3) la analogía entre tiempo y espacio, por la que el tiempo se concibe como *orden* en el cual aparecen los acontecimientos; a lo que se añade 4) la concepción de la verdad entendida desde los parámetros de la *identificación* y la *representación*. Según Bernet, la tensión que atraviesa la investigación husserliana del sujeto trascendental es aquella de la *presencia* y de la *ausencia* de lo que aparece, entendiendo éstas desde una perspectiva *temporal*, no *espacial*, es decir, como surgiendo en el seno de la *presencia* del sujeto a sí mismo. El análisis de Bernet se concentra en las nociones husserlianas de *retención* y *rememoración* (*Wiedererinnerung*), que amplían el cuadro de una fenomenología de la presencia. En su análisis, empero, Bernet se atiene únicamente al texto de las *Lecciones sobre el tiempo* editadas por Rudolf Boehm y que cubren un período de textos entre 1893 y 1917<sup>5</sup>, época en la que Husserl todavía es guiado por un concepto normativo de verdad-adecuación, que ya cuestiona por lo menos desde 1924. Esto le permite decir que, si bien Husserl reconoce con gran honestidad los escollos con los que se enfrenta la rememoración —cuyo análisis es fundamental para el establecimiento de un conocimiento objetivo— (como la confusión, la represión, la condensación, la fabulación, el maquillaje, el recubrimiento, etc.), él está convencido que dichos escollos —así como la distancia que separa el presente y el pasado— son en principio superables de modo intuitivo en una correspondencia adecuada. Bernet termina afirmando que nos encontramos aquí lejos de una comprensión de la verdad histórica en términos de verdad temporal del ser (*Seinsgeschick*), lejos de una reconstrucción de la verdad pasada a través de una explicación histórica o narrativa, o incluso lejos de la verdad psicoanalítica, y que estas limitaciones en Husserl podrían ser superadas “interrogando el movimiento de la diferenciación radical que Husserl llamaba ‘el flujo de la conciencia absoluta’” (p. 241).

“Nada delata más, en efecto, el estilo de vida de un sujeto, sus esperanzas y angustias, que su manera de recordar o de olvidar” (p. 244). La manera como el presente llama al pasado y lo integra en su trama de experiencia, el cómo y el por qué de la rememoración y del olvido, el rol y la fuerza sugestiva de las imágenes o de la categorización conceptual, las expectativas y esperanzas que proyectamos en el recuerdo (necesariamente parcial y selectivo), la travesía de la memoria como una forma de tendencia a la invulnerabilidad o inmortalidad, son las cuestiones que se plantean a una descripción fenomenológica del recuerdo. Que el recuerdo es indesligable de un cierto “encuadramiento” subjetivo, resultado de la vida y de las convicciones adquiridas por un sujeto o una comunidad a través del curso de su experiencia e historia,

<sup>5</sup> Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana X*, editado por R. Boehm, La Haya: M. Nijhoff, 1966.

es la convicción que comparten Edmund Husserl, Marcel Proust y Roland Barthes en “El encuadramiento del pasado”. En Husserl el análisis de la rememoración (*Wiedererinnerung*), al lado de la empatía y las distintas formas de actos imaginarios, aparece privilegiadamente ligado a preocupaciones de orden *epistemológico*. Se trata de un desdoblamiento *voluntario* de la conciencia intencional por el cual el objeto pasado, dado en el presente, es reconocido como perteneciente al pasado. La posibilidad de la conciencia de *recuperar* el pasado se basa en su constitución como un *flujo* unitario en el que cada “ahora” impresional es *retenido* en virtud de una “intencionalidad de un tipo particular” —la *retención* o “recuerdo primario”— por el que la conciencia conserva el rastro de vivencias anteriores al modo de una “cola de cometa”. La rememoración (“recuerdo secundario”), apoyado en la retención, permite asegurar la identidad de los objetos, la posibilidad de la ciencia y la identidad personal del sujeto en el curso cambiante de su vida. El “olvido” o la deformación no son sino accidentes superables. Apoyándose en Nietzsche y Derrida, Bernet opina que “queriendo permanecer demasiado fiel al pasado, se arriesga a serle infiel, cortando toda perspectiva al porvenir” (p. 250). En Proust, el encuadramiento está ligado a una experiencia subjetiva estética y al carácter *involuntario* del recuerdo. Bernet, empero, muestra —sobre la base de *En busca del tiempo perdido*, y de la influencia de la gran obra de Ricoeur, *Tiempo y narrativa* (especialmente el tomo II)— que la fuerza *afectiva* de esta memoria *involuntaria* y *estética*, ligada a la creación artística, no se opone realmente a la “memoria voluntaria” o “de la inteligencia”, por lo que, al igual que Husserl, está transida de un deseo de eternidad. “Insertando el arte de la memoria en su arte poético, Proust se desliza del análisis del recuerdo involuntario que rescita el pasado perdido hacia una empresa en la que el pasado se legitima al punto de hacer impensable su pérdida futura. Más allá del tiempo perdido y más allá del tiempo rehallado se abre el reino “extra-temporal” de la creación artística” (p. 258). Por último, Roland Barthes (en *La cámara clara. Nota sobre la fotografía*, 1980), examinando el recuerdo a partir de la *fotografía* (y no de la ciencia ni del arte) aparece como el *primero* en haber llamado la atención y meditado sobre el tema del “encuadramiento” del recuerdo. Distinguiendo entre dos elementos del recuerdo sugeridos por el examen de la fotografía, el *studium* —que es propiamente el “cuadro” que acoge el pasado, asignándole un lugar preciso y una continuidad en el curso de la vida respectiva— y el *punctum* —el elemento en el recuerdo que resiste la categorización y sin embargo le imprime su “efecto de realidad”— Barthes permite comprender que el recuerdo voluntario de Husserl y el involuntario de Proust no están tan alejados entre sí, en la medida que se trata de dos elementos que no pueden ser comprendidos independientemente del otro.

*La voz y el fenómeno*, obra en la que Derrida elabora una interpretación de todo el pensamiento de Husserl (así como de la tradición filosófica

occidental en su integridad), partiendo de una lectura de la primera de sus *Investigaciones lógicas*, y que lo llevó a convertirse en Estados Unidos en un fenómeno cultural y mediático, situándolo (a pesar suyo) en el origen de la “festiva horda deconstruccionista”, es el tema de “La voz de su maestro”. Bernet evita a toda costa tratar dicha obra desde los prejuicios que ella ha suscitado: a) ignorando —como hacen los “deconstruccionistas”— que *La voz y el fenómeno* también es un texto a ser descifrado; y, b) ignorando —como hacen los husserlianos espantados por el estilo de Derrida— que la obra en cuestión propone precisamente una lectura de Husserl “que no puede ser simplemente aquella del comentario ni de la interpretación”. Bernet sigue pacientemente las principales líneas argumentativas del texto de Derrida, que parte de la “distinción esencial” husserliana entre *expresión* (signo caracterizado por la *presencia* en él del *significado*) e *indicación* (signo caracterizado por la ausencia de un significado vivificador, y por su función *indicadora*). El *criterio* de esta distinción sería la tesis “metafísica” de la primacía de la *presencia* a sí del sujeto pensante y la *presencia* del objeto intencional a este pensamiento. La reducción *eidética* y la reducción *fenomenológica*, que conduce al *ego* trascendental y al acto de expresión pura (el soliloquio), insertan a Husserl en una tradición filosófica que “*reprime* la exterioridad del signo escrito, la alteridad de un presente no originario, la heteronomía de un sujeto tomado en la trama imprevisible de la intersubjetividad, y la finitud de una vida constantemente enfrentada a la muerte” (pp. 269-270). Además de deconstruir la idea de una presencia inmediata y plenamente intuitiva, Derrida denuncia el privilegio de la *voz* (en detrimento de la escritura) en la tradición occidental “logocéntrica” de Aristóteles a Husserl, que en la conciencia reflexiva trascendental es una “voz que guardaría el silencio”. Propone, por el contrario, una filosofía de la “diferencia” y del “‘entrelazamiento’ indisoluble de la presencia y de la ausencia, de la esencia y del hecho, del tiempo y del espacio, del espíritu y de la carne, del sentido y del signo, de la percepción y de la imaginación, de la palabra y de la escritura” (*ibid.*), por lo que la conciencia de sí debe ser tributaria de una cierta idea del lenguaje. Aunque un examen de los textos husserlianos sobre el tiempo lo llevan a éste a cuestionar los presupuestos de una metafísica de la presencia, según Derrida, Husserl sólo habría estado profundamente dividido “entre lo que sus análisis le hacen decir y lo que, en virtud de sus convicciones metafísicas, él hubiera querido decir y mantener” (p. 284), por lo que él finalmente “retrocede ante los fenómenos” dejándose llevar por su “fe metafísica” (p. 288). Sin embargo, Bernet mismo debe escoger entre aproximarse a la obra de Husserl de modo *crítico* (“es decir, a partir de lo que sus sucesores me hicieron comprender”) (p. 3), y la fidelidad al “aparecer” de los textos mismos de Husserl, que lo obligan a reconocer a lo largo de las tesis derrideanas, elementos *polémicos* que debe caracterizar como “apresurados” o “abusivos” (pp. 276, 281, 290), previniendo a veces

de “seguir a Derrida en las libertades que éste se toma con el texto de Husserl” (p. 290). Dichas críticas a Derrida, que conciernen tanto los presupuestos husserlianos (las “distinciones esenciales”) presentes en su fenomenología de la “*différance*”, pasando por su interpretación antojadiza de la reducción fenomenológica (que cualquier lector de Husserl sabe bien no corta al sujeto ni del mundo ni de los otros), y el carácter discutible del signo indicativo como raíz de toda forma de representación, hasta el polémico “linguocentrismo” que Derrida opone al “logocentrismo” husserliano del lenguaje ideal de la lógica, entre varias otras de distinto calibre, se suceden a lo largo del texto de Bernet (cf. pp. 275, 276, 279, 281, 283, 290, 294, 295, etc.). Cabe destacar la observación de Bernet según la cual, de haber escuchado sólo su propia “voz” (p. 295), Husserl no habría podido describir la “genealogía de la lógica” a partir de experiencias *pre*-predicativas y *pre*-lógicas, y mucho menos interrogar fenómenos *no*-lógicos —entre los que se hallan la facticidad esencial del curso de la historia, la responsabilidad ética por el estado del mundo, el proyecto de una fundación racional de las instituciones sociales, y la revelación de un Dios como el garante de la teleología de la razón. Aunque Bernet finalmente concede que *La voz y el fenómeno*, más que una interpretación de Husserl, debe leerse “también como una ‘Introducción al problema del signo en la fenomenología de Derrida’” (p. 295), nos da la impresión que sus tomas de distancia respecto de Derrida son discretas e incluso tímidas, guiado por un excesivo interés de mantener un justo equilibrio entre su lectura de Husserl y la mediación crítica derridiana. Por ello, en cada ocasión matiza sus críticas dando la razón a Derrida en las premisas de su interpretación (p. 276) —¿en cuanto aplicadas a una formulación *cartesiana* del proyecto fenomenológico! (p. 277)— suscribiendo la tesis según la cual “Husserl retrocede” ante los fenómenos que “como nadie antes” puso en claro (p. 289), y atribuyendo a Derrida la enseñanza de que “la manera en que el sujeto capta su pensamiento o escucha su propia voz no es pensable sin el desvío por la alteridad del signo indicativo” (p. 291).

Se trata, pues, de una colección extraordinaria de ensayos que ofrece una visión panorámica de la polémica recepción del pensamiento de Husserl desde los predios de la fenomenología. También es extraordinaria por lo que encierra de testimonio de una *tensión* que se desplaza al propio fenomenólogo, lector de la obra de Husserl, que es Bernet: entre el requisito de aproximarse a la obra de Husserl de modo *crítico* y la fidelidad al conjunto de la obra de Husserl, en la que se observa en muchos casos que éste “se sitúa ya sobre el mismo terreno que sus sucesores y críticos” (p. 298). Se trata —advierte Bernet— de una colección de ensayos escritos a lo largo de diez años en los que su actitud respecto de Husserl *no ha sido la misma*. La opción de Bernet de resistirse a la “tentación de uniformizarlos y eliminar todo lo que podía separarlos” (p. 3) es perfectamente respetable y honesta, con la ventaja

de reflejar el itinerario de su propia relación polémica con el pensamiento de Husserl —a pesar de que quizás resulte desconcertante para quienes no están del todo familiarizados con los términos de la polémica, o con la obra de Husserl mismo.

Volviendo a las primeras reflexiones de esta reseña, queremos finalmente observar que la difícil relación de la filosofía de Husserl (como la de algunos de sus ancestros y sucesores) con aproximaciones filosóficas provenientes de otras tradiciones, no está sin relación con el problema del *estatuto mismo del discurso filosófico* así como con el *creciente abismo* (mencionado por Bernet a propósito de la hermenéutica de Cassirer y Heidegger) entre las llamadas *ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu*. Terminando el libro de Bernet nos llama la atención comprobar que los términos de la disputa de Husserl con sus sucesores se centran casi exclusivamente en la tensión entre una “metafísica de la presencia” (logocentrista) y una supuesta “atención a los fenómenos”, a la facticidad de la existencia, al ejemplo particular, al respeto de la alteridad, a la historia. Pero poco se recoge, en dicha disputa, la profunda preocupación de Husserl frente a la *crisis del sentido*, teórico y ético, de la ciencia y de la cultura —gestada desde la modernidad— que sobreviene con el positivismo o naturalismo (y su “objetivismo, tecnicismo, cientificismo”). Si bien Husserl celebró el “portento *metodológico*” de la ciencia y las posibilidades abiertas por la manipulación técnica y el desarrollo de la formalización, sí denunció con gran lucidez y energía tanto la *epistemología* como la *metafísica* que entró de contrabando a través de las hipótesis *metodológicas (y programas de investigación)* de la ciencia experimental (interpretaciones concernientes a supuestas *verdades o falsedades* “últimas”, o a pretendidas *realidades “en sí”* de las cosas y del mundo)<sup>6</sup>. Sin embargo, al subrayar la precedencia de los “hechos”, de la “facticidad” o del ejemplo particular respecto de la idealidad o “esencialidad”, la fenomenología post-husserliana ha ignorado generalmente la preocupación de Husserl por salvar dichas reflexiones de un nominalismo naturalista, del que los fenomenólogos —algo ingenuamente— han pretendido estar protegidos. Pensamos que las actuales reflexiones sobre la *vida del sujeto* comienzan a prestar atención al esfuerzo de la fenomenología de Husserl por repensar la *racionalidad* más allá del escepticismo naturalista e historicista, replanteando —desde una motivación de profundas raíces tanto *epistemológicas* como *éticas*— las relaciones entre *episteme y doxa*.

Rosemary Rizo-Patrón

Pontificia Universidad Católica del Perú

<sup>6</sup> Cf. Husserl, Edmund, *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991.

MACINTYRE, Alasdair: *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*. Madrid: Ediciones RIALP, 1992, 294 pp.

Este es uno de los últimos textos traducidos del filósofo anglosajón más conocido por la obra *After Virtue* y que, junto con su libro *Whose Justice?, Which Rationality?*, puede considerarse como una especie de 'revival' del tomismo. Como su mismo nombre lo indica el libro trata de tres concepciones de la investigación moral que provienen respectivamente de tres textos de las postrimerías del siglo XIX: la novena edición de la *Enciclopedia Británica*, *La genealogía de la moral* de Nietzsche y la encíclica *Aeterni patris* del Papa León XIII. En primer lugar, MacIntyre analiza y opone las tres visiones y obras que investiga, tomando partido expreso por la tradición tomista; luego desarrolla dicha tradición con mayor amplitud para mostrar finalmente cómo pueden enfrentarse estas posturas en el marco de la universidad contemporánea.

Aunque formalmente el texto es una transcripción de conferencias dictadas entre abril y mayo de 1988 en la Universidad de Edimburgo (las Conferencias Gifford), este origen circunstancial de la obra le permite a MacIntyre comentar la visión enciclopedista de la ética. Ello debido a que en su interpretación la novena edición fue la expresión canónica de la cultura de Edimburgo de los días de Lord Gifford, quien diera nombre e impulso a dichas conferencias. Al abordar dicha concepción MacIntyre señala desde el primer momento que, a diferencia de lo que supusieron los enciclopedistas, no sólo no ha habido progreso en la ética sino que tampoco hay acuerdo sobre cuál es el criterio de progreso. En este punto, reconociendo expresamente la influencia epistemológica de las tesis centrales de Kuhn, nuestro autor hace hincapié en la obligación de reconocer la ruptura y la discontinuidad tanto en la historia de la ciencia como en la historia de la investigación ética.

Por otra parte, MacIntyre, afirmándose deudor de la *Aeterni patris*, considera a la moralidad enciclopedista una degeneración de la teoría y la práctica de la ley natural y divina, cuya comprensión tuvo en Tomás de Aquino su expresión definitiva. Esta postura la contraponen con la de los deudores de *La genealogía de la moral*, para quienes dicha moralidad es la última versión del enmascaramiento de una razón enemiga de lo biológicamente vital. En esta interpretación la visión enciclopedista se distingue sólo superficialmente de la *Aeterni patris*, mientras que, para MacIntyre, la doctrina de Nietzsche es sólo una variante de los errores de la modernidad del siglo XIX.

La posibilidad de que la moralidad moderna haya sido una supervivencia de contextos que le dieron inteligibilidad, pero que ahora esté demasiado lejana de aquéllos, fue la hipótesis que MacIntyre desarrolló anteriormente en *After*

*Virtue*. Sin embargo, en aquella oportunidad el filósofo anglosajón estableció una oposición radical entre Aristóteles y Nietzsche; mientras que en este texto, la oposición fundamental se da entre Tomás de Aquino y Nietzsche. Ello debido probablemente a un estudio más detallado del desarrollo del aristotelismo en el medioevo, tal y como se mostró inicialmente en *Whose Justice?, Which Rationality?*.

En el análisis más específico de *La genealogía de la moral*, MacIntyre resalta el hecho de que Nietzsche se haya separado de la universidad para ser genealogista, al entender el modo académico de expresión como una manifestación del carácter represivo disfrazado de una máscara de objetividad. Sin embargo, *La genealogía de la moral* es un tratado académico, y por ello, paradójicamente, se hunde en la *enciclopedia* al no presentarse con aforismos. MacIntyre sugiere así que la *genealogía de la moral* representa una máscara puesta con el fin de dirigirse a ciertos auditorios particulares. La misma impresión tiene sobre Foucault, a quien considera continuador del proyecto de Nietzsche. En esa medida, *Les mots et les choses* es un trabajo académico que, pretendiendo hacer en las ciencias humanas lo que Kuhn hizo con la física y la química, posee una máscara de presentación académica mucho más fuerte que la de Nietzsche. De todo lo anterior MacIntyre concluye que la historia de la *genealogía* es una historia de empobrecimiento progresivo, ya que no puede evitar caer en los modos académicos que pretende rechazar por principio.

De otro lado, MacIntyre reconoce la obra de Joseph Kleutgen como la influencia más importante del tomismo de la *Aeterni patris*. Kleutgen, pensador jesuita del siglo pasado, describió una ruptura entre la filosofía que va desde Sócrates hasta la Edad Media y la filosofía de la modernidad. Postura distinta a la de genealogistas y enciclopedistas quienes estarían de acuerdo en concebir la historia de la filosofía como una historia unificada. Específicamente para los genealogistas, la *enciclopedia* es la genuina descendiente de Sócrates y Tomás de Aquino. Concepción que MacIntyre pretende rechazar estableciendo el desconocimiento de la modernidad y del siglo XIX de las principales obras del medioevo. Sin embargo, nosotros no podemos considerar esto último como un argumento plausible ya que el espíritu del resentimiento genealógico pudo haberse mantenido al margen del conocimiento o no de los textos claves.

Por otra parte, lo que MacIntyre critica a Kleutgen es el no haber comprendido que Tomás de Aquino incorporó argumentos de las tradiciones agustiniana y aristotélica, resumió el resultado de las investigaciones hechas hasta ese momento y dejó el camino abierto para que otros las continúen. MacIntyre se ubica así en la línea de autores como Gilson y Van Steenberghe quienes recobraron la comprensión histórica de Tomás de Aquino y mostraron el desarrollo de su pensamiento como una continuación dialéctica de la tradición de los griegos y la patristica.