

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

“El despliegue de lo político en la fenomenología”.

Krochmalny, Pablo.

Cita:

Krochmalny, Pablo (2004). *“El despliegue de lo político en la fenomenología”*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/210>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Título: “El despliegue de lo político en la fenomenología”

Autor: Krochmalny, Pablo

Institución: Alumno. U.B.A, Facultad de Cs. Sociales, Sociología.

e-mail: sydzaga@hotmail.com

Abstract:

Dentro del marco de la investigación “Fenomenología y política. Una lectura a contrapelo de la historia” hemos tratado hallar en los textos clásicos de la fenomenología las huellas de lo político. El siguiente texto se propone trabajar lo político a partir de sus latencias, al igual que en sus manifestaciones explícitas. Para ello nos remitiremos a las obras clásicas de la fenomenología como “El ser y la nada” y “Meditaciones cartesianas”, pero también aludiremos a obras donde lo político aflora claramente, por ejemplo, “Crítica de la razón dialéctica” y “Materialismo y revolución”. Y así, veremos algunos puntos claves que abren el horizonte político y su consiguiente explicación, delimitando el derrotero de la fenomenología al marxismo de Jean-Paul Sartre.

“La percepción tiene horizontes de otras posibilidades”

Introducción

La búsqueda de lo político en el terreno de la fenomenología se topará sucesivamente con diferentes puertas de entrada, de abordaje. De lo fenomenológico a lo político, o de lo político a lo fenomenológico. El análisis puede estar atravesado por la historia, o escrutado con escarpelo para efectuar la apertura del texto, prescindiendo de las variables externas a la obra que intenten explicarla. Como se ve, hay variedades de métodos.

Es obvio que diversos autores que han franqueado los senderos de la fenomenología, han recorrido el campo político, desde artículos de discusión hasta elaboraciones de filosofía política.

Merleau-Ponty, autor de “Fenomenología de la percepción”, escribió sobre política en editoriales y ensayos en “Les temps modernes”. También lo político emerge en su polémico “Humanismo y terror”, y en “Las aventuras de la dialéctica”.

“Fenomenología y materialismo dialéctico” marca el punto de inflexión en el pensamiento de Tran-Duc-Thao. Dicho autor no reniega de su pasado, reconociendo los aportes y la riqueza inexplorada de la fenomenología. Desde las arenas del marxismo observa el mérito de la fenomenología por haber liquidado el formalismo y, además, resalta el productivo planteamiento de los problemas de valor sobre el terreno de lo concreto.

Jean-Paul Sartre ha elaborado su ensayo de ontología fenomenológica “El Ser y la Nada”, y ha hecho en torno a lo político innumerables conferencias, intervenciones públicas, prefacios y artículos en “Les temps modernes”, en France-Observateur, en Les Lettres Françaises. Diversidad de ellos pueden

encontrarse desperdigados a lo largo de las compilaciones tituladas Situations. Además, pueden ser agrupados entre estos, su obra inconclusa “Crítica de la razón dialéctica”, precedida por “Cuestiones de método”.

Como vemos, hay un cuerpo teórico amplio que demuestra el recorrido político de la fenomenología, sus límites y sus horizontes, todos ellos marcan el camino de la política “hacia” y “en” el marxismo. A partir de este breve racconto de autores y obras podemos arribar al cierre de un final invertido, e iniciar el comienzo por el fin, como la advertencia de los editores del diario de Antoine Raquentin.

El traspaso de la fenomenología al marxismo puede ser explicado a través de varias formas, algunas de ellas hemos mencionado al comienzo. Un intento de explicación historicista puede ser hallada en “Consideraciones sobre el marxismo occidental” de Perry Anderson. Aunque dicho texto no intente abordar exclusivamente el tema de nuestro trabajo, y su objeto sea el corpus teórico marxista, pueden sacarse algunas conclusiones ya que su unidad de análisis posee intersecciones con la nuestra. De los tres autores mencionados, sólo alude a Sartre, ya que la mención a Merleau-Ponty es marginal. El abordaje marxista sartreano, para este autor, estaría subsumido a un movimiento mayor, a partir de la occidentalización de la teoría marxista, desligándose del movimiento obrero, con su consiguiente escisión de la teoría y la praxis. Anderson trata de explicar las filiaciones políticas por causas históricas. La politización de Sartre, en este enfoque, estaría dada por el influjo de la guerra civil española, la invasión alemana a Francia, la resistencia. Nosotros podríamos pensar desde las lagunas de la obra de Anderson, que de allí derivaría el horizonte de posibilidad de la producción de los artículos en Les temps modernes, la amistad con Merleau, y su futura

separación, y la intervención de Simone de Beauvoir como juez parcial del duelo en “Merleau-Ponty ou L’anti-sartrismo”, traducido al castellano bajo la mirada de la rentabilidad como “Jean-Paul Sartre versus Merleau-Ponty”.

Las variables indicadas por Anderson son sociopolíticas: derrota del movimiento obrero, avance del proceso de stalinización de los partidos comunistas. De esta manera los principales teóricos quedaron relegados, dedicándose a problemas teóricos demasiados abstractos para no ser censurados, o escribiendo por fuera del partido, y por lo tanto por fuera del movimiento obrero, así algunos escribieron en la desesperación y marginación (Anderson: 1979). En este plano nosotros agregaremos que son hartos conocidos los rodeos, el acercamiento, el apoyo y la separación de Sartre y Merleau entorno al PCF.

A todo ello, Anderson también insiste en las clases de Kojève recibidas por Sartre y Merleau-Ponty. Y concluye con el empobrecimiento de la labor teórica en relación con la tradición teórica anterior.

Pero nosotros aquí no instaremos a abordar el desarrollo político de la fenomenología a partir de un enfoque similar, sino que centraremos nuestros esfuerzos en el análisis de las obras clásicas de la fenomenología, y a la vez, trazaremos líneas de contacto con escritos no-fenomenológicos, y así, veremos algunos puntos claves que abren el horizonte político y su consiguiente explicación, delimitando el derrotero de la fenomenología al marxismo de Jean-Paul Sartre. En este punto, vemos importante la aparición de las obras del joven Marx que colaboraron para que el camino de la fenomenología al marxismo sea posible, dentro del terreno teórico propiamente dicho.

Es más, la fenomenología en un momento quedó bajo tensión en las puertas del marxismo. Hacia 1946 Henri Lefebvre afirmó: “Si la fenomenología y el existencialismo se limitan a registrar adquisiciones de la conciencia “ingenua” – conciencia de ese ser de la naturaleza que lucha contra la naturaleza y la domina poco a poco, el *Hombre*- la fenomenología existencial coincide con la historia y con el método científico de estudiar la historia. Entonces, ya no es una filosofía; se identifica con el marxismo” (Lefebvre: 1984; pp. 263).

La discusión se desarrolló tanto en lo teórico como en lo político. Sin embargo, se puede rastrear, un poco más atrás, lo político en el terreno de la fenomenología.

Lo político en la fenomenología puede hallarse en las conferencias de Edmund Husserl dadas en Praga (con el régimen nazi instalado en Alemania y las puertas abiertas para el comienzo del conflicto bélico), compiladas en el libro titulado “Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”. Aunque tales conferencias no sean estrictamente políticas, vemos que de ellas se desprende un haz de luz que ilumina el problema político en Europa, una muestra de ello puede ser el título de una de las conferencias “La crisis de las ciencias como expresión de la radical crisis vital de la humanidad europea”, en ella formula: “El problema de Dios contiene manifiestamente el problema de la razón en el mundo, del “sentido” del mundo. Naturalmente el problema de la inmortalidad es también un problema de la razón del mismo modo que el problema de la libertad. Todos estos problemas “metafísicos”, comprendidos de manera amplia los problemas específicamente filosóficos en el lenguaje habitual, sobrepasan justamente como problemas que plantean en el sentido la idea de la razón” (Husserl: 1984; pp. 15). Aquí podemos hallar la inquietud husserliana por el nihilismo filosófico, y la

facticidad de las ciencias que centran su preocupación por los hechos. Es decir, podemos hallar un nexo con el problema de la cosificación. El pensamiento se preocupa por los hechos, Husserl dirá “Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” (Husserl: 1984; pp. 11). El pensamiento ha perdido el sentido de la vida y nada dirá por hacer abstracción de lo subjetivo.

Más allá de ciertas obras, se ha querido esbozar lo político en proclamas, advertencias y en los intersticios. Ahora, nos proponemos trabajar en ciertos ejes que implican el horizonte de posibilidad político de la fenomenología.

La problematización de la apodicticidad de la cosa y el mundo

I

Edmund Husserl en sus “Meditaciones Cartesianas”, serie de conferencias dadas en 1929 en la Sorbona, en París, afirmó la duda acerca de la apodicticidad de la cosa y el mundo, aunque ello no signifique la negación de la posibilidad de que existan.

Allí explicita el método de la epojé, o reducción fenomenológica, que consiste en la puesta del mundo entre paréntesis, dejando a nuestra conciencia en su pureza. Ello es posible por la conciencia intencional, conciencia “de algo”. Por ello la función de la epojé es poner en duda nuestras evidencias, dudar de aquello que solemos aceptar en nuestra cotidianeidad. Por este camino lo dado se transforma en fenómeno, en aquello que se nos enfrenta. Lo evidente de este proceso es el sujeto de la reducción.

Pero ello parece decir que lo que se pone en duda es la actitud natural, y ello nos hace pensar en el sentido común, en la vida cotidiana. También, la discusión se

centra contra los positivistas, contra aquellos que buscan los hechos. Ello significa poner las cosas como reales y como irreales, por eso Husserl afirma que las posiciones y apercepciones de la realidad o irrealidad de las cosas con nosotros mismos significa que son parte de la conciencia de las cosas y nosotros mismos.

Entonces, hemos visto que la duda acerca de la apodicticidad de la cosa y el mundo nos lleva a la aplicación de la epojé, y ello al descubrimiento del yo fenomenológico-trascendental. Aquí observamos la vinculación con el proyecto husserliano, es decir, la búsqueda de la evidencia apodíctica que tiene la propiedad de ser certeza del ser de las cosas, excluyendo toda duda, por lo cual emerge el fundamento para la constitución de una ciencia auténtica, ella es una ciencia de la subjetividad trascendental concreta que constituye el polo opuesto a las ciencias “objetivas”. Aunque esta ciencia empiece de forma egológica, Husserl afirma que ella no está condenada al solipsismo ya que su desarrollo consecuente conducirá hacia una fenomenología de la intersubjetividad. Este punto nos remitirá al problema del otro que abordaremos más adelante. Por el momento nos interesa establecer su conexión con lo político, con lo cual nos remitiremos a las conferencias de Husserl reunidas en el volumen conocido como “Crisis”.

En su crítica a las ciencias fácticas y a la enseñanza de la historia Husserl se pregunta: ¿Puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido, si las ciencias consideran como verdadero sólo lo verificable de este modo objetivo, si la historia sólo puede enseñarnos que todas las consideraciones del mundo espiritual, todas las reglas de vida, los ideales, las normas, sostenidos en cada caso por los hombres, se forman y luego se deshacen como olas

fugitivas, que así ha sido y será siempre, que siempre la razón debe transformarse en sin sentido y el bienestar en calamidad” (ídem; pp. 12).

La preocupación husserliana radica en el desenvolvimiento del pensamiento de su tiempo, y en el abandono del proyecto moderno, del proyecto cartesiano. No es sólo una pregunta por como conocemos sino por el drama vital que acarrea el pensamiento. Ello lo hace pensar en el hombre antiguo: “¿Qué es lo que concibe como lo esencial del hombre antiguo?... el darse libremente a sí mismo, a su vida total, su regla sacada de la pura razón, de la filosofía. La filosofía teórica es lo primero... a la autonomía teórica, sigue la autonomía práctica. En el ideal conductor del renacimiento el hombre antiguo es aquel que se forma radicalmente a sí mismo sobre la base de la razón libre” (Husserl: 1984; pp. 13).

Hasta aquí hemos visto la conexión de la problematización de la apodicticidad de la cosa y el mundo en relación con la necesidad del establecimiento de una ciencia de la subjetividad trascendental, en torno a un texto clásico de la fenomenología como “Meditaciones Cartesianas”, y el texto desgarrado y preocupante de la reflexión husserliana, que nosotros aquí hemos referido como su proclama política en tiempos de la fatalidad nazi. Aquí hay dos puntos disparadores, que marcarán la ruptura y la continuidad simultánea.

II (*hacia el marxismo*)

La ruptura se dio por medio del traspaso de diversos autores al campo marxista, como por ejemplo Sartre, pero ello no significó la ausencia de contradicciones ni conflictos. El campo era demasiado heterogéneo, y las filosofías oficiales eran rechazadas por los nuevos allegados.

Muchos vieron que “El ahondamiento de la Razón, la integración de lo “irracional” a la Razón, implican un gigantesco trabajo teórico y práctico: nada menos que la transformación de un mundo “irracional” no en sí y absolutamente sino “irracional en cuanto no hace explícita la Razón contenida en él, no se organiza de acuerdo con esa Razón y la arroja fuera de sí, hacia lo abstracto, así como la Razón lo arroja a su vez, fuera de sí” (Lefebvre: 1984; pp. 260).

Vemos que la irracionalidad como drama vital en Husserl es un problema extensivo del conocimiento, y no como un problema de praxis humana, que debe llevar a cabo su superación, a través de la negación de la negatividad. El problema del fin de la historia, subyace aquí como finalidad.

Con ello a la vista, el siguiente párrafo marxiano nos puede llevar a la elucidación del asunto: “Un hombre listo dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaba llevar de la idea de gravedad. Tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola por ejemplo como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. Ese hombre se pasó la vida luchando contra la ilusión de la gravedad, de cuyas nocivas consecuencias le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas” (Marx y Engels: 1985; pp. 12).

Ello lo llevó a Sartre a un cambio, aunque no a renegar de la filosofía tomándola como lo opuesto e irreconciliable con la praxis. En “Cuestiones de método” llega a afirmar que la filosofía es un arma factible de utilización para la revolución. “No basta con que “la conciencia se piense a sí misma”, sino que hace falta el trabajo material y la praxis revolucionaria” (Sartre: 1995; pp. 22). En esta misma obra

habla de su pensamiento anterior, y de las nociones que confundía como lo total y lo individual, el pluralismo como impedimento de la comprensión de la totalidad dialéctica, la construcción de esencias y tipos aislados como obstáculo para la construcción del movimiento sintético del devenir. Sin embargo, a pesar de esta ruptura hay puntos de continuidad.

Jameson en *Marxism and Form*, en el capítulo cuatro, dedicado a Sartre, titulado “Sartre y la historia” (“Sartre and history”), analiza la continuidad conceptual entre “El Ser y la Nada” y “Crítica de la razón dialéctica”, entorno al concepto de “facticidad” que más tarde tomará como “rareza”, entre la noción de “inautenticidad” y el de “serialidad”, el de la “inestabilidad del para-sí-en-sí” al del “grupo en fusión”.

En este marco de continuidad y ruptura en el pensamiento de Sartre, podremos observar los avatares de la duda acerca de la apodicticidad del mundo y la cosa, proclamada por Husserl. Ya hemos analizado su contenido político en Husserl, ahora veremos como ello se plasma teóricamente en las discusiones políticas llevadas a cabo por Sartre en el seno del marxismo.

III

Sartre afirma que el para-sí es un ser que tiene su ser fuera de sí y es lo que no es y no es lo que es, por ello su condición es proyecto, y su propia constitución ontológica le obliga asumirse como ex-sistencia y libertad para fundirse con el en-sí, pero ello es imposible porque si la conciencia capta como el ser hacia el cual ella se trasciende coincidiría con la aniquilación de la conciencia.

La síntesis ser en-sí para-sí está condenada a la frustración, porque lo detiene la nada, el no-ser. Estamos condenados a ser libres y por lo tanto a crear valores, porque no somos dioses estamos condenados a conocer, a ser conciencia.

El ser se revela en mi proyecto o a mí proyecto. Toda conciencia intencional es investida por el ser, todo proyecto está impregnado de ser. En la "Crítica" Sartre lo llamará praxis: el proyecto como pragmatización intencional de la conciencia. La discusión que entabla Sartre con el marxismo conlleva una discusión gnoseológica.

El debate al que arriba Sartre en "Materialismo y Revolución" se centra en contra del objetivismo Stalinista, y el materialismo vulgar. Sus disputas provincianas con Pierre Naville, Cecile Angrand, Garaudy, son muestra de ello. Sartre debió encargarse de desterrar a Engels de la filosofía, aludir al joven Marx, para tratar de posicionarse en el campo teórico marxista. El retorno a la subjetividad y la superación de la oposición entre lo subjetivo y objetivo creyó que era su tarea. "Es la subjetividad humana la que descubre la adversidad de lo real en y por su proyecto de trascenderlo hacia lo porvenir" (Sarte: 1954; pp. 89).

Ello significa la discusión candente que Sartre efectuaba contra aquellos que pensaban que la idea surgía de la materia, contra quienes querían negar la existencia de Dios escapando de la metafísica, y contra quienes negaban la subjetividad, y por consiguiente pensaban que el mundo era una relación entre cosas.

Por lo tanto creemos que la duda husserliana acerca de sí el mundo y la cosa son apodícticos atraviesa el pensamiento Sartreano, para llegar a inscribirse en un

debate teórico-político, por ello se lanza contra toda posibilidad de pensamiento cosificado, cosificante.

Sartre afirma que la oposición entre el “idealismo y materialismo hacen desvanecerse del mismo modo lo real, el uno porque suprime la cosa, el otro porque suprime la subjetividad... el realismo revolucionario exige a la vez la existencia del mundo y de la subjetividad... no [puede] concebirse una subjetividad al margen del mundo ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de una subjetividad” (idem).

A diferencia de Husserl, Sartre invierte la prioridad del conocimiento sobre la acción, pero reclama su unidad indisoluble “la superioridad del pensamiento revolucionario estriba en que proclama ante todo su carácter de acción; es consciente de ser un acto; y si se presenta como una concepción del universo es porque el proyecto del trabajador oprimido es una actitud total frente al universo. Pero como el revolucionario necesita distinguir lo verdadero de lo falso, esa unidad indisoluble del pensamiento y de la acción reclama una teoría nueva y sistemática de la verdad” (Sartre: 1954; pp. 61).

Las referencias recientemente aludidas provienen de un Sartre que se inscribe en el año 47, es decir, a cuatro años de diferencia de la publicación de “El Ser y la Nada”. Obra que puede pensarse que se inicia a partir de los primeros años de la década del '30, donde comienza a sumergirse en la obra teórica de Husserl y Heidegger.

Ya hemos afirmado la presunta continuidad de algunos conceptos de “El Ser y la Nada” con “Crítica de la razón dialéctica”. Ahora veremos una continuidad de más largo alcance, que se relaciona con una idea de proyecto, y la importancia de la

utilización del método fenomenológico. Estamos aludiendo a “Cuestiones de método”, obra que hubo de publicar en el invierno de 1957 para una revista polaca que deseaba publicar un número dedicado a la cultura francesa. El tema era la “Situación del existencialismo en 1957”. Ese artículo fue modificado para ser publicado en “Les temps modernes”, cuyo nombre pasó de “Existencialismo y Marxismo” a “Cuestiones de método”. Más tarde, en 1960, fue publicado junto al primer Tomo de “Crítica de la razón dialéctica”.

Ya por aquellos años, Sartre seguía afirmando la necesidad de la elaboración de una teoría de la conciencia, ya que por más que se crea que la acción ilumina el sendero, y engendra una luz a la conciencia, ello no soslaya que se deba hacer hincapié en la toma de conciencia por parte del sujeto de su situación. Quizás pueda pensarse que Sartre no haya abandonado aquello que formuló Husserl hacia 1929: “Una vez que nos hemos apoderado del sentido de la tarea fenomenológica de la descripción concreta de la conciencia, se nos abren perspectivas verdaderamente infinitas de hechos jamás investigados antes de la fenomenología. Todos ellos pueden ser designados como hechos de la estructura sintética, que dan unidad noético-noemática a las distintas cogitaciones (en sí, como todos concretos sintéticos) y también a las unas por respecto a las otras. Únicamente el poner en claro la índole propia de la síntesis hace fructífero el mostrar en el cogito, en la vivencia intencional, una conciencia de, o sea, hace fructífero el importante descubrimiento de Francisco Brentano, que la intencionalidad es el carácter descriptivo fundamental de los “fenómenos psíquicos”; y únicamente ello deja efectivamente en franquía el método de una teoría descriptiva de la conciencia...” (Husserl: 1942; pp. 75).

Sartre afirma que debe elaborarse una teoría del conocimiento, ya que su ausencia marca un punto débil de gran impronta en el marxismo. Para ello hay que deshacerse de las consideraciones marxianas acerca de que la cosa y el mundo se presentan tal y como son en nuestra conciencia pero si fuera así ¿Cómo distinguir lo verdadero de lo falso?

También debe dejarse a un lado la teoría de los reflejos leninista, la que afirma que la conciencia es el reflejo del ser. Son todos estos casos los que intentan suprimir la subjetividad.

Sartre ante ello afirma: “Cuando el conocimiento se vuelve apodíctico y cuando se constituye contra toda discusión posible, sin definir nunca ni sus alcances ni sus derechos, se corta del mundo y se convierte en un sistema formal; cuando queda reducido a una pura determinación psicológica, pierde su carácter primario, que es la relación con el objeto, para convertirse el mismo en puro objeto de conocimiento” (Sartre: 1995; pp. 36).

Vemos que aquí se halla todo aquello contra lo cual batalló Husserl, el psicologismo, el positivismo, el formalismo.

Por ello afirmamos la importancia husserliana en torno a la duda de la apodicticidad del mundo y de la cosa, sus consecuencias políticas, dentro del pensamiento del filósofo, y su recorrido en el pensamiento de Sartre. De allí que alegamos que de tal duda se desprende un horizonte político.

Sartre al referirse a la filosofía como un arma social y política, ha querido decir que la filosofía es un tipo especial de realidad, y que hay filosofías muertas y vivas. Y la comprensión de esta arma para Sartre se aprende “por medio de la experiencia, de la observación y de la descripción fenomenológica, de la comprensión y de los

trabajos especializados” (Sartre: 1995; pp. 52). Esto significa, que la fenomenología tiene un espacio fértil dentro del marxismo.

Acerca de la duda de la no apodicticidad del mundo y la cosa, hemos visto el despliegue de lo político en la fenomenología y su atravesamiento, con sus continuidades y rupturas en el campo marxista. Ahora bien, este eje abre otro que tiene también importancia política, es decir, un campo fértil que ha sido explotado en la fenomenología y el marxismo, así como en su intersección.

El eje que hemos trabajado hasta aquí nos lleva al problema del otro. Para resolver esta temática, Husserl tuvo que elaborar una nueva monadología. El intento fue duramente criticado, producto de su esfuerzo fue su quinta meditación, la más extensa y controvertida de todas las meditaciones cartesianas.

El problema del otro

Por medio de la epojé fenomenológica el yo que medita puede reducirse a su ego absoluto trascendental. Para trascender el cogito, Descartes recurrió a Dios, Husserl al alter ego. Por medio del otro Husserl intenta fundamentar la objetividad, es decir, por medio de la búsqueda de la intersubjetividad.

Husserl dice:

“En el marco de mi vida reducida, experimento el mundo, incluyendo a los otros; y de acuerdo con el sentido de la experiencia, no como mi configuración sintética, privada... sino como un mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para cada uno, accesible a cada uno en sus objetos. Y, sin embargo, cada uno tiene sus apariciones y unidades de aparición, su fenómeno del mundo experimentado

es en sí, frente a todos los sujetos experimentales y sus fenómenos del mundo”
(Husserl: 1986; pp. 123)

El problema desde aquí, es cómo la intencionalidad de los otros se hace para el yo. Husserl dice que mediante la intencionalidad del yo se constituye el otro, otro que en sus momentos es el yo mismo en su propiedad. Pero ¿cómo el ego puede constituir, dentro de su propiedad, lo extraño mediante la experiencia de lo extraño? Para ello, se necesita de una segunda epojé. El intento radica en abstraer el horizonte de experiencia de todo lo extraño en general. Por medio de la reducción de los otros a la propiedad del yo, este último obtiene un cuerpo físico incluido en ella; pero si el yo se auto-reduce obtiene su cuerpo orgánico y su alma: su unidad psicofísica. Esto es posible, sólo si se abstrae el sentimiento de lo extraño. De esta forma, se desvanece el sentido objetivo que es inherente al mundo que se constituye intersubjetivamente.

Sin embargo hay paradojas, ya que aunque haya hecho abstracción de lo extraño, la vida psíquica de mi yo, mi vida experimentante del mundo y la experiencia tanto real como posible de lo extraño se conservan. El yo humano es constitutivo del mundo, y a su vez, el ego trascendental constituye al mundo. Pero ello lleva consigo lo extraño, y a su vez refiere al alter ego.

Lo extraño es el no-yo, es decir, el otro yo, que abre las puertas del espacio infinito de lo extraño. Los otros no están aislados, y el yo junto a los otros constituyen una comunidad intermonádica que da cuenta de un mundo objetivo, idéntico. El otro que emerge del mundo es captado por un acto de presentación, es decir, apercepción analógica, que no significa inferencia analógica. El otro es experimentado con referencia al yo devenido en objeto en su esfera primordial. La

apresentación primera del otro es a partir de su cuerpo, por medio de otras apresentaciones llegamos a su vida psíquica.

Esto ha generado variados debates, el problema del otro ha sido retomado en autores como Merleau-Ponty, Sartre, entre otros.

Schutz al igual que Sartre concuerdan con que “el término apresentante del acoplamiento no es mi ego trascendental sino mi propia vida autodada como un yo psíquico dentro de mi esfera primordial...como una modificación de mi yo mundano dentro del mundo” (Schutz: 1995; pp. 188). Con lo cual el problema no ha sido solucionado en términos de la relación entre subjetividades trascendentales. El otro es mundano, no trascendental. El ego trascendental no puede aceptar otros, él es irrepetible.

Jean-Paul Sartre en “El Ser y la Nada” llevó a cabo un examen crítico de las posturas de Husserl, Hegel y Heidegger, para luego plantear su propia solución como superación de las alternativas idealistas y realistas.

El punto de vista realista postula la existencia real de un mundo y dentro de este el cuerpo aparece como dado. Sin embargo, no puede ir más allá, ya que para probar la existencia de la mente del otro postula la certeza de su existencia recurriendo a las tesis idealistas. No pudiendo así probar que el otro no sea más que un cuerpo.

Según el idealismo la organización de las impresiones del sujeto en un sistema es una condición de toda experiencia posible. ¿Cómo es compatible con esta tesis el supuesto que el otro con la unidad de experiencias, organiza mis experiencias de él? ¿Suponemos una relación causal entre su sonrisa y su sensación de felicidad? ¿Cómo puede unirse ello con las experiencias de la conciencia interna

del tiempo, es decir, mi conciencia y la del otro? ¿Cómo es la relación entre su conciencia y la expresión que yo experimento? ¿Acaso debe presuponerse una armonía preestablecida? ¿pero acaso los flujos de mi conciencia y la del otro no permanecen inconexos, ya que las síntesis de las impresiones se da por el sujeto?

He aquí el problema:

El otro es un objeto de mi pensamiento y es postulado simultáneamente como sujeto. El argumento solipsista soluciona tal problema por medio del abandono de la noción de Otro ya que piensa que es innecesaria para la demostración de mi experiencia. El argumento sartreano radica en la formulación de una solución de una comunicación extraempírica y real entre la conciencia del yo y la de otro.

Una tercera solución estaría dada por un tercero que comprobaría la coexistencia de un yo y un otro, pero esto provocaría una regresión infinita que nos llevaría a la solución de Leibniz según la existencia de Dios y la creación.

La solución sartreana la encontraremos en su capítulo acerca de la mirada. Para Sartre el hombre es Ser-Para-Sí, y ello remite al Ser-Para-Otro, y si queremos captar la relación entre el Para-Sí y el ser-en-sí se debe captar la relación del ser con el ser del otro.

Una teoría efectiva para solucionar el problema del alter ego debe tener en cuenta los siguientes postulados:

- 1) La comprensión del otro debe ser preontológica.
- 2) Debe partirse del cogito cartesiano. Recordemos que uno de los problemas de Hegel fue haber partido de la relación entre dos conciencias.
- 3) El otro no debe ser captado como un objeto de nuestras cogitaciones sino en su existencia para nosotros en cuanto afecta nuestro ser concreto real.

4) El otro debe ser concebido como un no-yo.

En el caso de Sartre puede vislumbrarse lo político de una manera más clara que en el caso de Husserl. Aunque puede nombrarse de paso, que Husserl formula un plano de igualdad en la esfera trascendental.

La concepción del otro en Sartre trae a colación el problema de la libertad.

Pero antes, sin duda debemos responder ¿Por qué el otro es otro humano, y no un objeto? Por la mirada, el otro puede percibir objetos y puede percibirme. El otro es quien me mira. Con que el otro me mire, el mundo ya no es para mí, el problema de la libertad surge a partir de la relación entre el ser y el ser del otro, el otro es el límite de mi libertad.

Podemos vislumbrar desde aquí el plano político de esta concepción, de la relación del ser para sí y ser del otro, en cuanto se efectúa esta relación surge la problemática del ser para mí y el ser para el otro. Esta relación puede ser en el plano individual, es decir, entre dos individuos, o entre un individuo, por ejemplo yo, y ustedes, los que están escuchando esta ponencia, o puede ser entre clases, la burguesía y el proletariado. No sólo lo político puede ser hallado en la cuestión de la lucha que puede surgir de la relación problemática y el cercenamiento de la libertad constitutiva desde el principio en torno al ser para sí y el ser para otro, y los problemas de la alineación que ello encarna. También la mirada puede convertir al otro en objeto, y el otro me puede convertir en objeto, he aquí el problema de la cosificación.

De esta forma vamos dilucidando que el problema había partido en relación con que si puedo probar la existencia del otro, y como ha dicho Sartre, hay teorías que soslayan la problemática efectuando una epojé implícita. Desde aquí surge todo

un problema al respecto en torno a la alineación, a la cosificación, y a la libertad. Problemas que el marxismo ha desarrollado desde los escritos de juventud de Marx, no sólo los ha trabajado también en diversas situaciones los ha soslayado. Y en este punto hay un puente tendido entre la fenomenología y el marxismo, y lo político.

A modo de conclusión: El despliegue de lo político en la fenomenología.

Hemos visto que aquellos quienes han desarrollado una obra en el marco de la fenomenología, también han intervenido en el terreno de la política, desde artículos de opinión, hasta elaboraciones concernientes a la filosofía de la historia y a la filosofía política. En algunos casos hemos esbozado las continuidades y rupturas en los avatares y recorridos del pensamiento.

Pero nuestra intención fue hacer hincapié en algunos ejes que se presentan en obras clásicas y estrictamente fenomenológicas, donde lo político se encuentra sumergido, implícito, y presenta la disponibilidad de apertura, de explicación y expansión, que es inherente al horizonte político de la fenomenología. Hemos subrayado la potencialidad política de ellos, y hemos visto deslizamientos, composiciones y recomposiciones de los ejes tratados. La controversia y reformulación, y el avance y el acercamiento de lo político. Lo implícito, se ha presentado como potencialidad, como indeterminación determinada.

También se ha tratado de señalar, humildemente, algunas conexiones entre las obras fenomenológicas y las políticas: entre lo implícito y lo explícito. Para tratar un problema fenomenológico recurrimos a textos no fenomenológicos, al igual que

la conexión con lo explícitamente político, pero a su vez, hemos remarcado las latencias no fenomenológicas en textos fenomenológicos: lo que aparenta ser paradójico no lo es.

Quizás ello significa algo más que un análisis rememorativo de obras clásicas, y el señalamiento de lo desatendido. Ya que el problema del otro, es necesario remarcar, excede el campo de lo fenomenológico. En sociología, el otro se manifiesta de formas diversas, el otro en Durkheim es un gran Otro, que se opone al individuo, en las teorías de la acción, como en el caso de Weber y también en el de Parsons, el otro del individuo es otro individuo. El otro en algunos casos, se presenta como antagónico, como conflictivo, en lucha. La antropología fue quizás una de las disciplinas que mayor ímpetu hizo en la problemática de la alteridad, pero ello en torno a lo cultural.

No sólo queremos dar cuenta de que lo tratado puede desplazarse a otros terrenos, sino remarcar que más allá del horizonte, ello nos remonta a lo crítico, al terreno en el cual la filosofía ha trabajado hasta el cansancio, donde las palabras deben retornar a sí mismas en un procedimiento autorreflexivo, crítico.

Hemos visto que más allá del horizonte, desde el comienzo, la filosofía, la fenomenología en este caso, es una herramienta reflexiva, que como dijo Sartre es un arma que puede ser utilizada para la transformación social y política. Porque si Marx lo ha dicho antes, es necesario recalcar que su famosa tesis XI, es precedida por diez tesis anteriores que tratan de dar un fundamento filosófico del hombre: desde lo ontológico, lo epistemológico y teórico a lo praxiológico. He aquí nuestra futura tarea.

Bibliografía

Amorós, Cristina; “Introducción”, en Jean-Paul Sartre, “Verdad y Existencia”, Barcelona, Paidós, 1996.

Anderson, Perry; “Consideraciones sobre el marxismo occidental”, México, Siglo XXI, 1979.

Berger, Peter; “Marxismo y sociología”; Bs. As.; Amorrortu; 1972.

De Beauvoir, Simone; “Jean-Paul Sartre vs Merleau-Ponty”; Bs. As. ; Siglo Veinte; 1963.

Di Gregori, María; “Crítica de Schutz a la quinta meditación cartesiana de Husserl”, en Revista Latinoamericana de Filosofía; Vol. XIII, N° 2; Julio 1987.

Elkäim-Sartre, Arlette ; “Contextes” ; en: Jean-Paul Sartre ; « Verdad y existencia », Barcelona; Paidós; 1996.

Hegel, G. W. F.; “Fenomenología del espíritu”; México; Fondo de Cultura Económica; 1971.

Husserl, Edmund; “Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”; México; Folios editores; 1984.

Husserl, Edmund; “Invitación a la fenomenología”; Barcelona; Paidós; 1992

Husserl, Edmund; “Meditaciones Cartesianas”; México; Fondo de Cultura Económica”; 1942.

Husserl, Edmund; “Meditaciones Cartesianas, Madrid, Tecnos, 1986

Jameson, Frederic; "Sartre and History"; en "Marxism and Form"; twentieth-century dialectica; theories of literature; Princeton, Princeton University press; 1971.

Lefebvre, Henri; "El existencialismo"; Rosario; Ediciones Documentos; 1984.

Marcuse, Herbet; "Razón y Revolución"; Madrid; Alianza editorial; 1999.

Marx, Karl; Engels, Frederic; "La ideología Alemana"; Bs. As.; Pueblos Unidos; 1985.

Marx, Karl; "Manuscritos de economía y filosofía"; Madrid; Alianza editorial; 2001.

Merleau-Ponty, Maurice; "Fenomenología de la Percepción"; Barcelona; Península; 1975.

Merleau-Ponty, Maurice; "Humanismo y terror"; Bs. As.; Leviatán; 1986.

Merleau-Ponty, Maurice; "Las aventuras de la dialéctica"; Bs. As.; Leviatán, 1957.

Reyes, Román; "Las Huellas de la palabra"; "Fenomenología y ciencias sociales (una visión crítica); ponencia dada en el congreso de Fenomenología y Ciencias Humanas; Madrid / Santiago de Compostela; Septiembre de 1996; <http://www.ucm.es/info/eurotheo/palabra/04.htm>

Sartre, Jean-Paul; "Crítica de la Razón dialéctica", Libro I, precedida por "Cuestiones del Método"; Bs. As.; Losada; 1995.

Sartre, Jean-Paul; "Crítica de la razón dialéctica; Libro II; Bs. As.; Losada; 1995.

Sartre, Jean-Paul; "El Ser y la Nada"; Barcelona; Altalaya; 1993.

Sartre, Jean-Paul; « La náusea » ; Bs. As. ;Losada ; 2002.

Sartre, Jean-Paul; "Materialismo y Revolución"; Bs. As.; Editorial Deucación; 1954.

Sartre; Jean-Paul; "Problemas del marxismo I"; Bs. As.; Losada; 2004.

Sartre; Jean-Paul; "Problemas del marxismo II"; Bs. As.; Losada; 2004.

Sartre, Jean-Paul; « Situación IV »; Bs. As.; Losada; 1977.

Sartre, Jean-Paul; "Verdad y existencia"; Barcelona; Paidós; 1996.

Schutz, Alfred; "El problema de la realidad social"; Bs. As.; Amorrortu; 1995.

Szilasi, Wilhem; "Introducción a la fenomenología de Husserl"; Bs. As.; Amorrortu; 1973.

Tan-Duc-Thao; "Fenomenología y Materialismo Dialéctico"; Bs. As.; Nueva Visión; 1971.
