

POLÍTICA, SUBJETIVIDAD LIBRE Y MUNDO. APUNTES PARA UNA INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA.

Iván Ortega Rodríguez

Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España
ivan.ortega.rodriguez@gmail.com

Resumen

En este trabajo exponemos, desde un punto de vista fenomenológico, las implicaciones mutuas entre la consideración de la subjetividad como subjetividad libre y la visión de mundo como ámbito en el que ésta se despliega. De esta manera, apuntamos a presupuestos frecuentemente no explicitados en las teorías políticas. Así, queda indicada la importancia de la filosofía primera en la filosofía política.

Abstract

In this paper we take a phenomenological perspective to deal with the relationship between the thesis which states freedom as an essential characteristic of subjectivity and the consideration of the world as the "field" in which subjectivity is displayed. Thus, we point to presuppositions within Political Philosophy which are often not explicitly expressed. This way, we intend to stress the importance of First Philosophy in Political Philosophy.

Entre las muchas aportaciones de la fenomenología, no puede olvidarse la valoración de los pequeños problemas de cara a un proyecto filosófico mayor. Husserl, en efecto, apela a ocuparnos de la "pequeña moneda". Siguiendo este consejo, nosotros vamos a centrarnos en algunas cuestiones concretas, esperando que con ello haremos una contribución, por pequeña que sea, a la elucidación fenomenológica de lo político.

Así, nosotros vamos a ocuparnos de lo siguiente: ¿Qué es preciso predicar de la subjetividad a la luz de un análisis de lo político? ¿Qué nos hace afirmar sobre su posición respecto del mundo? Y la respuesta a esta pregunta, ¿qué nos dice sobre el mundo en su darse? En concreto, ¿hay que

postular que el mundo se nos muestra en un horizonte final único o, más bien, múltiple? Asimismo, las tesis a que nos vemos llevados, ¿cómo pueden entrar en interlocución con planteamientos teóricos de otras ramas que parecen presuponer una determinada forma de donación del mundo? ¿Hasta qué punto puede la fenomenología provocar un replanteamiento de presupuestos teóricos en estas ciencias, los cuales quizá ni siquiera estaban explicitados?

1. La subjetividad libre

Aunque hemos optado por la pequeña moneda aún nos encontramos con una magnitud demasiado grande, "la subjetividad". Vamos a limitarnos algo más y vamos a ocuparnos de la subjetividad en el seno de una situación política que podamos considerar prototípica. Podríamos escoger muchas pero vamos a elegir la comunidad política de Arendt y nos preguntaremos qué ha de decirse del sujeto para que pueda ser sujeto de la comunidad de personas libres¹.

Arendt, como es sabido, toma la comunidad política de la democracia ateniense como punto de partida para determinar un modo de existencia inédito hasta entonces. Asimismo, la comunidad política griega no es un ejemplo aislado, sino que los dinamismos engendrados por ella pueden repetirse y de hecho se han repetido en otras ocasiones, como ocurrió en las revoluciones².

La existencia e interacción en estas comunidades genera en el sujeto nuevas disposiciones y capacidades que nos permiten hablar de una nueva modalidad de subjetividad. Estas capacidades consisten, por una parte, en un modo de influir en el medio que resulte duradera a través del reconocimiento de los demás y la perduración en la memoria (la "acción") y, por

¹ Evidentemente, no deja de haber un prejuicio a favor de la democracia. Subyace el presupuesto, que damos por aceptado, de que nos interesa la subjetividad que ha de darse para que una política democrática sea concebible. Asimismo, la elección de la comunidad política de Arendt como situación prototípica exigirá una justificación de la que prescindimos aquí por exceder los límites de esta contribución.

² Estos análisis se encuentran en *La condición humana* y *Sobre la revolución*. La primera insiste en la *polis* y la segunda se fija también en las comunidades revolucionarias. Nuestra presentación hace una síntesis de los dos trabajos.

otra, en ser agentes de la construcción efectiva de la comunidad política, de sus normas, leyes, constitución, etc., así como en la solución de conflictos y problemas (el "poder").

La subjetividad de la comunidad política de hombres libres es, pues, capaz de acción y está dotada de poder. ¿Qué más hemos de predicar de la subjetividad para que esto sea así? La libertad, entendida como distancia de lo dado inmediatamente y que, de entrada, parece ineluctable. Este ámbito del que nos distanciamos es para Arendt el del imperativo del mantenimiento de la vida, característico del trabajo (*labor*) pero también de la obra (*work*)³.

Esta fundamental libertad de lo dado es asumida por Patočka e integrada en su teoría de los tres movimientos de la existencia, ya planteada con anterioridad, y a la que Arendt sirve de estímulo y profundización. Patočka toma la comunidad descrita por Arendt para explicar el tercer movimiento de la existencia, caracterizado por la libertad y el distanciamiento. En efecto, Patočka considera que la existencia humana ha de ser entendida como movimiento⁴ y que éste se diversifica en tres: el arraigo, por el que nos integramos primeramente en el mundo y somos acogidos en él; la defensa o expansión de la vida, por el que nos involucramos en la protección de lo que hace posible la existencia y nos integramos en una esfera objetiva⁵; y la entrega o movimiento de la verdad, por el que nos confrontamos con la finitud y preguntamos explícitamente por el sentido. Si en los dos primeros movimientos estamos atados a lo dado y al mantenimiento de la vida, en el tercero nos liberamos, siquiera parcialmente, de este vínculo. Este tercer movimiento se caracteriza, asimismo, por un tipo de intersubjetividad (y, por tanto, de subjetividad) que sólo puede darse con este movimiento, a saber, la interacción de personas libres en el reconocimiento mutuo en un ámbito donde la preocupación por el simple vivir no tiene curso, restringida como está al ámbito doméstico (otra idea de Arendt).

³ Prescindimos de exponer la importante diferencia en cuanto a la temporalidad. Nuestra lectura de Arendt, por lo demás, es, en buena parte, tributaria de la de Patočka.

⁴ Entendido éste al modo aristotélico como realización de la propia esencia, pero con la "modificación existencial" de negar un sustrato previo.

⁵ En ésta hay que ver elementos tanto del trabajo como de la obra en Arendt.

En otras palabras: el tercer movimiento es libertad y es él mismo la intersubjetividad de la comunidad política. No es que primero sea la comunidad y luego el movimiento —o a la inversa—, sino que la constitución de la intersubjetividad “mutuamente libre” es parte ingrediente del tercer movimiento. Si este aspecto del análisis de Patočka es correcto, como creemos que lo es, entonces la vinculación entre subjetividad liberada del mantenimiento de la vida y la existencia de una comunidad libre queda más fuertemente afirmado de lo que ya lo había sido a partir de los análisis de Arendt.

Así pues, lo político, al menos en la forma de una política libre, y en el caso prototípico de la interacción en la comunidad política, exige una subjetividad libre y distanciada de lo dado. ¿Qué forma de donación del mundo hay que postular? ¿Cómo ha de ser el horizonte último —u horizontes últimos— de la aparición?

2. Subjetividad libre y donación del mundo

Para abordar este punto, vamos a considerar la siguiente alternativa: el mundo que se aparece a nosotros en tanto subjetividad libre, ¿puede estar referido todo él a un único horizonte de aparición? ¿O, más bien, no habremos de considerar que, en último término, hay más de un horizonte?⁶ En esta noción de horizonte, asimismo, no sólo se presenta una metáfora visual, sino que trae aparejado un concepto bajo el cual hemos de comprender todo lo que se nos presenta en ese horizonte. Consecuentemente, si el horizonte es único, entonces todo será subsumible en un único concepto y si es múltiple, entonces lo será en un concepto plural. Si asumimos sin mayor discusión —que excedería nuestros límites— que todo lo que aparece en

⁶ Para limitar la cuestión, vamos a asumir que la pluralidad de horizontes implica una jerarquía, en virtud de la cual unos horizontes son “superiores” a otros. Esta idea es la que viene indicada, por ejemplo, en la idea de sacrificio en Patočka (aunque él, como veremos, es más bien un ejemplo de horizonte único), pues el sacrificio implica una diferencia de nivel entre aquello que se sacrifica y aquello por lo que nos sacrificamos. Un tratamiento más detenido tendría que justificar por qué un horizonte plural es asimismo jerárquico y no en un mismo plano. El objetivo de nuestro trabajo no nos permite detenernos en esta cuestión. En todo caso, y a modo de defensa provisoria de nuestro presupuesto, cabe decir que una subjetividad libre, si se apunta a una pluralidad, tiene que ser jerárquica, por cuanto el distanciamiento implica un “mirar por encima”, y esto sólo puede darse remitiéndose a un horizonte superior a aquél respecto del que nos distanciamos. Asimismo, cabe defender que un horizonte múltiple pero a un mismo nivel sería, finalmente, subsumible en un único horizonte que comprendiera todos estos horizontes secundarios y equivalentes.

el mundo es un "ente", puede entenderse que el concepto bajo el que ha aprehenderse el ente es el de ser, por lo que la pregunta por el horizonte puede formularse también como pregunta sobre si el concepto de ser ha de ser unitario o plural.

Vemos, pues, que hemos sido llevados a un problema de gran magnitud. Ni este espacio ni nuestras capacidades nos permitirán adentrarnos todo lo que sería deseable. En su lugar, siguiendo nuestra línea de limitar el problema, vamos a considerar a dos autores representativos de cada posibilidad: Jan Patočka para la tesis del horizonte único y Emmanuel Levinas para la del horizonte múltiple.

Así, Levinas⁷ afirma que la subjetividad ha de ser entendida en referencia a la responsabilidad absoluta hacia el otro que me interpela; esta responsabilidad sólo puede ser correctamente comprendida si superamos la tesis de que el último concepto —y, por tanto, último horizonte— de todo lo que viene dado es el concepto unitario de ser. Afirmar este horizonte unitario implica anular la alteridad y clausura la posibilidad de una subjetividad responsable. El concepto de ser, al menos como éste es entendido para los entes intramundanos, es, por tanto, inadecuado para entender el fenómeno de la alteridad, tan diferente que exige otras palabras para designarlo, como "epifanía", "rostro" o "huella". Por ello, la comprensión del mundo y de la alteridad ha de efectuarse mediante concepciones diferentes de la manifestación y, por tanto, del ser⁸, lo que significa a su vez que han de manifestarse en horizontes diferentes que no pueden ser subsumibles en un horizonte único final. En suma, si nuestra interpretación es correcta, defender la heterogeneidad radical de la manifestación del otro —y su superioridad— lleva a afirmar la pluralidad de conceptos con los que entender lo que

⁷ Nuestra consideración de Levinas se basa en las líneas generales de su pensamiento. Con todo, la referencia principal para nosotros aquí es *Totalidad e infinito*.

⁸ Prescindimos aquí de valorar si Levinas habla de dos planos de donación del ser (hablando, al final, de "ser" para lo manifestado en los dos planos) o si hay que utilizar realmente otro concepto distinto al de "ser" cuando habla de la alteridad. A nosotros nos basta con ver en Levinas un ejemplo de afirmación de que todo lo que se da en fenómeno no puede ser subsumido en un mismo concepto y remite, por tanto, a un horizonte plural de donación.

se nos da en fenómeno y a una pluralidad de horizontes bajo la que encuadrar lo que se nos ofrece de una u otra manera en el aparecer.

Patočka, por el contrario, permanece en la idea de que el horizonte último de manifestación es único y de que éste se corresponde con el concepto de ser, que abarca todo lo que aparece. Habla, ciertamente, de libertad y de distanciamiento cuando describe el tercer movimiento de la existencia, que es el lugar donde se hace explícita la manifestación; sin embargo, cuando ha de explicar qué es lo que viene explicitado con esta toma de distancia, habla del ser en su diferencia respecto del ente, asumiendo que este concepto de ser es unitario⁹. Es más, toda su reflexión fenomenológica madura (la de los movimientos de la existencia y la "fenomenología asubjetiva") apunta claramente a la afirmación de un horizonte único final de referencia de todo lo que aparece. En efecto, todo lo que se da en la esfera autónoma del aparecer viene dado en un juego de presencias y ausencias sobre el eje de la intencionalidad de horizonte y referido a un horizonte final único. Dentro de este juego de apareceres se da el movimiento de la subjetividad que, en último término, ha de ser comprendida como un movimiento entre otros por más que el tercer movimiento implique una perspectiva sobre el todo. A pesar de las dificultades que implica sostener la perspectiva sobre el todo y la plena subsunción de la subjetividad en el juego de apareceres¹⁰, Patočka sostiene que la subjetividad libre en tanto distanciada del tercer movimiento es la apertura al horizonte final único de aparición.

Teniendo en cuenta estas dos posturas, nos preguntamos nosotros ahora: una subjetividad realmente distanciada y capaz de responsabilidad, ¿puede conformarse a un horizonte único o, más bien, no ha de referirse

⁹ Cfr., por ejemplo, "Cuatro seminarios sobre el problema de Europa", en *Libertad y Sacrificio*, Salamanca, Sígueme, 2007, pp.337ss. Trad. de Iván Ortega Rodríguez.

¹⁰ Esto a llevado a un especialista como Pavel Kouba a defender que el tercer movimiento resulta superfluo y que representa un resto de humanismo clásico en Patočka, que le impide asumir con consecuencia su pensamiento fenomenológico. Más allá de lo correcto o incorrecto de esta interpretación, lo que sí es cierto es que la fenomenología "asubjetiva" de Jan Patočka insiste en la unidad del último horizonte con mucha más claridad que la lematización del tercer movimiento y la libertad en consideraciones de filosofía de la historia (sin que, por lo demás, estas últimas lleguen a contradecir lo dicho en fenomenología). Cfr. Pavel Kouba, "Le problème du troisième mouvement. En marge de la conception patočkienne de l'existence", en R. Barbaras (ed.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Paris/Milan, Mimesis, 2006, pp. 183-204; también en <http://www.cts.cuni.cz/reports/2002/CTS-02-13.pdf>.

necesariamente a un horizonte distinto del que nos muestra el mundo cuando sólo nos preocupamos del mantenimiento de la vida? En otras palabras, si la subjetividad libre ha de entenderse en los términos de Patočka y Arendt, cabe preguntarse si el monismo da respuesta satisfactoria o si, más bien, no habrá que pensar que una subjetividad como la del tercer movimiento no pide un horizonte de aparición plural y jerarquizado, jerarquía que podría venir dada por la alteridad de Levinas. Inversamente, empero, podemos preguntarnos si realmente hay que afirmar la pluralidad de horizontes o si, más bien, no habrá aquí una visión reduccionista de la tesis del horizonte único.

Podríamos preguntarnos, así, si el tercer movimiento de Patočka puede pensarse realmente en los límites estrictos de un mundo dado en un horizonte único o si, más bien, una consideración más estrecha no nos lleva a que Patočka, finalmente, tendría que haber tomado un camino similar a Levinas. Patočka, en efecto, caracteriza el tercer movimiento de tal manera que nos referimos a un horizonte absoluto, que puede llegar a reclamar que se muera por él. Tal horizonte de este valor parece que debería ser de una diferencia tal respecto a lo inmediatamente dado como para que no pueda ser asumido en un mismo plano. Y, sin embargo, Patočka nunca deja de plantear que la subjetividad se encuentra volcada a un mundo que se le da en un horizonte único de aparición, el cual es conceptuado unas veces como donación del mundo —en tanto marco donde se localizan los entes— o como comprensión del ser —respecto de la cual se entienden los entes como tales entes.

Podríamos preguntarnos, pues, si la ética de Patočka puede pensarse realmente dentro de un horizonte único de manifestación o si más bien Patočka, finalmente, no debería tomar el camino de Levinas. En este sentido, podría decirse que en Patočka —y en toda filosofía que quiera hablar de subjetividad libre y responsable en un mundo referido a un horizonte único de aparición— se da el problema de cómo puede plantear el absoluto desde el punto de vista del existente finito en el mundo. Una filosofía de la pluralidad, como puede ser la de Levinas, cuestiona filosofías del horizonte único, como la de Patočka, en cuanto a su capacidad real de dar cuenta de la liber-

tad y la responsabilidad —notas fenomenológicas imprescindibles para hablar de subjetividad dentro de la comunidad política. Sin embargo, también es posible tomar el camino inverso, a saber: cabe preguntarse si la libertad y la responsabilidad requieren necesariamente un horizonte múltiple. Cabe preguntarse si la crítica realizable desde una postura pluralista sólo es válida para un cierto tipo de horizonte único. Quizás podría hablarse de un monismo metafísico —entendiendo que el horizonte de aparición implica comprender lo que aparece bajo un mismo concepto— y respetar al mismo tiempo la alteridad absoluta, con lo que la responsabilidad sería posible —y, por ende, la subjetividad libre. Una filosofía como la de Patočka nos habla de un único horizonte de aparición, un horizonte “omniabarcante”, pero esto puede que no anule sin más el absoluto. De este modo, se suscitaría un debate filosófico que afectaría a la imagen del mundo que habría de sostenerse para hablar coherentemente de subjetividad libre, un debate cuyas consecuencias serían imprevisibles.

3. Subjetividad y mundo, algunas implicaciones y aplicaciones políticas

Lo tratado anteriormente no se limita al plano meramente especulativo, sino que tiene una repercusión a la hora de considerar las actuaciones políticas y los enfoques teóricos directa o indirectamente relacionados con la acción política —ya se trate de las ciencias humanas o de otros planteamientos teóricos con voluntad de influir políticamente. En todo ello podemos preguntarnos cuál es la visión de mundo que presuponen —muchas veces de forma no explícita— y valorar, entre otros aspectos, si esta asunción no puede llevar a limitaciones teóricas y prácticas.

Esta tarea es, ciertamente, muy amplia. Nosotros vamos a limitarnos a un ejemplo concreto. Éste viene de los enfoques teóricos que, fundamentalmente desde una parte de los estudios feministas y de género, buscan cuestionar los roles de género e incluso la categoría misma de género en su supuesta naturalidad y evidencia, con el objetivo de unas relaciones interhumanas más igualitarias, una vez superada la subordinación de las mujeres (en la cual incluyen la conceptualización misma de “hombre” y “mujer”).

Estas teorías, de un modo general, pueden ser remitidas a las tesis de Michel Foucault, especialmente en *Historia de la sexualidad*, acerca de la sexualidad como construcción social y lugar de acción del "biopoder", por un lado, y a la célebre sentencia "no se nace mujer, se deviene", de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*¹¹. Globalmente, estos planteamientos afirman que los roles y categorías de género están socialmente contruidos. Esta construcción se efectúa en el nivel del lenguaje: "hombre" y "mujer" no son sino categorías construidas e integradas en los códigos lingüísticos, los cuales son implementados, a nivel individual y colectivo, a través de diversas intervenciones sociales, para luego hacerse pasar por naturales e inmutables.

La cuestión que a nosotros nos llama aquí la atención es que estos planteamientos asumen que el lenguaje y los símbolos son el último horizonte de referencia. No es que quieran reducirlo todo a construcción, es que además afirman que toda construcción se hace siempre y exclusivamente con el "material" de los símbolos y el lenguaje. ¿Qué significa esto en lo que toca a la imagen del mundo y sus horizontes? A nuestro entender, presuponer que todo es reducible a códigos simbólicos significa entender que el mundo es, finalmente, subsumible en un horizonte único. Así pues, si nuestra interpretación es correcta, estos planteamientos teóricos presuponen un horizonte único de donación; entonces, ¿defienden un punto de vista favorable o no, en sus últimas implicaciones, con la subjetividad libre? La respuesta a esta pregunta depende, evidentemente, de si la afirmación de un sujeto libre admite o no un horizonte final único¹².

En consecuencia, si el sujeto libre fuera compatible con un horizonte único, entonces no habría problemas de encaje e incluso podría pensarse en una sinergia entre todos estos planteamientos teóricos y una filosofía de la

¹¹ No significa esto que sigan sin más sus planteamientos, sino que son punto de partida. Como representante actual de estos planteamientos podemos citar a Judith Butler, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2007. La caracterización muy general que damos aquí no va, por lo demás, en perjuicio de que estas teorías varíen luego entre sí. En España, destacan Beatriz Preciado y el recientemente fallecido Paco Vidarte.

¹² Al decir esto, asumimos que la afirmación del sujeto libre es un resultado firme de la consideración fenomenológica de la interacción política en la comunidad libre. Otra cuestión es si estas disciplinas podrían abundar a favor de la unicidad del horizonte hasta el punto de poner en cuestión el mismo sujeto libre. Dejamos a un lado este tema, aunque permítasenos insistir en la firmeza que, a nuestro entender, tiene el resultado del sujeto libre.

subjetividad libre. En cambio, si no hay compatibilidad, entonces podría apelarse a estos planteamientos para que reconsideren sus presupuestos —más aún, en muchos casos habría que invitarles previamente a reconocerlos. Esta invitación se haría en nombre de los mismos ideales emancipatorios que quieren defender, sin perjuicio de que, por otro lado, estos planteamientos también pudieran reincidir en el análisis fenomenológico¹³.

Así pues, nuestro propósito inicial era partir de la pequeña moneda y a él hemos querido atenernos. Hemos abordado la relación entre subjetividad política y donación del mundo y ahí hemos restringido aún más, limitándonos a la subjetividad libre en el caso prototípico de la comunidad política y a las líneas básicas de las dos posibilidades de donación del mundo, en un horizonte único o múltiple. Además, nos hemos apoyado en los análisis de determinados autores, no como argumento de autoridad ni con espíritu de censores de su pensamiento (tarea por lo demás necesaria, pero que no ha sido aquí la nuestra), sino que hemos recurrido a ellos para formular algunos pasos de nuestro argumento. Sin embargo, como suele pasar, las pequeñas cuestiones nos han llevado a las puertas de grandes problemas con implicaciones políticas nada desdeñables. Sirva todo esto como prueba de que la filosofía primera, de la mano de la fenomenología, sigue teniendo una palabra en el debate político actual, no sólo en el nivel de la “pura” teoría (por lo demás, injustamente menospreciada) como en el de las prácticas.

¹³ Por lo demás, lo expuesto es sólo un ejemplo de las posibles aportaciones de la fenomenología a unos planteamientos teóricos emancipatorios y cuestionadores de categorías (como la de género) quizá demasiado centrados en un paradigma lingüístico. Cfr. a este respecto los análisis de Lanei Rodemeyer sobre el nivel prediscursivo de la corporalidad viva y la posibilidad de que ésta, desde sí misma y su vitalidad previa al discurso, exija cambios en categorías como la de género; esto sería especialmente cierto en los casos de vivencias corporales no encajables en las categorías vigentes. Cfr. la ponencia de Lanei Rodemeyer, “An Application of Husserlian Phenomenology to Questions of Discourse and Gender”, presentada en *Proceedings of the Husserl Circle. 37th Annual Meeting*, en Praga, los días 22-28 de abril de 2007.