

LA MIRADA FENOMENOLÓGICA DE POULAIN DE LA BARRE

Luz Stella León Hernández¹

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España
stellaleon@hotmail.com

Resumen

Mi objetivo es plantear una aproximación a las posibilidades teóricas, antropológicas e histórico-culturales que encierran la perspectiva fenomenológica de Husserl y la de la temprana Ilustración de François Poulain de la Barre; ambas corrientes de pensamiento participan de un modelo europeo —descriptivo y crítico— que buscan superar sendos momentos de crisis (histórica, cultural-intelectual, etc.) a través de la razón, partiendo de la constatación de las limitaciones de la ciencia y la preocupación por el ser humano; frente a la tradición, el oscurantismo, y los dogmatismos, respectivamente.

En la línea de pensamiento crítico proponemos la necesidad de repensar el presente a partir de la vuelta a la realidad de las cosas, la vuelta al trabajo filosófico como compromiso intelectual, es decir, a la filosofía como tarea.

Abstract

My objective is to consider an approach to the theoretical, anthropological, and historical-cultural possibilities that exist in Husserl's phenomenological perspective and the perspective of the early Enlightenment of François Poulain de la Barre. Both currents of thought participate in the European model —descriptive and critical— that seeks to overcome the moments of crisis (historical, cultural-intellectual, etc.) by means of reason, starting from the acknowledgement of the limitations of science and concern about the human being, in contrast, respectively, to tradition, obscurantism, and dogmatism.

Following this line of critical thought, we propose the need to rethink the present from a return to the reality of things, a return to philosophical work as an intellectual commitment, that is, philosophy as a task.

¹ Debo agradecer la lectura crítica y el apoyo intelectual de José Manuel Gutiérrez y la generosa amistad del excelente académico Jesús M. Díaz, que me alentó a emprender esta incursión.

Introducción

Es necesario empezar por aclarar el título de mi ponencia: “La mirada fenomenológica de Poulain de la Barre”, pues, más que una afirmación, encierra un cuestionamiento: ¿es posible aplicar “tal mirada” a nuestro autor del siglo XVII? En segundo lugar debo advertir honestamente que soy una “pricipiante” en el ámbito fenomenológico, a pesar de conocer esta corriente a través de Jesús Díaz y Javier San Martín, dos grandes especialistas en la materia. Por tanto mi “mirada fenomenológica”, si es que resulta que al final puedo aplicarla, será en todo caso aproximativa, dubitativa y seguramente esquemática.

En todo caso, no pretendo hacer una revisión extemporánea de las relaciones y diferencias de dos corrientes gnoseológicas y epistemológicas —racionalismo y fenomenología—; tampoco pretendo indagar en las repercusiones teóricas de nuestro autor en Simone de Beauvoir, en el volumen II del *Segundo sexo*, por ejemplo; sino que mi objetivo apunta hacia una aproximación a las posibilidades teóricas, antropológicas e histórico-culturales que encierran ambas visiones, es decir, se trata de rastrear las huellas teórico-prácticas de dos intelectuales en sendos momentos de crisis.

Para intentar avanzar en esta línea mi hipótesis de trabajo será que ambas corrientes de pensamiento participan de un modelo europeo —descriptivo y crítico, respectivamente— que buscan superar sendos momentos de crisis (histórica, cultural-intelectual, etc.) a través de la razón, partiendo de la constatación de las limitaciones de la ciencia y de la preocupación por el ser humano, frente a la tradición, el oscurantismo, y los dogmatismos, respectivamente.

Finalmente, comprobaremos si mis hipótesis de trabajo son útiles para responder, o por lo menos avanzar, sobre los objetivos propuestos.

1. Breve apunte biográfico

Frente a la envergadura de un filósofo como Edmund Husserl muchos se preguntarán quién es François Poulain de la Barre. Empezaré por presentar brevemente al autor y su obra para, posteriormente, esbozar algunas características de su pensamiento y las implicaciones de su proyecto político y

moral y para, finalmente, vislumbrar el horizonte de una posible mirada fenomenológica.

Nuestro filósofo francés nació en París en 1647 y murió en Ginebra en 1725. No hay muchas certezas sobre su origen y parte de su biografía, pero sabemos que se mantuvo firme en sus convicciones identificándose hasta su muerte con el quehacer filosófico. Perteneció a una familia burguesa. Su padre le destinó a la carrera eclesiástica y desde la edad de nueve años estuvo formándose para ella. Poulain obtuvo el grado de Maestría a los 16 años y, tres años más tarde, en 1666, el grado de Bachiller de teología en la Sorbona y empezó los estudios de doctorado en Teología².

Llevó una existencia poco corriente, fue un sacerdote católico que desde muy temprana edad aborreció la "autoridad" y la "intolerancia". Su espíritu crítico le llevó a enfrentarse con las jerarquías y a sufrir las consecuencias —entre ellas ser desterrado de París y destinado a parroquias pobres y lejanas—, hasta finalmente convertirse al calvinismo, hecho que le valió no sólo el repudio familiar sino además el ser perseguido y finalmente tener que huir a Ginebra después de la revocación del edicto de Nantes en 1685. En Suiza le acogen como ciudadano. Se casó y tuvo dos hijos. Publicó su último libro conocido y se dedicó hasta el fin de sus días a la enseñanza.

Por su formación y medio social seguramente participó en los debates que eran reflejo de la transición intelectual de su tiempo. En los círculos universitarios habían calado profundamente las disputas jansenistas que querían una reforma interior del pietismo y el agustinismo, en contra de los jesuitas que buscaban la reforma católica y estaban más próximos al poder. Pronto entró en contacto con las corrientes cartesianas y gasendistas que, aunque eran excluidas de la universidad, eran ampliamente leídas y discutidas en las calles y los salones parisinos de la época. También leyó los escritos de Arnault que en su tiempo despertaron grandes polémicas teológicas

² Las referencias biográficas más concretas las podemos encontrar en: Marie-Louise Stock, "Poulain de la Barre, a Seventeenth Century Feminist", These dactylographiée de Doctorat, New York, Columbia University, 1961, pp. 1-90; Madeleine Alcover, "Poullain de la Barre: une aventure philosophique", en *Papers on French Seventeenth Century Literature* (1981) 9-36; Bernard Magné, "Le féminisme de Poullain de la Barre, origine et signification", These dactylographiée pour le Doctorat de cycle, Université de Toulouse, 1964; Siep Stuurman, *François Poulain de la Barre and the Invention of Modern Equality*, Cambridge Mass / London, Harvard University Press, 2004, pp. 24-50

entre algunos de los estudiantes de la Sorbona y es gracias a estas lecturas que llegó a pensar, con sólo 17 años, en la posibilidad de un catolicismo racional como resultado de lo común que podía encontrarse entre catolicismo y protestantismo.

Desencantado del escolasticismo frecuentó *l'Académie des Orateurs* y asistió a las conferencias de un filósofo cartesiano, probablemente Jacques Rohault, y rápidamente se convirtió a la *nueva filosofía*, abandonando sus estudios de doctorado³. Su formación cartesiana se desarrolló en una época en la que la escena intelectual francesa estaba dominada por la primera generación del cartesianismo y por el movimiento preciosista. Era una época de crisis y de cambio que bullía en las calles, en los salones y en los círculos de oradores parisinos.

Es importante subrayar que su pensamiento recibe la influencia del movimiento *Preciosista* y su *querelle de las femmes*. Las aristócratas cultas apoyaban el desarrollo de la lengua francesa, cuestionaban la autoridad marital, pedían el acceso al mundo intelectual, a las Academias, etc. Se convirtieron en "mediadoras" de ese nuevo modelo de sociabilidad de los salones literarios donde hombres y algunas mujeres —nobles— discutían de todos los tópicos en igualdad, donde sólo los argumentos eran válidos. Se puede afirmar que, desde finales del siglo XVI, la "cuestión femenina" era un tema importante y polémico, tratado desde la literatura galante hasta la literatura abiertamente misógina. Se ridiculizó en Molière. Se hicieron diferentes tratados sobre la mejor forma y la necesidad de educar a las niñas, etc. Tanto partidarios como detractores de *les femmes* escribieron gran cantidad de obras al respecto, pero sólo nuestro autor se ocupó del tema haciendo de las mujeres su sujeto epistemológico⁴.

2. Sus obras

Nuestro autor produjo algunos de los textos más radicales que se imprimieron en el siglo XVII. Sus obras corrieron diferente suerte, algunas

³ Poulain escribe sobre su "conversión" al cartesianismo en su tratado *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*, editado en París en 1674 (cfr. pp. 87-88 y 332-336).

⁴ Georges, Ascoli, "Essai Sur l'histoire des idées féministes en France du XVIe siècle a la Révolution", *Revue de synthèse historique*, vol. 13 (1906) 25-57, 99-106 y 161-184.

fueron reimpresas y traducidas, muchas veces plagiadas, asignadas a otro autor, etc.⁵.

En 1672 pública en París *Les Rapports de la langue Latine avec la Française, pour traduire élégamment et sans peine (Las relaciones entre la lengua latina y el francés)*. Su defensa del francés como lengua moderna —recordemos que la primera obra escrita en francés es el *Discurso del Método* de Descartes, publicada en 1637— es el reflejo su adhesión a la *Modernidad* y a la causa del preciosismo. Sus esfuerzos convergen con los del movimiento preciosista en el establecimiento y la consolidación de esta lengua moderna y viva frente a las lenguas muertas que excluían del saber a la mayoría de la población, especialmente a la población femenina⁶.

En 1673 escribió *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, editada en París en 1673, 1676, 1679, 1690 y en 1692, respectivamente. El título ya es bastante claro, pues "se trata de derivar en favor de los derechos de las mujeres, las implicaciones de la crítica cartesiana del prejuicio, la tradición y el argumento de autoridad, así como del dualismo mente-cuerpo"⁷. Este libro tiene una gran importancia filosófica, porque es la primera vez que las mujeres se convierten en sujetos epistemológicos de referencia para tratar de desvelar el mayor de los prejuicios *la desigualdad sexual* y a partir de ahí pensar los enigmas filosóficos de su época.

El tratado *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*⁸, es editado en París en 1674 y en Amsterdam en 1679. Este segundo tratado es presentado en forma de diálogo y tiene una gran trascendencia. Si bien la educación de las damas era un asunto muy discutido en la época, la novedad está en que nuestro autor propone un método educativo, una propuesta cartesiana concreta que sienta las ba-

⁵ *Idem.*

⁶ Cfr. Oliva Blanco Corujo, "La querelle feminista en el siglo XVII", en Celia Amorós (ed^a.), *Actas del Seminario permanente "Feminismo e Ilustración"*, 1989-1992, Madrid, Universidad Complutense, 1992, pp. 73-84. Véase también Ginevra Conti d'Odorisio, *Poulain de la Barre e la teoría de l'uguaglianza*, Milano, Edizioni Unicopli, 1996.

⁷ Cfr. Celia Amorós, *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 110ss.

⁸ La primera traducción al español es de Ana Amorós. Véase Celia Amorós, "Presentación", en François Poulain de la Barre, *De la educación de las damas para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres*, Madrid, Cátedra / Instituto de la Mujer, 1993, pp. 7-31

ses para un programa educativo igualitario y universal para ambos sexos. En ésta y en sus demás publicaciones no cesa de reivindicar que el cerebro no tiene sexo, que el conocimiento y la educación es accesible a todos por igual, y por tanto, todos podemos participar en la vida pública⁹.

Su tercer obra feminista *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes* es editada en París en 1675, 1679, 1690 y 1692, es una "autorrefutación". En ella Poulain intenta desmontar, uno a uno, los argumentos en contra de la igualdad de las mujeres, refutándose *a sí mismo* y reconstruyendo argumentos basados en la razón. En esta obra encontramos una crítica, muy adelantada para su tiempo, a la valoración positiva del progreso científico-técnico, y una "conjetura histórica sobre el estado de naturaleza que contiene la idea cartesiana del 'bon sens' de carácter universal, previendo el peligro que podía presuponer la corrupción del desarrollo *técnico no-racional* vencido por la razón práctica kantiana 'avant la lettre'"¹⁰.

Y finalmente, en 1720, escribe y publica en Ginebra *La Doctrine des protestants sur la liberté de lire l'Écriture Sainte*, referido al *libre y público examen de conciencia*. La cuestión de la libertad religiosa fue central en la vida de Poulain y, como hemos mencionado, marcó su trayectoria vital e intelectual¹¹.

Creemos que este autor debe ocupar un puesto relevante en la historiografía del feminismo y del siglo diecisiete. Su pensamiento se puede situar firmemente en el contexto intelectual de su tiempo y su *excepcionalidad* puede ser apreciada identificando los elementos del discurso filosófico y político de su contexto intelectual, elementos que él tomó y volvió a trabajar para dar forma a sus obras. Además del movimiento de las preciosas y del cartesianismo, y de una noción tentativa del desarrollo histórico derivada de *la querelle des anciens y des modernes*, encontramos en sus obras influen-

⁹ Bernard Magnè, "Introduction à la réédition", en Poulain de la Barre, *De l'Égalité des deux sexes*, Paris, Privat, en imprenta. Véase además del mismo autor, "Education des femmes et féminisme chez Poullain de la Barre (1674-1723)", *Marseille* 88 (1972), supplément: *Le XVII siècle et l'éducation, colloque de Marsella, 1971*.

¹⁰ Celia Amorós, *Tiempo de feminismo*, p. 116.

¹¹ Al respecto, Siep Stuurman señala que en nuestro autor hay una tensión irresuelta entre la idea de libertad y la noción de verdad religiosa y autoridad religiosa, una vez más el filósofo se adelanta a la Ilustración. Cfr. Siep Stuurman, "Social Cartesianism. François Poulain de la Barre and the Origins of the Enlightenment", *Journal of the History of Ideas* 58, 4 (1997), p. 51.

cias del derecho natural moderno. Otro punto fundamental en su pensamiento —que sin duda desborda esta comunicación— es su lucha por ejercer la libertad de conciencia y su defensa de la libertad de opinión. Toda su vida estuvo influida por las guerras de religiones, por los debates entre protestantes, jansenistas y jesuitas, entre otros.

Intentaremos resumir brevemente los argumentos para ubicar el pensamiento de Poulain en los principios de la Modernidad. Tanto Celia Amorós¹² como Siep Stuurman insertan el pensamiento de nuestro autor en el contexto más amplio de la Ilustración. Stuurman nos recuerda que

hace más de sesenta años Paul Hazard [en *La crise de la conscience européenne*] demostró que las ideas principales asociadas [...] a la Ilustración francesa del siglo XVIII fueron expresadas desde el 1680 [...] y que en el contexto francés el cartesianismo [...] aparece [...] como un fenómeno de doble cara que contuvo los gérmenes de un "inesperado absolutismo racional" y una crítica iconoclasta de la autoridad establecida.¹³

Aunque nuestro filósofo está totalmente ausente del pensamiento de Hazard, su trayectoria coincide perfectamente con ese contexto de *crisis de la conciencia europea*.

Stuurman presenta varios argumentos para incluirlo en ese canon de ilustres precursores de la Ilustración. Nos interesan especialmente dos. En primer lugar, la "intercepción entre *feminismo e Ilustración*" y su *igualitarismo inclusivo* que, no sólo crítica la supremacía masculina y la jerarquización social, aportando su conjetura histórica del origen de propiedad y el poder, sino que enfatiza la igualdad de los europeos entre ellos y con otras naciones y etnias. El segundo argumento que destacaremos será el talante *racionalista-crítico* de su quehacer filosófico, signo de identidad más propio de los filósofos ilustrados del siglo XVIII.

¹² Amorós, Celia y Cobo, Rosa, "Feminismo e Ilustración", en Celia Amorós / Ana de Miguel (ed^{as}.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, vol. I, Madrid, Minerva Ediciones, 2005. Específicamente sobre Poulain de la Barre: Celia Amorós, "El feminismo como *exis* emancipatoria" y Celia Amorós, "Cartesianismo y feminismo. Olvidos de la razón, razones de los olvidos", en Celia Amorós (ed^a.), *Actas del Seminario permanente "Feminismo e Ilustración"*, pp. 85-104. Las tesis de Amorós sobre la relación entre feminismo e Ilustración están sintetizadas en "El feminismo: senda no transitada de la Ilustración", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 1 (1990) 139-150.

¹³ Siep Stuurman, *op. cit.*, pp. 617-619.

En la intercepción entre feminismo e Ilustración, Celia Amorós define el pensamiento y la obra del filósofo cartesiano como momento clave en la articulación teórica del feminismo moderno, como esa “senda perdida” entre el pensamiento de Descartes y Rousseau¹⁴. Poulain de la Barre, a partir de su encuentro con el cartesianismo, elige llevar la racionalidad hacia la “configuración de las relaciones vitales”, tomando el más antiguo de los prejuicios —la relación entre los sexos— como ámbito por excelencia de la irracionalidad y el prejuicio como punto de partida. Comienza por irrationalizar el prejuicio de la desigualdad sexual, cumpliendo con su temprana vocación filosófico-crítica, haciendo una crítica contra el poder y el dominio masculino. Esta crítica va más allá, convirtiéndose en un ataque contra el abuso de poder en las estructuras sociales. Elabora un verdadero “ataque epistemológico” contra la autoridad tradicional en todos los campos de la actividad humana e incluso, en mi opinión, llega a formular un primer concepto tentativo de *cambio social*. Así, podemos ver en su obra la primera tentativa de construir un igualitarismo universal societario que llamaré *cartesianismo social*, como anticipada expresión de la Modernidad.

Por todo ello, nuestro autor, no sólo se hace cargo de la herencia de su tiempo, sino que en él ya podemos encontrar prefigurados casi literalmente los temas y las tesis habitualmente asociados a la Ilustración del siglo XVIII. Sin embargo, podemos comprobar que en la historiografía del cartesianismo y de la Ilustración temprana, apenas si encontramos pequeñas menciones de su obra¹⁵.

En resumen, la filosofía igualitaria de Poulain era realmente la primera tentativa sostenida de aplicar el razonamiento cartesiano al análisis de sociedad, de la autoridad, y el poder. Geneviève Fraisse ha señalado que con

¹⁴ Tenemos referencias biográficas que parecen indicar que el libro V de *Emilio o la educación*, titulado “La educación de Sofía”, es una respuesta a *De l’education des dames* (*op. cit.*) que nuestro autor escribe un siglo antes. Según sostienen autoras como Celia Amorós o Rosa Cobo, en “La educación de Sofía” Rousseau esconde su referente polémico, por ejemplo cuando escribe: “Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad en que le ha puesto el hombre, comete un error; esta desigualdad no es una institución humana, o al menos no es obra del prejuicio, sino de la razón” (Jean-Jacques Rousseau, *El Emilio o de la educación*, Tomo III, Burdeos, Pedro Beaume, 1817, pp. 10ss. Trad. J. Marchena). Véase un profundo análisis feminista de la obra de Rousseau en Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno*. *Jean Jaques Rousseau*, Madrid, Cátedra, 1995.

¹⁵ Poulain apenas si es mencionado brevemente en la historiografía, como, por ejemplo ésta: Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIIe siècle*, Geneva, 1923, p. 340; Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, 1948, p. 271 ; John Stephenson Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London, 1960, p. 200. Referencias citadas por Siep Stuurman, *op. cit.*, p.340.

esta obra estaríamos asistiendo a un verdadero cambio en el estatuto epistemológico de la controversia o “guerra entre los sexos”, pues “la comparación entre el hombre y la mujer abandona el centro del debate y se hace posible una reflexión sobre la igualdad”¹⁶, siendo el primer pensador en la Europa moderna que construye toda su *filosofía social* en un concepto universalista de igualdad.

Con la *filosofía social cartesiana*¹⁷, tomando prestada la expresión de Sturman, Poulain “da las vueltas de tuerca que no dio el cartesianismo”. De forma pragmática “aprovechó para la praxis” las potencialidades cognitivas de este nuevo método, al contrario de la generación de filósofos cartesianos que publicaron sus trabajos entre 1660 y 1670, quienes estaban más interesados por las ciencias naturales y por intentar no chocar con la ideología teológica reinante, negando de esta forma, cualquier implicación materialista de su filosofía y, por tanto, excluyendo el ámbito social y político. Es la senda que el cartesianismo no tomó, pues Descartes pretendía la fundamentación de la ciencia, pero relegaba la acción a una serie de recetas sumarias a partir de la llamada “moral provisional”¹⁸.

El interés de Poulain por *la acción* le lleva a una pragmatización del “*co-gito*” y a buscar una inflexión ético-política del cartesianismo, pues, como afirma Christine Fauré, se reconocen en los dos primeros tratados múltiples fórmulas “pedidas prestadas” al *Discurso del método*: el deber del libre examen, la práctica de la duda, la necesidad de llegar a unas ideas claras y distintas, entre otras. Además, podemos encontrar otras alusiones “sueltas” sobre una psicología mecanicista de Descartes a través de la lectura de su *Tratado del hombre, del Tratado de las pasiones y de la correspondencia*

¹⁶ Geneviève Fraisse, “Poullain de la Barre, ou le procès des préjugés”, *Corpus* 1 (1985) 27-41.

¹⁷ Siep Stuurman, *François Poulain de la Barre and the Invention of Modern Equality*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 2004.

¹⁸ En palabras de Michelle Le Doeuf, “respecto a *la acción* el cartesianismo se muestra más ambiguo, [...] no va mucho más allá de la asunción de unas recetas sumarias de comportamiento orientadas al logro de la supervivencia y la tranquilidad para hacer viables los propios proyectos de investigación científica”. Michèle Le Doeuff, “En torno a la moral de Descartes”, en Victor Gómez Pin (ed.), *Conocer Descartes y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1979.

con *Christine de Suecia y la princesa de Bohemia*, cuya lectura recomienda Poulain¹⁹.

Esa *pragmatización del cogito* y su interés por la acción le lleva a formular el principio de *libertad personal de las mujeres* que toma sentido a partir de los efectos de diferenciación social que él había constatado. En esta perspectiva se entiende el “yo existo, porque pienso, porque actúo” poniendo en primer lugar la acción, ya que la *sociabilidad humana* cumple una función finalista de vivir en sociedad: la de comunicar mediante el cuerpo, entendido éste como canal e instrumento de todo nuestro conocimiento y de todas nuestras acciones y, a la vez, como nexo de cohesión social de los hombres entre ellos y del hombre con la naturaleza. Para nuestro autor, *la educación es el fundamento de la adecuada relación intersubjetiva y con la naturaleza*. Sólo mediante el desarrollo de la razón universal e igualitaria de hombres y mujeres podemos alcanzar la utopía racional.

Otro pilar de su pensamiento es la *visión crítica de la historia* como mantenedora y legitimadora de los prejuicios y la dominación, pues existen unas estructuras sociales profundas —he aquí otro punto de vista novedoso para su tiempo— que es necesario visibilizar y neutralizar. “Lo que hace la unidad de la historia, hasta ahora, es el hecho de que siempre la fuerza prevaleció sobre la razón”²⁰. Es necesario anotar aquí la potencia filosófica de los caminos abiertos por el pensamiento de Poulain. Bernard Magnè, en su tesis inédita²¹ sobre nuestro autor, señala el germen del materialismo y del estructuralismo latente en su pensamiento; seguramente podemos considerarle como un precursor de la sociología anterior a Comte (pero esto sería tema de otro ensayo). Esta reconstrucción de la historia como descubrimiento de las estructuras de poder latentes de la realidad social nos

¹⁹ Christine Fauré, “Poulain de la Barre, sociologue et libre penseur”, *Corpus* 1 (1985) 43-51; veáse, además, Henry Piéron, “De l'influence sociale des principes cartésiens. Un précurseur inconnu du féminisme et de la Révolution, Poulain de la Barre”, *Revue de synthèse historique* 5 (1902), pp. 153-185 y 270-282; H. Grappin, “Notes sur un féministe oublié: le cartésien Poulain de la Barre”, *Revue d'histoire littéraire de la France* 2 (1919) 852--867.

²⁰ *L'Egalité*, *op. cit.*, p. 15.

²¹ Bernard Magnè, *op. cit.*

permite rastrear esta idea del dominio de la fuerza, entendiéndola desde la construcción del patriarcado como institución²².

3. La mirada fenomenológica

Esta perspectiva fenomenológica nos parece especialmente sugerente y valiosa respecto a una lectura de la "crisis europea"²³ a partir del quehacer filosófico. Para Husserl, la fenomenología nace como respuesta o intento de dar respuesta a un nuevo momento de crisis cultural e intelectual que sufre Europa en el siglo XX y cuyo síntoma es, según su fundador, el cientifismo y el psicologismo objetivista.

Esta mirada fenomenológica se proyecta más allá de las posibilidades epistemológicas —e incluso gnoseológicas— de una supuesta fenomenología descriptiva para seguir el rastro de la *fenomenología crítica* que nos propone San Martín²⁴.

En esta misma línea, Jesús Díaz señala que la fenomenología, más allá de su vertiente especulativa, teórica, tiene mucho que aportar en el ámbito práctico, ya sea moral o político. En su libro *Husserl y la Historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*²⁵, hace hincapié en que Husserl se ocupó y preocupó de la historia no sólo en los últimos años de su vida (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de 1936), sino que lo hizo desde fechas tan tempranas como 1905. Entonces, de esa forma la subjetividad como tarea fundamental de la fenomenología tendría un carácter intrínsecamente histórico.

En esta clave la Filosofía de la historia implica la temporalidad y la intersubjetividad, ambas pertenecientes a la región ontológica del espíritu —*Geist*. Ésta representa el mundo del sentido, de la cultura, de la vida cotidiana, etc., todos ellos ligados a la persona humana —histórica—, más allá de los puros caracteres psicofísicos. Se trataría de una perspectiva "perso-

²² Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

²³ La idea de la Historia de Europa representaría el *telos* de la humanidad, la esencia del ser humano, el marco universal, trascendental y transcultural que nos permitiría pensar; y, a la vez, se presenta como condición de posibilidad de las posibles realidades que se narran en la historia de los hechos.

²⁴ Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

²⁵ Jesús M. Díaz Álvarez, *Husserl y la Historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, U.N.E.D., 2003. Prólogo de Javier San Martín. Epílogo de Javier Muguerza.

nalista" y no naturalista que se preocupa por la intersubjetividad frente al solipsismo trascendental²⁶, vindicando la capacidad de la fenomenología para hacerse cargo de la historia así como su carácter práctico.

Este mundo espiritual latente en la "fenomenología crítica" presente en el componente histórico de la persona, participa de la categoría metafísica de la potencia y no de la necesidad —es decir, lo que motiva la acción es la libertad y no el destino. La persona nunca actúa por causas mecánicas y ciegas que predeterminen su acción; los seres humanos son libres y, por ello, históricos. Así pues, el mundo del espíritu tiene como característica esencial el encontrarse en continuo devenir.

El espíritu "vitalista" del contexto intelectual del que participa Husserl le lleva a realizar una crítica contra el cientifismo de la Modernidad por haber perdido su sentido más profundo, el que le vinculaba al mundo de la vida. Para el autor, lo importante es el sentido, la historia "interna", y no la historia filológica o positivista. Es necesario reconocer que el propio Husserl no llegó a plantear expresamente una *fenomenología crítica* ni aun en su última obra, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* —escrita en el año 36 cuando en el 39 entramos en la segunda guerra mundial, periodo de entreguerras—, que San Martín define como verdadero testamento que expresa las ideas básicas de su filosofía práctica desde el comienzo²⁷.

En estas líneas pretendo proponer que la perspectiva antropológico-filosófica es la más adecuada para desvelar los posibles resultados fenomenológico-críticos del que debe emerger el sujeto trascendental husserliano como potencial dinámico e histórico del *mundo de la vida* europeo (*Lebenswelt*); es decir, el proyecto de la vuelta a la razón contemporánea, universal e intencional, que proyecta las acciones humanas hacia la dirección correcta que le marca el rigor científico; la vuelta a la realidad de las cosas, la vuelta al trabajo filosófico como compromiso intelectual.

Este proyecto fenomenológico encuentra su respuesta no-objetivista, no sólo frente al cientifismo y al psicologismo sino también frente a las diferen-

²⁶ Edmund Husserl, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 203ss.

²⁷ Javier San Martín, *op. cit.*, pp. 128ss.

tes filosofías de la conciencia. Frente al objetivismo de la filosofía de la conciencia Husserl propone una *intersubjetividad intencional* —que pretende dar respuesta a la necesaria constitución del otro— y el carácter social del ser humano que emerge de la investigación fenomenológica de “la realidad humana”.

La reflexión sobre la ontología regional del sujeto no puede responder a las mismas claves explicativas e implicativas desde las cuales analizamos el mundo; la ciencia trata de conocerlo. Por el contrario, pensar al sujeto implica considerar su tiempo subjetivo, lo que conlleva, a su vez, una necesaria relacionalidad con todo sujeto racional. La intersubjetividad racional se presenta, consecuentemente, como intencionalidad implicativa, superadora del solipsismo cartesiano, que ve en el otro una pura condición de posibilidad racional encerrada en la razón descarnada.

La fenomenología pretende salir del embrollo conceptual al que le ha llevado su método a través del contacto cuerpo-soma. Es la ampliación de la reducción fenomenológica aplicada a la ontología regional del sujeto intencional implicativo el que me lleva a la constitución social como auténtica y originaria realidad intersubjetiva, que es temporal y social, y situada en un soma en la medida en que sólo por el soma-cuerpo es social. A partir de esto podríamos pensar la relacionalidad, la necesidad del otro, en una síntesis de razón y sentimiento desde la ontología regional del sujeto.

Conclusiones

A mi modo de ver la función característica del intelectual consiste en tratar de responder a los retos históricos del contexto en el que vive. En la actualidad volvemos a situarnos ante un nuevo momento de crisis de la razón europea. De lo que se trata es de aplicar una suerte de “pedagogía de la Filosofía de la historia” de la que emerge el sujeto moderno, seleccionando y aprendiendo aquel pensamiento que pueda orientar nuestra acción. En esta línea de pensamiento, tanto Poulain de la Barre como Husserl, cada uno en su contexto, son dos referentes valiosos para repensar nuestro presente, proyectándonos hacia el futuro.

La mirada de la filosofía práctica fenomenológica, concretamente desde el proyecto político, nos lleva a la consideración del momento presente como expresión de la vuelta a la crisis de la razón universal²⁸. Ante este panorama, el filósofo se ve interpelado a responder adecuadamente a los retos planteados desde el rigor de su tarea, que no es otra que la de tratar de entender la realidad política contemporánea.

Poulain de la Barre en el siglo XVII y Husserl en el siglo XX reflexionaron honestamente, desde su perspectiva, aportando elementos imprescindibles de juicio que ensancharon el acervo filosófico que ha de orientar y guiar la acción colectiva hacia una transformación política de la realidad en la construcción de un proyecto común, desde una razón práctica ilustrada emancipatoria, universal, igualitaria e inclusiva, solidaria, que tenga como referentes ineludibles la educación, la antropología filosófica y la reconstrucción de un sujeto racional contemporáneo que responda a los retos del presente y se proyecte hacia el futuro.

Este proyecto filosófico exige, en mi opinión, una nueva confianza en la razón, pues como Husserl nos advierte, si el "ser humano pierde la fe en la razón, pierde la fe en sí mismo". Coincidimos reflexionando esperanzadamente con Javier San Martín, en que el proyecto fenomenológico responde, en definitiva, a una razón como vocación, a aquello a lo que Husserl llama la *necesidad de Europa* como principio rector de la acción colectiva de la humanidad consistente en dar y recibir razones²⁹.

Para concluir, y volviendo sobre mi autor François Poulain de la Barre, podemos afirmar que éste radicaliza la razón moderna dotándola de capacidad emancipatoria para la persona humana —hombre y mujer—, en un igualitarismo tempranamente ilustrado. Por lo tanto, considero imprescindible incluir en ese proyecto de razón ilustrada contemporánea las aportacio-

²⁸ La palabra crisis encierra una *coyuntura de cambio* —en cualquier aspecto— de una realidad organizada pero inestable, sujeta a evolución; especialmente, la crisis de una estructura. Los cambios críticos, aunque previsibles, tienen siempre algún grado de incertidumbre en cuanto a su reversibilidad o grado de profundidad. Así pues, partimos de la convicción de que la filosofía está llamada a dar respuestas a los retos que se le plantean, especialmente en estos momentos de crisis; y nuestros autores respondieron al contexto político, social, cultural e intelectual que les tocó vivir, con la honestidad intelectual propios de su "quehacer filosófico".

²⁹ Javier San Martín, *op. cit.*, p. 141.

nes olvidadas o injustamente soslayadas de una propuesta de racionalidad inclusiva, llevando a cabo una labor, diríamos de “arqueología conceptual”, que pueda ser proyectada hacia un horizonte transformador emancipatorio de ese *Lebenwelt* —mundo de la vida— en clave husserliana. En todo caso, no olvidamos que debemos ser conscientes de la necesidad de superar ese *Lebenwelt*, a modo de “circunstancia orteguiana”, orientándonos por ese nuevo proyecto filosófico.

Finalmente creemos que es posible seguir en nuestro “quehacer filosófico” razonando con los espíritus *libres* y *críticos* para ir hacia adelante. Como decía Tzvetan Todorov,

La Ilustración es racionalista y empirista a la vez, tan heredera de Descartes como de Locke. Acoge en su seno a los antiguos y a los modernos, a los universalistas y a los particularistas. Se apasiona por la historia y por el futuro, por los detalles y por las abstracciones, por la naturaleza y por el arte, por la libertad y por la igualdad. *Los ingredientes son antiguos, pero la mezcla es nueva.* Lo importante es que durante la Ilustración las diferentes ideas no sólo armonizan entre sí, sino que también salen de los libros y pasan al mundo real.³⁰

³⁰ Tzvetan Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Lafont, 2006, p. 9. Trad. Noemí Sobregués. Cursivas mías.