

Avatares de la Búsqueda del Origen de la Economía

Ya ha pasado un siglo desde la publicación del primer volumen de *Logische Untersuchungen*, de Edmund Husserl, y su propuesta original de una nueva manera de pensar los actos conscientes sigue siendo fecunda en la tarea de responder a lo que, tres décadas después, él mismo llamó *Krisis der Europäische Wissenschaft*. Stickers apela a este proyecto general para proponer que la fenomenología se puede entender “como un movimiento unitario.” Quiero dedicar este comentario a señalar algunas ideas relativas no sólo a esta propuesta, sino también a las consecuencias de las diferencias específicas que pretendo hacer. Pero antes, algunas cuestiones preliminares.

En primer lugar, es importante decir que el proyecto husserliano de responder a la crisis de la civilización occidental (cuyo síntoma esencial se observa en el cientificismo) inspira a gran parte del trabajo filosófico que se lleva a cabo en Occidente.

En segundo lugar, reconozco mi acuerdo con Stickers en dos temas: a) que la economía es, posiblemente, la ciencia más influyente en el mundo actual, y b) que “sorprendentemente es la ciencia sobre la que los fenomenólogos menos han comentado.”

Oswaldo Salazar, Ph. D. en Filosofía por Boston College (1994), actualmente enseña Filosofía Política en la Universidad Francisco Marroquín.

Finalmente, sin ser un conocedor de la economía, me adhiero a la afirmación de Stickers, según la cual la fenomenología (entendida como una escuela de pensamiento orientada a la recuperación de los temas trascendentales en el medio de un mundo dominado por la ingenuidad positivista) podría aportar mucho de cara no sólo a la historia de la economía, sino también a la forma en que se practica hoy en día.

Para empezar tal vez sería conveniente hacer un poco de historia. Si bien es cierto que el típico cientificismo derivado de la Física Clásica y del Cartesianismo encontró su primer cuestionamiento sistemático en el pensamiento crítico de Kant, quizá la instancia en que se evidenció más la crisis de las ciencias fue el colapso de los sistemas idealistas durante el siglo XIX. Esta dramática situación marcó profundamente a los más importantes movimientos filosóficos de la segunda mitad de ese siglo. Por un lado hay que mencionar a aquellos que intentaron recuperar el carácter científico de la filosofía: el positivismo, el neokantismo, el historicismo de Dilthey y el psicologismo. Y, por otro, están las respuestas radicales, aisladas, no ortodoxas (algunas de ellas llamadas “filosofías de la sospecha”): el anti-hegelianismo teológico de Kierkegaard, el materialismo dialéctico de Marx, el vitalismo genético de Nietzsche y el psicoanálisis de Freud.

Este no es el lugar apropiado para hacer un recuento de las tesis principales de cada una de estas propuestas; no obstante, vale decir que, aunque lo hagan desde diferentes perspectivas (método, filosofía de la ciencia, filosofía de la conciencia, problemática de la fe, utopía social, origen de los valores o diferencia sexual), todas encaran la crisis de la civilización occidental e influyen decisivamente en el pensamiento del siglo XX. La fenomenología nace en el seno del psicologismo de Franz Brentano y, posteriormente, incorpora algunas de las preocupaciones tanto de Kierkegaard como de Nietzsche. Sin embargo, a la par de ella, continúan su derrotero otras tradiciones como la positivista, la dialéctica y la psicoanalítica. Testimonio de ello son los trabajos de Russell, Whitehead, el Círculo de Viena, la Escuela de Frankfurt y las distintas corrientes psicoanalíticas. Esto sin contar una corriente relativamente nueva: el pragmatismo norteamericano y sus figuras clásicas que influyeron a las mismas escuelas europeas: James, Pierce y Dewey.

Tomando en cuenta esta brevísima historia del pensamiento occidental de la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX, es evidente que la fenomenología no es *la* perspectiva privilegiada para responder a esta crisis, sino sólo *una* dentro del complejo panorama de la filosofía contemporánea. Si algo se ha aprendido viviendo en las ruinas de los sistemas absolutos es que una filosofía no puede pretender excluir el discurso proveniente de sus propias diferencias específicas y tampoco el que viene directamente de la práctica científica. En este sentido, pienso, debe ser enmarcada la propuesta de Stickers para evitar que la fenomenología sea llevada más allá de lo que dice su propia facticidad histórica.

Ahora bien, con respecto a la propuesta “fenomenológica” que hace el autor hay que señalar algunas cosas. En el título del ensayo así como en el primer párrafo, la referencia a Husserl es directa. Como ya apunté anteriormente, Stickers menciona el proyecto de responder radicalmente a la “crisis de la civilización occidental” (tema propio del último Husserl). Además, utiliza un término crucial de esa etapa genética que es *Lebenswelt*. Posteriormente nos anuncia que su propósito “es identificar brevemente tres lugares específicos donde el desapego de la economía del mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) se muestra más claramente...”, a saber, a) la noción de “escasez”, b) el desarraigo del “mercado” y c) la transvaluación de los valores económicos. Hasta aquí, todo perfecto. La sorpresa viene inmediatamente después, cuando al iniciar su análisis de la noción de escasez, Stickers recurre directamente a algunas formas (*Existenzialien*)¹ propias de lo que el Heidegger I llama “analítica existencial,” a saber, el ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*)² y el tema de la finitud. Por si fuera poco, cuando aborda tanto el segundo lugar como el tercero, hace uso de otra noción típicamente heideggeriana: la tierra, que pertenece al Heidegger II y que tiene, por lo menos, cuatro acepciones que pueden distinguirse claramente: a) la que se deriva de su hermenéutica de la *????* y la *??????* griegas, b) la que se entiende como “Naturaleza,” esto es, la armonía (*Einklang*) que sostiene las relaciones de los entes naturales, c) la que Heidegger vio como la “materia” de que está hecha la obra de arte, y finalmente d) la vinculada a la hermenéutica de Hölderlin, como suelo natal (*heimatlicher Grund, Boden*).³

El tema de la tierra es central en el trabajo de Stickers por dos razones: a) porque, en su intento de valerse de Hei-

degger para explicar a Husserl, es el término que más se acerca a lo que Husserl quería decir con *Lebenswelt*; y b) porque es el asiento sobre el que explora el tema de la transvaluación de los valores. Sin embargo, aquí hay que señalar que, de pronto, da un salto al Scheler que recupera a Nietzsche para denunciar el “subjetivismo” de la ética formal. Un Scheler que influye profundamente a Heidegger y que, en alguna medida, lo llevará (a inicios de la década de los años treinta) a emprender una crítica radical de Nietzsche como el último de los metafísicos. Es decir que aquí, para explicitar el mundo vital husserliano, vuelve del último Heidegger a aquél que aún estaba descubriendo los motivos del giro, el retorno, la vuelta (*Kehre*)⁴ entre la primera y segunda etapas de su pensamiento.

Como he mostrado (y es evidente en el mismo texto de Stickers), el autor explica el término de un filósofo con los instrumentos analíticos de otros. Pienso que aquí hay un problema y es el siguiente: hacer esto equivale a ignorar por completo la discusión que hay con respecto no sólo a las diferencias entre lo que son la Fenomenología Genética (la última etapa de Husserl) y la Ontología Fundamental (la primera de Heidegger), sino también las diferencias profundas que hay entre el Heidegger I y el Heidegger II.⁵ En este sentido, afirmo que el ensayo de Stickers es una buena herramienta para cobrar conciencia de que incluso una ciencia tan “exitosa” como la economía es parte de la crisis del pensamiento racional de Occidente (o, como diría el Heidegger I, es parte del olvido del Ser; y el Heidegger II, es parte de aquellas ciencias que configuran una “imagen”⁶ del mundo). Pero no es una buena guía en cuanto al derrotero analítico que debería seguirse para denunciar esta crisis racional de la economía, y menos para comen-

zar a diseñar una base crítica de sus estructuras argumentativas.

Hago estos señalamientos porque pienso que cualquier decisión que se tome con respecto a la perspectiva crítica (llámese Husserl descriptivo, constitutivo o genético; o Heidegger I o II) tiene consecuencias distintas. Y aunque estos temas deben ser tratados en todo su detalle por lo sutil de las distinciones conceptuales, intentaremos, en lo que sigue, hacer un rápido esbozo de estos caminos y las diferencias a las que nos conducirían.

Si bien es cierto que podemos imaginar “unitariamente” el pensamiento de Husserl (según Mohanty),⁷ por un lado, y el de Heidegger (según Richardson,⁸ y según el mismo Heidegger en su carta al propio Richardson⁹), por otro, es problemático no hacer las distinciones (y aún mezclar los aparatos teóricos) entre ambos pensadores. Empecemos por Husserl.

El camino que Husserl nos señala, si lo recorremos tomando como punto de partida el *Lebenswelt* (para, por supuesto, volver a él en el momento de mostrarlo como el asidero vital de las ciencias en general), debe explorar a fondo la secuencia de su constitución desde la refutación de la monadología leibniziana (intersubjetividad, quinta meditación cartesiana), pasando por la clarificación de que el problema de la teoría de las ciencias es propio de la metafísica y no de la lógica o el método (*Formale und Transcendentale Logik*), por la fenomenología regional (el diseño lógico de una metafísica material por vía de la descripción de la constitución de las distintas regiones del Ser, en el segundo volumen de *Ideen*), por la descripción de la inmanencia de la conciencia temporal (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana X), hasta llegar a los “elementos de

una dilucidación fenomenológica del conocimiento” (su expansión al campo categorial de la tradicional noción kantiana de intuición, así como su refutación de la idea racionalista de la existencia de una conciencia previa a la experiencia, a favor de una visión intencional de los actos conscientes (*Logische Untersuchungen*, 5ª y 6ª). Este recorrido mostraría el tortuoso camino que Husserl siguió para “volver a las cosas mismas,” desde la conquista de la imposible cosa-en-sí de Kant hasta la apertura de la mónada de Leibniz y la subsecuente conquista del dominio del otro y la verdad entendida como evidencia. Todo esto hace posible el despliegue del *Lebenswelt*. Ahora bien, sería un error pensar que Husserl imaginó el *Lebenswelt* de una sola forma y que, por tanto, lo único que hay que hacer para trabajar el fundamento de las ciencias sociales es remitirse a ese concepto. Por lo menos hay dos concepciones del Mundo-de-la-Vida en Husserl, la que debe entenderse como aquel ámbito inefable, pre-predicativo, previo a toda formulación lingüística (y que es, de paso, la que más lo acerca a la interpretación existencial del método fenomenológico según, al menos, Ricoeur,¹⁰ Merleau-Ponty,¹¹ Mohanty,¹² Carr¹³); y por otro lado, la concepción del *Lebenswelt* como sistema cultural, de símbolos, ligado a la visión intencional de la conciencia.¹⁴ Si se siguiera la primera concepción, la crítica tendría que tomar la forma de un cuestionamiento de la lógica apofántica, de las formas típicas de predicación que se producen al margen de cualquier preocupación del *Fundierung*. Y, obviamente, dicho análisis debería partir de la reducción trascendental y de una subsecuente descripción del residuo fenomenológico. Por otro lado, si se siguiera la segunda concepción (que, por su carácter simbólico, se presenta como la más fácil de elaboración crítica), el traba-

jo se vincularía a una noción de conciencia que, al entroncar con la quinta meditación cartesiana y el “Nachwort” de *Ideen*, nos llevaría a la idea de un Ego Trascendental muy alejado de la idea de fenomenología que se desprende del Heidegger I.

Por otro lado, si nuestro trabajo se hiciera en el ámbito del pensamiento heideggeriano, el uso del aparato teórico de la analítica existencial nos acercaría mucho al tema del valor y a la visión de la fenomenología como antropología que se puede encontrar en Scheler. Por otro lado, hay que decir que en este camino correríamos el riesgo de presuponer que la Ontología Fundamental se reduce a una Antropología Filosófica, cuando, en realidad, Heidegger la pensó como una investigación de la finitud humana entendida como el límite que abisma al hombre en la experiencia del Ser. Y si la crítica se construyera en la segunda parte de su pensamiento, la investigación se orientaría por los derroteros de lo que el último Heidegger llamó “la historia del Ser.” Pero sabemos que es cuestionable mezclar (metodológicamente) estas perspectivas en la medida en que se diferencian en lo relacionado a la prioridad del Ser sobre el Tiempo (la primera) y del Tiempo sobre el Ser (la segunda).

Es importante mencionar, también, que trabajar en Husserl o Heidegger significa, ya en estos tiempos, trabajar en las tradiciones que ambos pensadores han generado. Estoy pensando en que una crítica de la economía desde la perspectiva husserliana no podría obviar las propuestas, al menos, de Suzanne Bachelard, André Scherer, Maurice Merleau-Ponty, Wilhelm Szilasi, Elizabeth Ströker, Enzo Paci, Ludwig Landgrebe, Alfred Schutz, Jürgen Habermas. Por su parte, la que se construyera en el ámbito heideggeriano

no podría dejar de lado el trabajo de Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Walter Biemel, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Richard Rorty, Gilles Deleuze, y, por supuesto, Jean Baudrillard y Jean-Francois Lyotard, sólo para mencionar algunos de los nombres más famosos. Tal vez estas tradiciones son un territorio más propicio para plantear las preguntas esenciales de un diálogo Husserl-Heidegger, esto es, lo que Ricoeur llama una fenomenología hermenéutica. Por ejemplo, ¿dónde se tocan *Intentionalität* y *Sorge*? ¿Cuál es el parentesco entre *Deskription* y *Auslegung*, entre *Grund* y *Boden*, entre *Lebenswelt* y *Weltlichkeit*, entre *Vorstellung* y *Ereignis*, etc.?

Los intentos aún son tímidos y los caminos todavía se nos presentan con la claridad de los dos grandes proyectos que animan a ambas tradiciones: rescatar el proyecto de la Ilustración, por un lado, y por otro, destruir la historia de la metafísica. ¿Qué provoca más en nosotros la reflexión: el proceso constitutivo orientado a la infinitud del objeto (trascendente) y la luz al final del camino que es el Ego Trascendental, o el retorno al origen pasando por el derrotero arduo y escéptico de la *Destruktion* que, más adelante, como crítica de la *Metaphysique de la Presence*, se convierte en *Deconstruction*? ¿Seguiremos preguntando, con Kant, quiénes somos, o replantaremos el cuestionamiento, con Foucault, diciendo: cómo dejamos de ser lo que somos? ¿Qué idea del tiempo y de la historia subyace a estas elecciones? ¿Hasta qué punto se oponen lo universal y lo histórico? ¿Cuál consideramos como el lugar privilegiado desde donde se emite el “llamado” de la verdad: el otro (humano) como límite y posibilidad o simplemente la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) de la temporalidad (*Zeitlichkeit*)? Estas son las preguntas centra-

les y, como diría Verlaine, *tout le rest est litterature*.

NOTAS

¹Los términos que se ubican en el Heidegger I corresponden, en este escrito, a *Being and Time*. (New York: Harper and Row, 1985).

²*Ibid.*

³Una detallada diferenciación del significado de estas interpretaciones se puede apreciar en la tesis de Doctorado de Estado de Michel Harr, *La chanson de la terre* (Paris: Seuil, 1990).

⁴Fenómeno que Heidegger menciona por primera vez en su *Humanismusbrief* (su respuesta a Jean Beaufret), en 1947, pero que venía siendo una realidad desde, por lo menos, diez años antes.

⁵Terminología propedéutica propuesta por William Richardson, S.J. en su tesis de Docteur et Maitre agrégé: *Heidegger: Through phenomenology to thought* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).

⁶Alusión al contenido del ensayo “La época de la imagen del mundo” de *Sendas Perdidas (Holzwege)* (Buenos Aires: Losada, 1960); donde Heidegger se ocupa concretamente del fenómeno de la Ilustración.

⁷En su libro *The Possibility of Transcendental Phenomenology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1988).

⁸En la conclusión del libro mencionado en la Nota 5, *supra*.

⁹Que aparece como prefacio al libro mencionado.

¹⁰En su libro *Husserl: An Analysis of his Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1967).

¹¹En el propio trabajo fenomenológico llevado a cabo en su *Phenomenologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1961).

¹²En el libro mencionado en la Nota 7.

¹³En su ensayo “The Life-World Revisited,” en J. Mohanty y W. McKenna (eds.), *Husserl’s Phenomenology: A Textbook* (Washington: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1989).

¹⁴Quien hace énfasis en esta distinción es David Carr, en su ensayo “The Life-World,” en F. Ellinton y P. McCormick (eds.), *Husserl: Expositions and Appraisals* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977).