

FENOMENOLOGÍA Y BUENOS MODALES¹*Phénoménologie et bonnes manières*JOCELYN BENOIST²

Resumen: La fenomenología parte de un presupuesto: que tiene sentido tratar todo como “apareciendo”. Este postulado está, por supuesto, ligado a la metafísica occidental de la subjetividad, de la cual la fenomenología constituye el producto último, aunque los fenomenólogos afirmen reiteradamente haberla superado. Esta aplicación incondicional de la noción de “aparecer” plantea un problema gramatical, pues el verbo “aparecer” parece tener condiciones de uso bastante específicas que resultan incompatibles con toda absolutización. Una autosuficiencia del “aparecer” es, sencillamente, inconcebible. En otras palabras, la fenomenología presupone determinadas condiciones ontológicas. Ponerlas de relieve,

sin embargo, no constituirá más que el primer paso de mi análisis. Esas condiciones ontológicas no bastan para comprender la necesidad y el carácter imprescindible del juego de lenguaje del “aparecer”. Es preciso, por tanto, dar un segundo paso crítico que, por medio de un cierto comparativismo lingüístico y antropológico, permita sacar a la luz la lógica que subyace al discurso del “aparecer”. Como veremos, dicha lógica es esencialmente social. Así pues, finalmente debemos devolverle la “cortesía” a la fenomenología.

Palabras clave: fenomenología; apareciendo; ser; discurso; cortesía.



Abstract: Phenomenology starts from a presupposition: that it is meaningful to treat everything as “appearing”. This postulate is, of course, linked to the Western metaphysics of subjectivity, of which phenomenology is the ultimate product—even if phenomenologists claim regularly to overcome it. This unconditional application of the notion of “appearing” raises a grammatical problem, for the verb “to appear” seems to have quite specific conditions of use that are incompatible with any absolutization. A self-sufficiency of appearing is just inconceivable. In other words, there are ontological conditions to phenomenology. Highlighting

these, however, will only be the first step of my analysis. These ontological conditions would not make it possible to understand the need and necessity for the language game of “appearing”. A second critical step has therefore to be made, which, by way of a certain linguistic and anthropological comparativism, may disclose the logic underlying the discourse of “appearing”. This logic, as we shall see, is essentially social. Thus, we must finally return its “courtesy” to phenomenology.

Keywords: Phenomenology; Appearing; Being; Discourse; Courtesy.

¹ Recibido: 12 de febrero del 2026. Aceptado: 15 de marzo del 2026. La versión en castellano de este artículo ha sido preparada por Sandra Liliana Chacón Flor y revisada por Juan Carlos Aguirre García y por Miguel Ángel Espitia Raba.

² Profesor e investigador en la Université Paris-I Panthéon-Sorbonne y miembro del Institut Universitaire de France. Correo electrónico: Jocelyn.Benoist@univ-paris1.fr.

- El primer punto que cabe señalar al abordar seriamente la cuestión de la fenomenología es que esta es un *discurso*. Etimológicamente, la fenómeno-logía es el discurso de los fenómenos. La cuestión inicial que aquí surge es si debemos entender el genitivo en sentido subjetivo u objetivo. La primera interpretación conduciría a pensar que se trata de un discurso expresado por los fenómenos, lo que supone que estos hablan. No hay que apresurarse a descartar esta opción con un encogimiento de hombros, como si se tratara de un animismo fuera de lugar, signo de un retorno a lo que Austin habría llamado la “hidrosemántica”, aquella de los tiempos de Shakespeare en que las fuentes hablaban³. En efecto, es posible que esta ventriloquía sea intrínseca a la noción de “fenómeno”, que aprehender las cosas siempre ya como “fenómenos” sea, precisamente, hacer *que ellas mismas hablen*. Como si, de algún modo, tuvieran que anunciarse. Lo cierto es que, justamente, para que hablen, es necesario *hacerlas hablar*. Esto supone un discurso de los fenómenos, en genitivo objetivo o, en todo caso, un discurso que confiera a los fenómenos su estatus de fenómenos y, así, los ponga en la posición de hablar. En otros términos, un discurso en el que, a falta de que sea objeto, el fenómeno juegue cierto rol y sea definido por ese rol.
- Según me ha parecido siempre, esta cuestión de *la gramática del fenómeno* constituye el punto ciego de la fenomenología. Decir fenómeno es decir “aparecer”. ¿En qué contexto tiene sentido decir que *algo aparece*? En efecto, cierto escenario es necesario para el aparecer.
- “Aparecer” indica necesariamente cierto contraste, la emergencia de una situación en la cual aquello que en el presente se dice que aparece no aparecía. Esta situación puede presentarse de formas diferentes que, sin duda, dan sentidos ligeramente distintos al aparecer. El caso más canónico, puesto de relieve por la fenomenología, es aquel en el que el aparecer es un des-velamiento, el desocultamiento de algo que estaba escondido. Es entonces en referencia a ese ser que estaba oculto como se caracteriza y adquiere el estatus de *aparecer* aquello que aparece. Así,

³ Ver: AUSTIN, John Langshaw. «Truth (1950)». In: *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press, 1961, p. 126.

por ejemplo, cuando el avión desciende, el suelo, que estaba oculto bajo las nubes, aparece.

- Sin embargo, este desvelamiento no reviste necesariamente la forma del levantamiento de un velo que se interpondría entre el observador y el objeto. También puede resultar de un cambio de escala, de una recomposición de la mirada que deja ver lo que hasta entonces era invisible. Así, cuando el avión desciende todavía más, las casas aparecen. Hasta ese momento, más que ocultas, eran indistintas. No estábamos a una distancia que las hiciera visibles. Con todo, es ese ser aún no visible el que, según se dice, aparece entonces. Como si, por fin, se mostrara lo que antes no se mostraba.
- No obstante, lo que aparece no estaba necesariamente ahí, agazapado en la sombra o en la indistinción, esperando aparecer. ¿Dónde estaba, pues, la aurora boreal antes de aparecer? Empero, lo que hace pertinente hablar aquí de aparecer es el simple hecho de que, precisamente, antes de producirse, este fenómeno (valga la expresión) no aparece. A falta de un ser que preceda a su aparecer, lo que aparece es llamado “aparecer” siempre en referencia a la situación en la que no aparece.

El enunciado “la vela de un barco aparece en el horizonte” puede portar, contextualmente, significados contradictorios. Puede significar, primero, que la vela del barco era esperada. Aparece en el sentido de que *por fin* aparece. O, por el contrario, que no era esperada, y es en ese sentido que “aparece”. El aparecer porta en sí esta función de contraste: cumplimiento de una espera o surgimiento de lo inesperado (en este último caso, en ciertas lenguas, el enunciado portaría la marca gramatical de la miratividad⁴: es importante que el “aparecer”, en algunos de sus sentidos, pueda ser gramaticalmente codificado de esa forma). De lo contrario, se reabsorbería en la trivialidad de que *hay* una vela en el horizonte.

- En otros términos, una dimensión fundamental de la gramática del aparecer es que *solo un excedente respecto de lo que aparece califica a lo que*

⁴ DELANCEY, Scott. «Mirativity: The Grammatical Marking of Unexpected Information». *Linguistic Typology*, num. 1, 1997, pp. 33–52.

aparece como “apareciente”. De este hecho no se deduce que sea ilegítimo razonar en términos de “aparecer”, sino solamente que plantearlo en esos términos es también, invariablemente, razonar bajo otros parámetros con respecto a los cuales, y solo entonces, el “aparecer” adquiere un sentido real.

- La fenomenología trata de rescatar estas condiciones externas del aparecer tratándolas, a su vez, como objetos potenciales de aparición. En efecto, completa generalmente el aparecer con su trasfondo. Este último, desde el estándar de aquello que se cualifica como apareciente, no aparece. Al mismo tiempo, es el fondo sobre el cual aparece lo que aparece. Por lo tanto, solo funciona como condición del aparecer en la medida en que, en cierto sentido, aparece a pesar de todo, pero de manera no temática, y, en todo caso, menos y de otro modo que aquello que se dice propiamente aparecer y que lo hace sobre ese fondo. O, en su defecto, es al menos lo que ahora no aparece, pero que podría aparecer si la mirada se reorientara precisamente hacia aquello que hace posible el presente aparecer. Así, la fenomenología cree poder recuperar aquello que, del aparecer, no aparece, introduciendo cierta estratificación en el aparecer.
- Sin duda, este análisis tiene algún mérito descriptivo. Da cuenta de una dimensión del propio aparecer según la cual este se organiza siempre siguiendo el contraste de una forma y un fondo. Sin embargo, se trata de la estructuración interna del aparecer y no, en sentido estricto, de sus condiciones externas. Desde luego, la aurora boreal aparece sobre un fondo. Hay, ciertamente, una condición para decir que ella aparece, una condición interna que guarda relación con la estructura de su aparecer mismo. Con todo, cuando decimos que ella aparece más allá de esta sola estructura, un presupuesto se pone en marcha: a saber, que ella no aparecía antes. Una vez más, es en contraste con ese “no-aparecer” como tiene sentido decir “aparecer”. Ahora bien, ese no-aparecer no es otro aparecer ni un aparecer, a pesar de todo. En efecto, antes de aparecer, la aurora boreal no era *nada que pudiera aparecérsenos*. Aquí, la denominación de aparecer no remite al contraste de un aparecer con otro, sino del aparecer a un puro y simple no-ser.

- No obstante —preguntará el fenomenólogo—, para que este marco de referencia, que dota de sentido a lo que llamamos “aparecer”, sea real para mí, ¿no es necesario que primero pueda aparecérseme? Es, sin duda, en este redoblamiento del sentido del aparecer —las condiciones del aparecer tienen que aparecer ellas mismas— donde reside el filo metodológico de la exigencia fenomenológica.
- Ahora bien, esta exigencia podría estar muy mal situada. Sin duda, esto se debe, en principio, a esta especie de generalización implícita de un modelo perceptivo por ella vehiculado: la de imponer a la situación la obligación de aparecer, de tener que ella misma, o, en todo caso, de poder potencialmente aparecer. Cuando digo que una vela aparece en el horizonte, puede que aquello que haga pertinente esa noción de aparecer, en ciertos casos, sea mi espera o, por el contrario, mi no espera: el hecho de que esta vela sea, precisamente, “inesperada”. Entonces, la referencia que cualifica esta presencia como un aparecer no tiene nada explícitamente perceptual, incluso si este aparecer, por su parte, sí lo es. El escenario implicado no tiene, en este sentido, que “aparecer”. Es tal que podemos participar en él, lo que es bien diferente, o aun, sin participar, podemos proyectarnos y actuar en él, así como se invita al espectador a hacerlo al inicio del *Otelo*, de Verdi: “¡Una vela! ¡Una vela!”. No hay aparecer, entonces, sin *puesta en escena*; pero esta última no aparece: crea las condiciones de un aparecer o aquellas bajo las cuales tiene sentido hacer como si la vela “apareciera”. No es necesario, en efecto, que la vela aparezca realmente en la escena. En otros casos, es a través de procesos puramente textuales como se dona el sentido a la noción de aparecer, como cuando, al pasar una página (de nuevo, condición material del aparecer) de la novela *Un mousse de Surcouf*⁵, encontramos la frase: “Una vela apareció en el horizonte”. En ambos casos, resulta bastante extraño describir esta disponibilidad de lo que pertenece al orden de un escenario o de una regla del juego siguiendo la fraseología del aparecer.
- Evidentemente, como en todo uso del aparecer, la pregunta correcta que debemos hacer es: ¿a qué no-aparecer se supone que este aparecer

⁵ MAËL, Pierre. *Un mousse de Surcouf*. Paris: Hachette, 1901.

se opone? Pensándolo bien, empieza a dibujarse una paradoja. Uno de los aspectos de la fenomenología, y quizás uno de sus méritos, es haber pretendido extraer un sentido abierto del aparecer que no se reduce únicamente a su uso epistémico. Aparecer no es simplemente darse a conocer, sino potencialmente darse de muchas formas y con implicaciones diferentes: por ejemplo, darse a la apreciación estética o a ser amado. No obstante, cuando la fenomenología pretende universalizar el punto de vista del aparecer, sometiendo todo aquello a lo que una referencia puede ser articulada a la exigencia de deber aparecer, tal universalización solo puede entenderse en virtud de la generalización, hecha por principio, de una interrogación de tipo epistémico. ¿Cómo habría, en efecto, sentido alguno en abordar en términos de “aparecer” aquello que no tiene una *razón particular* para ser calificado de esa forma (una razón anclada, por ejemplo, en una configuración perceptual definida en la cual esta noción tenga sentido), si no es en virtud de la generalización de un cierto tipo de preocupación epistémica, hecha incondicional, que nos llevaría a aplicar *a priori* a todo objeto la pregunta por su “aparecer”? Para que se pueda decir que algo *es*, empezando por la condición misma que da sentido a que una cosa “aparezca” en un contexto determinado, primero hace falta que aparezca. Pues solo aquello que aparece en este sentido puede, en un segundo momento y si se dan todas las garantías necesarias —una vez más: que “aparecen”—, ser calificado de “ser”. La idea matriz del análisis fenomenológico, entonces, es aquella de la prioridad del aparecer sobre el ser, una prioridad que es difícil no comprender como epistémica. En cualquier caso, su universalización está impulsada por la adopción, por principio, de un punto de vista epistémico sobre lo que es.

- Ahora bien, desde una perspectiva distinta, lo que vuelve a pasarse por alto es la ausencia de autonomía de la gramática del aparecer. Ausencia de autonomía que, en este terreno epistémico, adopta la forma de la no originalidad. En efecto, no se trata aquí de afirmar que la noción de aparecer sea ilegítima por principio ni que el tipo de preguntas vehiculadas por su uso cognitivo sea irrelevante en el terreno de la teoría del conocimiento, donde esta noción constituye ciertamente una parte esencial, aunque no

total. No toda pregunta sobre el ser de una cosa se relaciona *eo ipso* con su apariencia, y conocer una cosa no se reduce siempre a la tarea de verificar si ella es “como parece ser”. Se trata más bien, y precisamente para lograr un manejo adecuado de la noción de aparecer, de tomar conciencia de su carácter gramaticalmente derivado en un contexto epistémico.

- En ese contexto, el aparecer adopta la forma del “parecer”. El proyecto de la fenomenología consiste en superar una comprensión puramente negativa de ese parecer, entendido como epistemológicamente defectuoso, y liberar una posible comprensión positiva, según la cual parecer es manifestarse tal como se *es*. En otros términos, el reto crucial de la fenomenología es la posibilidad de un *aparecer verdadero*. El ser se convierte, desde ese momento, en cierto valor atribuido a lo que aparece; a saber, el valor de aquello que aparece conforme a las exigencias epistémicas que, bajo ciertas condiciones, podemos imponer al aparecer. Sin embargo, uno de los aspectos determinantes de la gramática del aparecer es que dicha derivación no es posible. Es imposible reconstituir el concepto de ser a partir del de aparecer. Desde el aparecer, si tal determinación pudiera aislarse, nunca podríamos encontrar algo más que el aparecer. Si no sucede así, es precisamente porque esta determinación no es aislable e implica siempre, lógicamente, la referencia al ser.
- Este aspecto de la gramática es puesto en escena de forma admirable por Molière, maestro por excelencia de la lengua clásica. En *El casamiento forzoso*, de nada le sirve al viejo Sganarelle consultar al filósofo Marfurio sobre si debe casarse o no, una decisión con grandes consecuencias, si es que existe tal cosa en la vida. El filósofo escéptico practica la suspensión sistemática del juicio —aquella que los escépticos llaman la *epojé*— y, curiosamente, bajo esta consigna, pretende reformar nuestro lenguaje, es decir, el *lenguaje común*. «Cambien, si les place, esa manera de hablar»⁶. Podríamos llamar “lenguaje fenomenológico” a esta forma inusual que él recomienda adoptar y que se caracteriza por la retraducción y, podríamos decir, la “reducción” de todos nuestros enunciados escritos en el

⁶ MOLIÈRE. «Le Mariage forcé». In: *Œuvres Complètes*. Ed. Maurice Rat. Paris: Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade, 1956, t. I, p. 590.

lenguaje del ser a enunciados en el lenguaje del aparecer. Bajo esta forma, «no debierais haber dicho “he venido”, sino “me parece que he venido”»⁷. El ser se ve así sistemáticamente replegado sobre el aparecer, entendido como “aparecer a...” (el sujeto de la enunciación).

- A esta retraducción, Sganarelle objeta, como perfecto gramático, la extrañeza de tal uso. Allí donde el ser no se pone en cuestión, no tiene realmente sentido presentarlo según la gramática del parecer o del aparecer. Si me dirijo a usted, de una manera que presupone constitutivamente que usted está ahí, ¿diría, como Marfurio: «me parece que usted está ahí y me parece que le hablo»⁸? De hecho, tal como el propio filósofo escéptico señala, la legitimidad de tal uso depende estrictamente de la eventualidad de que las cosas no sean precisamente tal como ellas lo “parecen”: «puede parecéroslo, sin que la cosa sea cierta»⁹.
- Por supuesto, se trata del discurso de un filósofo escéptico al que una buena paliza obliga rápidamente a abandonar ese lenguaje al final de la conversación. El fenomenólogo, por su parte, destacará la posibilidad del *aparecer verdadero*, es decir, no solamente el hecho de que, algunas veces, lo que me parece es verdadero, sino que un determinado modo de aparecer constituye un criterio de verdad, incluso el único. El fenomenólogo, claro está, no es un escéptico. Sin embargo, este punto no debe hacernos olvidar demasiado pronto una cosa: aquello que da sentido a esta noción de “aparecer”, capaz de sostener lo verdadero, es la posibilidad del aparecer falso. Entonces, lo importante es que la noción de aparecer es fundamentalmente normativa. No quiere decir que, en primer lugar, las cosas aparezcan y que, después, en un segundo momento, resulte que este aparecer sea verdadero o falso. Adoptar un lenguaje fenomenológico es entrar en un juego en el cual las cosas pueden, según el caso, ser o no como ellas parecen.
- Por consiguiente, la gramática del aparecer no puede ser primitiva. Ella supone, conceptualmente, una referencia al ser, noción que no puede ser

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

ni eliminada ni deducida. Parecer, en efecto, es parecer como se es o, justamente, no parecer como se es. Este punto gramatical no lleva en sí mismo ninguna tesis ontológica (sobre lo que “es”) ni refuta de ningún modo el escepticismo, como se notará. Después de todo, es siempre posible dudar y, como Marfurio, no estar seguro de haber venido, ni tampoco, aunque cueste, de estar recibiendo una paliza. Evidentemente, son necesarios estos escenarios un poco descabellados para dar credibilidad a este tipo de dudas, pero, después de todo, la realidad tiene una sorprendente capacidad para desbordar los límites de lo que creíamos posible. El problema, filosóficamente, es más bien que, incluso para que este discurso escéptico tenga sentido —lo cual, lógicamente, no prejuzga aún su capacidad de tener sentido en una situación definida—, es necesario que el concepto de aparecer no sea autónomo, sino que lleve en sí la referencia a algo que no está solamente en el orden del aparecer, sino que simplemente *es*; un ser de las cosas que precisamente aparece o no aparece. Sobre esta base, conceptualmente, tanto el escepticismo como su refutación empiezan a tener sentido; es decir, tanto el uno como la otra devienen enunciables. La sintaxis del aparecer supone fundamentalmente la del ser; es un producto derivado de ella, lo que no quiere decir que no sea importante o que no desempeñe un rol epistémico relevante.

- Lo que podríamos llamar este compromiso ontológico del aparecer no constituye, para nada, una garantía de acceso al ser más allá del aparecer y, por lo tanto, no ofrece una respuesta *a priori* a todas esas dudas escépticas que pueden nacer en las situaciones en las que decimos de las cosas que “aparecen” de tal o cual modo. Sin embargo, es necesario advertir que —en la medida en que aparecer significa aparecer según la norma de un ser, *sea este o no tal como es*— resulta conceptualmente esencial para el juego mismo del aparecer que existan casos paradigmáticos en los cuales lo que aparece sea, efectivamente, tal como aparece. Esos casos sirven, de algún modo, para calibrar el juego del aparecer: definen su estándar. «No queda otro remedio que me lo parezca, puesto que es así»¹⁰ (*dixit* Sganarelle): es a partir de esos casos que se hace posible que

¹⁰ *Ibid.*

el sentido se estabilice para “parecer así” sin que sea el caso. La *posibilidad real* del éxito no es tanto una tesis, sino un punto gramatical; es un elemento definitorio de este juego. A través de ella, el juego del lenguaje del aparecer internaliza su sumisión al ser.

- Es necesario, entonces, renunciar a la autonomía de un lenguaje fenomenológico —presuntamente conquistado mediante la suspensión de la noción de ser—, así como a la idea de no reencontrar el ser sino en un segundo momento, a partir del aparecer, como si fuera una determinación particular y secundaria de este. El compromiso ontológico está al principio de nuestro discurso, con razón o sin ella, según el caso, y el discurso del aparecer no es más que una modificación secundaria de este. Nos referimos, fundamentalmente, a lo que es en tanto que “ente”; y solo de manera contextual y privativa nos vemos conducidos a tratarlo como un mero aparecer o, simétricamente, a convertir ese aparecer en un *aparecer verdadero*. Existe, ciertamente, una dimensión fenomenológica del lenguaje, de ese lenguaje que es ante todo del ser, pero no hay lenguaje fenomenológico autónomo y originario. El vuelco mediante el cual pretendería autonomizarse y devenir originario —un punto de partida absoluto a partir del cual se pretendería constituir el ser como aquello que aparecería de cierto modo— corre el gran riesgo de caer pura y simplemente en la agramaticalidad, sustrayendo el aparecer de su gramática.
- No obstante, ¿es tan evidente esta agramaticalidad de un aparecer primordial, absolutizado? Consideraremos aquí una posible objeción. No creo que haya sido utilizada por los fenomenólogos, pero puede ser solo ignorancia mía. De hecho, quizás me equivoco, pero pienso que hay pocas posibilidades de que haya sido utilizada por ellos, precisamente por su falta de atención, en general, al estatuto *discursivo* de lo que llaman “fenomenalidad”. Una fenomenología atenta a su lenguaje tendría probablemente mucho que obtener, tanto positiva como negativamente, de una reflexión sobre ciertos hechos lingüísticos.
- Según la gramática usual, el aparecer es secundario. Esto no quiere decir que, circunstancialmente, no pueda ocupar el primer lugar en el orden

del discurso —especialmente en cierto tipo de indagación epistémica, aquella donde buscamos saber *si la cosa es efectivamente como parece o cuál es la cosa que tiene ese aspecto*—. Lo que significa es que, lógicamente, en su propio sentido, la noción de aparecer permanece bajo la condición previa del ser y se piensa en relación con este. Solo habla el lenguaje del aparecer quien es capaz de hablar el lenguaje del ser, es decir, hablarlo absolutamente: afirmar, en ciertos casos, que las cosas *son* así, y no solamente que le parece que son así. El uso que hacemos de los verbos “fenomenológicos” tiene ese precio. Dicho de otro modo, un lenguaje sistemática y exclusivamente fenomenológico —en el cual todo se caracteriza siempre como “lo que me parece” (incluso para calificar esa apariencia, bajo ciertas condiciones, como “verdadera”)— es inconcebible.

- A pesar de ello, podríamos vernos tentados a afirmar que existe un lenguaje así. En su libro *Freedom and Culture*, la antropóloga Dorothy Lee evoca la lengua wintu: una lengua amerindia que se hablaba antiguamente en California, en el valle de Sacramento y en las montañas que bordean la ribera superior del río Trinity. En esta lengua no se dice —nunca, afirma— “es pan” (*it is bread*), sino “me parece que es pan” (*it-looks-to-me-bread*) o bien “me produce el efecto de ser pan” (*it feels to-me-bread*), o “escuché decir que es pan” (*I-have-heard-it to be bread*), o, de forma vaga y atemporal, “según mi experiencia, ser pan” (*according-to-my-experience be bread*)¹¹. Nos encontraríamos entonces, al parecer, ante un pueblo de fenomenólogos; y los fenomenólogos occidentales —a falta de una fenomenalidad ya perdida en sus lenguajes objetivantes, hasta tal punto que a veces se llega a pensar que sería mejor no hablar para poder hacer fenomenología— habrían encontrado, finalmente, su paraíso lingüístico. El hecho de que la última hablante de wintu falleciera en 2003 no constituye, a este respecto, ninguna prueba de la ineficacia de una lengua que un pueblo de ricas tradiciones y sofisticado modo de vida habló durante siglos, sino más bien de la profunda barbarie de nuestra época uniformizada.

¹¹ LEE, Dorothy. *Freedom and Culture*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1959, p. 137.

- El interés de este ejemplo, destacado por la antropóloga para defender cierta forma de relativismo lingüístico, radica en que no representa una simple singularidad que deba reducirse a una mera curiosidad. Decididamente, hay más variedad en las lenguas del mundo de la que el filósofo está dispuesto a admitir de entrada en su gramática y, en ese aspecto, el lingüista puede dejarlo boquiabierto con bastante facilidad. En realidad, el ejemplo ilustra una estructura que opera en numerosas lenguas y que, en cierto modo, también puede invocarse para esclarecer fenómenos más locales, pero de otra manera inexplicables, en lenguas que, sin embargo, no la codifican explícitamente.
- Nos referimos a la *evidencialidad*, una estructura bien conocida por los lingüistas. Numerosas lenguas del mundo evidencian un aparato formal destinado a indicar y caracterizar la fuente de información. Este punto fue señalado, inicialmente, a comienzos del siglo xx, por Boas, en su estudio sobre algunas lenguas amerindias¹², como un elemento de contraste entre estas y “nuestras lenguas”. En el capítulo sobre el lenguaje (de su propia autoría) de la *Antropología General*, que editó en 1938, Boas recapitula en estos términos:

Mientras que para nosotros [= hablantes, por ejemplo, de inglés o de francés], la definición [= el hecho de que haya un artículo definido o no], el número y el tiempo son aspectos obligatorios, en otros lenguajes encontramos como aspecto obligatorio la localización —cerca del hablante o en otra parte— y la fuente de la información; es decir, si esta es vista, oída o inferida¹³.

- Es imposible no asombrarnos ante el hecho de que las coordenadas en las que el discurso se ve situado, en el segundo caso, sean típicamente las de un lenguaje fenomenológico: un lenguaje que, por una parte, especifica la modalidad de acceso a aquello de lo que se habla (percepción, rumor, inferencia) y que, por otra, y de forma indisoluble, sitúa sistemáticamente lo hablado en relación con el hablante: en su proximidad o “allá”.

¹² BOAS, FRANZ. «Kwakiutl». *Handbook of American Indian Languages*, Part I, editado por el Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, 1911, pp. 423–557; p. 443, citado en HASSLER, Gerda. «The Development of the Concept of ‘Evidentiality’ and Its Exogenous Application to European Languages». *Language & History*, vol. 66, num. 2, 2023, pp. 186–200; p. 193.

¹³ BOAS, FRANZ (Ed.). *General Anthropology*. Boston: Heath and Company, 1938, p. 133.

Reconoceremos el “aquí/allá” del inicio de la V.^a Meditación cartesiana, o aquello que aparece en la esfera de lo propio —es decir, incluso antes que el otro— siguiendo esta polaridad. Por otra parte, el punto crucial es, evidentemente, que la expresión de dicho aspecto sea obligatoria, una restricción gramatical, tal como pueden serlo la determinación, el número y el tiempo en nuestras lenguas. La fenomenología, por decirlo de algún modo, no es aquí opcional: no es simplemente una posibilidad gramatical. Es la gramática misma de estas lenguas, gramática que deseamos llamar “fenomenológica”. No hay contenido cuyo modo de presentación no sea puesto de relieve; la forma misma del enunciado, en estas lenguas, está determinada (vía un sistema de partículas y sufijos) por la modalidad de acceso al contenido, siendo aparentemente impensable la supuesta neutralidad de aquello a lo que nos referimos como algo independiente de todo acceso, lo que “es”, pura y simplemente.

- En un segundo momento, a la luz de la existencia de estas lenguas, puede ser posible notar la presencia de dicho fenómeno en otras. Así, Jakobson, en el artículo en el que introduce el concepto de evidencialidad para dar cuenta del hecho previamente señalado por Boas, «Les embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe», identifica marcadores de evidencialidad en algunas lenguas eslavas como el macedonio o el búlgaro¹⁴. Luego, de forma más discutible, podemos intentar comprender desde este modelo —o, en todo caso, a la luz de este concepto— lo que ocurre en las lenguas en las que el modo de donación fenomenológica no tiene una codificación estructural. Podemos eventualmente encontrar huellas de evidencialidad o, de otro modo, plantearnos la cuestión de cómo se expresa dicha eventualidad a falta de una codificación obligatoria. Esta tarea no es, *a priori*, ni más ni menos absurda que aquella a la que nos invita Husserl cuando, al finalizar la presentación de su concepto de gramática pura lógica, se interroga sobre el hecho de saber, por ejemplo, de qué manera «el alemán, el latín, el chino, etc., expresan “la” proposición

¹⁴ Ver JAKOBSON, Roman [1957]. «Les embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe». In: Roman Jakobson. *Essais de linguistique générale I*. Trad. Nicolas Ruwet. Paris: Éd. de Minuit, 1963, p. 183. Ruwet tradujo el inglés *evidencial* por *testimonial*, lo cual es reduccionista, pero tiene el mérito de sacar a la luz un punto decisivo: la prioridad real del Otro.

existencial, “la” proposición categórica, “la” premisa hipotética»¹⁵. En cierto sentido, ¿no sería esto mismo lo que nuestra gramática del parecer viene a sustituir?

- Una cuestión distinta —pero que surge inevitablemente dado que la estructura evidencial, como estructura lingüística, fue detectada primero por antropólogos y, más aún, por la corriente culturalista— consiste en determinar en qué medida este hecho del lenguaje expresa o no una condición del pensamiento mismo. ¿Acaso un hablante que dice sistemáticamente que “le parece visualmente que hay pan”, y no que “hay pan” (porque esto, pura y simplemente, no se puede decir en su lengua), piensa de forma distinta a la mía? Para mí, lo normal, si veo una hogaza sobre la mesa, es decir que hay pan, hasta tal punto que (como gusta observar la filosofía del lenguaje ordinario) se requieren circunstancias muy especiales —un debate teológico sobre la eucaristía, por ejemplo— para que tenga sentido afirmar que allí hay «signos de pan»¹⁶. En un primer nivel de análisis, estaríamos tentados a coincidir con lo que Wittgenstein dice del idealismo y del realismo en tanto formas de lenguaje distintas: si no hay una diferencia práctica, ¿qué importa que los padres idealistas enseñen a sus hijos a decir que hay una apariencia de silla, allí donde los realistas insisten en hablar de ella como la silla (que no es una apariencia)?¹⁷. De la misma manera, ¿qué importa que el wintu diga sistemáticamente que le parece que allí hay un oso (y no que hay allí un oso), si eso no le impide huir cuando hace falta o, a la inversa, esperar vender la piel del oso antes de cazarlo? Uno se siente inclinado a decir que no son más que formas de lenguaje y, en efecto, eso es exactamente lo que son. En cierto sentido, el “me parece que hay un oso” del wintu quiere decir en francés “hay allí un oso”; al menos, lo que nosotros queremos decir con ello cuando tenemos un

¹⁵ HUSSERL, Edmund. «Ive Recherche Logique». In: Edmund Husserl. *Recherches Logiques*. Tr. fr. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer. Paris: Presses Universitaires de France, 1961, T. II/2, p. 135.

¹⁶ AUSTIN, John Langshaw. «Other Minds». In: *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press, 1961, p. 106.

¹⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel*. Ed. G.E.M Anscombe and G.H. von Wright. Trad. G.E.M Anscombe. California: University of California Press, 2007, §§ 413–414.

oso ante los ojos; y el traductor wintu, en contexto, traduciría recíprocamente nuestro “allí hay un oso”.

- Sin embargo, en materia de expresión, la forma cuenta. Por lo tanto, es hora de preguntarse qué significa antropológicamente esta restricción discursiva que relativiza la expresión según el acceso y el tipo de acceso que el hablante tenga a la información comunicada. Es importante notar, en este nivel, que lo que se expresa mediante este tipo de marcador no es tanto una determinación del contenido (*la cosa justa en tanto que la veo*, “objeto fenomenológico”), sino una *postura enunciativa*, un modo de relación del enunciador con su propio discurso (más que con el objeto de dicho discurso). Dorothy Lee —en sus bellos análisis, que tienden a construir un contraste entre la perspectiva fundamentalmente descentrada de la lengua y la cultura wintu y la magnificación del Yo propia de las lenguas y la filosofía occidentales¹⁸— enfatiza este punto: cuando el wintu relativiza el alcance de lo que dice a sí mismo y a la única fuente de información a la cual tiene acceso, se trata, en cierto modo, de una cláusula de modestia, lo que nosotros expresaríamos en español modulando nuestras afirmaciones con una cláusula como: “hasta donde sé”. ¿Acaso no salpicamos nuestras exposiciones académicas con un “según me parece”? Generalmente, cuando decimos que eso es lo que nos parece, lo que pensamos o lo que queremos decir, es porque consideramos que es verdad. Evidentemente, es posible que entonces nos contenga la impresión de que, de hecho, quizá carecemos de todas las razones necesarias para poder sustentar hasta el final lo que decimos. Entonces, como el escéptico o el estafador austiniano, que completaría cada una de sus promesas con un *Deo volante*¹⁹, modalizamos insidiosamente nuestras palabras con “según me parece”, cuya función es simplemente desarmarlas lo justo para que no se nos pueda considerar completamente responsables de ellas. Porque, después de todo, no dijimos que lo blanco es negro, o que el fenómeno es la realidad, sino solo que *nos parecía* que lo blanco era negro o que el fenómeno era la realidad. No obstante, nos parece que

¹⁸ Ver LEE, Dorothy. *Freedom and Culture*, pp. 136–137.

¹⁹ Ver AUSTIN, John Langshaw. «Other Minds», p. 98.

esta es solo una de las funciones de este pequeño operador con el que salpicamos nuestros discursos: el hecho de que las cosas no sean simplemente como son (es decir, que uno no se limite a decirlo así, tajantemente), sino que “nos parece que son como son”, puede también, y quizá de forma más fundamental, ser una cuestión de *cortesía*. En otros términos, siguiendo una modalidad u otra, el “me parece” es esencialmente el testimonio de una *palabra dirigida a otro*. A veces nos sirve para eludir la responsabilidad de ese destino y para hacer trampa con él —lo cual es una forma de reconocerlo—. Otras veces es, por el contrario, la marca de su reconocimiento y la forma misma de subordinarse a él.

- A este respecto, el paso por la antropología wintu resulta interesante, sencillamente, porque —si seguimos los análisis de Dorothy Lee— lo que a primera vista podría ser (mal)interpretado como un lenguaje egocéntrico, en el cual lo enunciado se remite sistemáticamente al sujeto como fuente de conocimiento (lo que ve, lo que oye, etc.), debe ser resituado en una perspectiva fundamentalmente descentrada y relacional. Yo no soy necesariamente el punto de partida y es, precisamente por esa razón, que, cuando solo cuento con mi experiencia para sustentar lo que digo, casi debo pedir disculpas por ello y, en cualquier caso, hacerlo explícito. La relativización no es aquí una relativización respecto de un absoluto —el famoso punto de vista del Yo—, sino, por así decirlo, una relativización de modestia. “Soy solo yo quien lo dice”, incluso si tengo muy buenas razones para decirlo y nadie en el contexto lo pondría en duda. Sería poco menos que indecente —y, por lo tanto, gramaticalmente imposible— que pretendiera presentar lo que proviene de mí como una verdad objetiva.
- Pero esto equivale a decir también que tal relativización supone, precisamente y en cierto sentido, que siempre se está ya más allá del punto de vista del Yo. Si tiene sentido calificar todo lo que digo sobre la base de mi experiencia como aquello que “se me aparece”, es, una vez más, por contraste con otro estatus posible de lo enunciado.

- En primer lugar, conviene destacar que, en las lenguas donde la evidencialidad es estructural, la oposición fundamental se da entre el conocimiento perceptivo o experiencial directo, por una parte, y el rumor o la información de oídas (*hearsay*), por otra. Este contraste es, por supuesto, fundamental también para la fenomenología. Sin embargo, debemos señalar que no hay razón alguna para privilegiar el uso de esta distinción, en torno a la cual gira el discurso de tipo fenomenológico. Para este discurso, se trata de regresar del rumor (*hearsay*) a la donación propia, en cierta manera, del *logos al fenómeno*: darse las cosas en lugar de contentarse con los discursos recibidos que hablan de ellas. Ahora bien, tal privilegio no es en absoluto obvio. Muchas culturas, por el contrario, valoran el conocimiento transmitido —o ciertos conocimientos transmitidos—, o bien los tratan precisamente de tal forma que son algo *más* y algo *distinto* de meros conocimientos: son condiciones previas para que la eventual indagación epistémica del sujeto tenga sentido. Así, en cierto modo, *lo que dice el otro cuenta más que lo que yo veo*. Hasta tal punto que esto puede justificar la forma de lenguaje que consiste en decir que solo veo lo que “creo ver”, mientras que lo que el otro me dice va decididamente más allá de esa esfera —que es la de las apariencias— o, en todo caso, parte de ese *más allá*. Encontraremos esta idea menos extraña si pensamos en esa degradación que sufre nuestra experiencia, reducida a meras apariencias, allí donde la palabra del otro nos falta o nos induce sistemáticamente a error, como cuando la joven se despierta en el tren en *The Lady Vanishes*, de Hitchcock, y todos, absolutamente todos, aseguran no haber visto a su compañera de viaje. No le quedan entonces más que los fenómenos. Afortunadamente, ella encuentra un rastro, lo que es a la vez un poco menos que un fenómeno (puesto que no constituye un mundo, ni siquiera un mundo propio) y un poco más que un fenómeno (puesto que remite a un afuera: es un signo, a falta de una palabra).
- Entonces, por un lado, aquello que *me parece* siempre interviene en contraste con aquello que el Otro dice; lo cual, en tanto que lo recibo como dicho (por él), no es simplemente “lo que a él le parece”, puesto que hay

un decir. El subterfugio de la fenomenología consiste en sustituir este decir por otro parecer —en principio confrontable con el mío—, ya que, en tanto que parecer, siempre es tratado virtualmente como una de mis posibilidades: lo que vería yo mismo si estuviera allí donde actualmente no estoy. Al hacer esto, la fenomenología borra la diferencia categorial entre lo dicho y lo aparecido; dicho sea de paso, razón por la cual una revelación no es una “donación” en el sentido fenomenológico del término. Esta diferencia, sin embargo, constituye la condición misma para calificar el parecer como parecer. En otros términos, y *lógicamente*, ella borra la lógica del parecer.

- Por otro lado, se pierde de vista que, incluso cuando el aparecer se convierte en una categoría gramatical fundamental, como ocurre en las lenguas con evidencialidad, esta estructura solo tiene sentido por su oposición radical con algo que, justamente, no “aparece”, sino que está más allá del aparecer. Así, tras cantar las alabanzas de lo que podríamos llamar esta modestia *a priori* del hablante wintu —que ciñe siempre lo que dice a los límites de su experiencia cuando su decir no tiene otra fuente que esta—, Dorothy Lee destaca el siguiente punto:

Sin embargo, cuando el wintu hace referencia a una necesidad natural, a una realidad de la cual no se tiene experiencia y que está más allá de la cognición humana, entonces no documenta su referencia y emplea la forma primaria del radical²⁰.

- Es decir que la forma absoluta, tal como la conocemos en nuestras lenguas (“el pan está sobre la mesa”), existe de hecho en wintu: se expresa por el verbo simple, no modalizado, sin el sufijo evidencial que marcaría la procedencia de la información. Esta forma, sin embargo, a diferencia de lo que sucede en nuestras lenguas, es la excepción y no el caso general. Hay pocas probabilidades, por ejemplo, de que se emplee para el pan, salvo, tal vez, si imaginamos a un wintu católico (*Brot und Wein*). Esto no significa que dicha forma carezca de significado. Bien al contrario, la excepción quiere decir algo: a saber, que los límites del

²⁰ Ver LEE, Dorothy. *Freedom and Culture*, p. 138.

conocimiento humano han sido superados. Se designa entonces algo sobre lo cual, en un primer nivel de análisis, estaríamos tentados de decir que *no puede aparecer*: está, por así decirlo, fuera del alcance del aparecer. Sin embargo, si se trata de las grandes necesidades naturales, sin duda sería más correcto decir simplemente que *no tiene por qué aparecer*. Esto no entra en el juego del aparecer, en aquello que tiene sentido calificar como apareciente o no, porque es algo que se da por sentado. Sin embargo, a partir de ahí resulta esencial que aquello que, en la conversación, es calificado como apareciente, lo sea por contraste con lo que, por principio, por positividad más que por negatividad, queda sustraído al aparecer.

- Siguiendo pistas gramaticales amerindias, hemos intentado devolver un poco de lógica a la fenomenología. Devolverle su lógica, sin embargo, ya se habrá comprendido —y es *lógico*, pues ¿para qué estaría hecha la lógica, si no es para hacer circular las palabras de *uno a otro* (*λόγον διδόναι*)?— es también, y, ante todo, devolverle su cortesía: esa cortesía del pensamiento que consiste en deber ser enunciado en forma de discurso; un discurso que solo es pleno al ser dirigido al otro, y de uno entre los otros. De ahí el hecho de que, antes del fenómeno, siempre estén los otros. Aquel que intenta fenomenalizarlos, pensando que siempre habrá tiempo para *volver a dárselos*, deja escapar algo: a saber, su propia situación discursiva. Devolverle la palabra a la fenomenología es, primero, devolverle su escucha. Algo que no siempre es del todo evidente en filosofía y que Sganarelle aprendió por las malas. «Este sí que escucha al mundo»²¹, dice, gratamente sorprendido por la acogida de Marfurio. Pero aquel que lo reduce todo a lo que “le parece” difícilmente puede escuchar: el aparecer le basta. Por lo tanto, apenas escucha “al mundo”, si es que el mundo son los otros. O bien es que, precisamente, no escucha más que “al mundo”: ese mundo propio, esencia carnal del aparecer del inicio de la V.^a Meditación cartesiana; y escuchar ese “mundo” (que solo es un mundo en un sentido privativo, valga la aclaración, puesto que es un mundo “privado”) no es escuchar

²¹ MOLIÈRE. «Le Mariage forcé», p. 590.

nada, porque es no escuchar a nadie. Se trata, dice el fenomenólogo, de una «experiencia muda»²², y, en efecto, con eso está todo dicho: nunca se trata más que de experiencia, y esta es muda. La pregunta que se plantea es saber qué responsabilidad hay que asumir —lo cual presupone a otros ante quienes haya que responder— y qué absoluto es necesario (pre)suponer para elevarla a la palabra.

Referencias

- AUSTIN, John Langshaw. «Other Minds». In: *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- AUSTIN, John Langshaw. «Truth (1950)». In: *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- BOAS, Franz (Ed.). *General Anthropology*. Boston: Heath and Company, 1938.
- BOAS, Franz. «Kwakiutl». *Handbook of American Indian Languages*, Part I, editado por el Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, 1911, pp. 423–557.
- DELANCEY, Scott. «Mirativity: The Grammatical Marking of Unexpected Information». *Linguistic Typology*, num. 1, 1997, pp. 33–52.
- HASSLER, Gerda. «The Development of the Concept of ‘Evidentiality’ and Its Exogenous Application to European Languages». *Language & History*, vol. 66, num. 2, 2023, pp. 186–200.
- HUSSERL, Edmund. «IVe Recherche Logique». In: Edmund Husserl. *Recherches Logiques*. Tr. fr. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Tr. fr. Marc de Launay. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- JAKOBSON, Roman [1957]. «Les embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe». In: Roman Jakobson. *Essais de linguistique générale I*. Trad. Nicolas Ruwet. Paris: Éd. de Minuit, 1963.

²² Véase la célebre definición del proyecto fenomenológico dada por Husserl: «El comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, cuyo sentido específico se trata, ante todo, de expresar de manera pura» (Husserl, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Tr. fr. Marc de Launay. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, § 16, pp. 83–84). Como es sabido, este motivo funciona como el hilo conductor de toda la empresa de Merleau-Ponty y de todo lo que de ella resulta.

- LEE, Dorothy. *Freedom and Culture*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1959.
- MAËL, Pierre. *Un mousse de Surcouf*. Paris: Hachette, 1901.
- MOLIÈRE. «Le Mariage forcé». In: *Œuvres Complètes*. Ed. Maurice Rat. Paris: Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade, 1956.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel*. Ed. G.E.M Anscombe and G.H. von Wright. Trad. G.E.M Anscombe. California: University of California Press, 2007.



Este es un artículo Open Access publicado bajo la licencia Creative Commons Atribución 4.0 International.(CC-BY 4.0)