

A los problemas mismos

Carlos Pereda

Actualidad de Husserl, Antonio Ziri6n, compilador, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM-Fundación Gutman-Alianza Editorial Mexicana, México, 1989.

Los vicios persistentes enturbian la labor de Husserl. El primero es externo; atañe exclusivamente a nuestro acceso a Husserl. Para plantearlo, parto de la oposición entre dos tipos de pensamiento que, a falta de denominación mejor, llamo "pensamiento sistemático" versus "pensamiento errante". Por "pensamiento sistemático", con o sin sistema, entiendo aquella manera de pensar cuyo modelo más institucionalizado lo encontramos hoy en el pensamiento científico, específicamente, en el pensamiento físico-matemático, esto es, pensar consiste, *grosso modo*, en plantear un problema con suficiente articulación, introducir una o varias propuestas que procuren solucionarlo y respaldar estas propuestas en uno o varios argumentos; el pensamiento sistemático busca articularse en un lenguaje claro y preciso, sirviéndose de un estilo austero, continuo, buscadamente referencial, casi diría, de un estilo no-estilo.

En cambio, por "pensamiento errante" entiendo a aquella manera de pensar cuyo modelo son las artes, en particular, la literatura; el pensamiento errante suele no detenerse a tratar con minucia un problema; da saltos, viene y va; no rehúye el fragmento (el aforismo, la máxima, hasta la fábula); frecuenta la ambigüedad; hasta se contradice; y su vehículo se conforma con un estilo elegante, majestuoso, variadamente connotativo y, no pocas veces, sobrecargado. Entre los modernos, Kant es un ejemplo característico de pensar sistemático, y Nietzsche lo es de pensar errante. Un malentendido que afecta la recepción de Husserl es, en este sentido, casi grotesco: él, que buscaba hacer de la filosofía una "ciencia estricta", ha sido des-ubicado por la filosofía analítica como uno más entre los pensa-

dores errantes, cuando claramente pertenece al pensamiento sistemático, y en su caso, incluso al pensamiento sistemático con sistema. Tamaño malentendido se explica quizás por la recepción existencial, si es que no existencialista, de Husserl: Husserl es leído con fervor desde Heidegger, cuando no desde Sartre o desde Merleau-Ponty, y así, clasificado sólo como un "filósofo continental" más y no, también, como uno de los mayores interlocutores de Frege, caracterización esta última que seguramente le sería de más provecho, por lo menos, a muchas de las investigaciones de Husserl. Esta desubicación analítica de Husserl es, pues, uno de los tantos efectos que surgen del vicio de "ubicar (o des-ubicar) por asociación", en este caso, incluso "por asociación involuntaria": Husserl no podía prever que algunas de sus ideas se iban a volver "tema de conversación" en los cafés de París.

El vicio de "ubicar por asociación" es un vicio político: concierne a la "política de la filosofía", y no tanto a la filosofía misma. Pero con respecto a Husserl, los malentendidos no sólo aparecen en conexión con un vicio externo como éste. Hay también malentendidos del propio Husserl consigo mismo; por ejemplo, son frecuentes las confusiones que se originan en su lema "a las cosas mismas". Para discutir un poco el sentido de este imperativo repararé tres interpretaciones conocidas.

En primer lugar, el "volver a las cosas mismas" se ha emparentado con el apelar de Otto Liebmann "volver a Kant". Por cierto, Husserl no es un neokantiano, pero las razones para atacar este parentesco de lemas son más profundas que la simple re-ubicación de Husserl en el panorama del pensamiento moderno. Precisamente, Husserl mismo, en su trabajo "La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía", de 1917,¹ procura poner un poco en claro este vínculo, distinguiendo entre los que deben ser "los olvidables" y "los inolvidables" para un filósofo que realmente quiera serlo: el rubro de "los olvidados" está dado por "la historia y sus creaciones", por los autores y las escuelas. En cambio, "los inolvidables" son los problemas mismos a que se aboca el filósofo, los asuntos que tiene entre manos. Señala Husserl:

Los motivos del pensamiento des-
pertados de la momificación del
lenguaje a una vida interna, los

inolvidables, deben desplegar una vida propia y crecer libres, despreocupados de todo Kant. Sólo así escapamos los vivos del peligro de ser aplastados por los muertos.²

Además, en el caso de que el filósofo se dedique a la historia de la filosofía debe hacerlo discutiendo paso a paso con los pensamientos que lea, no meramente recogiendo sus opiniones. El filósofo tendrá, pues, que no reducir su labor a simples lecturas descriptivas del texto, sino comprometerse en verdaderas "lecturas argumentadas". Al respecto señala Husserl: "La obra de Kant es riquísima en contenido de oro. Pero uno tiene que hacerla pedazos y fundirla en el fuego de la crítica radical para arrancarle este contenido".³

En segundo lugar, a menudo se ha pensado este "ir a las cosas mismas" como la empresa de describir todo lo que se experimenta directamente, sin las mediaciones de nuestras construcciones teóricas. Así, el "ir a las cosas mismas" de Husserl se identificaría con el lema de Ortega "a las cosas, a las cosas", y su propuesta de "salvar las circunstancias". Tiendo a discrepar con A. Ziri6n⁴ y no pienso que en este caso encontremos sólo una mala interpretación de Husserl. Recuérdese el antirreduccionismo husserliano y su recomendación de partir, una y otra vez, del "mundo vivido". Comprender al lema "ir a las cosas mismas" en tanto "regreso al mundo vivido", desechando las especulaciones vanas, no es, pues, una mala interpretación de esta invitación, sólo una manera, aunque parcial, muy útil de interpretarlo (y que en América Latina ha tenido una honda repercusión).

En tercer lugar, convocar "a las cosas mismas" puede comprenderse siguiendo a J. Sallis⁵ —quien, a su vez, retoma la interpretación de J. Derrida— como postulando una identidad entre *ser* y *presencia*: en la "esfera psíquica" las cosas son como aparecen. Así la fenomenología, en tanto descripción de las vivencias de conciencia, habría sido la manera como Husserl mismo interpreta ir "a las cosas mismas": las "cosas mismas" en tanto fenómenos psíquicos, las vivencias.

Independientemente de que Sallis interprete o no correctamente la fenomenología (lo que considero que no es el caso), lo que me importa en esta discusión es insistir en la propuesta de Ziri6n de distinguir entre el lema "a las cosas mis-

¹ En *Actualidad de Husserl*, A. Ziri6n (compilador), Alianza Editorial Mexicana, 1989.

² *Ibid.*, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ "La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema a las cosas mismas", en *op. cit.*

⁵ "The Identities of the Things Themselves", en *Research in Phenomenology*, vol. XII, 1982, pp. 113-126.

mas" y las técnicas propias de la fenomenología (la reducción fenomenológica, la reducción eidética...). Según Ziri6n, el lema "a las cosas mismas" es una máxima, ante todo, tica, no epistémica: invita a tratar los problemas mismos, a indagarlos con responsabilidad, sin permitir que nos desorienten los prestigios de la historia de la filosofía o, lo que es todavía peor, los prestigios de esta o aquella escuela. Yo diría: más que una técnica filosófica particular, el llamado "a las cosas mismas" expresa una *actitud* ante la filosofía. Acepto esta propuesta, pero, en contra de Ziri6n, pienso que Husserl sucumbi6 a lo que podríamos llamar "el vicio de la metodolatra": en realidad, Husserl pensaba que ir a las cosas mismas implica necesariamente practicar las tnicas propias de su método, la fenomenología, y, en este sentido, en Husserl tal lema implica un esencialismo radical. Esto es, Husserl, como antes que él Descartes y Kant y Hegel y Frege... y tantos otros, empeñados en defender una sabiduría ilustrada de tipo rigorista, una sabiduría ilustrada *con* fundamento, soñaba que hay un método correcto para tratar los problemas. Sin embargo, esa obsesi6n de encontrar el "seguro camino" es s6lo eso, una obsesi6n más, la metodolatra. Porque no hay ningún método correcto para explotar "las cosas mismas", ningún método que nos instruya c6mo enfrentar las perplejidades, los conflictos y los problemas con inteligencia y frescura. En la historia del pensamiento se han elaborado muchas tnicas para pensar, algunas de la mayor utilidad y que debemos retener. No obstante, insistir en que *una o varias* de ellas nos darán por fin, el *fundamento*, la base última de la realidad, o al menos del pensar, es s6lo resultado de una ansiedad explicable, pero en busca de imposibles. Para ir a los problemas mismos *no* hay algo así como "el método": ni analítico, ni dialéctico, ni fenomenol6gico..., ni ningún otro todavía por inventar. Por el contrario, lo único de lo que disponemos es de la constantemente riesgosa "aventura de la argumentaci6n": frente a cada problema en particular hay que conformar el juicio, con lucidez e imaginaci6n, poniendo en marcha los ciclos argumentales. He aquí el sentido defendible que puede tener el lema "a las cosas mismas"; o mejor, para evitar cualquier sombra de esencialismo: "a los problemas mismos". ●

El Oriente no pasa de una invenci6n occidental

Milton Hatoum*

Orientalism, de Edward Said, Random House, 1987.

Orientalism es y no es un libro sobre el Oriente, porque para Edward Said lo que convencionalmente se ha llamado Oriente no es sino una invenci6n de Occidente, su doble (o contrario).

Si el Oriente es invenci6n de una civilizaci6n, es exactamente esa civilizaci6n, el Occidente, lo que se propone estudiar el autor, en una obra al mismo tiempo erudita y de fascinante lectura. La tesis central de Said es que el orientalismo es un estilo occidental de dominaci6n, reestructuraci6n y autoridad sobre el Oriente. Pero, c6mo analizar la arqueología de un discurso sobre un espacio cultural, hist6rico y geográfico tan amplio? El autor ha limitado su campo de estudio al Oriente Cercano y Medio, rabe y musulmán. También ha limitado este estudio a una época: los siglos XIX y XX, que corresponden a la era de dominaci6n colonialista e imperialista. Una vez que se ha delimitado el tiempo y el espacio, Said pasa a analizar el orientalismo como "una relaci6n dinámica entre los autores individuales y las empresas políticas de tres grandes imperios: el inglés, el francés y el norteamericano." No es por azar, dice, que los primeros *orientalistas* se afirman entre fines del XVIII y las primeras décadas del XIX, cuando la expansi6n napole6nica alcanza al Oriente. Pero, para dominar un territorio extraño es necesario *comprenderlo*. Puesto que el Oriente es viejo y lejano, se trata de restaurar o de volver a ver lo que ha desaparecido del ámbito más amplio del saber en la época. Lo que entonces era inalcanzable se vuelve accesible; lo que no tenía interés adquiere, ahora, una nueva utilidad pedag6gica; finalmente el Oriente,

que estaba *perdido*, ahora es *encontrado*. Pero si no se puede describir en su totalidad su riqueza cultural y social, puede exponerse a través de fragmentos de los textos más representativos. Son esos los textos que el autor analiza en distintos *modi* discursivos: obras literarias, panfletos políticos, narrativas de viajeros, artículos de peri6dicos y revistas, estudios religiosos y filos6ficos.

Por un lado, Said se refiere a toda una genealogía intelectual y oficial del orientalismo, que componen discursos políticos y tratados científicos, que van de Napole6n a Balfour, de Marx a Barrs, de Gobineau a Renan. Por otro, se refiere, tanto a la creaci6n de sociedades ilustres (laicas y religiosas), de empresas comerciales, de fundaciones para la exploraci6n geográfica, como a la implantaci6n de escuelas, misiones, cuerpos consulares y comunidades europeas en el Oriente, los cuales forman un aparato poderoso y complejo para la consolidaci6n y la ampliaci6n de los intereses coloniales. Y colonizar, escribe el autor, significaba ante todo reconocer o crear intereses que podían ser comerciales, religiosos, militares o culturales.

Sin embargo, esa genealogía oficial e intelectual es s6lo uno de los niveles del análisis de Said. Hay otro nivel en *Orientalism*, más oblicuo y sutil, que se refiere al imaginario de Occidente, y contribuye de forma significativa para la construcci6n del discurso orientalista. Aquí se trata de los relatos de viajeros y los textos de prosa y de poesía: toda una literatura particularmente rica, que comprende obras como las de Goethe, Víctor Hugo, Lamartine, Lane, Burton, Scott, Byron, George Eliot y Gautier.

A fines del siglo XIX y en las primeras décadas del presente, esa literatura se enriquece con las obras de Loti, T. E. Lawrence y Forster, quienes imprimieron un tono más vivo a lo que Disraeli llam6 "el gran misterio asiático". Finalmente, Edward Said discurre sobre los primeros grandes orientalistas: intelectuales, fil6logos, historiadores, humanistas interesados por la literatura del Oriente. Silvestre de Sacy, por ejemplo, uno de los más importantes arabistas del siglo pasado, se dedic6 esencialmente a un trabajo de compilaci6n. Elabor6 una gramática árabe (1810), varios tratados sobre la prosodia árabe y la religi6n drusa, e innumerables artículos sobre la numismática, la geografía, la historia, los pesos y las

* Milton Hatoum (Mauaus, Brasil, 1952) es novelista, autor de *Relato de un cierto oriente* (São Paulo, Companhia das Letras, 1989) y profesor de Literatura Francesa en la Universidad Federal del Estado del Amazonas. Actualmente es becario de la Fundaci6n Vitae (Brasil), bajo cuyo auspicio escribe una segunda novela.