ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA

Volumen IX

Grupo de investigación

Universidad del Valle

Programa Editorial

Universidad del Valle
Programa Editorial

Título: Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen IX
Compiladores: *Julio César Vargas Bejarano, Jeison Andrés Suárez Astaiza*
ISSN: 2027-0208
Volumen IX

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios
Vicerrector de Investigaciones: Javier Medina Vásquez
Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle para esta edición

Diagramación: Hugo H. Ordóñez Nievas
Corrección de estilo: Jeison Andrés Suárez Astaiza
Impreso en: Ingeniería Gráfica S.A.

Universidad del Valle
Ciudad Universitaria, Meléndez
A.A. 025360
Cali, Colombia
Teléfonos: 57(2) 321 2227 - 57(2) 339 2470
e-mail: programa.editorial@correounivalle.edu.co

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

Este libro, salvo las excepciones previstas por la Ley, no puede ser reproducido por ningún medio sin previa autorización escrita por la Universidad del Valle.
El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es responsable del respeto a los derechos de autor del material contenido en la publicación (textos, fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, abril de 2017

CONTENIDO

ARTÍCULOS

FENOMENOLOGÍA,
TEMPORALIDAD Y SÍNTESIS

Acerca de la relación de las dimensiones estática y genética en la fenomenología de Husserl
Verónica Kretschel. 11

El papel de los mínima visibilia y su constitución del proto-espacio y las proto-sensaciones visuales
Luis Alberto Canela 31

El nóema del fenómeno saturado
Germán Vargas Guillén 41

El problema de la opacidad como elemento de continuidad entre lo simbólico y la experiencia perceptual en la fenomenología Merleaupontyana
Claudio Cormick 57

Síntesis pasiva y presente viviente
Jeison Andrés Suárez 81

El problema de la temporalidad en la fenomenología inmanente de Michel Henry
Micaela Szeftel 93

FENOMENOLOGÍA,
INTERSUBJETIVIDAD Y ÉTICA

Una subjetividad ética: reflexiones sobre el estatus ontológico de la subjetividad en la fenomenología de Lévinas
Hugo Martínez García 119

El ordenamiento territorial desde la fenomenología
Rodrigo Escobar Holguín 141

Descripción, normatividad e interdisciplinariedad en la fenomenología. Una reflexión a partir del Espíritu Común
Brayan Stee Hernández Cagua 161

Apuntes sobre la relación entre naturaleza y sociedad humana
Guillermo Pérez La Rotta 183

FENOMENOLOGÍA, KANTISMO
Y PERSPECTIVAS CRÍTICAS

Fenomenología e ilusión trascendental: Levinas lector de Kant frente a Husserl
Alexis Daniel Rosim Millán 207

De la unidad 'espíritu-naturaleza'. Convergencias y divergencias del 'Idealismo trascendental' en Kant y en Husserl
Julio César Vargas Bejarano 225

De la Crítica del Psicologismo a la crítica de la psicología
Mario Ariel González Porta 243

Teoría de la Práctica-Práctica de la Teoría: Un Diálogo entre Investigación Artística, Danza y Fenomenología
Mónica E. Alarcón Dávila 257

FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

Heidegger después de "Ser y tiempo" (1928-1932)
Vanessa Huerta Donado 275

Comprensión de la fenomenología de Heidegger a partir de la noción de fenómeno
Maria Del Mar Esguerra 297

Heidegger: la trascendencia como ser-en-el-mundo
Henry Escobar 321

PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS DE LA FENOMENOLOGÍA

Ortodoxia fenomenológica, fenomenología arquitectónica y estromatología
Luis Álvarez Falcón. 337

La especificidad de lo fenomenológico. Sobre la fidelidad de Richir al proyecto husserliano
Pablo Posada Varela 355

La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl) en la fenomenología de M. Richir
Sacha Carlson 391

Un neo-nominalismo exuberante. Ensayo de crítica fenomenológica
Joëlle Mesnil 421

Apuntes para una historia del pensamiento fenomenológico en Brasil: Filosofía y Psicología
Adriano Furtado Holanda 444

TRADUCCIONES

Sobre el papel de la phantasia en el teatro y en la novela
Marc Richir. Traductor: Pablo Posada Varela. 462

¿Qué es un fenómeno?
Marc Richir. Traductor: Jeison Andrés Suárez. 476

Mundo y fenómenos
Marc Richir. Traductor: Jeison Andrés Suárez. 493

El desajuste y la "nada". Conversaciones con Sacha Carlson
Marc Richir. Traductor: Jaime Salcedo Vergara 519

Donación y Hermenéutica
Jean-Luc Marion. Traductor: Jorge Luis Roggero 533

RESEÑAS

El Mundo Social según Husserl
Laurent Perreau. Reseña: Rodrigo Escobar-Holguín 555

Fenomenologia y Humanismo
Adriano Furtado Holanda. Reseña: Sandra Parra Arrieta . . . 563

COLABORADORES
567

PRESENTACIÓN

El volumen IX del *Anuario Colombiano de Fenomenología* continúa la tradición iniciada en 2007 por el profesor Pedro Juan Aristizabal, con el apoyo de la Universidad Tecnológica de Pereira, enriquecida por la comunidad fenomenológica colombiana, latinoamericana y europea. Tras ocho años, la Universidad del Valle asume nuevamente el compromiso de compilación y edición de este órgano de investigación filosófica.

Con esta entrega, se evidencia que el *Anuario Colombiano de Fenomenología* se consolida como el órgano de difusión de las investigaciones del *Círculo Colombiano de Fenomenología y hermenéutica*, y como escenario para la publicación de investigaciones realizadas por la comunidad académica latinoamericana y europea. Los artículos, traducciones y reseñas que conforman este volumen ponen de presente la importancia que ha adquirido la fenomenología francesa en la lengua española: el pensamiento de Marc Richir, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion y Maurice Merleau-Ponty conforman el principal foco de reflexión de las investigaciones aquí presentadas.

La primera parte ofrece 22 artículos agrupados en cinco secciones: la primera sección está conformada por investigaciones sobre el 'tiempo y la síntesis', basadas ya sea en Husserl ya sea en fenomenólogos franceses como Marion, Levinas y Merleau-Ponty. La segunda sección tiene como eje el diálogo entre fenomenología y el kantismo, en sus vertientes teórica y estética. La tercera sección se ocupa de la ontología de Heidegger con algunos aportes entorno a los conceptos de comprensión y ser-en-el-mundo, mientras que la última sección ofrece un amplio panorama sobre las perspectivas contemporáneas de la fenomenología donde se alude a la propuesta fenomenológica de Marc Richir y se reflexiona desde diferentes puntos de vista sobre sus aportes y críticas a la fenomenología de Husserl. A su vez, esta sección incorpora algunos de los debates actuales en la denominada fenomenología no estándar lo que permite discutir problemas en relación a la estructura de correlación, la naturaleza de la reducción trascendental, la "ampliación" de la

fenomenología en forma de una arquitectónica de niveles, la especificidad de lo fenomenológico, los aportes a la psicopatología y finalmente incluir las reflexiones, por mucho novedosas, sobre la dimensión de la imaginación como *Einbildungskraft* y como *phantasia*, todo ello en función quizá del ambicioso proyecto de "refundir" y "refundar" la fenomenología husserliana sobre todo en punto al concepto mismo de fenómeno.

La segunda parte, muy en línea con la última sección, ofrece cinco traducciones cuyo eje temático son los desarrollos de la fenomenología de Richir a los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl, en particular a los de "phantasia", 'fenómeno', 'mundo', 'constitución', 'dación', entre otros. La primera traducción a cargo de Pablo Posada Varela incluye una muy bien lograda reflexión sobre el rol fundamental que desempeña la *Phantasia* y la *imaginación* en ciertas producciones artísticas como lo son el teatro y la novela. Las dos siguientes traducciones, a cargo de Jeison Andrés Suárez, incluyen una pertinente discusión sobre el centralísimo concepto de fenómeno en su relación con el mundo; se discute larga y minuciosamente el §7 de *Ser y Tiempo* y algunos textos de *Husserliana* XV e *Ideas I* para destacar las dificultades en torno a la definición de fenómeno que ofrece tanto Husserl como Heidegger. La ultima traducción, de Jorge Luis Roggero, sobre una conferencia ofrecida por Jean-Luc Marion, tiene por objeto esclarecer el concepto de donación a la luz del análisis hermenéutico.

Finalmente, la tercera parte reseña dos obras donde se abordan los vínculos de la fenomenología con el mundo social y con el tema del 'humanismo'.

La publicación de este volumen fue posible gracias al apoyo financiero de la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, y al trabajo de compilación realizado por el grupo de investigación 'Hermes'. Agradecemos los aportes de autores y colaboradores, por su generosidad, esfuerzo y paciencia a lo largo del desarrollo de este proyecto editorial, esperamos que el resultado sea de satisfacción para todos. También hacemos extensivo un agradecimiento a Carolina Velasco y Alix Daniela Romero, quienes participaron en la organización y revisión de los textos.

Recordamos en estas líneas la memoria de Marc Richir (1943-2015) y Carlos Enrique Restrepo (†2016). Desde la distancia, reiteran su invitación a batirnos con las preguntas fundamentales. Punzante, transita la volcánica frontera entre metafísica y teología. Lo sublime, sol negro, sigue atrayendo. El Dios de la vida, infinitamente lejano, infinitamente silente. "El campo despoblado se entristece…"

Julio César Vargas B. y Jeison Andrés Suárez
Diciembre de 2016

FENOMENOLOGÍA, TEMPORALIDAD Y SÍNTESIS

Acerca de la relación entre las dimensiones estática y genética en la fenomenología de Edmund Husserl

On the relation between the static and the genetic dimensions in Edmund Husserl's Phenomenology

VERÓNICA KRETSCHEL

Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Centro de Estudios Filosóficos, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Resumen

Hacia 1917 Husserl aborda una nueva dirección de la investigación fenomenológica: la fenomenología genética. Retrospectivamente todo estudio anterior es considerado análisis estático. Ahora bien, ¿debemos aceptar la diferencia entre un método estático y uno genético? O ¿es más consecuente integrar todas las investigaciones fenomenológicas entro del campo de la fenomenología genética? Y, aún si aceptamos la distinción, cuál es la relación que debe establecerse entre ambas direcciones: ¿Es la nueva dirección de la investigación una superación de la anterior? O, ¿debe pensarse, mejor, que entre ellas se da una continuidad? Además, ¿implicaría esta continuidad una profundización del método fenomenológico?

Palabras Claves: Husserl, Fenomenología Estática, Fenomenología genética, Continuidad, Discontinuidad.

Abstract

Around 1917 Husserl discusses a new direction for the phenomenological research: the genetic phenomenology. Retrospectively every previous study must be considered a static one. Now then, ¿Should we accept the difference between a static and a genetic research? Or ¿would it be much more consistent to integrate all phenomenological investigations into the field of the genetic phenomenology? And, if we accept the distinction, which would be the relation we must establish between both directions: ¿Is the new direction of the research an improvement of the former one? ¿Should we think, better, that between them a continuity is established? Furthermore, ¿would this continuity imply a deepening on the phenomenological method?

Keywords: Husserl, Static phenomenology, Genetic phenomenology, Continuity, Discontinuity

I
Fenomenología estática y genética

1. Apropiación de la noción de génesis

Hacia 1917 surge una nueva dirección de la investigación fenomenológica: la fenomenología genética. Con ello, aborda Husserl una caracterización del método utilizado hasta el momento. La fenomenología se divide, entonces, entre fenomenología estática y genética, distinguiéndose cada una de ellas por su objeto de estudio y recursos metodológicos. En este marco, hay varias cuestiones que es necesario analizar. En primer lugar, la relación establecida por Husserl con la noción de génesis que no siempre fue asociada a la fenomenología. En segundo lugar, el vínculo que mantienen estas dos vertientes de la fenomenología. Por un lado, la posibilidad de que la segunda sea continuación de la primera y consista en una profundización de la fenomenología estática. Por otro lado, la opción que sostiene que la génesis supera a la *stasis*. En este caso, el análisis estático sería dependiente, dado que presupondría al genético. Tomar partido en esta discusión supone una caracterización detallada de ambas direcciones. Con todo, son pocos los escritos husserlianos dedicados explícitamente a este tema, lo cual complica la posibilidad de sentar posición. Más allá de esto, buscaremos aquí defender la idea de una continuidad entre las indagaciones y pensar la fenomenología genética como una profundización de la estática.

Como hemos señalado, en sus primeros textos filosóficos Husserl se opone a que un enfoque genético sea propio de la fenomenología. Se pueden encontrar declaraciones en ese sentido en algunos de los primeros escritos sobre el tiempo. Por ejemplo, en un texto de 1904, afirma que: "la pregunta genética por el origen no le concierne para nada al fenomenólogo".[1] Esto tiene relación con la pregunta por el origen del concepto de tiempo que plantea el §2 de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo*, donde se busca establecer en qué consiste un abordaje fenomenológico del tiempo y se lo distingue de uno psicológico. La pregunta por el origen desde un punto de vista fenomenológico no debe confundirse con "la cuestión disputada entre *empirismo* e *innatismo* acerca del *material originario de la sensación* del que procede en el individuo humano, e incluso en la especie,

[1] HUSSERL, Edmund. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Husserliana X. La Haya: Mrtinus Nijhoff, 1966. Edición castellana: Lecciones de fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002, p. 188. Se cita, de aquí en adelante, como Hua X y entre paréntesis la página correspondiente de la edición castellana.

la intuición objetiva del espacio y el tiempo".[2] Y agrega: "A nosotros nos es indiferente el problema de la génesis empírica".[3]

Estas afirmaciones nos retrotraen a la relación entre la fenomenología de las *Lecciones* y la psicología descriptiva de Brentano. Recordemos que la caracterización brentaniana de la psicología descriptiva se establece en contraposición con la propuesta de la psicología genética. Brentano rechaza el método de la psicología genética, al considerar que da lugar, meramente, a leyes empíricas; es decir: con valor probabilístico y no universal. Tengamos en cuenta que este mismo motivo es esgrimido, también, por Husserl en sus críticas al psicologismo en las *Investigaciones Lógicas*. En este contexto, el rechazo a la génesis tiene que ver, entonces, con asumir el carácter empírico de toda génesis. Esto es: "génesis" remite en este período a un método empleado por la psicología y atañe a la determinación de aspectos empíricos y contingentes de la vida de un sujeto determinado (o de la especie humana en su conjunto).

En este mismo sentido se expresa Iso Kern, al distinguir tres etapas de la relación husserliana con el concepto de génesis. En la primera, se refiere a las menciones del término en *Filosofía de la Aritmética* e *Investigaciones Lógicas*, que se caracterizan por una asimilación de la génesis a la génesis empírica. En efecto, es la noción de génesis, allí, aquello que permite distinguir entre la fenomenología y la psicología.[4] Puede asumirse, entonces, un rechazo de la noción de génesis como parte del método fenomenológico. Las menciones en el contexto de los estudios sobre el tiempo deben ser ubicados en esta etapa.

La segunda etapa remite a los años de *Ideas* (1913), donde pueden encontrarse textos en los que se menciona la génesis en el marco de la fenomenología. Con todo, afirma Kern, no es posible tomar este uso en el mismo sentido en el que será empleado por la fenomenología propiamente genética. Este empleo de la noción de génesis no implica ninguna transformación ni del método, ni del objeto de estudio de la fenomenología. La génesis es tomada solo como el modo de relación entre los distintos niveles de constitución que determina la fenomenología estática. Como veremos, la fenomenología genética lo que procurará es poner de manifiesto, justamente, el origen de dicha constitución. Esto implica que no tomará lo constituyente como algo dado, sino que se remontará hacia sus condiciones de posibilidad. En esta misma etapa, el concepto de génesis aparece nuevamente,

---

[2] *Ibíd*., p, 9 (31) [La cursiva es del autor]

[3] *Ibíd*., p, 9 (31)

[4] BERNET, Rudolf. , KERN, Iso. & MARBARCH, Eduard. Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburgo: Meiner, 1989, p. 181.

pero utilizado para evocar una imagen según la cual interpretar la relación entre los niveles de constitución. Este uso del término tiene aquí una función meramente heurística: poder explicar a través de una imagen ficcional (*fiktives Bild*) cómo se articulan los distintos niveles. Lo que no implica que los niveles se constituyan de manera regresiva unos a partir de otros, como propondrá la fenomenología genética.

La tercera etapa (1917-1921) se corresponde con la adopción de la génesis por parte de la fenomenología. Se le atribuye en este caso a la fenomenología una vertiente genética. A partir del descubrimiento de la posibilidad de un nuevo abordaje fenomenológico es que comienza a nombrarse la dirección investigativa utilizada hasta el momento como fenomenología estática; es decir: en oposición a la recién "descubierta" fenomenología genética. Ahora bien, antes de entrar en la caracterización de una y otra vertiente, resulta interesante presentar los motivos de esta aceptación de la génesis.

Kern conecta la nueva dirección fenomenológica con el contexto de trabajo de Husserl en los años posteriores a la primera guerra mundial. Asentado en Freiburg, tiene la intención de ubicar la fenomenología dentro de la historia de la filosofía alemana en su conjunto. Por estos años Husserl se habría visto muy influenciado por el pensamiento de Kant y el neokantismo, que tenían fuerte presencia en su nuevo lugar de trabajo. Esta influencia habría sido fundamental para la adopción de la génesis.[5] Kern destaca, en particular, el acercamiento a Paul Natorp. Si nos remontamos a una crítica de *Ideas* efectuada por Natorp, podemos leer que el pensamiento fenomenológico husserliano es considerado por este autor como un "rígido platonismo"[6] (*starren Platonismus*). El problema sobre el que se funda esta afirmación es que la fenomenología toma la conciencia como algo estático y no como algo que deviene. Según esto, en la medida en que la fenomenología no considera el devenir —la génesis— de la conciencia se mantiene en un planteo meramente abstracto. Como veremos, la abstracción de la fenomenología estática requerirá, para Husserl, su complementación con el análisis concreto que posibilita la fenomenología genética. En el caso de la noción de sujeto, por ejemplo, Natorp apunta al carácter potencial del yo puro, frente a la actualidad del individuo. En este sentido, la fenomenología, al menos hasta *Ideas*, no puede dar cuenta de la individualidad, quedándose sólo en un estudio de la potencialidad que, si bien es necesario, no es suficiente para ofrecer una teoría completa del sujeto.

---

[5] KERN, Iso. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1964, pp. 39.

[6] *Ibíd.,* p, 340.

Hacia 1918 Husserl estudió las obras donde Natorp expone su idea de la génesis[7] y es así como el 20 de agosto le envía una carta que dice: "Hace ya más de una década que superé el nivel del platonismo estático y la fenomenología planteó como tema principal la idea de la génesis trascendental"[8]. Según afirma en esta cita, antes de 1908 la fenomenología habría incluido ya la temática genética. Lo que no queda claro, no obstante, es a qué obra se refiere Husserl en el período señalado. Como ya indicamos, las menciones a la génesis en *Ideas* son escasas y no revelan la dimensión genética, tal como será posteriormente explicitada. En ese sentido, resulta difícil entender cómo hacia 1908 habría dado con el pensamiento genético, si en 1913 éste aún no se encontraba desarrollado. Frente a esto, Kern sostiene que Husserl está pensando aquí en los textos sobre el tiempo y, puntualmente, en las *Lecciones* de 1905.

Pero, ¿puede decirse que las *Lecciones* constituyen un estudio genético de la temporalidad? Y, si Husserl ya había descubierto la génesis en 1905, ¿cómo interpretamos el uso impreciso del término en *Ideas*? Una manera de abordar esta pregunta puede ser plantear que los estudios de las *Lecciones* posibilitan el contexto sobre el cual la génesis se desarrollará. Por tanto, no se trata de un análisis genético, ni instala una incógnita sobre lo ocurrido en 1913, sino que Husserl evalúa retrospectivamente el valor genético de las *Lecciones*. En efecto, el propio Husserl se referirá a esto puntualmente en los *Análisis sobre las síntesis pasivas*, donde considerará que la fenomenología de la conciencia interna del tiempo no se encuentra en el marco de una investigación genética[9] y se caracteriza por su abstracción. El estudio de la conciencia temporal es estática, dado que toma la conciencia constituyente como algo dado, no como un proceso, o algo que deviene. Afirma, en este sentido, Kern que "…la fenomenología de la conciencia del tiempo, en la medida en que trata acerca de la mera forma del tiempo, no es fenomenología genética en el sentido corriente empleado por Husserl, sino su fundamento, en el cual el fundamento de la génesis se pone de relieve."[10]

Por tanto, si bien las *Lecciones* no son en sí mismas una investigación genética, sí poseen un valor para la fenomenología genética, en la medida en que operan como punto de transición hacia la génesis. Sostiene Kern que "el fundamento de la génesis se pone de relieve" en las *Lecciones*. Pero, ¿qué significa esto? ¿A qué se alude con tal fundamento? ¿En qué medida los estudios

---

7 *Ibíd.,* p, 345.

8 *Ibíd.,* p, 346.

9 HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana* XI. La Haya: M. Nijhoff, 1966, p. 340. E adelante, Hua XI.

10 BERNET, Rudolf., KERN, Iso. & MARBACH, Eduard. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. *Op. Cit.,* p. 184.

sobre la conciencia temporal conducen a la fenomenología genética? Buscaremos responder estas preguntas una vez que hayamos explicitado a qué nos referimos con fenomenología estática y a qué con fenomenología genética.

2. Caracterización

Por una parte, pueden encontrarse referencias en *Experiencia y juicio* y en *Meditaciones Cartesianas*. Por otra, hay dos escritos publicados en los que se trata de deslindar las nociones de fenomenología estática y genética.[11] Uno se encuentra publicado como apéndice a los *Análisis sobre las síntesis pasivas*: "Fenomenología estática y genética" (*Statische und genetische phänomenologische Methode*)[12] y el otro es parte del volumen intermedio sobre intersubjetividad de la serie *Husserliana*: "Fenomenología de la individualidad monádica y la fenomenología de las posibilidades generales y compatibilidades de las experiencias vividas: fenomenología estática y genética" (*Phänomenologie der monadischen Individualität und Phänomenologie der allegemeinen Möglichkeiten und Verträglichkeiten von Erlebnissen: Statische und genetische Phänomenologie*).[13] Como en otros casos en la obra de Husserl, a la hora de establecer las particularidades de la fenomenología estática y de la fenomenología genética, nos encontramos con que el método es empleado antes de ser caracterizado como tal. Mientras que los textos recién mencionados fueron escritos en 1921, los estudios genéticos comienzan hacia 1917.[14] A su vez, la profundización de los estudios pone en jaque los recursos metodológicos con los que se cuenta para sacar adelante la investigación. En este sentido, Anthony Steinbock resalta que cada vertiente metódica opera como guía (*leitfaden*[15]) hacia la nueva dirección de la investigación; cada método puede describirse como una guía hacia el nuevo

[11] Ambos textos forman parte de un manuscrito de 1921 escrito en St. Märgen (B III 10), considerado el primer texto donde Husserl intenta caracterizar explícitamente estas vertientes de la fenomenología.

[12] HUSSERL, Edmund. Hua XI. *Op. cit*., pp. 336-345.

[13] HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-28)*, *Husserliana* XIV. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, pp 34-42 [De aquí en más nos referiremos a este texto Hua XIV]

[14] Se asume que Die Bernauer Manuskripte son los primeros textos de fenomenología genética.

[15] El término es empleado por Husserl para referirse a la articulación de los temas en cada campo de investigación que ofrece el método (Hua XI, 344). Otra expresión que podría emplearse en castellano es "hilo conductor". En este sentido, por ejemplo, los estudios sobre el tiempo toman como hilo conductor el darse de un objeto temporal. La interpretación de Steinbock no apunta tanto a esta guía dentro de cada dominio de análisis, sino a la relación entre los métodos. Y nos parece que funciona en la medida en que permite representarnos como se produce el pasaje de una vertiente metódica a otra.

método[16]: "en lugar de ofrecer una visión estática de los métodos, el concepto de guía es él mismo una noción dinámica e ilustra una comprensión genética de la relación entre los métodos"[17]; un nuevo método surge a partir de los límites que el método anterior plantea y de los problemas que deja abiertos. Así, para Steinbock es posible observar esta idea tanto en el pasaje de la fenomenología estática a la genética, como, posteriormente, en la transición de la génesis a la generatividad.[18] Respecto al primer movimiento, que es el que será estudiado por nosotros, afirma que:

> Una vez que tenemos claro *qué* es la conciencia como una estructura y *cómo* este qué es constituido, sostiene Husserl, los resultados de nuestros análisis estáticos pueden funcionar como guías de *cómo* la conciencia surge a partir de la conciencia, a través de los modos de 'motivación' que funcionan genéticamente, esto es, las relaciones de condicionamiento que se obtienen entre lo motivado y lo motivante.[19]

Además de funcionar como ejemplo de cómo se produce el pasaje de una dirección a otra de la investigación, es posible entrever en esta cita alguna de las características que distinguen al método estático del genético. En particular, el hecho de que la fenomenología estática procura determinar las estructuras constitutivas de la conciencia, mientras que la fenomenología genética pretende poner de manifiesto las relaciones de motivación que condicionan tales estructuras. En su interés por las estructuras se origina el carácter estático de la primera vertiente de la fenomenología. Por su parte,

---

[16] STEINBOCK, Anthony. "Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays". En: *Continental Philosophy Rewiew*. N° 31. Dordrecht: Kluwer, 1998, pp. 128

[17] STEINBOCK, Anthony. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl.* Evanston: Nortwestern University Press, 1995, pp. 43

[18] STEINBOCK, Anthony. "Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays". En: *Continental Philosophy Rewiew*. N° 31.*Op. Cit.,* p. 128. La fenomenología generativa extiende la investigación fenomenológica más allá de la vida y la muerte del sujeto individual, extendiendo, con ello, el análisis fenomenológico hacia la historia de las generaciones de sujetos humanos, animales y plantas, hasta el origen mismo de la vida. No entraremos en las discusiones puntuales acerca de las relaciones que se establecen entre ella y las fenomenologías estática y genética. Lo que sí queremos dejar planteado es que la asunción de Steinbock acerca de la generatividad como una dimensión que excede la fenomenología genética abre en sí misma una discusión. Para Nam In Lee, por ejemplo, la fenomenología generativa no es algo diferente de la fenomenología genética, sino una parte de la misma. Según Lee, Steinbock se maneja con un concepto muy estrecho de génesis (Ver LEE, Nam-In. "Active and Passive Genesis: Genetic Phenomenology and Transcendental phenomenology". En: CROWEL, Steven, EMBREE, Lester. & JULIAN, Samuel. (Eds.). *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*, Vol. 3, Electron, 2001, 542, nota 54).

[19] STEINBOCK, Anthony. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl. Op Cit.,* p. 45.

la orientación genética está fundada en el análisis de las relaciones entre lo motivado y lo motivante, entendido como un proceso dinámico.

En términos generales, podemos contraponer ambos métodos. La fenomenología estática parte de objetos fijos, reales e ideales, y se dirige hacia los actos constituyentes. Así, al describir el fluir de las vivencias intencionales, establece las leyes de esencia que imperan en todo darse de un objeto a una conciencia. En este contexto, el objeto aparece como correlato de actos y el yo como el polo del que éstos irradian. Frente a esto, la fenomenología genética interroga el origen de la constitución de los objetos. De este modo, el objeto es el resultado de un proceso histórico y el yo un sustrato de habitualidades. No quiere decir esto que el análisis genético reconstruya la historia fáctica de los actos que constituyeron un objeto dado,[20] sino que determina una forma típica general de todo proceso histórico de constitución y establece leyes de esencia, según la composibilidad y la sucesión, que tienen el carácter general de un "complejo de motivación".

A la hora de describir los complejos de motivación a los que apunta la fenomenología genética, ocupa un rol central la noción de apercepción. La idea es que toda conciencia intuitiva está acompañada de apercepciones. Ellas apuntan hacia lo que no está dado intuitivamente en el presente. El horizonte temporal es, de este modo, apercibido en cada percepción. Llamamos, entonces, apercepciones a aquellas direcciones de la intencionalidad que permiten ampliar la esfera del presente hacia el pasado y el futuro. En este sentido, afirma Husserl que es inconcebible pensar una conciencia que no vaya más allá del estricto presente "sin una co-conciencia (del pasado de la conciencia) y una anticipación de una conciencia que se acerca".[21] Con todo, lo co-intencionado en el presente no remite sólo a retenciones y protenciones. Pueden establecerse variados nexos aperceptivos, constelaciones de referencias, que vinculan el presente actual con distintas dimensiones de la vida de la conciencia. Si bien en todos los casos estas referencias son temporales, pueden determinarse conexiones adicionales que pueden ser asociadas a la percepción presente. Las constelaciones son, entonces, sistemas en los cuales unas apercepciones se relacionan con otras y se asocian al presente actual. Las relaciones que establecen entre sí deben entenderse como motivaciones. Es decir, no en el sentido determinista de la relación causa-efecto, sino como posibilidades que operan en la vida de la conciencia.

Según lo dicho, la fenomenología genética puede entenderse como una teoría de las apercepciones y, por eso, sostiene Husserl que:

---

[20] HUSSERL, Edmund. *Hua XI. Op. Cit.,* p. 339.

[21] *Ibíd.,* p. 337.

> Es una tarea necesaria establecer las leyes universales y primitivas, según las cuales se establece la formación de una apercepción que surge de una apercepción primordial, y derivar sistemáticamente las formaciones posibles, esto es, clarificar toda estructura dada según su origen.[22]

Puede sostenerse, entonces, que los estudios estáticos, que proporcionaban las estructuras esenciales de la intencionalidad, deben ser ampliados en función de establecer las leyes generales que dan cuenta del origen de tales estructuras. En este camino regresivo hay que elucidar las leyes que dominan las conexiones entre las apercepciones, desde una apercepción primordial, hacia niveles conformados por apercepciones fundadas.

La distinción en niveles de fundamentación en relación con las apercepciones permite diferenciar, a su vez, entre distintas posibilidades de la génesis. De este modo, se plantean tres niveles, desde lo fundado a lo fundante en el siguiente orden: génesis activa; génesis que conecta actividad y pasividad; génesis pasiva. La primera refiere a las operaciones que conciernen a la esfera activa de la vida del sujeto. Hablamos aquí de la génesis de las actividades de la razón y del juicio, en la medida en que "toda inferencia es un apercibir activo"[23] y toda cadena de razonamiento implica condiciones que son apercibidas. Estas motivaciones activas de los actos se complementan con motivaciones pasivas. El segundo nivel apunta, luego, a los procesos genéticos que motivan pasivamente la actividad; es decir: que sirven de mediación entre la actividad y la pasividad. Debajo de este nivel de motivación, encontramos aún una última instancia de fundamentación genética: la génesis pasiva.

La génesis pasiva tiene como principio universal la asociación que opera en dos niveles. En el primero, la asociación primaria, o protoasociación, regula la formación de unidad y configura lo dado en la inmediatez de la conciencia de presente. Allí lo dado se organiza a partir de la evocación asociativa recíproca sobre la base de la contigüidad, la semejanza y el contraste. En el segundo, la asociación secundaria funciona como un principio de apercepción de objeto. Éste se presenta mediante la evocación asociativa de una experiencia anterior desde la cual se produce una transferencia de sentido. Esto implica que el objeto no es cada vez constituido, sino que es anticipado a partir de lo experimentado previamente. Es la pasividad secundaria la que permite pensar la influencia de la experiencia pasada en la vida presente y, específicamente, la conformación de tipos empíricos y habitualidades.

La nueva dirección de la fenomenología genera, también, modificaciones en la noción de sujeto. Como decíamos, los avances genéticos posibilitan

---

[22] *Ibíd.,* p. 339.

[23] *Ibíd.,* pp. 341-342.

entender el sujeto en relación con su historia. En este sentido, el ego no es pensado en términos abstractos, sino en la concretud de las experiencias que le dieron lugar. Por tanto, se deja de hablar de un sujeto puro —o potencial, como indicaba Natorp— para referirse ahora al sujeto como un individuo. Husserl se expresa respecto a esta noción en términos de mónada. La mónada es el sujeto en relación con su historia y como sustrato de habitualidades, que son el resultado del proceso de sedimentación de los actos. Vimos que es en el dominio de la pasividad secundaria donde se encuentran los mecanismos que posibilitan que mis actos del pasado se incorporen de forma pasiva a mi actuar presente. Por un lado, la mónada se emplaza en un presente primordial, articulado con las fases retencionales y protencionales de la conciencia que conforman el presente percibido. Por otro lado, se relaciona con el pasado y el futuro "más lejanos", como horizontes que pueden condicionar el presente. Es así como "el pasado se vuelve vivo una vez más, y se relaciona con el presente".[24]

La mayoría de las acciones que llevamos a cabo en nuestra vida no son novedosas, sino ocasiones en las que ponemos en práctica habilidades que hemos desarrollado. Tampoco implica esto que haya un momento originario del aprendizaje; sino que nuestra experiencia puede ser reconfigurada cada vez frente a nuevos estímulos pasivos o por medio de motivaciones activas. En este caso, vale la pena volver a mencionar, que la fenomenología genética no busca dar cuenta de la historia fáctica a partir de la cual un sujeto adquiere ciertos hábitos, sino de los procesos generales a través de los cuales se produce la formación de hábitos. Por cierto, indagar la individualidad de un sujeto monádico no es lo primero en el orden del conocer. Para ello es necesario antes explicitar todas las leyes genéticas que operan tanto en el nivel de la actividad, como articuladores entre actividad y pasividad, y en la pasividad como tal.[25]

Si volvemos ahora al sentido según el cual la conciencia temporal es el fundamento de la génesis, veremos que hemos dado ya varios pasos en su elucidación. En primer lugar, hay que asumir que los estudios tempranos sobre la conciencia temporal no forman parte de la fenomenología genética, sino que son investigaciones estáticas que parten de algo dado —el darse de un objeto temporal— y encuentran un fundamento, también, dado. En otras palabras, la conciencia temporal no es estudiada hasta 1917 como algo que deviene, sino como algo que es. En segundo lugar, debemos atribuirle a los estudios sobre el tiempo un rol central, en la medida en que ellos aparecen, dentro del contexto de la fenomenología en general, como un punto de inflexión. El carácter escurridizo del fenómeno conduce a un replanteamiento sucesivo de la meto-

[24] HUSSERL, Edmund. *Hua* XIV. *Op. Cit.,* p. 36.

[25] HUSSERL, Edmund. Hua XI. *Op. cit*., pp. 341-343.

dología empleada hasta el momento. La fenomenología se radicaliza cuando se enfrenta al problema d el tiempo y esto no ocurre sólo al considerar los textos tempranos, sino también en instancias posteriores de la investigación. Y respecto a la fenomenología genética, es la disconformidad con el alcance de las *Lecciones* lo que auspiciará los nuevos desarrollos. Así y todo, los estudios estáticos sobre el tiempo siguen siendo el fundamento de la génesis: ¿por qué?

Mencionamos que el nivel primordial de la génesis es la génesis pasiva y que el principio universal de la fenomenología genética es la asociación. El dominio de la pasividad, con todo, no está conformado sólo por las síntesis pasivas de asociación, sino también por la síntesis temporal. La síntesis del tiempo funciona como fundamento de la génesis, en la medida en que proporciona el marco formal sobre el que toda síntesis asociativa opera. Entonces, si bien Husserl asegura que los estudios sobre la conciencia del tiempo son insuficientes, dado que se mantienen en un marco formal, son, a la vez, necesarios, en la medida en que ese mismo marco es el que opera como fundamento sobre el que se despliegan las síntesis pasivas de asociación.

II
La relación entre la fenomenología estática y la genética

Discusiones

Si bien ya nos hemos posicionado frente al carácter fundamental de la síntesis temporal y a la necesidad de complementar su estudio con los análisis genéticos sobre la asociación, no hemos aún problematizado cuáles son las opciones respecto a la relación que mantienen el método estático y el genético. Por una parte, es posible plantearse si realmente es necesario mantener la distinción entre la fenomenología estática y la genética, o si la diferencia es superflua, dado que el descubrimiento de la génesis modifica completamente el dominio fenomenológico, volviéndolo genético en su totalidad. Es decir: ¿debemos aceptar la diferencia establecida por Husserl entre un método estático y uno genético? O ¿es más consecuente integrar todas las investigaciones fenomenológicas dentro del campo de la fenomenología genética? Por otra parte, si mantenemos, al menos formalmente, la distinción cabe la pregunta por la continuidad o discontinuidad entre los métodos. ¿Es la fenomenología genética, en efecto, una continuación de la fenomenología estática? O, ¿es el nuevo método algo completamente diferente? Junto con esto, ¿es posible pensar que hay una superación por parte de la fenomenología genética, en la medida en que quedan en evidencia las insuficiencias de la fenomenología estática? Y, esta superación, ¿puede entenderse como aquel

reagrupamiento de toda la fenomenología dentro de la fenomenología genética? A partir de estas preguntas, la discusión se puede organizar en torno a dos ejes: complementación-subsunción; continuidad-superación. Vale aclarar que tomaremos la idea de superación en el sentido de una discontinuidad respecto del método estático y en oposición a una visión continuista de la historia de la fenomenología.

Complementación-subsunción

En su artículo "Husserl's static and genetic Phenomenology"[26] Marie Jeanne Larrabee analiza la relación entre la fenomenología estática y la genética, partiendo de la necesidad sostenida por Husserl de que los análisis genéticos deben ser precedidos por estudios estáticos. Entre la posición de Antonio Aguirre[27] —quien acepta completamente la afirmación husserliana— y la de Elmar Holenstein[28] —que indica que la fenomenología debe ser considerada genética en su totalidad—, Larrabee se pregunta en qué se funda la necesidad de que una vertiente del método siga a la otra. En primer lugar, aborda el tema del orden; es decir: por qué un método debe ponerse en práctica antes que el otro. En este caso, asume que los motivos son prácticos: metodológicamente es conveniente establecer primero un orden según el cual llevar a cabo la investigación y dicho orden lo determina la fenomenología estática. Con todo, esta necesidad práctica deviene un argumento fenomenológico, en la medida en que "está fundado en la manera en que los fenómenos de conciencia y los objetos pueden aparecer".[29] La idea es, entendemos, que la prioridad estática se basa en que responde al modo en que los objetos se manifiestan en primer lugar.

Larrabee enfoca, luego, la cuestión desde otra perspectiva: ¿es *necesario* que la fenomenología genética siga a la fenomenología estática? Aquí el énfasis está puesto en si hay un deber en continuar el estudio estático por medio del abordaje genético. Esto implica considerar si un estudio estático puede ser en sí mismo completo, o si requiere para ello de una complementación genética. Por su parte, por más que el estudio estático pudiera, en efecto, ser incompleto

---

[26] LARRABEE, Mary-Jeanne. "Husserl's static and genetic Phenomenology". En: Man and World. Vol. 9.*Op. cit*., pp. 163-174.

[27] AGUIRRE, Antonio. *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis mi Denken E. Husserls*. La Haya: Martinus Nihjoff, 1970, pp. XX-XXI.

[28] HOLENSTEIN, Elmar. *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl.* La Haya: Martinus Nijhoff, 1972, pp. 28-29.

[29] LARRABEE, Mary-Jeanne. "Husserl's static and genetic Phenomenology". En: *Man and World.* Vol. 9. *Op. cit.,* p. 165.

esa incompletud no debería ser considerada sin más una carencia. El estudio estático podría ser incompleto respecto a los límites que le impone el método al estudio del fenómeno, pero no implicar ello una "distorsión esencial" del fenómeno. Es decir: el fenómeno sería descripto de un modo acotado pero legítimo. En este sentido, Larrabee se plantea si, efectivamente, es posible llevar a cabo una investigación que sea puramente estática; esto es: si la cuestión genética puede ser dejada lado, o si ésta opera implícitamente en los estudios estáticos. O, en otras palabras: si cada vez que procedemos limitados por el método estático, distorsionamos esencialmente el fenómeno investigado.

La noción de "distorsión esencial" funciona en la propuesta de Larrabee como la advertencia sobre la necesidad de que un estudio estático sea profundizado por su contraparte genética. Afirma que una "'distorsión esencial' es un defecto o una laguna en el análisis; una distorsión esencial es una alteración de la estructura esencial de lo que tiene que ser descripto eidéticamente por el análisis".[30] Entonces, si tal distorsión esencial se produce dentro de una investigación puramente estática, eso da cuenta de que la investigación es insatisfactoria y requiere, en consecuencia, de una complementación vía génesis.

Toma, para esto, el caso de la apercepción y analiza si este fenómeno puede ser caracterizado correctamente dentro de los límites de la fenomenología estática. Como ya mencionamos, la apercepción asiste a la percepción a la hora de conformar el objeto percibido:

> En la percepción no percibo sólo la perspectiva [presente]; sino que percibo un objeto dado desde una perspectiva particular. La perspectiva es siempre la perspectiva del objeto. Por medio de los horizontes pasados y futuros dados a través de la apercepción es que un objeto es percibido[31]

Pero, la apercepción no sólo interviene con el aporte de los horizontes temporales, sino también al nivel de las síntesis de asociación. Si bien no hemos entrado aún en el detalle acerca del funcionamiento de esta síntesis, sí sabemos que, al menos, está en relación con el sistema de tipos empíricos y habitualidades que cooperan en la conformación del objeto percibido. Es así que no es difícil aceptar con Larrabee que en el estudio de la noción de apercepción los elementos relativos a la génesis parecen no poder ser excluidos. Con todo, Husserl sostiene que es posible realizar una elucidación meramente estática de este concepto. En este marco, busca evaluar si el límite estático es practicable en el caso de la apercepción o si ocurren a la hora de describir estáticamente este fenómeno distorsiones esenciales. Y afirma que la

[30] *Idem*, p. 166

[31] *Idem*, p. 167

apercepción —aún analizada como algo terminado y no en devenir— implica necesariamente su despliegue temporal, su historia. El carácter referencial de la apercepción implica un dinamismo que no se mantiene dentro de los límites de un análisis estático. Por tanto, sostiene que:

Cualquier intento de dar una descripción esencial de la apercepción mediante un análisis estático (…) o bien terminará en lo que hemos llamado una distorsión esencial —en este caso en la descripción de la apercepción—, o ignorará las limitaciones metodológicas establecidas por el método estático.[32]

> La apercepción aparece, entonces, como un caso límite de la relación entre fenomenología estática y genética. Un caso en el cual el método estático es insuficiente —cuando no da cuenta de una parte esencial del fenómeno—, o defectuoso —si opera mediante recursos que no le son propios—. En este marco, la tesis de Larrabee es que la "distorsión esencial" debe funcionar como índice para evaluar en qué medida estamos frente a un fenómeno del tipo de la apercepción; esto es: un fenómeno que no puede ser comprendido sólo en el marco de la fenomenología genética. De este modo, su lectura mantiene la posibilidad de un estudio puramente estático siempre y cuando no se desnaturalice el fenómeno, ni se pervierta el método.

Si bien Larrabee sostiene la validez de la fenomenología estática *per se*, quedan excluidos de esta posibilidad los fenómenos temporales. La fenomenología estática en el dominio del tiempo puede ofrecer una mera catalogación de este tipo de fenómenos pero, a partir de ella, es necesario recurrir a una profundización genética de la investigación. Sólo a través de una elucidación de los procesos genéticos se puede dar cuenta de forma consecuente de los fenómenos temporales. La propuesta es, entonces, establecer un nuevo tipo de análisis que incluya en él principios propios, tanto del método estático como del genético: un único método estático-genético.[33] Según esto, imperan ahora dos principios: tomar el objeto como hilo conductor (propio del método estático) y determinar los niveles de constitución de la correlación intencional y las correspondientes relaciones genéticas que establecen entre sí (comenzando con parte del método estático y siguiendo con el método genético). Se sigue de esto en qué sentido su propuesta se planteaba como un punto intermedio; esto es: en la medida en que no sigue la distinción husserliana entre fenomenología estática y genética, pero tampoco plantea una subsunción de la primera por la segunda, la idea de Larrabee permite conjugar las virtudes del método estático con la profundización que provee el método genético, en un marco que no restringe su campo de aplicación.

---

[32] *Idem*, p. 169

[33] *Idem*, pp. 171-172.

Ahora bien, respecto a la tesis de Larrabee acerca de reducir los principios estáticos y genéticos en un sólo método, no nos parece necesario asumir tal compromiso. Confiamos, por una parte, en la posibilidad y en el interés de llevar a cabo un estudio puramente estático. Y, por otra parte, no vemos en qué se funda la radicalidad del planteo. En otras palabras, nos parece más una cuestión de nombre que una modificación sustancial de la idea de que la fenomenología genética debe seguir a la estática. Pese a esto, la propuesta de Larrabee sí presenta un punto muy interesante, al constatar, a través del caso de la apercepción, que existen fenómenos que no deben ser indagadas solo desde una perspectiva estática. Sobre todo, lo que nos interesa a nosotros es que el dominio señalado por la autora se corresponde con el campo de trabajo que hemos seleccionado; esto es: los fenómenos temporales. Como ya hemos explicado más arriba, no creemos que sea posible aceptar que los estudios tempranos sobre la conciencia temporal posean una naturaleza genética. Con todo, sí nos parece importante que sean considerados el lugar de origen de la fenomenología genética. La génesis presupone los estudios sobre el tiempo y, a la vez, permite desplegar esencialmente fenómenos temporales que la fenomenología estática describía de forma limitada.

Continuidad-discontinuidad

Puede pensarse que la fenomenología presenta cierta continuidad en su desarrollo o que los cambios que se producen en sus principios modifican fundamentalmente su naturaleza. En relación con la aparición de la cuestión genética se presenta también esta disyuntiva. Por un lado, quienes afirman que hay una continuidad entre la fenomenología estática y la genética. Por otro lado, quienes consideran que la fenomenología genética transforma radicalmente la tarea de la fenomenología. En relación con la primera alternativa, Dieter Lohmar despliega los motivos por los cuales hay que afirmar que la génesis sigue a la *stasis*. Respecto a la segunda, Anthony Steinbock sostiene que la fenomenología genética es una superación de la fenomenología estática, en la medida en que elimina el supuesto fundacionista sobre el cual ésta se orientaría.

Comencemos por la última opción: Steinbock tiene como objetivo describir las posibilidades de una fenomenología generativa que dé cuenta de una manera no-fundacionista del mundo social.[34] Desde su perspectiva, la fenomenología se supera a sí misma a través de las distintas transformaciones que se producen en el método. Según esta interpretación, la fenomenología estática es superada por la genética y ésta última por la generativa.

[34] STEINBOCK, Anthony. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl. Op. Cit.,* p. 4.

Si nos concentramos en el primer momento de superación —que es el que nos incumbe—, podemos observar que la superación que se propone está fundada en un prejuicio respecto al carácter insatisfactorio de la fenomenología estática. Para Steinbock la fenomenología estática opera bajo el presupuesto de la presencia. Esta interpretación de la fenomenología como parte de la metafísica de la presencia ha adquirido cierta trascendencia en las críticas que le dirige Derrida a Husserl en *La Voz y el Fenómeno*. Si bien puede reconocerse un aspecto positivo en estas críticas, en la medida en que pretenden darle a la fenomenología una renovada actualidad filosófica, sus problemas conceptuales son explícitos. Más que nada, porque a la hora de considerar la dimensión de la percepción no asumen la estructura triple de la conciencia temporal que implica que el presente esté atravesado cada vez por los horizontes de pasado y de futuro[35].

Esta filiación a la tradición interpretativa de cuño derrideana se advierte en los temas abordados por Steinbock cuando establece el marco crítico sobre el cual funda su lectura. La cuestión de la evidencia de la presencia a sí de la conciencia y el problema de la alteridad dentro de una filosofía que se asume cartesiana son blancos clásicos a los que apuntar desde una posición post-metafísica. La idea es que hay una facticidad que es dejada de lado por la fenomenología estática y esto redunda en distorsiones esenciales —usando la terminología de Larrabee— en la descripción de los fenómenos analizados. A diferencia de Larrabee, Steinbock no limita los problemas de la fenomenología estática a un dominio específico, en la medida en que esta vertiente fenomenológica le parece en sí misma deficitaria. En este sentido, la exclusión del tiempo de los análisis de *Ideas*[36] resulta en un estudio sesgado e insuficiente que debe ser superado. En este sentido, el privilegio de la percepción como fuente de evidencia es el resultado de una fenomenología que "observa al fenómeno 'esquilado' de consideraciones temporales".[37] La valoración negativa del límite estático resulta, como vemos, evidente.[38]

---

[35] Ver KRETSCHEL, Verónica. "Husserl y la metafísica de la presencia: la relación protoimpresión-retención". En *Anuario Filosófico*. 46 (3). Navarra: UNAV, 2013, pp. 543-563.

[36] Nos referimos con esto al §81 de Ideas I, donde se plantea la necesidad de excluir de esa obra el tema de la conciencia temporal. Husserl se expresa allí también acerca de la dificultad, pero, más que nada, de la importancia que tiene una fenomenología del tiempo.

[37] *Ídem*, p. 24.

[38] A su vez, el carácter constituyente de la conciencia y su consecuente prioridad respecto al mundo trascendente implican, para Steinbock, un olvido esencial: la facticidad de una conciencia que es, también mundana (Idem, 25). El error de Steinbock es aquí identificar la exclusión, vía epojé, del carácter mundano de la conciencia, con una negación de dicho carácter.

Ahora bien, Steinbock asume que la exclusión del tiempo en *Ideas* implica una restricción de la conciencia a la fase ahora y, por tanto, una prioridad otorgada al presente por sobre el carácter horizóntico de la conciencia temporal. Pero, ¿en qué medida podemos entender el análisis de la percepción llevado a cabo en *Ideas* como una prioridad de la protoimpresión? Un análisis de la percepción implica, por el contrario, la imbricación de las tres fases de la conciencia constituyente. Sin el operar de la retención y de la protención, que producen la ampliación del presente en dirección a los aspectos ya no presentes y aún no presentes del objeto, no se explica cómo podemos percibir un objeto como una unidad y no sólo una de sus caras. El "misterio" de la unidad del objeto queda irresuelto en *Ideas*, pero esto no habla de una prioridad de la fase impresional, sino de un tema que se prefirió no tratar, en función del desarrollo de otras estructuras intencionales. Dichas estructuras no quedan invalidadas por los estudios temporales, sino que son profundizadas.

Las dificultades que encuentra Steinbock en el método estático se contraponen a las posibilidades que presenta este mismo método en cuanto guía hacia el método genético. Las dimensiones problemáticas que habían quedado excluidas dan la pauta de cuáles son las modificaciones que deben introducirse para alcanzar una fenomenología más consecuente. Surge así el método genético como modo de incorporar la dimensión temporal al análisis y, con ello, la facticidad[39] dejada de lado por el método estático. En la medida en que estas exclusiones eran consideradas prácticamente mutilaciones, es obvio que la fenomenología genética se presenta como una superación de la estática y, con ello, de la metafísica de la presencia. A su vez, la potencia superadora de la fenomenología genética enfrenta a Steinbock con Derrida. Este último no ve una diferencia radical entre los planteos estáticos y genéticos, con lo cual, aún dentro del contexto genético, se mantendría la raigambre metafísica del pensamiento de Husserl. En este marco, es importante para Steinbock resaltar el carácter antimetafísico de la nueva vertiente de la fenomenología husserliana, a fin de resolver las críticas señaladas por Derrida[40].

---

[39] Steinbock emplea el término facticidad (*facticity*), aunque no habría motivos para entenderlo, en principio, en el sentido en que lo hemos empleado hasta aquí (es decir: como historia efectiva de un individuo y rechazado como objeto de estudio por Husserl), sino en términos de historicidad.

[40] Respecto a esta cuestión, ver: MICALI, Stefano. *Die Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht: Springer, 2008, pp. 51-53. Allí Micali compara la postura de Derrida en "Génesis y estructura" con la de Steinbock en *Home and Beyond*, para concluir que ninguno está en lo correcto respecto a la relación entre la fenomenología estática y la genética. Nuestra idea es que, si bien ambos sostienen una interpretación diferente sobre esta relación, ambos comparten una interpretación que le atribuye al presente un carácter negativo.

Con este objeto, pone el énfasis en afirmaciones husserlianas acerca del carácter ya genético de algunos análisis[41] y rechaza la necesidad de comenzar con un método para seguir con el otro.[42] Los procesos que operan en torno a la facticidad implican una radicalidad que está puesta en juego desde el comienzo de la investigación. Es interesante, en este caso, el argumento empleado. Steinbock observa que, mientras que en los primeros estudios se hablaba de ir de lo simple a lo complejo, con la introducción del tema de la génesis Husserl resaltaría un camino que iría de lo abstracto a lo concreto, donde el primer paso le corresponde a la fenomenología estática y el segundo a la genética. Dada la dependencia lógica de lo abstracto con lo concreto: "una clarificación estática que funcionaba primero como guía hacia un análisis genético, ahora presupone al análisis genético".[43] La prioridad de la génesis está fundada, por tanto, en que el carácter abstracto del método estático presupone el darse concreto. Esta relación entre ambos métodos lo conduce a concluir que "una fenomenología genética ciertamente conlleva una 'superación' del método estático, y que esto no deja necesariamente 'intacto' aquello que había sido previamente descubierto".[44]

Con todo, si bien estas referencias a lo abstracto y lo concreto parecen poner de manifiesto una dependencia, no está claro cómo conforman un paso a paso de la investigación. La abstracción es una nota propia de la forma del tiempo, pero que sólo aparece una vez descubierta la posibilidad de un estudio genético. ¿Sería posible concebir una fenomenología genética sin las indagaciones previas propias del método estático? ¿Cómo podríamos distinguir, sin el análisis estático, lo concreto esencial que se le asigna a la génesis de lo fáctico individual que queda fuera del marco de la fenomenología? La fenomenología se radicaliza con la introducción de la génesis y la reducción apunta en direcciones más profundas de la constitución. Pero, en la medida en que todo esto está posibilitado por el método estático: ¿en qué medida puede éste verse transformado por los descubrimientos genéticos?

Completamente enfrentado a esta posición, Dieter Lohmar sostiene que es inadecuado pensar que la fenomenología genética consiste en una metodología completamente nueva:

---

41 HUSSERL, Edmund. *Hua* XIV. *Op. Cit.,* p. 480.

42 *Idem*, p. 47

43 *Idem*, p. 48

44 *Idem*.

> La fenomenología genética es una profundización, una intensificación y también una investigación histórica dentro de las estructuras de nuestra conciencia que sigue, en términos generales, las líneas indicadas por la temprana fenomenología estática.[45]

Tanto la reducción —con su viraje trascendental— y el método eidético forman parte de ambas vertientes de la fenomenología. En este sentido, lo que hace puntualmente la fenomenología genética es extender el campo de estudio fenomenológico a través del análisis de las posibilidades que tiene la experiencia pasada de influir en nuestro presente y condicionar nuestro futuro. El nuevo dominio fenomenológico se ve modificado, en el sentido de, afirma Lohmar, una "fenomenología de la experiencia".[46]

Con todo, puede señalarse una diferencia metódica entre la fenomenología estática y la genética. Mientras que la primera apunta sólo a establecer las relaciones entre los niveles de fundamentación, desde lo más primitivos a los más fundados (por decirlo de alguna manera, de arriba hacia abajo); la segunda investiga, también, casos en que los niveles "más altos" condicionan la primordialidad.[47] Es el caso, por ejemplo, de la constitución de los hábitos. Un mecanismo pasivo —de un nivel primigenio de constitución— que se constituye a partir de la sedimentación de los actos —que se ubican en un nivel de fundamentación superior. Es decir: los actos son fundados respecto a la habitualidad, pero, sin embargo, la constituyen. Este tipo de investigaciones, hacia arriba y hacia abajo, son propias del método genético.

En suma, creemos que esta manera simple de caracterizar la diferencia y la articulación entre uno y otro método permite dar cuenta tanto de las posibilidades específicas de cada uno, como de la necesidad de su complementación. Esto es, si la investigación que buscamos llevar a cabo está en relación con una fenomenología de la experiencia en sentido amplio, si buscamos dar cuenta de cómo se gesta la unidad de un sujeto concreto, si queremos entender cómo nos afecta aquello que ya vivimos, o cómo nos relacionamos con otros sujetos, el recurso a la génesis se vuelve una obligación.

---

[45] LOHMAR, Dieter. "Genetic Phenomenology". En: LUFT, Sebastian. & OVERGAARD, Soren. (Eds.). *The Routledge Companion to Phenomenology.* Londres/Nueva York: Routledge, 2012, pp. 266-267.

[46] *Idem*, p. 272.

[47] *Idem*, p. 273.

Bibliografía

AGUIRRE, Antonio. *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis mi Denken E. Husserls*. La Haya: Martinus Nihjoff, 1970.

BERNET, Rudolf, KERN, Iso & MARBACH, Eduard. *Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburgo: Meiner, 1989.

HOLENSTEIN, Elmar. *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktioneines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1972.

HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana* XI. La Haya: M. Nijhoff, 1966.

_____ *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918), Husserliana* XXXIII. Dordrecht: Kluwer, 2001.

_____ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-28)*, *Husserliana* XIV. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.

_____ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Husserliana X*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1966. Edición castellana: *Lecciones de Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002 (Traducción: Agustín Serrano de Haro).

KERN, Iso. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1964.

KRETSCHEL, Verónica. "Husserl y la metafísica de la presencia: la relación protoimpresión-retención". En *Anuario Filosófico*. 46 (3). Navarra: UNAV, 2013, pp. 543-563.

LARRABEE, Mary-Jeanne. "Husserl's static and genetic Phenomenology". En *Man and World.* Vol. 9. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976, pp. 163-174.

LOHMAR, Dieter. "Genetic Phenomenology". En LUFT, Sebastian & OVERGAARD, Soren. (Eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*. Londres/ Nueva York: Routledge, 2012.

MICALI, Stefano. *Die Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl.* Dordrecht: Springer, 2008.

LEE, Nam-In. "Active and Passive Genesis: Genetic Phenomenology and Trascendental Subjetivity", en CROWEL, Steven, EMBREE, Lester & JULIAN, Samuel (Eds.), *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century.* Vol. 3. Electron, 2001.

STEINBOCK, Anthony. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Nortwestern University Press, 1995.

_____ "Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays". En *Continental Philosophy Rewiew*. N° 31. Dordrecht: Kluwer, 1998.

EL PAPEL DE LOS *MINIMA VISIBILIA* Y SU CONSTITUCIÓN DEL PROTO-ESPACIO Y LAS PROTO-SENSACIONES VISUALES

The role of the minima visibilia and their constitution of proto-space and the visuals proto-sensations

LUIS ALBERTO CANELA
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Resumen

En este ensayo inicio con una breve exposición del proyecto husserliano de una fenomenología del espacio. Discuto, pues, el enfoque de Husserl sobre el espacio en el volumen XVI de Husserliana, *Ding und Raum*, específicamente el concepto de *minima visibilia* y su relación entre los datos sensibles y el espacio objetivo. Además, discutiré el rol del concepto de "proto-constitución" y su extensión espacial.

Palabras claves: Minima visibilia, espacio, sensación, percepción, Husserl.

Abstract

In this paper, I begin with a brief exposition of Husserl's project of a phenomenology of space. This paper discusses Husserl's views on the constitution of space in the volume *Ding und Raum*, in particular the concept of *minima visibilia* and their relationship among the sensuous data and the objective space. Also, I shall discuss the role of the concept of "*ur-konstitution*" and his spatial extension.

Keywords: Minima visibilia, space, sensation, perception, Husserl.

* * *

Basta recordar el viejo *dictum* que rezaba: "de la nada, nada proviene" para entender el interés de los filósofos, entre ellos los empiristas, por no llevar al infinito la fragmentación de la extensión del mundo físico. A juicio de Locke y Berkeley no podemos pasar del *ser* al *no-ser* ni viceversa, debemos detenernos en algún momento perceptivo y ese momento son los *minima sensibilia*. De no seguir esta regla toparíamos con una aporía, y quizás una contradicción, pues la pregunta de cómo se constituye el espacio físico sin recurrir a ítems sensibles no-espaciales y no-extensionales quedaría sin respuesta.

Dicha problemática, con sus matices, está latente en el §48 de *Cosa y espacio*, que a su vez retoma lo dicho sobre el campo visual. Antes vale la pena recordar el argumento husserliano sobre el campo visual, para después enfocarse en el problema de los *minima visibilia*. Para ello, me valdré de los argumentos presentados por la Dra. Pilar Fernández Beites en su artículo "*El campo visual y su proto espacialidad subjetiva*" sobre tal concepto, no sin antes ampliar y polemizar con dicha presentación.

A juicio del fundador de la fenomenología, el campo visual se halla fundado en contenidos sensibles, cada uno de ellos con dos momentos diferenciados: el extensional, que permite la aprehensión de la *figura* y el *sitio*, y el cualitativo, que proporciona el *llenado* del momento extensional. Ambos campos son pre-empíricos y como tal tienen un carácter "bidimensional", esto es, su correlato noemático son meras superficies sin ningún tipo de volumen; este vendrá dado (junto con la distancia, la profundidad y el relieve) con los cambios de orientación propios de nuestra corporalidad.

Siguiendo esta línea, Husserl afirma lo siguiente:

> Los contenidos exhibitivos del fenómeno visual global forman un nexo continuo: lo *llamamos* el campo visual (*visuelle Feld*). El campo es una extensión pre-empírica (*präempirische Ausdehnung*) y tiene su cumplimiento visual determinado de tales y cuales modos.[1]

El campo visual al ser una extensión pre-empírica o una extensión proto-espacial se compone por proto-sensaciones visuales o *sensaciones originarias* como contenidos exhibitivos. Lo sentido originariamente está sometido, en un nivel muy básico y elemental, a la temporalidad inmanente o interna. Dicha constitución, en cierto modo pre-intencional, por la que transcurre la temporalidad inmanente, no es la de una objetividad sensible, pues todavía no da cuenta, aún no rinde una sensación. En otro texto Husserl señala:

---

[1] HUSSERL, Edmund. Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Boston/Londres: Martinus Nijhoff.Den Haag, 1973, pp. 82-83.

> Consideremos ahora la siguiente cuestión: *¿qué es la sensación?* Una pura conciencia inmanente de un contenido sensible. Nada de presente espacial está puesto en ella. Pero sí esencialmente de presente temporal (aunque no puntual), pues la sensación no es otra cosa sino *la conciencia originaria e inmanente del tiempo*.[2]

Esta cita enfatiza la no-espacialidad de las sensaciones, dicho de otra forma, cómo es que las sensaciones son el rendimiento de la conciencia del tiempo y están constituidas por proto-datos no espaciales, en tanto que no son parte del espacio objetivo, y cuya virtud es "impresionar" a la conciencia en un presente viviente. Para decirlo en una terminología husserliana posterior, no hay impresión originaria (o proto-impresión) sin datos hyléticos, esto es, no hay trecho o flujo temporal hyléticamente vacío, pues en todo "momento" existe una proto-impresión que da contenido al "ahora" temporal. La proto-impresión es, entonces, un modo de conciencia bajo el cual caen los contenidos de ahora puro no-modificados, es la fuente originaria de toda la secuencia de la conciencia temporal y la raíz de las *modificaciones retencionales*. Es, además, producto de una génesis espontánea que opera constantemente de tal modo que con cada "impresionar" la conciencia aporta un nuevo contenido bajo la forma temporal de ahora. La proto-impresión va "llenando" la esfera de la conciencia temporal con nuevos contenidos originarios.

Con lo anterior queda claro que el surgimiento de las impresiones originarias no ocurre, al menos en estas lecciones de 1909, por un proceso (pre) constitutivo; ellas ya son dadas por sí mismas. La proto-impresión no es temporal (objetivamente), ella es la que abre el campo o instaura el flujo de la temporalidad, es el modo de dación del ser consciente de la conciencia de un contenido presente.

Ahora bien, el carácter temporal posibilita la unificación sintética de las proto-sensaciones, en ese sentido la temporalidad inmanente funcionaría como condición *sine qua non* para que las proto-sensaciones (no-espaciales) obtengan su unidad y al hacerlo adquieran espacialidad. Esta tendría que ser la respuesta si queremos comprender cómo del campo visual se puede pasar al campo objetivo. Sin embargo, tal emplazamiento no soluciona el problema, antes bien, parece agravarlo ya que la síntesis de la conciencia del tiempo no es capaz de efectuar o, mejor dicho, de rendir espacialidad a lo sentido. La sucesión y unificación temporal entre una protosensación y otra

---

[2] HUSSERL, Edmund. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen (1898-1925). Boston/Londres: Martinus Nijhoff. Den Haag, 1980, p. 251. Este texto tiene como fecha probable de redacción 1909, es por lo tanto posterior a Cosa y espacio.

(ambas inextensas) no puede dar por resultado una extensión. Dicho en palabras más llanas, ¿cómo es que "algo" que no es espacial da por resultado lo espacial?

> La síntesis que une protosensaciones inextensas no puede tener como resultado la extensión, porque de la unción de nada con nada (las protosensaciones no son nada extenso) no podemos obtener algo. En definitiva, la espacialidad no se puede obtener como un resultado sintético a partir de protosensaciones inextensas. [3]

La tesis que maneja Husserl en *Cosa y espacio* es contraria a la de 1909, pues muestra que las protosensaciones sí son espaciales y con una extensión mínima. Husserl afirma: "El campo es una extensión pre-empírica (*präempirische Ausdehnung*) y tiene determinado cumplimiento visual de tales y cuales modos".[4]Dicha extensión espacial, o expresado con todo rigor, proto-espacial, se constituye como una instancia originaria y primitiva, pero sobre todo dada en una proto-impresión; en ese sentido, el campo visual tendría una espacialidad pre-objetiva resultado de una síntesis, sería un proto-proceso que consistiría en una *intencionalidad pasiva* que va constituyendo ciertas unidades *pre-temporales* como lo son los datos hyléticos; dicha constitución pre-temporal refiere a un tiempo pre-reflexivo previo a toda objetivación:

> Toda extensión visual pre-empírica, que siempre y en cada caso exhibe la base para todas las cosas, está dada en la misma percepción total ordenada como partes en este campo, y en la aprehensión perceptual la cual pertenece a la propia percepción, cada pieza del campo visual es, por el contrario, cada parte del campo visual exhibido para cualquier cosa.[5]

El campo visual es, entonces, una especie de dato originario y primitivo constituido o rendido por la conciencia del tiempo. Pero no sólo eso, *debe* tener un rendimiento espacial, algún tipo de síntesis espacial que dé como resultado una extensión objetiva. Si lo proto-sentido y el espacio objetivo han de tener algún tipo de relación, ésta debe darse a nivel de lo que Husserl llama "extensión visual pre-empírica".

Una argumentación que intente solucionar lo anterior ha de tener muy en cuenta el claro ejemplo de la correlación entre color y extensión como momentos no-independientes. En efecto, lo que Husserl afirma es que extensión

---

[3] FERNÁNDEZ, Pilar. *Fenomenología del ser espacial*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1999, p. 221.

[4] HUSSERL, Edmund, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. *Op. cit*., pp. 82-83.

[5] *Idem*, p. 83.

y coloración son momentos inseparables; existe entre ellos una necesidad *ideal* que nos impide intuirlos de manera aislada.

De lo anterior se deriva la tesis (fenomenológica) de que no podemos llevar al infinito la división de lo extendido; de lo contrario, lo visualmente percibido desaparecería. Debe existir un momento último para detenernos. La división de los *concreta visuales* no se extiende al infinito, pues siempre habrá un momento en el cual se detendrá, a saber, en los puntos visuales últimos, en la multiplicidad de puntos continuos (*stetige Punktmannigfaltigkeit*), llamados *minima visibilia*.[6]

Es posible distinguir al menos tres condiciones (ontológicas) con las cuales podrían operar los *minima visibilia*:[7] 1) como *condición* de posibilidad de la percepción en el sujeto, 2) como condición de posibilidad de la sensación y 3) como elementos constitutivos y propios de los objetos percibidos. La primera opción es insuficiente e inválida, pues parte del hecho de que poseemos una malla o retícula llamada "*minima visibilia*" que permite observar las partes últimas de los objetos. Ahora bien, las opciones dos y tres son viables sólo en conjunto, y acentuando que son *condiciones de posibilidad para la percepción* de los objetos en el *campo visual* y en cuanto tales constituyen o conforman una proto-sensación.

Tomando en cuenta lo anterior, los *minima visibilia* serían, entonces, elementos esencialmente últimos, puntos visuales atómicos (con color) que ya no pueden dividirse, de hacerlo nos quedamos con "nada".[8] Ellos se identifican con su visibilidad y al estar localizados en el campo visual ocupan una parte del mismo. En el manuscrito D 13 IV, p. 34, Husserl afirma: "idealmente podemos descomponer el espacio visual en (…) una multiplicidad máxima de imágenes visibles mínimas, que ya no son divisibles y todavía son distinguibles".[9] Ahora bien, el proceso de división queda claro: una extensión coloreada no puede llevarse al límite de su división, debe interrumpirse en un punto mínimo visible. Lo que no queda del todo claro es el proceso de

---

[6] *Idem*, p. 166.

[7] Ideas sugeridas tras la lectura del libro del recién fallecido Dr. José Antonio Robles, *La ideas matemáticas de George Berkeley*.

[8] Cabe señalar que estos *minima visibilia* no son equivalentes a lo que Husserl en el §14 de Hua XXXVIII, llama "*puntos máximos de claridad perceptiva*" (*Maximalpunkte der perzeptiven Klarheit*). Definidos como aquellos puntos que se encuentran a una distancia y perspectiva *ideales* respecto del objeto percibido, sin embargo, y pese a que pertenecen al campo perceptivo, estos sólo señalan la posibilidad de percibir el objeto con mayor distinción y claridad, justo cuando dirigimos nuestra mirada a las notas objetivas, esto es, a determinadas perspectivas óptimas en las que el sujeto que percibe alcanza un punto mayor de claridad y distinción.

[9] Con fecha de 1921 y citado por FERNÁNDEZ, Pilar. *Fenomenología del ser espacial. Op. Cit.,* p. 249.

"construcción" a partir del cual los *minima visibilia* constituyen un campo visual. Los ejemplos de cómo ocurre esto no son tan fáciles, Fernández Beites los equipara a una pintura puntillista. Pese a la claridad de este ejemplo, en sentido estricto parece ser inadecuado y problemático, pues en la esfera de los datos inmanentes, esto es, del espacio pre-empírico, las determinaciones de tamaño, alejamiento y acercamiento tienen como supuesto el campo o el espacio físico objetivo, paso que Husserl aún no da. Otro problema de esta metáfora es que el color de los bordes de cada uno de los puntos no lograría diferenciarse. Es decir, una serie de puntos se ve como tal porque entre uno y otro (o sea, en el borde) hay una diferencia de color, de otro modo se vería un color uniforme y no se distinguirían los puntos. Por esto mismo, la imagen del cuadro puntillista no da cuenta de cómo es que el color diferente en los bordes desaparece en la imagen vista de más lejos.

Del mismo modo, Fernández Beites sugiere el símil de una pared construida a base de ladrillos. Aunque la imagen es precisa y un tanto cierta, la duda seguiría en el aire, pues se nos obligaría a aceptar algo así como la auto-organización y auto-constitución de los *minima visibilia,* señalamiento que Husserl no hace en estas lecciones de 1907.

Insisto, los ejemplos del cuadro puntillista y de la pared de ladrillos analizados con todo rigor caen en cierta contradicción, pues no sólo asignan extensión sino también materialidad física a las protosensaciones visuales, tesis que Husserl no afirma. Al contrario, Husserl acentúa, constantemente, que el campo visual no debe de ser entendido en el sentido espacial objetivo, es decir, como localizado o con la capacidad de ser medido empíricamente. Lo único que nos ofrece el campo visual es una localización "pre-empírica" y una forma "proto-espacial".[10]

Lo que propongo es que —una vez descompuesto *abstractamente* el espacio visual— los *minima visibilia* son átomos mínimos y últimos con dimensión y número variable, pues dependen del tamaño y medida determinados del objeto dentro del espacio visual, así, ellos están exentos de medidas determinadas; en todo caso, su "medida" es equiparable a la visibilidad que tenemos del mismo. En ese sentido, los *minima visibilia* son, pues, las condiciones primeras y los constituyentes últimos de la vista que tenemos de los objetos perceptuales. Si afirmamos la proto-extensión de los contenidos de sensación es porque estos aportan a cada sensación visual una exhibición particular advertida únicamente en su conjunto; más aún, el "atomismo" husserliano —si se nos permite esta expresión chocante— no es *materialmente físico* sino más bien "perceptual" y apriorístico (en el sentido de condi-

[10] HUSSERL, Edmund. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Op. Cit.,* p. 166.

ción necesaria y constitutiva de lo percibido en el campo visual), con lo cual negaríamos la falsa conclusión de que los *minima visibilia* son un soporte material y sensible ya dado como ahí presente y externo a nosotros.

Husserl enfatiza que son (únicamente) el mínimo último percibido visualmente, pero esto de ningún modo sugiere la idea de que son materiales o espaciales objetivos. Los *minima visibilia* serían algo así como átomos perceptuales que conforman cualquier objeto perceptual, en tanto percibido o intuido. Hay que agregar que si los localizamos dentro del campo visual es porque les corresponde la ocupación de una parte dentro del mismo, esto es, pueden ser distinguidos unos de otros. También es posible pensarlos, Husserl mismo lo señala,[11]como una invariabilidad de escalas con similaridad genérica, es decir, que los *minima visibilia* sean portadores de las mismas relaciones eidéticas descubiertas en el universo macroscópico, lo que significa que tendrían validez tanto abstracta como físicamente; claro, esto último sólo tiene sentido si entendemos lo primero.

Además de lo antes mencionado, es muy probable la utilización, por parte de Husserl, de una distinción que ya no es válida cuando se pasa a la constitución del espacio tridimensional. Nos referimos a la diferenciación entre la división (al interior) del objeto percibido y la división del espacio que *ocupa* el objeto percibido, dicho de otro modo, entre el objeto perceptual y el espacio que él ocupa. En efecto, ya hemos visto cómo la estructura de la objetividad mundana se constituye, primariamente, bajo la forma de una "proto-espacialidad" vinculada directamente con los datos hyléticos. No obstante, y tal como señala Florian Forestier, "esta descripción presupone que una distinción es posible, entre el *lugar* (*lieu*) (que Husserl llama sitio) y *lo que ocupa* el contenido sensible".[12]Efectivamente, en el campo visual pre-empírico, la división corresponde al objeto en tanto percibido, pero no así al espacio ocupado por ella, pues no es un espacio objetivo. Al nivel del espacio tridimensional, dicha distinción no procede pues ambas divisiones se manejan como pertenecientes una de la otra. El campo visual, consistente y continuo en sí mismo, es una multiplicidad bidimensional sin profundidad y con un límite (lo visto actualmente).

Recapitulando el estado de la cuestión, podemos notar que se presentan dos problemas bien definidos respecto de la constitución del espacio.

---

[11] *Idem*, p. 166.

[12] FORESTIER, Florian. *Le Réel et le Transcendantal Enquête sur les fondements spéculatifs de la Phénomenologie et le statut du phénomenénologique,* 2011, p. 347. Tesis doctoral defendida en la Université de Toulouse y dirigida por el prominente fenomenólogo Alexander Schnell. Dejamos constancia de nuestro agradecimiento a Pablo Posada Varela por darnos una copia de esta tesis.

El primero se refiere a la formación del campo visual extensional a partir de datos inextensos, y el segundo hace referencia a la constitución del espacio objetivo a partir del campo visual.

En relación al planteamiento del primer problema, esto es, al de cómo se "construye" desde proto-sensaciones inextensas una extensión, cabe la posibilidad de trazarlo de otro modo, pues a nivel del campo visual no podemos asignar extensión a algo que de suyo es pre-extensivo. Al ser el campo visual un campo plano y abstracto no hay cabida para las determinaciones de tridimensionalidad y distancias propias del campo objetivo.

Un ejemplo o analogía puede hacer patente lo aquí expresado. Podemos asemejar el campo visual a una playa.[13] La playa percibida parece tener un *continuo perceptual*, que sin embargo, está constituido por granitos de arena individuales. La estructura del campo visual es parecida, pues no es continua, sino más bien discreta (en cierto sentido corpuscular, en una suerte de pluralidad hylética original). La diferencia de nuestro ejemplo con el cuadro puntillista estriba en que no hay ni forma, ni figura, ni tamaño perdido o difuminado, pues ni nos alejamos ni nos acercamos a algo; de hecho, esto último, es imposible, pues las determinaciones de alejamiento y acercamiento no operan aquí, ya que el campo visual pre-empírico es abstracto y bidimensional: la tridimensionalidad no es propia del campo visual, sino más bien del espacio objetivo. Por lo anterior, es posible concluir que la constatación a la que alude Husserl de los *minima visibilia,* más que ser empírica, es eidética.

Desafortunadamente, en las páginas siguientes de *Cosa y espacio* este tema no se vuelve a tocar, salvo en una última mención con respecto al espacio "vacío", y aunque la temática de suyo es crucial, Husserl no vuelve sobre ella, hasta donde sé, en textos de esta misma época.

[13] Ejemplo sugerido por el Dr. Robles. Cfr. ROBLES, José Antonio. *Las ideas matemáticas de George Berkeley*. México: UNAM, 1993, pp.55-56.

Bibliografía

BERNET, Rudolf; KERN, Iso & MARBACH, Eduard. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993.

FERNÁNDEZ, Pilar. *Fenomenología del ser espacial*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1999.

_____ "El campo visual y su protoespacialidad subjetiva". En: *Escritos de Filosofía,* No. 37-38, 2000, pp. 273-298.

FORESTIER, Florian. *Le Réel et le Transcendantal Enquête sur les fondements spéculatifs de la Phénomenologie et le statut du phénomenénologique*, (Tesis doctoral). Francia: Universidad de Toulouse, 2011.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (Husserliana X). Boston/Londres: Martinus Nijhoff. Den Haag, 1969.

_____ *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (Husserliana XVI) Boston/Londres: Martinus Nijhoff. Den Haag, 1973.

_____ *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen* (*1898-1925*) (Husserliana XXIII). Boston/Londres: Martinus Nijhoff. Den Haag, 1980.

_____ *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit (1893-1912),* (Husserliana XXXVII) Boston/Londres: Martinus Nijhoff. Den Haag, 2004.

ROBLES, José Antonio. *Las ideas matemáticas de George Berkeley*. México: UNAM, 1993.

EL NÓEMA DEL FENÓMENO SATURADO

The noema of the saturated phenomenon

GERMÁN VARGAS GUILLÉN
Profesor titular
Universidad Pedagógica Nacional

Resumen

Este texto discute el alcance del *fenómeno saturado*. Lo que se examina —en relación con éste— es su dimensión *noemática*. Para ello se dan cuatro pasos. El primero consiste en establecer el problema, es decir, la pregunta de si, en síntesis, hay o no hay *noema* para el *fenómeno saturado*; y si lo hay, ¿cuál es? Al plantear el problema, se explora, como segunda vía, si no hay *noema* para el *fenómeno saturado*, entonces ¿en qué sentido se puede hablar de *fenómeno* en relación con él? El segundo paso desarrolla una visión estándar de *fenómeno*. Un tercer paso caracteriza la *x noemática* del *fenómeno saturado*. Para concluir, se establece en qué consiste, si la hay, la *x noemática* del *fenómeno saturado*.

Palabras Claves: Fenomenología, Fenómeno saturado, Jean-Luc Marion.

Abstract

This article discusses the scope of the saturated phenomenon. —in Examines what is your relationship with esters noematic dimension. To do this there are four steps. The first is to set the problem, ie the question of whether, in short, no or no noema for saturated phenomenon; and if so, what it is? In raising the issue, is explored, as a second track, if no noema for saturated phenomenon, then in what sense can we speak of phenomenon related to him? The second step is developing a standard view of the phenomenon. A third step characterizes the saturated x noematic phenomenon. To conclude, it is determining what, if any, the x noematic phenomenon saturated.

Keywords: Phenomenology, saturated phenomenon, Jean-Luc Marion.

Excurso

El 8 de noviembre de 2012 presenté en Santiago de Chile, en el VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, la ponencia titulada «La Fenomenología de lo invisible: El problema del método». En ella, caracterícé el *fenómeno saturado* como lo *invisible* que se despliega en el *fenomenologizar* que acontece más allá de la visibilidad o de la donación perceptiva.

Como se sabe, en la *Idea de la fenomenología* (*Hua. II*), Husserl estableció que *la fenomenología es un puro ver*. Sin embargo, el problema que se plantea es que en lo *puesto ante los ojos* o *evidencia*, en la *aparecencia*, hay una *excedencia* operada por el *fenomenologizar* de quien experiencia lo visto.

Los ejemplos de *fenómeno saturado* —que ha tomado en distintos momentos Jean-Luc Marion— son varios. Se puede hacer relación a tres tipos que pueden ser característicos o paradigmáticos. El primero es el de la *obra de arte* (2006; p. 115 y ss.). Cuando se está, por ejemplo, frente a un lienzo, lo que se ofrece directa y específicamente a la mirada son trazos; incluso se puede decir que *lo que hay* son sólo manchas de tinta o del material que ha usado el pintor: óleo, vinilo, etc. A través de *actos ponentes* el sujeto, quien *fenomenologiza*, puede ver la *Gioconda* o puede operar cualquiera otra de las *expresiones de sentido* sobre ella. Esto se torna más complejo en la pintura abstracta y en las expresiones del arte conceptual.

De la pintura abstracta se puede tomar por caso las obras de Jackson Pollock. Hay un aparecer que tiene el carácter de *datum*, primero; y, posteriormente, de *perceptum*; algo, pues, está *ante* la mirada. No obstante, el sujeto en o con su experiencia de mundo puede, en su *fenomenologizar*, llevar a sentido este despliegue del aparecer. Ahí, para expresarlo como lo hizo Heidegger (2012; 11-62), *la obra de arte "obra"* sobre quien la enfrenta.

Una segunda posibilidad para pensar el *fenómeno saturado*, según J-L Marion, se ofrece en la *experiencia amorosa* (Marion, 2005; pág. 66 y ss.). Es evidente que cuando alguien encuentra a otra persona, ella tiene una altura, un grosor, una tez, un color de cabello, un color de ojos, un olor, etc. En o por el aparecer del otro se puede desatar o provocar el deseo; sin embargo, no se está necesariamente ante la *experiencia erótica* —sea que se tome como *eros* o como *ágape*—. Para que tal experiencia advenga es preciso desplegar un tránsito del aparecer *biofísico* e incluso *psicobiológico* al *sentido amoroso*; esto es, a la conversión del otro en *valor*, en la experiencia propia.

La tercera dimensión ejemplarizante del *fenómeno saturado* (Marion, 1999; *passim*) es Dios. ¿Cómo se da la *experiencia de sentido* en relación con Dios? Es claro que a diferencia de las otras dos dimensiones, hay una variante necesaria para considerar aquí. En rigor, Dios no aparece en la imagen, ni en la experiencia perceptual, ni como algo dado a la *visión*. Dios es una mención

o un referente en la cultura, al que se accede por tradición, por enseñanza, por estudio; pero la importancia de esta dimensión paradigmática está más allá de cualquier posibilidad, en rigor, de una experiencia sensitiva o perceptual. *Fenomenologizar* a Dios es una *experiencia* plena *de saturación*.

De esta manera, la *saturación del fenómeno* consiste en el despliegue de actos ponentes de la subjetividad; éstos son los que permiten que se dé, a su vez, sentido a Dios en la experiencia personal y colectiva. La *saturación* es la experiencia de constitución de sentido más allá de lo visible. *Saturar* el *fenómeno* es *dar ocasión a su visibilidad*.

Este problema fue, *mutatis mutandis,* el objeto de la presentación referida en Chile. El doctor Roberto Walton a la salida —no dentro del certamen público—, de camino al café, hizo la insinuación de que quizás, en rigor, *todo fenómeno es saturado*.

Por el contrario, una consideración crítica —debida a Harry P. Reeder (2009)— es que sólo se puede hablar de *El llamado "fenómeno" saturado*. Las comillas indican que para Reeder desaparece la correlación *nóesis-nóema*. Según la indicación de Reeder, esta manera de entender el *fenómeno* —sin *correlación*— desemboca en una presunta *saturación*; de este modo sólo queda un sentido analógico para el título *fenómeno*.

El problema

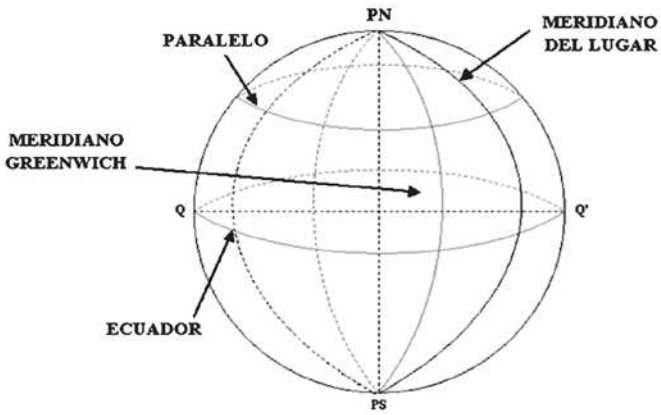
¿Hay *noema* para el *fenómeno saturado*? Si lo hay, ¿cuál es? Si no lo hay, ¿en qué sentido puede hablarse de fenómeno en relación con éste?

Es conocida la exposición de Husserl según la cual, el problema fundamental de toda la fenomenología consiste en establecer la *correlación* (cf. *Hua. VI*, § 48; p. 169; v.e. p. 207, nota)[1]. Esto puede matizarse o explicitarse

[1] "La primera vez que surgió este apriori de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis "Investigaciones lógicas" alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este apriori de correlación. La subsiguiente marcha de la meditación del texto hará comprensible cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación obligaría necesariamente a una transformación radical de sentido de toda esta problemática y finalmente debía conducirá la reducción fenomenológica de la subjetividad absoluta trascendental. La primera vez que surgió la reducción fenomenológica, todavía muy necesitada de aclaraciones, tuvo lugar algunos años después de la aparición de las "Investigaciones lógicas" (1900/01); el primer intento de introducción sistemática a la reducción trascendental en la nueva filosofía, apareció en 1913 como fragmento ("Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica", Tomo 1). La filosofía contemporánea de las últimas décadas —también la de las llamadas escuelas fenomenológicas— prefirió aferrarse a la vieja ingenuidad filosófica. Sin duda, fue difícil producir una exposición bien motivada para los primeros surgimientos de un cambio

de múltiples maneras. La *correlación* puede darse, o se da, entre lo *pensado* y el *pensar*; esto es, entre el *nóema* y la *noesis*; pero igualmente entre el *mundo* y la *experiencia subjetiva de mundo*; entre lo *sentido* y el *sentir*. También se puede hablar de los *polos* de *objeto* y *sujeto*, y viceversa. Los *polos* son siempre dos, como está establecido en la experiencia geofísica: *polo norte* y *polo sur*, y, entre uno y otro se trazan tanto meridianos como paralelos. Meridianos que enlazan y paralelos que diferencian o dividen la mayor o menor cercanía con respecto a uno de los polos. Dentro de esta *metáfora geofísica* —que lo es, para la fenomenología de Husserl— tiene sentido decir que los polos del fenómeno se entrelazan mediante los *meridianos* como su *correlación*. Los paralelos, a su turno, están más cerca de un polo que del otro. De esta manera, en la experiencia humana, lo que se plantea como acto de *donación*, es decir, como *apareciencia* del *polo objetivo* requiere de una menor *intervención ponente* o *dadora de sentido*, de parte del sujeto. En cambio, lo que se halla más cerca del *polo subjetivo* que del *polo objetivo* implica lo siguiente: a mayor *dación de sentido* de la subjetividad (*saturación*), menor *donación* de la objetividad.

Aun cuando un paralelo se encuentre más cerca de uno de los *polos*, sea el *polo sur* (v.gr., la *subjetividad*) o el *polo norte* (v.gr., la *objetividad*) ello no indica que no haya igualmente una distancia trazable —quizás más larga— en su recorrido desde un paralelo con respecto a cualquiera de los polos; igualmente, salvo en el caso del paralelo ecuatorial, todo paralelo se hallará a una distancia mayor con respecto a un polo que a otro. La siguiente gráfica permite visualizar lo explicado:



tan radical, de un cambio total de actitud de todo el modo natural de vida, sobre todo aquí, en particular, en la subsiguiente marcha del texto por razones comprensibles, constantemente se aproximan a malas interpretaciones por recaídas en la actitud natural".

El problema al que se alude, como una visión estándar de la fenomenología, es que no hay posibilidad de que en el espacio geofísico, o *nave matricial tierra* —como lo llama Husserl en *La tierra no se mueve*[2]—, exista algún paralelo que no esté a alguna distancia, bien sea del polo norte, bien sea del polo sur. En esta metáfora —de nuevo, tomada por Husserl del mundo geofísico— se indica que se pueden discriminar los actos y/o procesos constitutivos, por ejemplo, del sujeto para establecer el sentido; o, igualmente, se pueden establecer las formas, dimensiones y modos de aparición del fenómeno en su puro darse, de tal manera que, en esa *fenomenidad*, se pueda mostrar, una y otra vez, en el *aparecer*, en el *darse*; y, del mismo modo, cómo las subjetividades pueden dar distintas dimensiones o matices de sentido a un mismo dato.

Un ejemplo recurrente de Daniel Herrera Restrepo ha sido el del agua para mostrar cómo este *puro darse* —desde luego en algunas circunstancias y contextos, es decir, dentro de un *circunmundo parcial de la vida*— adquiere el valor de H_2O; pero a su vez, cómo, químicamente pura, esta molécula es nociva para el ser humano; cómo, además, para que sea consumible por los seres humanos, se requiere que tenga otros minerales, se requiere que tenga otra composición química. Otro sentido del mismo aparecer del agua se ofrece cuando fluye por los ríos y, en cuanto fenómeno, se le otorga el sentido de *principio energético*, en la *región de lo físico*.

Se tiene así una misma *x* con dos valores distintos: un valor químico y un valor físico; pero en este mismo aparecer hay otras posibilidades de valor como *x* (como en el caso del agua). Un caso similar se da cuando el agua, en forma de lluvia, se ve como un impedimento en la vida cotidiana para hacer una travesía o para desplazarse de un lugar a otro. Esta misma *x* adquiere otro valor cuando alguien tiene la experiencia de muerte por ahogo a causa del agua; en este caso se considera como valor de *x* para el agua lo equivalente a un *principio letal*.

Desde luego se pueden hacer más variaciones para el valor de *x* y_2 sin embargo, en todos los casos se estaría ante el mismo *aparecer*, ante la misma *aparecencia*, debido a que una visión estándar del fenómeno es posible radicalizarla en el *darse* o en el *aparecer* en el *mundo de la vida*.

En el ejemplo del "*agua*", ésta tendrá tantos valores como experiencias subjetivas se puedan dar de ella en el *mundo de la vida*.

De otro lado, hay valores para *x* que dependen estrictamente de los *actos ponentes* de la subjetividad. Para verlo se puede tomar ahora el ejemplo del amor. Desde luego, se ama a una pareja, pero se puede igualmente hablar de

---

[2] El estudio de este *Ms*. se expuso en *Ausencia y presencia de Dios*; pág. 85 y ss.

amor a los hijos, a los padres, a los sobrinos, a los amigos e incluso, en otros términos, de amor a los enemigos. ¿Cómo se define el amor en la relación filial?, ¿cómo se realiza el amor en ella?, ¿cuál es el alcance que se le da al título amor en la vida propia?, ¿qué compromisos se derivan de que se acepte, por ejemplo, la relación filial o la relación de pareja? Todo esto tiene que ser entendido más desde el *polo sujeto* que desde el *polo objeto*, es decir, la *fenomenidad* del *fenómeno* depende de los actos ponentes o dadores de sentido. El *sentido* se establece, se instituye, al promover lo dado en la experiencia subjetiva de quien enfrenta la *hylé* y la promueve a valores.

Ahora bien, todavía en el campo de la *experiencia amorosa*, se puede hablar de "amor a la bandera", "amor al equipo de fútbol", "al barrio", "a la ciudad" o "amor a la patria"; sin embargo, en estos últimos casos no se tiene la experiencia *correlativa* o *recíproca*, como es el caso en las expresiones de afecto o en las señales emotivas, emocionales, interpretables en *analogon* (*Hua. I.*, §44), por ejemplo, como la sonrisa del niño, o la gratitud del padre, o de la satisfacción de la pareja, etc. En todo caso, en el darse del fenómeno amoroso se encuentra la primacía de la experiencia de la dación de sentido por parte del sujeto sobre el aparecer o la donación del fenómeno en su puro manifestarse en o ante la experiencia propia.

Una visión estándar del fenómeno

Visiones de la noción *fenómeno* son "moneda corriente" en fenomenología. Uno de los lugares privilegiados para su caracterización está en *Ideas I* (*Hua. III-1*, § 131), donde se establece cómo hay un aparecer con multiplicidad de variables y de variantes de sentido. Ese aparecer es el de la *x noemática*. Husserl, en especial, alude al *tode ti* (*Ideen I*, § 14; p. 34) del que hizo las primeras referencias Aristóteles en *Metafísica* (1032a 11-15). En el *Libro Z* (1036a 9-12) Aristóteles establece a su vez la distinción entre *noesis* y *noema*.

No hay prueba fehaciente de que Husserl haya leído a Aristóteles directamente, mucho menos en su lengua original; sin embargo, todo parece indicar que atendió las clases de Franz Brentano, sobre el Estagirita, en las que se explicó la relación *noesis-noema*. A partir de ellas derivó Husserl la noción de *intencionalidad* tanto como el lema "*a las cosas mismas*". Este lema aparece en la *Metafísica*, cuando se hace referencia a los presocráticos, señalando cómo al investigar las *cosas mismas, ellas* abren el camino (984a 18-19).

La *x noemática* es el *tode ti*. Para la fenomenología —tanto como pudiera serlo para los filósofos del lenguaje o para los analíticos— se puede *reducir* a lo que se caracteriza como los *deícticos*, es decir, lo que puede ser indicado u ostentado por la seña que se hace con el dedo para mostrar el sentido de las expresiones

demostrativas con voces como: *esto, eso, aquello, yo, tú, aquí, ahora.* En ellas lo aludido tiene sentido sólo dentro de estructuras proposicionales y/o predicativas; e, incluso, discursivas. Con ellas se da a entender a qué se hace referencia.

Los *deícticos* son formas ostensivas que anteceden o preceden a cualquier estructura proposicional. En la lengua o en el lenguaje cotidiano hay, todavía, expresiones aún más vagas que pueden operar como deícticos, tales como *coso*, *cosa*, *cosiánfiro* o *cosiampirulo*. Estas expresiones sólo tienen sentido idiosincrático, no en toda la lengua castellana; son colombianismos de la cultura paisa. En otros países de habla castellana, como Costa Rica, voces como éstas son reemplazadas por la expresión *chunche*. Así, voces como *eso, esto o coso, cosa, cosiánfiro o chunche*, carecen de valor sintáctico y semántico; sólo tienen significado si se hallan asociadas a un ostensivo, a un deíctico, en el comportamiento corporal. A esto es a lo que fenomenológicamente se llama *experiencia ante* o *prepredicativa*. Técnicamente es lo que en fenomenología se denomina: *x noemática.* En último término, es el problema del referente, de aquello a lo cual se alude. En general, a cualquier expresión, por ejemplo, casa, carro, agua, Romeo, Julieta, Roma, etc., le corresponde un *referente*; o, en otros términos, *se refiere a algo* —este es el sentido de la *correlación*—.

Con respecto al referente se pregunta, una y otra vez: ¿qué es?, ¿cómo es?, ¿dónde está?, ¿cómo se le reconoce?, etc. En la serie regresiva del interrogar —como pasa en la experiencia con los niños— sólo queda la alternativa de indicar, de ostentar, de señalar con el dedo. Esta es la *x noemática*, el *tode ti*. Desde luego, se puede pensar en Roma, en su Vía Apia, o en las esculturas de Bernini, o en su Vía Nazionale; o, en la Roma de los Borgia, o en la de las luchas de los gladiadores en el Coliseo. En último término, Roma es un título vago. No se puede indicar, más que escorzos de una totalidad, del *tode ti*.

Si para decir qué es Roma la última instancia fuera tener una foto aérea, se perderían los detalles. En una foto aérea una ciudad se parece a otra; los viejos vestigios romanos en la Selva Negra también evocan en vivo y en fotos: acueducto, columnas, baños, teatros como los que se hallan en la Ciudad Eterna. Una vista aérea es una pura *x* indefinida que puede referir a muchas y quizás a todas las ciudades, o a ninguna.

A su turno, si se indica con el dedo algún objeto simbólico de Roma (el Coliseo, *y* o *z* escultura) no se ve la ciudad en general, sino en particular: o el Coliseo, o la arena del Coliseo, o una estatua en la vía Apia o un almacén en la vía Nazionale o un filme de una lucha romana en el Coliseo. En fin, el problema es que la *x noemática*, es decir, aquello a lo cual se refiere la ostensión, o la ostentación, puede carecer de sentido o tener un valor específico que no alcanza a representar más que un elemento de una totalidad sígnica o de una totalidad referencial o de una totalidad de significado.

Como ya se mencionó, el valor de *x* alude a algo que se puede indicar, pero el sentido, el alcance y el significado de ella requiere matices o la explicitación de éstos o la caracterización de su *darse*. De la *x noemática* se puede decir —como en el inicio de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel— (p. 63) que es la más rica y, paradójicamente, la más pobre de todas las certezas.

La *x noemática* es de lo que se habla, es el referente al que se puede aludir, la que permite tener un acuerdo, aquello que dirime las dificultades de comunicación. Pero, al mismo tiempo, esta *x* cobra sentido, significado, *valor de ser* a partir de la experiencia que subjetivamente cada quien ha tenido de ella. Si se toma por caso una *x* que alude a 'casa', cada quien se la representa en el proceso comunicativo desde su *mundo de la vida*. La casa, como *x noemática*, sólo es aquélla que funge como referente en la *experiencia psíquica* o *subjetiva* de cada uno de los interlocutores; puede ser que se trate de la casa que dibuja un niño; o que se trate de la que es capaz de *proyectar* (idear, imaginar o fantasear) un arquitecto. En el fondo, cada quien se refiere a un *esquema* o a una casa que ha experienciado, habitado o fantaseado. El sentido o el valor de *x* está determinado por la manera como cada uno de los sujetos ha realizado su experiencia de mundo. Esto plantea la posibilidad y la imposibilidad de la comunicación, porque, por ejemplo, para 'casa' hay en los hablantes de una misma lengua, un sentido, un significado, y sin embargo, la experiencia vivida por cada quien es intransferible.

El *fenomenologizar* es entendido como el hacer que aparezcan dimensiones de sentido para *x*; dicho *fenomenologizar* tiene como trasfondo la posibilidad de la explicitación o el tránsito de la vida y experiencia prepredicativa al ámbito *apofántico* del discurso. Husserl dejó estas indicaciones en *Ideas I*, donde planteó que el problema que se enfrenta es el de si existe, o no, unidad, uniformidad y estandarización de la *x noemática* para todo o cualquier *noema*, sea que se hable de la casa, de Dios, de la historia, del amor; sea que se experiencie o se refiera la biografía; o, se aluda a la naturaleza, etc.

Uno de los lugares donde se puede apreciar con mayor nitidez la dificultad o la imposibilidad del valor estándar de *x* para cualquier *noema* se encuentra en las concepciones ideológicas acerca de cualquier *x*. Sea el caso del medio ambiente, hoy es una moda defenderlo; sin embargo, los que hacen la explotación minera se muestran tan defensores como los más acérrimos ambientalistas. Unos y otros se refieren a la misma *x noemática,* pero los sentidos o significados son completamente diferentes y extremos. Este es el tipo de problema que aparece en relación con el *fenómeno saturado*, del que se puede preguntar: ¿cuál es la *x* del *fenómeno saturado*?, ¿cómo se constituye su sentido?, ¿hay aún *x* en los actos ponentes que implican la dación del *fenómeno saturado*?

La x noemática del fenómeno saturado

Ahora se trata de estudiar el alcance de la *x noemática* en el *fenómeno saturado*. La metáfora del desarrollo o de la expresión geofísica de los polos, particularmente la cercanía o lejanía de los meridianos con respecto a alguno de los polos de la experiencia humana, permite caracterizar este asunto en relación con el *fenómeno saturado*.

Como quedó insinuado al plantear el problema, la *x noemática* se caracteriza porque todo fenómeno, sea o no saturado, está más cerca o más lejos del *polo sujeto* o del *polo objeto*. Hay, empero, *fenómeno saturado* cuando prima la *excedencia* o la *producción de sentido,* subjetivamente desplegado. *Excedencia* es un título que exploró el propio Husserl, por ejemplo, en *Hua. XXIII* (págs. 236-237). También es un tópico desarrollado, especialmente, en *La fenomenología hermenéutica* de Paul Ricoeur (2002, págs. 39 á 124). Ricoeur caracteriza la *x noemática* como *excedencia* al describir la *fenomenología de seguir una historia*, donde no hay diferencia entre la experiencia que se da al fenomenologizar una operación matemática, un relato de ficción o una narración histórica. Así, 2+2=4 se puede entender porque el sujeto, en su experiencia de *primera persona*, le da sentido tanto a una como a otra cifra, a los operadores más (+) e igual (=) tanto como al resultado. El sujeto puede, en su fenomenologizar, experienciar, enumerar, llevar a cabo la operación de adición, etc.; en resumen, para Ricoeur no hay diferencia entre el fenomenologizar la aritmética y el fenomenologizar que acontece, por ejemplo, cuando se lee la narración de un hecho real o de ficción.

Al leer una historia hay necesidad de mantener la experiencia del *analogon* —cf. *Hua. I*, § 44—, de tratar de vivir lo que está narrado por el narrador o desplegado por el personaje *como si* quien lee estuviera en esa circunstancia: o de narrador o de personaje en la narración. Por ejemplo, Bajtín (2003) expone cómo según la experiencia de Raskólnikov, en *Crimen y Castigo*, es posible comprender su odio hacia la prestamista, como si se estuviera en la situación de quien es explotado por un agiotista, como si se tuviera la experiencia de odio a la cual lleva esa vivencia. Incluso si se sigue la historia hasta quizás se pueda llegar a identificar la propia experiencia, por ejemplo, con el dolor de la mujer al ser acuchillada una y otra vez por Raskólnikov; o se pueda entender, seguir e identificar como si se estuviera en la posición misma de Raskólnikov, que no encuentra otra manera de vengar su propia explotación o, en cierto modo, la prostitución encubierta en la que cae Sonia, en la novela.

El sentido de la narración literaria está dado por quien experiencia o sigue o transita en la historia misma. Desde la experiencia de *primera persona*

se da sentido a lo que ha sido narrado en primera, en segunda o en tercera persona por el narrador.

Según la exposición de Bajtín es consecuente, en la estructura y en el desenvolvimiento de los personajes, una suerte de legaliformidad que lleva a que a los personajes sean posibles unas y otras acciones y pasiones, aunque algunas resulten inoportunas, inadecuadas o inconsecuentes, dentro de la construcción literaria. Entonces, como personajes de ficción, Sonia, o la prestamista, o Raskólnikov, obedecen a una ley de estructura; en la medida en que, aun cuando sean personajes de ficción, el literato desarrolla o despliega la acción y el sentir mismo del personaje. El autor *fenomenologiza* o despliega los caracteres de los personajes; por eso se habla de los personajes literarios como si tuvieran —según la expresión de Bajtín— *autonomía*. Tanto en la operación aritmética, como en la vida representada en la ficción (*fictum*) hay una ley o regla de estructura para el desenvolvimiento de la *operación*. Cualquier personaje de ficción se desenvuelve como un algoritmo matemático. En uno y otro caso, hay ley de estructura: "x", "y" y "z" se enlazan hasta obtener un resultado estándar, con independencia de cuáles sean los valores específicos de "x", "y" y "z". Hay desenvolvimiento de estructura en multiplicidades de sentido con base en un mismo algorítmo. Para Ricoeur, no hay diferencia en esta *excedencia* de sentido en relación con la operación de narrar del narrador.

Otro ejemplo viene al caso. Se sabe de los caracteres propios, por ejemplo, de Don Quijote, Sancho Panza, Dulcinea, el Bachiller Sansón Carrasco, la pastora Marcela, la sobrina de Quijote, el cura, entre otros personajes, de la obra de Cervantes. Es posible pensar que alguien puede, y en efecto pasó históricamente, hacer una novela apócrifa con base en la Primera Parte del *Quijote*. Cervantes mismo justificó el desarrollo de la Segunda Parte de la obra para conservar la ley de estructura de los personajes e incluso para discutir con el apócrifo. En dicho apócrifo, según Cervantes, no se entendieron ni se desplegaron adecuadamente los caracteres de los personajes de la Primera Parte. No obstante, algunos críticos de su misma época, como Lope de Vega, le mostraron al propio autor las inconsecuencias en el despliegue de los caracteres de los personajes de su obra, tanto en la Primera como en la Segunda Parte; lo que quiere decir que existe dentro de la ficción literaria no sólo ley de estructura, sino también multiplicidades de desenvolvimientos de sentido de los personajes —*Mannigfaltigkeit* las llama Husserl— a partir de las intuiciones originarias dadoras de sentido.

En el campo de la ficción literaria se parte de las captaciones originarias del valor de *x,* que se ostentan o pueden ser ostentadas como configuraciones esenciales de ese valor. Sin embargo, a diferencia de lo que pasa con el

algoritmo matemático, por efectos de *fictum* y de la acción ficcional, el literato puede romper la ley de estructura en función del sentido creado o del sentido posible del personaje. En el campo fenomenológico está la espléndida caracterización y los cambios de caracteres que ofreció Sartre en *El diablo y el buen Dios* (1951). Sartre muestra en esta obra cómo el mismo personaje (Götz) puede ser el mayor criminal que actúa consecuentemente como malo, pero a su vez, muestra cómo puede convertirse a su vez, en el más noble, bueno y leal de todos los hombres. *El diablo y el buen Dios* es una caracterización de una *x noemática*, que empieza con unos caracteres de ser y, por la acción ficcional, se transforma en su absoluto contrario.

Desde el punto de vista fenomenológico, el sentido noemático que es posible desplegar sobre la *x*, al saturarla, indica que su valor es puesto estructuralmente por el sujeto; así, pues, el valor de *x* se encuentra más cerca del *polo subjetivo*, no depende de caracteres, ni de estructuras, ni de formas de desenvolvimiento de sentido, ni del aparecer mismo, sino de la acción de *hacer aparecer* o de *fenomenologizar* o de la *aparecencia* que despliega el sujeto sobre un *mundo de la vida* dado.

Si se piensa en el Dios de Israel, y cómo se diferencia en él el valor de *x*, se puede ver que en el Antiguo Testamento con respecto al del Nuevo (*x*=Dios), en la revelación de Dios a Moisés, Dios se da como vengativo, impositivo, cohibidor. En cambio, en el Nuevo Testamento (*x*=Dios), Dios aparece como amor, caridad, perdón. Este cambio se puede analogar, en consecuencia, al cambio de un valor de *x* a otro porque opera una trasmutación análoga a la de *El diablo y el buen Dios* de Sartre.

Desde luego, no se está solamente ante dos estructuras de desenvolvimiento de la misma *x.* Esto también implica cambios de época y transformación de estructuras de dación de sentido. Piénsese en la diferencia entre la teología dogmática que antecede al *Concilio Vaticano II* con respecto a *la Teología de la Liberación en América Latina;* mientras la primera refiere el *canon* como si primara la tradición *veterotestamentaria*; la segunda, en cambio, explícita y manifiestamente habla de la lectura del Evangelio desde la opción preferencial por los pobres. Con ello hace primar el valor de la *x noemática* en el sentido *novotestamentario* contra la tradición hegemónica antecesora.

En síntesis, el problema es que la *x noemática* del *fenómeno saturado* tiene la primacía de las perspectivas de los sujetos en el *mundo de la vida* —que, con Heidegger, se puede llamar el *Dasein* interpretante— sobre las estructuras objetivas de la dación del mundo, en especial, del físico. Aunque, como quedó visto en el ejemplo "*x*=agua" se pueden tener distintos sentidos noéticos mientras se refiere a una única estructura

noemática (agua), en experiencias como la del sentido de Dios el valor de *x* se refiere a la vivencia humana sobre el índice Dios, no a Dios mismo[3]; es decir, el fenomenologizar sobre Dios no dice lo que él sea, sino, y tan sólo, la experiencia que se tiene de Dios. Si se habla de Dios como dato que aparece en la cultura, éste ya está dado, *novo o veterotestamentariamente, pre o posconciliarmente* y, en consecuencia, quien se relaciona con esa *x noemática* no solamente alude a una de las daciones histórico-culturales sedimentadas en la cultura, sino que, a su turno, tiene que volver a ser establecida una valoración de sentido, de significado, de horizonte histórico a partir de cada quien como *primera persona* frente al fenómeno de la vivencia de Dios, en cuanto experiencia *sui*, esto es, en cuanto experiencia propia.

Entonces, la *x noemática* del *fenómeno saturado* como *factum*, es un *puro dato cultural* configurado genéticamente en el *mundo de la vida cultural*, como lo es la posibilidad del *"obrar" de la obra de arte* en el *mundo de la vi*da (Heidegger, 2012; 11-62). Asimismo, en este *mundo de la vida* las formas de amor y de amar obedecen a una historicidad, a una culturalidad, a una configuración de su sentido y de su significado dentro de tradiciones. Es célebre, a este respecto, la obra de Niklas Luhmann (1985), titulada *El amor como pasión*, donde se muestra cómo las diferentes épocas históricas han tenido no sólo distintas formas de cortejo, sino también diversas experiencias de la sentimentalidad o de las emociones.

En el *mundo de la vida* se aprende a amar, se aprenden unas emociones y se aprenden unos sentimientos. Desde el punto de vista lingüístico tiene una importancia radical examinar cómo en distintos contextos geográficos, históricos y culturales hay variedad de nombres para experiencias o fenómenos que en otras culturas se reducen a uno solo: quienes no viven geográficamente en los polos norte o sur no ven ni nombran todos los matices del blanco que usan los habitantes de esas regiones, quienes discriminan y nombran entre diez y diecisiete formas de referir el blanco. Quienes no habitan en las selvas, aunque estén en el trópico, no tienen todos los nombres que usan quienes se sitúan en las zonas selváticas que tienen entre veinte y veinticinco nombres para lo que se considera "verde". Estos datos ofrecidos por la antropología lingüística, ya habían sido caracterizados, desde la época de Levy Bruhl con quien Husserl mantuvo una abundante correspondencia.

[3] En *Ausencia y Presencia de Dios* se estudió lo que implica una fenomenología de Dios como fenómeno. En esa investigación se siguieron de cerca los análisis de Jean-Luc Marion, con ocasión de la dirección de la tesis doctoral de Carlos Enrique Restrepo, publicada bajo el título *La remoción del ser* (2012).

En último término, lo que se quiere indicar acá es que la saturación del fenómeno, desde el punto de vista de la *x noemática*, depende estructuralmente de la *correlación* sujeto-objeto, noesis-noema, etc., en el haz de tradiciones culturales que son, por así decirlo, la objetividad o la dimensión objetiva del fenómeno o la *hylé noemática*. Mientras el *polo correlativo* es el sujeto —como expresión de la experiencia subjetiva— la dación de sentido, la *noesis*, es la constituyente del sentido del nóema.

Recapitulación

¿En qué consiste, si la hay, la x noemática del fenómeno saturado? Esta pregunta plantea la posibilidad de responder los dos interrogantes que se han abordado, a saber: ¿Hay noema para el *fenómeno saturado*? Si lo hay, ¿cuál es? Como ha quedado esbozado, la respuesta es: Sí. La *x* noemática es una estructura cultural que de por sí y en sí es una *aparecencia* para uno o muchos sujetos dentro de un horizonte cultural específico. Esto no quiere decir que sea imposible la comunicación intercultural, sino que *cualquier x noemática* no significa lo mismo ni para una misma persona, ni en relación con lo que algo significa para otra, ni entre una familia y otra, ni de una configuración cultural idiosincrásica determinada a otra; y, por supuesto, ni de una cultura o una lengua, a otra cultura y a otra lengua.

Se puede poner por caso el título *padre* para las comunidades que habitan sobre la ribera del río Guapi. *Padre* son los varones mayores de…, mientras que *hijos* son todos los niños menores de… Esto no pasa en la ciudad, ni en otras culturas. Pero si se dice *Dios es Padre*, esta proposición fenomenológicamente tiene un valor, un sentido, un significado completamente distinto dependiendo del lugar donde se pronuncie; en el caso de Guapi resulta prácticamente politeísta, mientras que en las áreas metropolitanas de la misma nación colombiana, es monoteísta.

Y qué decir, por ejemplo, de la diferencia entre la noción *padre*, entre una cultura básicamente matrilineal, matriarcal, como la brasilera o la colombiana (específicamente la *paisa*), y, por ejemplo, la noción *padre*, en una cultura como la alemana de finales de la Segunda Guerra Mundial, en la que, antes de ese episodio, toda la autoridad de la familia residía en el padre —esto es lo que expone Husserl, al hablar de los "roles", en *El espíritu común*—.

"Padre" y "madre" es una *estructura* que configura a todo *ego*. Todos los que se reconocen humanos tienen padre y madre, es decir, hay un *datum* o un *factum*, que valida este darse; no obstante, sobre ese *factum* se constituye un *fictum*. Entonces, la *x noemática* del *fenómeno saturado* es el *datum* en la cultura, elaborado siempre como un *fictum*, a través de actos ponentes de

sentido, tanto en la posición de la *primera persona*, como de la segunda y de la tercera. De esta manera, una pareja puede acordar el sentido que tienen para ella los roles de varón y de mujer, de padre y de madre, pero eso no quiere decir que la familia de al lado tenga las mismas nociones o las mismas prácticas de maternidad y paternidad, y así sucesivamente.

Queda pendiente elaborar una última pregunta en torno de la extensión del *fenomenologizar* como pura *saturación*. La pregunta es si el valor de la saturación alcanza por igual a las ciencias naturales y a las ciencias sociales, a la experiencia de la *región de lo natural* y a la experiencia de la *región de lo espiritual*. En este sentido, viene bien recordar el comentario del doctor Walton en relación con el hecho de que *no hay ningún fenómeno que no tenga algún grado de saturación*; ¿qué quiso significar Walton?, que cualquiera sea el caso, esta es la situación que se presenta; por ejemplo: si se está ante la piedra del Peñol, es más difícil hacer una ficción de la piedra que si se está ante el título padre, Dios, pareja, etc.

En la saturación entendida como la vía de la constitución de sentido se torna más radical la expresión de la subjetividad, como punto en el que bascula el despliegue, tanto de la perspectiva como del horizonte de sentido. La tesis enunciada aquí es: si hay una posibilidad de anarquizar el sentido, es por efecto de la saturación.

Bibliografía

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid, Gredos; trad. Tomás Calvo, 1994.

BAJTÍN, Mijaíl. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México, F.C.E. Breviarios; trad. Tatiana Bubnova, 2003.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. México, F.C.E.; trad Wenceslao Roces, 1973.

HEIDEGGER, Martin. "El origen de la obra de arte". En: *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza; trad. Helena Cortés & Arturo Leyte, 2012, pp. 11-62.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Eds. Paulinas. Trad. Mario Presas, 1979.

_____ *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica.* México, UNAM-F.C.E. Trad. Antonio Zirión Quijano. (*Hua. III-1*), 2013.

_____ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführungin die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage-Nachdruck. Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. (*Hua. III-1*), 1977.

_____ *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. *(Hua. I*), 1973.

_____ Die *Idee der Phänomenologie.* Fünf Vorlesungen. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. (*Hua. II*),1973.

_____ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. (*Hua. VI*), 1976.

_____ *La tierra no se mueve*. Madrid, Editorial Complutense; trad. Agustín Serrano de Haro. (*Grundlegende untersuchungen zum phänomenologischen ursprung der räumlichkeit der natur*), 2006.

_____ *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung.* Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwartigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Edited by Eduard Marbach. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. (*Hua. XXIII*), 1980.

_____ *Las ciencias eurpeas y la fenomenología transcendental*. Bs.As., Prometeo; trad. Julia V. Iribarne. (*Hua. VI*), 2008. LUHMANN, Niklas. *El amor como pasión*. Barcelona, Península; trad. Joaquín Adsuar Ortega, 1985.

MARION, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*. Salamanca, Sígueme. Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille, 1999.

_____ *El cruce de lo invisible*. Vilaboa, Ellago; trad. Javier Bassas & Joana Masó, 2006.

_____ *El fenómeno erótico*. *Seis meditaciones*. Buenos Aires. Ed. Literales: El Cuenco de Plata. Trad. Silvio Mattoni, 2005.

_____ *Siendo dado*. Madrid, Síntesis; trad. Javier Bassas, 2008.

_____ *Dios sin el ser*. Vilaboa, Ellago-Col. Ensayo; trad. Daniel Barreto, Javier Bassas, Carlos Enrique Restrepo, 2010.

REEDER, Harry P. "El llamado 'fenómeno' saturado". En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Vol, 3, 2009, pp. 275-298.

RESTREPO, Carlos Enrique. *La remoción del ser*. Bogotá, San Pablo, 2012.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. *Ensayos de hermenéutica II*. México, F.C.E. Trad.Pablo Corona, 2002.

SARTRE, Jean Paul. *El diablo y el buen Dios*. Madrid, Alianza Editorial. Trad. Jorge Zalamea. (Título original: *Le diable et le bon Dieu*, 1951), 1981.

SCHRIJVERS, Joeri. *Ontotheological Turnings?* N.Y., University of N.Y. Press, 2011.

VARGAS Guillén, Germán. *Ausencia y presencia de Dios*. Bogotá, San Pablo, 2011.

_____ "La Fenomenología de lo invisible: El problema del método". En: *Imperio vs. multitud: El problema de la formación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional-Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, No. 7, 2013, pp. 13-31.

EL PROBLEMA DE LA OPACIDAD COMO ELEMENTO DE CONTINUIDAD ENTRE LO SIMBÓLICO Y LA EXPERIENCIA PERCEPTUAL EN LA FENOMENOLOGÍA MERLEAUPONTYANA

The problem of opacity as an element of continuity between the symbolic and perceptual experience in Merleau-Pontyan phenomenology

CLAUDIO CORMICK

Universidad de Buenos Aires/Université Paris VIII;
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Universidad CAECE.

Resumen

Intentaremos en este artículo analizar críticamente uno de los abordajes a través de los cuales, con base ante todo en la *Fenomenología de la percepción*, se ha intentado dar cuenta de la tesis merleaupontyana de una continuidad entre percepción y pensamiento: aquel que establece, entre ambas formas de experiencia humana, el rasgo común de la *opacidad* de los fundamentos de nuestras tomas de posición. Señalaremos que, si bien estas lecturas encuentran efectivamente base textual en la obra merleaupontyana, ellas resultan unilaterales en la medida en que no toman en consideración los textos —desde "Titres et travaux" hasta el curso *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*— en que el filósofo francés cuestiona como irracionalista, escéptico y en última instancia *autorrefutatorio* todo análisis del conocimiento humano que lo comprenda como *insuperablemente* opaco.

Palabras claves: Merleau-Ponty, opacidad, simbolismo, percepción.

Abstract

In this article, we will try to critically analyse one of the approaches that —based mostly on the *Phenomenology of perception*— have tried to account for Merleau-Ponty's tenet of a continuity between perception and thought: that which poses, between these two forms of human experience, the common trait of the *opacity* of all our stances. We will point out that, although these readings are actually supported by texts in Merleau-Pontyan work, they turn out to be one-sided as they do not take into account the texts —from "Titres et travaux" to the course *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*— in which the French philosopher calls into question —as irrationalist, skeptic and, in the last instance, *self-refuting*— any analysis of human thought which sees it as *insuperably* opaque.

Keywords: Merleau-Ponty, opacity, symbolism, perception.

Esquema del trabajo

Nuestro recorrido atravesará los siguientes pasos:

1. En la primera sección, introduciremos el marco general del problema de las relaciones percepción-pensamiento en Merleau-Ponty, y algunas reconstrucciones propuestas en la literatura secundaria. En contra de la formulación, un tanto apresurada, de la *Fenomenología*, según la cual la tarea del filósofo francés incluirá una "recusación de la ciencia", retomaremos el punto, señalado por diversos intérpretes, sobre cómo en rigor la tarea es cuestionar una *discontinuidad* de la ciencia —o del "pensamiento" más en general— respecto de la experiencia vivida. Ahora bien, más en particular, y siguiendo a Rouse, nos interesará destacar la tesis del fenomenólogo —explícita en *El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas*— según la cual las teorías científicas se acercan a la percepción en la medida en que están estructuradas según horizontes temporales; esto es, no son reductibles a su contenido manifiesto sino que incluyen un conjunto de saberes latentes, "heredados" del pasado, y a su vez están abiertas a la compleción —o desmentida— por experiencias futuras.

2. En la siguiente sección, por su parte, llegaremos al núcleo de nuestra problematización: la tesis según la cual —en continuidad con el problema de su horizonticidad— percepción y pensamiento son susceptibles de una relativa asimilación en virtud de que una y otro se apoyan en fundamentos epistémicos que no resultan transparentes a la subjetividad cognoscente. Desarrollaremos este punto a partir del análisis de Mark Wrathall acerca de las nociones de *razones, causas y motivos* en la filosofía merleaupontyana. Si bien el grueso de la lectura de este intérprete está centrado en desarrollar las implicaciones que tiene para una teoría *de la percepción* la recusación hecha por el filósofo francés de los análisis en términos de razones o de causas, sin embargo, el intérprete señala también pasajes *efectivamente presentes en la obra merleaupontyana* que tienden a sugerir que esta doble crítica, y la postulación del *tertium* que serían los "motivos", se aplica también al caso del *pensamiento*. Con lo cual, en la medida en que los mismos se caracterizan por un funcionamiento "a espaldas" de lo que los sujetos cognoscentes puedan tematizar, en consecuencia, ningún fenómeno de la experiencia humana —ni siquiera los procesos intelectuales— quedaría a salvo de esta opacidad.

3. A su vez, en la tercera sección remarcaremos que esta interpretación efectivamente "empalma" con una serie de señalamientos merleaupontyanos

que cuestionan las posibilidades de una filosofía de la reflexión. El fenomenólogo objeta, precisamente, las pretensiones del criticismo de poder reactualizar los fundamentos epistémicos de nuestras valideces (sean perceptivas o intelectuales) y señala que ellas presupondrían la factibilidad, para la subjetividad reflexionante, de liberarse de toda *situación*.

4. En la cuarta sección, sin embargo, nos veremos obligados a matizar el alcance de estas tesis, al señalar que, para el fenomenólogo, constatar la opacidad de los fundamentos de nuestro conocimiento no deja de suscitar un problema, el cual parece acuciarlo particularmente desde 1951. En "Titres et travaux", texto que tiene nada menos que el rol de resumir, "en primera persona", el trabajo intelectual de Merleau-Ponty hasta la fecha, el fenomenólogo remarca que la inaceptabilidad de los abordajes del hombre "desde el exterior" radica en que ellos hacen imposible a la subjetividad captar la validez intrínseca de sus propios pensamientos. Esta imposibilidad, según concretiza un curso merleaupontyano del mismo año, se debería específicamente a la imposibilidad de conocer "las verdaderas razones" de nuestra toma de posición. En otras palabras, la tesis de la opacidad no puede ser, para Merleau-Ponty, la última palabra en el análisis del conocimiento, puesto que da lugar a consecuencias escépticas. Es necesario, en consecuencia, poner de manifiesto que, aunque sin duda nuestro conocimiento se encuentra condicionado "desde el exterior" y no tenemos acceso a una esfera de verdades más allá de nuestro medio psicológico, social e histórico, sin embargo, este mismo condicionamiento puede *tornarse consciente*. No hay, para el Merleau-Ponty de este período, motivos operantes en nuestro conocimiento que *por principio* sea imposible desvelar.

5. En la quinta sección, por último, señalaremos de qué forma estos estrictos requisitos merleaupontyanos a la hora de atribuir conocimiento a un sujeto son compatibilizados con la admisión, por parte del fenomenólogo, de la imposibilidad de alcanzar una transparencia definitiva, y de esta manera, creemos, puede incluso reverse el sentido de las fórmulas que encontramos en la propia *Fenomenología*. A este respecto, defenderemos la tesis según la cual el desvelamiento de nuestros propios presupuestos representa para Merleau-Ponty un proceso teleológico que se orienta hacia un polo inalcanzable, lo cual no es óbice para que el *incremento relativo* de la transparencia —y por lo tanto la posibilidad de someter a crítica las pretensiones de validez de nuestras premisas— constituya un desiderátum de las ciencias y la filosofía.

La inserción temporal de la percepción y el conocimiento, como una de las vías para su asimilación relativa. Conocimiento y "horizontes" temporales

La tesis acerca de una continuidad entre la percepción ordinaria y el pensamiento aparece ya en el "Prólogo" a la *Fenomenología de la percepción*, a partir de la noción de la ciencia como una forma de "expresión segunda" que presupone un previo contacto con el "mundo vivido". La relación entre una y otra forma de conocimiento se presenta, aquí, en términos de una donación de sentido. Contraponiéndose a los abordajes cientificistas que hacen del sujeto cognoscente el "resultado" de las "múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi 'psiquismo'", el fenomenólogo cuestiona:

> No puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por la ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda. […] Las visiones científicas, según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas porque sobreentienden, sin mencionarla, esta otra visión, la de la consciencia, por la que un mundo se ordena en torno mío y empieza a existir para mí. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendí por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera[1].

Ahora bien, aunque Merleau-Ponty introduce el significado del "volver a las cosas mismas" fenomenológico en términos de la provocativa consigna de una "recusación de la ciencia"[2], en rigor se trata, como remarca Emmanuel Alloa, más bien de un intento de "delimitar lo que la ciencia presupone […]: la experiencia vivida del mundo sensible"[3]. En una similar clarificación de la temática de esta aparente "recusación", también Stephen Priest insiste en que el propósito merleaupontyano es más bien "la *reconciliación* de la imagen científica del mundo con el mundo tal como lo experimentamos", solo que,

---

1 MERLEAU-PONTY, Maurice. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945, pp. II-III. Traducción castellana: Fenomenología de la percepción. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985, pp. 8-9.

2 *Ibíd.*, p. II; [p. 8].

3 ALLOA, Emmanuel. *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty: crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009, p. 29.

contra cierta "ortodoxia del siglo XX", el fenomenólogo "argumenta que la ciencia no puede explicar nuestra experiencia sino que nuestra experiencia puede explicar la posibilidad de la ciencia"[4]. Como subraya, por su parte, Ariela Battán Horenstein en un trabajo reciente, "la reflexión merleaupontyana sobre la ciencia […] responde a la totalidad de un programa de rehabilitación de lo sensible […] según el cual será necesario ajustar esa forma de pensar el mundo a la que llamamos ciencia"[5], con el propósito de que, a través de "la reconquista del 'mundo sensible' se recupere la opacidad del mundo y se le reconozca su verdadero lugar como fundamento indiscutible de todo conocimiento"[6]. Tenemos aquí, pues, no tanto una desmentida de los resultados científicos, sino de su pretensión de instituir una *discontinuidad* respecto a las formas más espontáneas de nuestro conocimiento del mundo. Como señala Joseph Rouse, para el fenomenólogo francés "el significado de los conceptos y leyes científicos depende del mundo tal como nos lo revela la percepción"[7].

Ahora bien, Rouse lleva esta relación "signitiva" entre la ciencia y la percepción *un paso más lejos*, estableciendo que tal tipo de relación ya incluye implícitamente un elemento de apertura, de horizonticidad: las teorías, como la percepción misma, no son reductibles a un contenido dado en un cierto momento. En efecto, ¿qué quiere decir, para Rouse, que "la ciencia es una 'expresión de segundo orden' del mundo que es revelado pre-reflexivamente al sujeto percipiente corporizado"? Para este intérprete:

> Esta tesis no tiene ninguna afinidad con aquel abordaje empirista a la comprensión de la ciencia, que intenta reducir el sentido de sus resultados a los contenidos de la sensación. Merleau-Ponty pensaba que se comprendía mal la percepción si se la contemplaba meramente como la presencia de cierto contenido sensible. La percepción no es algo dado, sino más bien una apertura hacia una determinación ulterior. La percepción no nos da sensaciones sino una presa [a hold] en el mundo[8].

---

4 PRIEST, Stephen. *Merleau-Ponty*. London: Routledge, 2003, p. 28.

5 BATTÁN, Ariela. "Dimensión epistemológica de las observaciones de Merleau-Ponty sobre el pensamiento objetivo". En: *Tábano*, Nº 8, 2012, p. 33.

6 *Ibíd.*, p. 33.

7 ROUSE, Joseph. "Merleau-Ponty's Existential Conception of Science". En: CARMAN, Taylor & HANSEN, Mark. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 267.

8 *Ibíd.,* p. 272.

"Las teorías científicas", continua Rouse profundizando esta analogía percepción-ciencia, "no son ni estructuras autocontenidas, ni reductibles a observaciones actuales […], como los empiristas han intentado declarar"[9]; esto es:

> Una teoría científica expresa más que su contenido explícito. Como una figura perceptiva cuyo sentido no puede ser confinado a lo dado, sino que debe ser entendido como una solicitación para explorar más lejos, como una anticipación no enteramente definida de lo que está por venir, la tesis científica apunta más allá de sí misma. Su sentido (y su verdad) incluye su anticipación de posibilidades de investigación posterior[10].

Otra formulación de Rouse nos acerca aún más a lo que será el vocabulario explícito de Merleau-Ponty en *El primado de la percepción*. Continúa el intérprete:

> Las teorías tienen horizontes temporales, que son integrales a lo que dicen sobre el mundo. No pueden ser comprendidas adecuadamente salvo como el resultado de otras teorías y como el progenitor de investigaciones ulteriores como todavía solo parcialmente anticipadas. Estas investigaciones sacan a la luz dimensiones de significado solamente latentes en las teorías en las que las investigaciones estaban basadas. El sentido de las teorías actuales, entonces, todavía está por ser completamente revelado; están cargadas de potencial. Solamente cuando estas teorías dejan de jugar un rol en las investigaciones actuales, esto es, cuando dejan de ser científicamente significativas, podrán escapar a esta incompletitud abierta[11].

Al hablar de una teoría como a la vez "resultado" y "progenitora" de distintas elaboraciones cognitivas, y en particular al referirse a los horizontes temporales, Rouse confluye con una formulación merleaupontyana que —luego de la que vimos en la *Fenomenología de la percepción*— busca manifestar otra vez las continuidades percepción-pensamiento. Se trata de un pasaje de *El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas*, texto de 1946 en que Merleau-Ponty presenta los resultados de su libro del año previo:

> La percepción y el pensamiento tienen […] esto en común: que una y otro involucran un horizonte de futuro y uno de pasado, y que aparecen a sí mismos como temporales, aunque no corren a la misma velocidad ni en el mismo tiempo[12].

---

[9] *Ibíd.,* p. 279.

[10] *Ibíd.,* p. 278.

[11] *Ibíd.,* p. 276.

[12] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989, p. 59.

Sin reducir la evidencia intelectual a evidencia perceptual, esta última nos brinda sin embargo el modelo de cómo la validez de nuestro conocimiento puede ser comprendida en términos, no de una apelación a la trascendencia, sino de la coherencia interna de nuestra experiencia. En palabras de Merleau-Ponty:

> La certidumbre de la idea no funda la de la percepción, sino que reposa sobre ella en tanto que es la experiencia de la percepción la que nos enseña el pasaje de un momento al otro y procura la unidad del tiempo. En este sentido, toda conciencia es conciencia perceptiva, incluso la conciencia de nosotros mismos[13].

La lectura de Wrathall: sobre la omnipresencia de la opacidad

Ahora bien, junto con las interpretaciones que hemos visto, nos parece pertinente colocar en un lugar destacado la clave de lectura propuesta por Mark Wrathall, quien nos permite entender el problema de la no-discontinuidad entre la percepción y el pensamiento desde un ángulo que, si bien aparecía sugerido en la reconstrucción por la que ya hemos pasado, se toma aquí como hilo conductor: la apropiación merleaupontyana de la noción de "motivo" como un *tertium* que le permita escapar a la vez de un análisis en términos de *razones* y de uno que apele a *causas*. Dado que el problema de las relaciones percepción-pensamiento es al menos *prima facie* uno concerniente a la *fundamentación* de creencias más que a la génesis de las mismas, el "lado" de esta doble delimitación que nos interesará centralmente es el que podría cuestionar que quepa reconstruir nuestra toma de posicion como apoyadas en razones.

Consideremos primero algunos de los pasajes merleaupontyanos centrales que hacen a este intérprete, seguramente con razón, atribuirle un rol central al concepto de motivo en la comprensión de la *Fenomenología de la percepción*. Por ejemplo, veamos en la Introducción a la obra, más específicamente en el capítulo sobre "La atención y el juicio", las referencias del fenomenólogo al problema de la percepción de la distancia, la cual se modifica según percibamos o no objetos interpuestos:

> Los objetos interpuestos entre mí y aquél en que yo fijo la mirada no son percibidos por ellos mismos; pero son percibidos, y no tenemos razón alguna para negar un papel a esta percepción marginal dentro de la visión de la distancia, ya que, desde el momento en que una pantalla oculta los objetos interpuestos, la distancia aparente se reduce. […] Cuando se aparta la pantalla, vemos cómo, de los objetos interpuestos, nace la lejanía. He ahí el lenguaje

[13] *Ibíd.,* p. 42.

> mudo que nos habla la percepción: los objetos interpuestos, en este lenguaje natural, "quieren decir" una distancia mayor. No se trata, sin embargo, de una de las conexiones que conoce la lógica objetiva, la lógica de la verdad constituida: no hay, en efecto, *ninguna razón* para que un campanario me parezca más pequeño y más alejado a partir del instante en que puedo ver con todo detalle los campos y las ondulaciones que del mismo me separan. No hay ninguna razón, pero sí un *motivo*. […] La disparidad de las imágenes retinianas, el número de objetos interpuestos, no actúan ni como simples causas objetivas que producirían desde fuera mi percepción de la distancia, ni como razones que la demostrarían. Estos objetos ella los conoce tácitamente bajo formas veladas; ellos la justifican mediante una lógica sin palabras[14].

Contra las pretensiones del intelectualismo de acercar, sí, la percepción al pensamiento pero en la dirección opuesta a la propuesta por Merleau-Ponty —esto es, contra las pretensiones de asumir que "la percepción razona"—[15], el fenomenólogo remarca que, en rigor, la relación que encontramos entre los objetos interpuestos y la percepción de la distancia no es comparable a la existente entre premisas y conclusiones, por la simple circunstancia de que aquello que tendría que ocupar el rol de las primeras *no está tematizado*, no es percibido por sí mismo, y mal podría, de este modo, fundar razonamiento alguno.

Wrathall retoma asimismo las referencias que Merleau-Ponty hace, en el capítulo sobre "La cosa y el mundo natural", al problema de la representación pictórica de los rostros. Aquí también, señala el análisis, encontramos entre dos variables un tipo de vínculo que no puede presuponer nuestra *conciencia* del elemento explicativo. Señala el fenomenólogo:

> Han sido necesarios siglos de pintura antes de que descubriéramos en el ojo este reflejo sin el cual no pasa de empañado y ciego como en los cuadros primitivos. El reflejo no se ve por sí mismo, ya que pudo pasar inadvertido tanto tiempo, y sin embargo tiene su función en la percepción, ya que la sola ausencia del reflejo despoja a objetos y rostros de vida y de expresión. El reflejo nada más se ve de soslayo. No se ofrece como un objetivo a nuestra percepción, es su auxiliar o mediador. No se le ve, a él mismo; hace ver el resto, lo demás[16].

Comenta el intérprete: "El hecho de que el reflejo pasara desapercibido, incluso pese a siglos de esfuerzos para capturar fielmente lo que *sí* vemos, provee *prima facie* evidencia de que lo que veíamos no estaba disponible para

---

[14] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception. Op. Cit.,* p. 60; [p. 70].

[15] *Ibíd.,* p. 59; [p. 69].

[16] *Ibíd.,* p. 357 ; [p. 323].

el pensamiento y, por lo tanto, no podía fundar una inferencia (del hecho de que veo un reflejo en el ojo a la conclusión de que veo una persona, por ejemplo)"[17].

Ahora bien, establecido el punto acerca de que, en el análisis *de la percepción*, la relación motivacional es irreductible a aquella según *razones*, se plantea el problema clave para nuestro trabajo; esto es, qué tanto este análisis según motivos debe extenderse más allá del plano específico de lo perceptual, hacia los dominios del pensamiento. En otras palabras, ¿se trata aquí efectivamente de invertir las pretensiones del intelectualismo y, de manera simétrica a como este hacía razonar a la percepción, asumir que también los procesos intelectuales se basan en motivos antes que en razones? En principio, no es claro que Wrathall le atribuya a Merleau-Ponty una tesis tan fuerte como esta, si bien hay elementos en la *Fenomenología de la percepción* que la sugieren con todo énfasis (y la tensión se planteará más bien, según veremos, a partir de escritos posteriores). *Por una parte*, el intérprete formula —y esto es acorde a los ejemplos que hemos considerado hasta el momento— una tesis más débil que esta —llamémosla así— "inversión del intelectualismo": Merleau-Ponty se propondría reconstruir, simplemente, "la forma en que las relaciones entre estados de experiencia y objetos en el mundo no son relaciones ni causales ni racionales"[18]. Esta consideración es muy matizada, y la referencia a "relaciones con objetos en el mundo" parecería limitar el análisis a la *percepción* de tales objetos, de un modo tal que no pretendería aventurarse a un juicio que incluya el problema del pensamiento (el cual, por lo demás, puede concebirse no exclusivamente ni ante todo como una relación entre la conciencia y los objetos sino, entre otras posibilidades, como un tipo de relación entre proposiciones, o entre representaciones mentales). Sin embargo, *por otra parte*, Wrathall incluye en su análisis una glosa a un pasaje merleaupontyano de *Sentido y sinsentido* que lleva el alcance del problema ciertamente más lejos. Allí se plantea la cuestión:

> De la relación entre el hombre y su entorno natural o social. Hay […] dos visiones clásicas. Una consiste en tratar al hombre como el resultado de influencias físicas, fisiológicas y sociológicas que lo determinarían desde afuera y harían de él una cosa entre las cosas. La otra consiste en reconocer en el hombre, en tanto que es espíritu y construye la representación de las causas mismas que supuestamente actuarían sobre él, una libertad acósmica[19].

---

[17] WRATHALL, Mark. "Motives, Reasons, and Causes". En: CARMAN, Taylor & HANSEN, Mark. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 118.

[18] *Ibíd.*, p. 112.

[19] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948, p. 124.

A partir de este pasaje, el intérprete señala que, para Merleau-Ponty:

> Cualquier análisis adecuado de la existencia humana necesitará recurrir a un modo de explicación que no sea ni causal ni racional, y necesitará ver el contenido de los estados humanos como ni fisiológico ni lógico. Merleau-Ponty plantea que el modelo para entender al ser humano no puede ser ni aquel de las relaciones inferenciales y de justificación del pensamiento explícito, ni aquel del funcionamiento ciego y mecanicista de la causalidad material[20].

Aquí ya es evidente que el problema a cuya clarificación busca contribuir Wrathall va más allá de la cuestión específica de la percepción: hablar, *en general*, de "la existencia humana", o "los estados humanos", implica tácitamente que también aquella región de nuestra experiencia que tendemos a recortar como "pensamiento" estará sometida al análisis propuesto. Podría replicarse, sin embargo, que el intérprete no está realmente interesado en ir tan lejos como esto, y de allí que se trate justamente de una implicación *tácita* en un trabajo que, por lo demás, está casi enteramente centrado en los problemas de la percepción. Sin embargo, no es esto todo lo que comenta el filósofo anglosajón. En la medida en que la relación de motivación se vincula no solo con la percepción sino con la *acción*, su interpretación permite extender la explicación según motivos también a aquellas "acciones" particulares que serían las tomas de posición teórica. Wrathall es, así, explícito en cuanto a establecer una continuidad entre —*por un lado*— el análisis merleaupontyano de las "significaciones motrices", que "le hablan a nuestros cuerpos" y no apelan "a la mediación de los pensamientos", en virtud de lo cual "nunca podemos tener completa claridad respecto a qué nos llevó a actuar en un caso particular", y —*por otro lado*— el tipo particular de acciones que serían las afirmaciones. La mencionada opacidad ocurre "incluso cuando somos impulsados a realizar un acto intencional como afirmar"[21]. El pasaje merleaupontyano pertinente es uno perteneciente al capítulo sobre "El cogito", donde se nos plantea:

> Hay verdades como hay percepciones: no es que podamos nunca desplegar enteramente ante nosotros las razones de ninguna afirmación —sólo hay motivos, no tenemos más que un punto de presa en el tiempo y no una posesión del mismo—, sino porque es esencial al tiempo el que se recoja a sí mismo a medida que se abandona y el que se contraiga en cosas visibles, en evidencias de primera vista. Toda conciencia es, en algún que otro grado, conciencia perceptiva. En lo que llamo mi razón o mis ideas de cada momento, si uno

[20] WRATHALL, Mark. "Motives, Reasons, and Causes". En: CARMAN, Taylor & HANSEN, Mark. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. *Op Cit.,* p. 111. Subrayado nuestro.

[21] *Ibíd.,* p. 115.

> pudiera desarrollar todos sus presupuestos, siempre encontraría experiencias que no han sido explicitadas, aportaciones masivas del pasado y del presente, toda una "historia sedimentada" que no afecta solamente a la génesis de mi pensamiento, sino que determina su sentido[22].

Aquí ya queda menor margen para la duda: la interpretación de Wrathall está asumiendo que tenemos que extender el análisis en términos de motivos también al ámbito de la "razón" o las "ideas"; que tenemos que *tomarnos en serio* el hecho de que el fenomenólogo use aquí la misma noción que vimos previamente aplicada a fenómenos perceptuales.

Abonando la tesis de la opacidad: las críticas de la Fenomenología de la percepción a las posibilidades de la reflexión

El análisis de la tesis merleaupontyana sobre la continuidad pensamiento-percepción nos ha llevado a la cuestión de la *opacidad* de nuestros fundamentos epistémicos, y la hemos visto, así, empalmar con el rol de la noción de "motivo" en oposición a la de "razón". Esta interconexión de los distintos temas puede avanzar un paso más si consideramos un nuevo pasaje de la *Fenomenología* acerca de la similitud entre vincularse con "pensamientos" y con "cosas". En efecto, el fenomenólogo señala que, si bien "tenemos una verdad", sin embargo:

> Esta vivencia de la verdad no sería saber absoluto más que si pudiésemos tematizar todos sus motivos, eso es, si cesáramos de estar situados. […] Pensar el pensamiento es adoptar para con el mismo una actitud que hemos aprendido, de antemano, respecto de las 'cosas', y no es jamás eliminar, es solamente transponer más lejos la opacidad del pensamiento para sí mismo.[23]

Nos encontramos aquí, de nuevo, con una continuidad percepción-pensamiento, y con el rol de los "motivos", los cuales —subraya Merleau-Ponty— no pueden nunca ser develados por completo. De manera solidaria con estas tesis, afirma también el fenomenólogo:

> En realidad, el Ego meditante nunca puede suprimir su inherencia en un sujeto individual que conoce todas las cosas dentro de una perspectiva particular. La reflexión nunca puede hacer que yo cese de […] pensar con los instrumentos culturales preparados por mi educación, mis esfuerzos precedentes, mi historia. Nunca recupero, pues, efectivamente, nunca avivo al mismo tiempo todos los pensamientos originarios que contribuyen en mi percepción o mi

---

[22] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception. Op Cit.,* pp. 452-453; [p. 404].

[23] *Ibíd.,* p. 453; [p. 404-405].

> convicción presente. Una filosofía como el criticismo […] [s]sobreentiende […] que el pensamiento del filósofo no está sujeto a ninguna situación[24].

Todo esto conduce, en la medida en que Merleau-Ponty establece las "coordenadas" de su obra por medio de una serie de delimitaciones respecto de otras tradiciones, a un ajuste de cuentas con la "filosofía de la reflexión", al menos en el modo en que el criticismo pretendería ser un exponente de la misma. Merleau-Ponty la describe como una doctrina apoyada en la convicción —desencaminada— de que un conocimiento del conocimiento, una *tematización* de nuestras experiencias, conduciría a la conciencia más allá de los problemas de su inhesión *en* el mundo mismo que es conocido, su pertenencia a él, problemas que son precisamente los que ocupan el centro de la empresa merleaupontyana. La incompatibilidad de esta última con un enfoque reflexivo parecería estar atestiguada por pasajes como el siguiente:

> Preguntábamos qué es ver o sentir, qué distingue del concepto este conocimiento aún preso en su objeto, inherente a un punto del tiempo y del espacio. Pero la reflexión hace ver que no hay aquí nada que comprender. Es un hecho que, primero, me creo rodeado por mi cuerpo, preso en el mundo, situado aquí, ahora. Pero, cuando pienso en ellos, cada uno de estos vocablos está falto de sentido y no plantea, pues, ningún problema: ¿me advertiría yo "rodeado por mi cuerpo", si no estuviera en él tanto como en mí, si no pensara yo mismo esta relación espacial, escapando, así, a la inherencia en el mismo instante en que me la represento? ¿Sabría que estoy preso en el mundo y que estoy situado en él, si verdaderamente estuviera preso y situado en él? En tal caso me limitaría a ser donde soy como una cosa, y como yo sé dónde estoy y me veo a mí mismo en medio de las cosas, es que soy una consciencia, un ser singular que no reside en ninguna parte y puede hacerse presente en todas partes intencionalmente. Todo lo que existe como cosa o como consciencia, sin que haya medio contextual ninguno[25].

Vemos así un abordaje, ante todo, *crítico* de las posibilidades de la filosofía reflexiva: esta pretendería —un tanto al modo del clásico argumento hegeliano según el cual, si *conocemos* los límites del conocimiento, ya no estamos sujetos a ellos— revelarnos la verdadera naturaleza de la experiencia —en concreto, aquí, la experiencia *perceptual*— por medio del expediente de afirmar que, dado que nos *sabemos* situados, no podemos estarlo realmente; "la inherencia de la consciencia a un punto de vista […] se reduce a mi ignorancia de mí mismo, a mi poder puramente negativo de no reflexionar"[26].

---

[24] *Ibíd.*, p. 75; [p. 82].

[25] *Ibíd.,* p. 47; [p. 59].

[26] *Ibíd.,* p. 48; [p. 60].

Frente a este enfoque, la respuesta merleaupontyana no puede más que insistir en que "La reflexión no se transporta nunca a sí misma fuera de toda situación, el análisis de la percepción no hace desaparecer el hecho de la percepción, la ecceidad de lo percibido, y la inherencia de la consciencia perceptiva en una temporalidad y una localidad"[27]. Carácter *situado* de toda conciencia, pues, que para el fenomenólogo es sinónimo de una imposibilidad que ella encuentra de acceder de forma competa a sus fundamentos.

Merleau-Ponty y el "condicionamiento consciente"

Ahora bien, ¿puede esta *crítica* de las posibilidades de la reflexión, esta crítica del intento de superar la opacidad de nuestro conocimiento, ser la última palabra de Merleau-Ponty? Para responder a esta pregunta, tenemos que poner de manifiesto ahora una consecuencia que, a la vez que se sigue fácilmente de la propia reconstrucción de Wrathall sobre la noción de motivo, por otro lado pone en riesgo la aceptabilidad de este concepto como reemplazo de un análisis según razones —su aceptabilidad *filosófica*, por un lado, al margen de la cuestión interpretativa sobre qué haya dicho o no Merleau-Ponty, pero también, *por otro lado*, su aceptabilidad como genuina interpretación de la posición merleaupontyana, al menos si pretendemos comprender esta última más allá de la *Fenomenología de la percepción*.

En efecto, si tenemos que establecer que el carácter menos "razonado" que meramente "motivado" de nuestras tomas de posición intelectuales hace de estas el mismo tipo de fenómeno que, por ejemplo, la percepción de la distancia respecto a un objeto, o el tamaño aparente de la Luna, de eso se sigue que el conocimiento es algo que meramente *acontece*, un proceso a cuyos resultados *asistimos*, sin ser capaces de ejercer ninguna clase de control epistémico sobre él. Si llegamos a ciertas tomas de posición, sin la mediación de razones, *a fortiori* no podemos establecer si ellas son *buenas* razones o no. Así las cosas, se vuelve difícil comprender por qué el planteo no abriría de par en par las puertas al escepticismo. No es lo mismo realizar un análisis puramente *descriptivo* acerca de cómo "*funciona*"*, de hecho,* un determinado proceso cognitivo —análisis que también podría realizarse desde el enfoque de una psicología del conocimiento— que tener que responder a la pregunta *normativa* sobre la validez de los resultados del proceso. En un sentido *normativo*, decir que *conocemos* p implica afirmar que p *es efectivamente el caso*, y no simplemente que llegamos a tener la creencia de que p. Pues bien, si el único tratamiento merleaupontyano de nuestros rendimientos cognitivos ha de desarrollarse en términos de motivos y no de razones, no es claro cómo

[27] *Ibíd.,* p. 53; [p. 64].

el modelo propuesto podría alguna vez garantizar que conocemos lo que efectivamente es el caso.

En consecuencia, *pese* a la insistencia merleaupontyana en la ineliminable opacidad de nuestros fundamentos epistémicos, el fenomenólogo no parece conformarse con una renuncia a la apelación a *razones*, razones que deberían ser susceptibles de explicitación. Esto queda claro, en efecto, cuando la oposición razones-causas se le replantea a Merleau-Ponty unos pocos años después de la *Fenomenología de la percepción* y de *Sentido y sinsentido*, los dos únicos textos en que —según hemos visto— apoya su interpretación Wrathall. Si nos alejamos ligeramente del período 1945-1948, notaremos que el problema cobra un cariz diferente.

Al presentar en 1951 su proyecto de trabajo para el Collège de France, Merleau-Ponty vuelve sobre el dilema planteado por las "dos visiones clásicas" que ya había abordado en su libro de 1948. Es precisamente por la *proximidad temática* entre una y otra formulación que resulta interesante cómo, a partir del mismo problema, el fenomenólogo puede llegar, en el segundo de sus acercamientos, precisamente a sospechar de las consecuencias escépticas que podría tener renunciar a cierta idea de "razón". Mientras en *Sentido y sinsentido* el abordaje "exterior" sobre el hombre resultaba insostenible por afirmar algo tan fuerte como la indistinguibilidad entre la conciencia y una *cosa* —por eliminar, en otras palabras, el sujeto mismo del conocimiento—, en "Titres et travaux" las exigencias del fenomenólogo se vuelven más fuertes: no se trata solamente de admitir el modo de ser de la conciencia, sino de reconocer también que esta tiene que gozar de una autoridad epistémica, indisociable de un *acceso* a los fundamentos de sus tomas de posición, de un *control* sobre estas.

Merleau-Ponty nos habla en este escrito sobre "la discordancia entre la visión que el hombre puede tomar de sí mismo, por reflexión o por conciencia, y aquella que obtiene al vincular sus conductas a condiciones exteriores de las que ellas manifiestamente dependen". Mientras, bajo el primer enfoque, "el hombre aparece como absolutamente libre", y "no puede reconocer nada como verdadero más que en tanto que tiene conciencia de ello"[28], "sin embargo, se ha desarrollado todo un saber histórico y psicológico del hombre, que lo considera desde el punto de vista del espectador extraño, y saca a la luz su dependencia con respecto al medio físico, orgánico, social e histórico, al punto de hacerlo aparecer como un objeto condicionado"[29]. Ahora bien, veamos la forma —ciertamente diferente a la que habíamos identificado en

[28] MERLEAU-PONTY, Maurice. «Titres et travaux». En: *Parcours Deux : 1951-1961*. Verdier, 2000, p. 11.

[29] *Ibíd.,* p. 12.

Sentido y sinsentido— que cobra aquí el dilema epistemológico en que se encuentra el filósofo:

> Parece imposible renunciar a cualquiera de las dos perspectivas. Si se recusa el testimonio de la conciencia, se desarraiga al sujeto de toda certidumbre, e incluso de aquellas que podría buscar en el conocimiento exterior del hombre. Incluso para construir un saber positivo, hace falta que yo me asegure de tener acceso a mis propios pensamientos, de poder apreciar su validez intrínseca. Si no soy más que un producto del medio y de la historia, yo asisto al desarrollo de mis eventos, sin ser capaz de discernir su sentido ni de distinguir en mí lo verdadero de lo falso. Todo saber presupone la primera verdad del cogito. Y sin embargo, es manifiesto que por las vías cortas de la reflexión, nosotros no solemos obtener sobre nosotros mismos más que un conocimiento truncado[30].

Vemos, pues, que no se trata, como en la obra de 1948, de discutir meramente la posibilidad de algo como una conciencia, sino de las *garantías epistémicas* que pudiéramos reconocerle a esta conciencia, siquiera para fundar un saber "exterior". Pero vemos aquí también, con más claridad que en el enfoque adoptado en la *Fenomenología de la percepción*, que Merleau-Ponty no está satisfecho con postular una "vía media" entre razones y causas que abandone, respecto a la primera de estas dos nociones, la idea de algún tipo de control epistémico ejercido por la subjetividad cognoscente. *No es posible*, a la hora de hacer filosofía —o siquiera ciencia "positiva" sobre el hombre—, contentarse con "asistir" a la generación en nosotros de ciertas creencias en virtud de determinados "motivos".

Atribuirle a Merleau-Ponty este requisito de un control epistémico sobre la generación de nuestras creencias parece confirmarse si ponemos el texto presentado por el fenomenólogo para su candidatura al Collège de France en conexión con un pasaje del primer curso que efectivamente dictó allí, *Las ciencias del hombre y la fenomenología*:

> Las ciencias del hombre (la psicología, la sociología, la historia) y la filosofía se encontraban […] en una situación de crisis. Las investigaciones psicológicas, sociológicas, históricas, a medida que se desarrollaban, tendían a presentarnos todo pensamiento, toda opinión, y, en particular, toda filosofía, como el resultado de la acción combinada de las condiciones psicológicas, sociales e históricas exteriores. […] Ahora bien, al hacerlo venían a desacreditar sus propios fundamentos. Si, en efecto, los pensamientos y los principios rectores del espíritu no son a cada instante más que el resultado de las causas exteriores que actúan sobre él; las razones por las cuales afirmo algo no son en realidad las verdaderas razones de mi afirmación. Ella tiene menos razones que causas,

[30] *Ibíd.*

> causas que hay que determinar desde el exterior. Los postulados del psicólogo, del sociólogo o del historiador están llenos de dudas acerca del resultado mismo de sus investigaciones[31].

Este pasaje debería ayudarnos a hacer más transparente el razonamiento de Merleau-Ponty. Tenemos aquí *dos* problemas entre manos: *por un lado*, la cuestión de nuestra autoridad epistémica o ausencia de ella, en sus distintas formulaciones: lo que antes veíamos en términos de capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso ahora se reformula como el problema de si nuestros fundamentos quedan "desacreditados", si tenemos "dudas" sobre ellos, etcétera. Pero este primer problema no queda aquí referido únicamente a, como dice Merleau-Ponty, el *resultado* de nuestras investigaciones; no se limita a nuestras *conclusiones*. Lo importante es que, *por otro lado*, el fenomenólogo está vinculando esta problematización de nuestra autoconfianza epistémica con un aspecto, por llamarlo así, *procesual*: la cuestión sobre si podemos confiar o no en la validez de ciertas tomas de posición se liga al problema de *cómo hemos llegado* a tales tomas de posición. Merleau-Ponty afirma explícitamente que si un abordaje "exterior" acerca de la subjetividad cognoscente desemboca en un "escepticismo respecto a sí mismo" esto es porque afirma que nuestras afirmaciones "tienen menos razones que causas".

Ahora bien, ¿por qué decir que una afirmación "tiene *menos* razones *que* causas", por qué no podría tener razones *y* causas, y el teórico "exterior" del hombre ser consciente de ambas cosas? Decir que una afirmación tiene una *razón* es establecer una relación epistémica de fundamentación entre ella y determinado otro contenido cognitivo, sin necesariamente pronunciarse respecto a la *génesis* de tal creencia; decir, por el contrario, que ella tiene una *causa* es precisamente hacer un análisis genético, acerca de cómo la creencia llegó a darse; análisis este que no involucra tesis alguna acerca de si la creencia se encuentra epistémicamente fundada o no. El punto de Merleau-Ponty parecería ser aquí que si ponemos una afirmación bajo el segundo tipo de relación no podemos ponerla bajo el primero, pero la tesis no parece seguirse.

---

[31] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. En: *Parcours Deux: 1951-1961*. Verdier, 2000, p. 50 (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. *Op. Cit.,* p. 14). Subrayado nuestro. El problema es replanteado por un pasaje posterior del mismo curso: "El hombre que filosofa cree inútilmente que, cuando piensa y afirma, no hace sino expresar el contacto mudo de su pensamiento con su pensamiento, procede como si estuviera sin lazos con las circunstancias: pero cuando se lo considera desde afuera, como hace el historiador de la filosofía, aparece condicionado por causas fisiológicas, psicológicas, sociales e históricas. Su pensamiento aparece, por consiguiente, como un producto sin valor intrínseco y lo que era, a los ojos del filósofo, pura adecuación de su pensamiento, aparece a los ojos del crítico exterior como fenómeno residual o simple resultado" (*Ibíd.,* p. 21-22).

Razones y causas son, sí, tipos *diferentes* de relación, pero no se ve por qué serían mutuamente excluyentes; más aún, justamente en la medida en que *se refieren a problemas diferentes* (por un lado: ¿está justificada esta afirmación?; por el otro: ¿qué dio origen genéticamente a esta afirmación?), *no parece haber terreno alguno* en el cual la explicación de una cierta afirmación *A* a partir de un conjunto de causas, y su fundamentación a partir de un conjunto de razones, podrían llegar a vincularse.

A los efectos de que el argumento merleaupontyano funcione, es necesario que razones y causas puedan colocarse en un mismo terreno, justamente para que pueda existir alguna incompatibilidad entre ellas. Para lograr esto, es necesario introducir una distinción *dentro* del alcance de la noción de causa. La afirmación *A* puede estar *causada*, en sentido estrecho, por una serie de factores, en la medida en que ellos den lugar al hecho de que un sujeto realice la afirmación, y esto no involucra —como ya señalamos— validación epistémica alguna: podemos decir que las leyes de nuestra psicología, por caso, *producen* creencias de cierto tenor, pero eso no establece que las primeras brinden sustento epistémico a las segundas. En un sentido amplio de "causa", sin embargo, podemos decir que el hecho de que realicemos una afirmación está *causado* de un modo que tiene que ver con la existencia de buenas razones, y esto ocurre en el caso en que, justamente, *el proceso real, psicológico*, que desemboca en cierta afirmación —que efectivamente la *produce*, tanto como en el primer modelo que analizamos— es *uno que ha consistido en considerar razones*. No se trata, pues, literalmente de que una afirmación pueda "tener menos razones que causas", sino de que el *tipo* de causas que condujeron a producir la afirmación no sea el tipo correcto. Si una afirmación se produce a través de un proceso de consideración de razones, podemos decir que estamos "garantizando", por así decirlo, "desde dentro", el resultado al que arribamos; si la afirmación se produce sin este proceso, nos limitaremos a "asistir" —por utilizar el término de Merleau-Ponty— a este resultado acabado.

Si Merleau-Ponty liga el problema de la confianza que nos puedan merecer los *resultados* de nuestras investigaciones con, por otra parte, el problema del *proceso* por el cual llegamos a tales resultados, el paso intermedio implícito es que debemos ser capaces de *evaluar epistémicamente* el proceso mismo. Esto es, si la cuestión de las causas de nuestras tomas de posición es pertinente en absoluto para el problema de fondo acerca de si podemos o no confiar en los resultados de nuestras investigaciones, es porque, naturalmente, Merleau-Ponty está asumiendo que existen formas más o menos confiables de arribar a resultados, y *necesitamos ser capaces* de distinguirlas, de llevar adelante una evaluación de nuestra formación de creencias; el proceso por el cual arribamos a resultados no puede ser simplemente uno al que "asistimos".

Es por ello que el problema *epistemológico* planteado por Merleau-Ponty haya podido ser asociado a la cuestión, que de otro modo aparecería como puramente *práctica*, sobre la autonomía o la mera pasividad del sujeto cognoscente. Así, Cardim pone el dilema analizado por Merleau-Ponty en términos de:

> La tercera antinomia kantiana. Por un lado, esta antinomia afirma la necesidad sostenida por las ciencias humanas (y las ciencias en general) para las cuales el hombre es un objeto condicionado por el medio físico, orgánico, social e histórico. Por otro lado, ella plantea la libertad a partir de una filosofía de la conciencia de herencia cartesiana para la cual hay una identificación de la racionalidad y de la libertad en el testimonio de la conciencia. Aquí, la conciencia es un poder incondicionado que hace que el sujeto no sea jamás un objeto. ¿Cómo puede uno renunciar a alguno de estos dos lados? Si uno recusa el testimonio de la conciencia, uno priva al sujeto de toda certidumbre, incluso aquella que puede encontrar en el conocimiento exterior al hombre[32].

La "libertad" que está realmente en juego aquí es, en rigor, la no sujeción pasiva a mecanismos que nos limitaríamos a "sufrir", sin capacidad alguna de controlarlos epistémicamente. Solo a la luz de esto se vuelve comprensible la *solución* que el fenomenólogo, siguiendo a Husserl, plantea para el dilema entre abordar la subjetividad cognoscente "desde adentro" y "desde afuera":

> Lo que Husserl trató de hacer es encontrar un camino entre el logicismo y el psicologismo. Tiende por una reflexión que es verdaderamente radical, es decir que nos revela los prejuicios establecidos en nosotros por el medio y por las condiciones exteriores, a transformar ese condicionamiento sufrido en condicionamiento consciente, pero nunca negó que existiera ni que fuera constante. Advirtió de una manera asombrosa que la filosofía desciende del flujo de nuestra experiencia y debe sich einströmen. Aun el pensamiento que pretende ignorar el flujo temporal y dominarlo tiene lugar en el fluir temporal, desciende allí una vez que está constituido. El filósofo no debe como filósofo pensar a la manera del hombre exterior, de ese sujeto psicofísico que está en el tiempo, en el espacio, en la sociedad como un objeto en una caja; por el solo hecho de que él quiere no solamente existir, sino comprender lo que hace, deber suspender el conjunto de las afirmaciones que están implicadas en los datos efectivos de su vida. Pero suspenderlas no significa negarlas y, menos aún, negar el lazo que nos une al mundo físico, social y cultural; por el contrario, es verlo o tomar conciencia de él[33].

---

[32] CARDIM, Leandro. "Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty". En: *Chiasmi International*, Volume 8, 2006, p. 23.

[33] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. En: *Parcours Deux : 1951-1961*. *Op Cit.*, p. 59. Subrayado modificado.

Como vemos, el tipo de solución que propone aquí Merleau-Ponty para enfrentar al escepticismo es una *toma de conciencia,* una *reflexión*, el objeto de la cual es descrito alternativamente como "prejuicios", "condicionamiento", o "lazo" con nuestro mundo. El fenomenólogo *no* está diciendo que se pueda realmente *suprimir* la operación de tales prejuicios o condicionamientos en el proceso cognitivo, *pero insiste en que ellos deben ser vueltos conscientes, deben ser conocidos; no podemos simplemente "sufrir" nuestros condicionamientos*, o de lo contrario no habría conocimiento. Si colocamos este último pasaje en conexión con lo que habíamos visto más arriba acerca de la sospecha de que "las razones por las cuales afirmo algo no s[ean] en realidad las verdaderas razones de mi afirmación", la solución defendida por Merleau-Ponty pasa a significar que, una vez vueltos conscientes ciertos mecanismos de formación de creencias, comienza a existir una *coincidencia* entre las que creemos que son nuestras razones y las que efectivamente lo son; deja de existir el riesgo de que, "a espaldas" de aquello que podemos controlar epistémicamente, *se nos impongan* ciertas creencias. Que esta preocupación por la "transparencia" respecto de nuestras bases epistémicas es lo que subyace a la réplica merleaupontyana al escepticismo es confirmado por, todavía, otros pasajes. De manera paralela a como el propio filósofo francés planteaba el dilema entre un abordaje "interior" y otro "exterior", señala ahora reconstruyendo a Husserl (y sin duda con aprobación):

> La tarea filosófica que se propone es el establecimiento de una filosofía integral que sea compatible con el desarrollo del conjunto de las investigaciones sobre el condicionamiento del hombre. La lucha será, entonces, sobre dos frentes […]. Lucha contra el psicologismo o contra el historicismo en cuanto querían llevar la vida del hombre a ser una simple resultante de condiciones exteriores que actúan sobre él y que ven al sujeto filosofante completamente determinado desde el exterior, sin contacto con su propio pensamiento y consagrado al escepticismo; pero lucha también contra el logicismo, en tanto […] nos procuraría un acceso a la verdad, pero sin ningún contacto con la experiencia contingente. […] Trátase de descubrir un método que permita, a la vez, pensar la exterioridad que es el principio mismo de las ciencias del hombre, y la interioridad que es la condición de la filosofía: las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza racional, sin la cual no hay saber[34].

Una vez más: con esta exigencia de una "certeza racional", ratifica Merleau-Ponty que solo puede atribuirse conocimiento a un sujeto si le es posible a este una fundamentación de sus creencias "desde dentro" de su conciencia; no parece haber en el fenomenólogo ninguna concesión a una epistemología

---

[34] *Ibíd*., p. 63 (MERLEAU-PONTY, Maurice. *La fenomenología de la percepción.* p. 28). Subrayado modificado.

"externalista". Posición que es planteada una vez más cuando, por último, el filósofo señala que, "a juzgar por el estado del saber en el momento en que Husserl escribía, parecía existir un conflicto *entre las exigencias de la filosofía, exigencias de interioridad racional pura*, y las exigencias de una psicología considerada como ciencia de la determinación exterior de las conductas del hombre"[35].

La transparencia como proceso teleológico

Asimismo, dentro del mismo curso de 1951, encontramos un nuevo señalamiento merleaupontyano que —continuando indicaciones de otros pasajes que hemos visto más arriba— contribuye a comprender cómo se articula, por un lado, la *exigencia* de transparencia como condición de posibilidad del conocimiento, con, por otro lado, la *constatación de hecho* de que la transparencia total constituye un polo inalcanzable:

> Cuando Scheler define la intuición de las esencias, en su famoso libro sobre el "Formalismo en moral", escribe que, cuando conocemos una esencia, lo hacemos sin que intervengan en lo más mínimo en este conocimiento las particularidades físicas, fisiológicas, psicológicas o históricas de un individuo. Le basta con que, al captar "unidades" ideales de significación, no tengamos nosotros en consideración a esas particularidades y afirmar que ellas no intervienen en nuestra visión y que la esencia pretendida es verdaderamente una esencia. Husserl podría responder que esa es una afirmación "ingenua": si considero, por ejemplo, diez años más tarde lo que fue para mí una intuición de esencia diez años antes, apercibo que no estaba de ninguna manera en presencia de las cosas mismas y que en esas pretendidas evidencias entraba una cantidad de componentes del momento: mis prejuicios de entonces, mi manera particular de existir. Husserl mismo se apercibió que toda intuición de esencia comporta en realidad siempre un "cierto grado de ingenuidad", es decir, de no-conciencia[36].

Queda claro, en este pasaje, que al mismo tiempo que se recusa la posibilidad de una transparencia *definitiva*, sin embargo, la recusación de la pretendida "intuición de esencia" se apoya en un punto de vista —aquel que obtenemos diez años después— que es *relativamente* más transparente que aquel que es recusado; en otras palabras, *precisamente* la crítica a la supuesta "intuición de esencia" se cimenta en el valor epistémico del *develamiento* de ciertos "prejuicios" que lastraban a aquella. La toma de conciencia respecto de los propios fundamentos epistémicos, si bien no puede ser definitiva, no es aquí sin embargo carente de consecuencias, sino justamente signo de un progreso

[35] *Ibíd.,* pp. 65-66 (MERLEAU-PONTY, Maurice. *La fenomenología de la percepción.* p. 31).

[36] *Ibíd.,* pp. 125s (MERLEAU-PONTY, Maurice. *La fenomenología de la percepción.* pp. 105s).

cognitivo, precisamente el tipo de progreso que abordajes "objetivantes" como el psicologismo, sociologismo e historicismo pretenderían imposible.

Podemos ver, por lo demás, que, pese a que la *Fenomenología de la percepción* no se detenía como los textos de 1951 a rechazar las consecuencias escépticas de los abordajes "exteriores" sobre el hombre, *incluso* en este libro se buscaba, hasta cierto punto, compatibilizar la imposibilidad de una transparencia definitiva con la reivindicación del progreso epistémico involucrado en el *relativo* trasparecer de nuestros supuestos. Por considerar un ejemplo clásico, volvamos una vez más sobre el capítulo "El cogito". Para Merleau-Ponty:

> No existe una verdad de razón que no guarde un coeficiente de facticidad: la pretendida transparencia de la geometría euclidiana se revela un día como transparencia para un cierto período histórico del espíritu humano, significa solamente que los hombres pudieron tomar, por un tiempo, por "suelo" de sus pensamientos un espacio homogéneo de tres dimensiones, y asumir incuestionadamente lo que la ciencia generalizada considerará como una especificación contingente del espacio[37].

Una vez más, es claro aquí que la imposibilidad de una transparencia *definitiva* respecto de nuestros fundamentos epistémicos no significa para Merleau-Ponty la renuncia a una *posible,* y *deseable*, tarea de desvelamiento *relativo* de tales fundamentos. Es *porque* —y no *pese a que*— la "transparencia" de las evidencias de un período del pensamiento humano se nos "revela" *luego* como puramente "pretendida", que queda de manifiesto que, para el fenomenólogo, no es posible denunciar una opacidad *sin pensarla como relativa a condiciones epistémicas, ulteriores, que comporten mayor transparencia*. La afirmación de una opacidad es, en rigor, solo inteligible desde el punto de vista —retrospectivo— de las circunstancias que nos permitirían *detectarla*; esto es, en la medida en que se ha logrado al menos un *incremento* en nuestra transparencia.

Con esto en mente, podemos volver sobre la crítica merleaupontyana, también en el capítulo sobre "El cogito", a la pretensión de "eliminar la opacidad del pensamiento": no podemos, es cierto, hacer *nada más* que "transponer más lejos" esta opacidad, pero tampoco *nada menos*; este incremento en la transparencia no por relativo es menos real, y el proceso reflexivo, como bien lo muestran ejemplos de autocrítica epistémica como el de la geometría, no es para Merleau-Ponty cuestión de un todo o nada. Lo que es necesario para no ser —como querrían los abordajes "exteriores" sobre el hombre— "un objeto en una caja" *no es* la garantía de una transparencia total, sino

---

[37] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception. Op Cit.,* p. 451.

justamente la conciencia de que, por principio, la opacidad de nuestro conocimiento puede ser transpuesta; de que toda "interferencia" de factores externos, que pudiera arrojar dudas sobre la validez de nuestros rendimientos epistémicos solo cobra sentido, solo puede ser postulada, en la medida en que concibamos la posibilidad de descubrirla.

Podemos entender por qué una mayor transparencia *relativa* es suficiente para disipar el tipo de duda escéptica que está combatiendo Merleau-Ponty si resumimos la cuestión de acuerdo a las siguientes tesis:

(i) Una primera elaboración cognitiva, aquella cuya "opacidad" nos genera dudas sobre su posible validez, involucra una estructura interna de relaciones epistémicas de fundamentación. Esto es, la unidad de análisis que estamos considerando no se limita a lo que podríamos considerar los resultados de la investigación, aislados de lo que podrían ser sus causas o razones, sino que involucra también a estas últimas, y las relaciones entre estas y los mencionados resultados.

(ii) Es posible que algunas de estas causas o razones no resultaran tematizadas —*esto es, fueran "opacas"*— en la primera elaboración, que "operaran" de manera inconsciente, y que, *a fortiori*, no resultaran tematizadas en cuanto a su validez epistémica. Dicho de forma más directa: es posible que esta primera elaboración involucrara premisas que encontramos inaceptables y que, en su momento, no resultaban epistémicamente aceptables sino simplemente *desconocidas*.

Ahora bien, formulado así el problema, la solución no requiere más que un poder de tematización retrospectivo; en otras palabras:

Podemos *volver reflexivamente sobre* esta primera elaboración cognitiva; esto es, existe la capacidad de un *conocimiento sobre este primer conocimiento,* y por medio de este conocimiento de orden 2 es que, como en los ejemplos de la geometría euclidiana o la pretendida "intuición de esencia", descubrimos falencias en la fundamentación de los resultados de aquella primera elaboración.

Conclusiones

Podemos ahora pasar a recapitular los resultados del recorrido realizado. Como hemos visto, la tesis merleaupontyana sobre una continuidad entre la percepción y el pensamiento puede, entre otras formulaciones, ser cimentada en la circunstancia de que ambas formas de experiencia involucran una cierta opacidad respecto de los propios fundamentos epistémicos, la cual podría, a la luz de una serie de pasajes de la *Fenomenología de la percepción*, traducirse en términos de que nunca disponemos de *razones* para nuestras

tomas de posición, sino meramente de *motivos*, los cuales operan sin la accesibilidad al pensamiento, sin la "transparencia", que es propia de las primeras. Sin embargo, creemos que, de cara a las dificultades que Merleau-Ponty identifica como propias por lo menos a partir de 1951 —en su presentación "Titres et travaux" ante el Collège de France, y luego en su curso sobre *La fenomenología y las ciencias del hombre*—, esto es, de cara a las posibles amenazas escépticas que constituyen, para el fenomenólogo, el psicologismo, el sociologismo y el historicismo, asumir tal renuncia a las "razones" como la última palabra merleaupontyana sobre el problema del conocimiento resulta errado. Más en concreto, creemos haber puesto de manifiesto que:

(i) Si bien, para un abordaje *descriptivo* sobre la percepción y el pensamiento, señalar que estos operan sobre la base de fundamentos epistémicos no temáticos puede resultar suficiente, esta respuesta deja de ser satisfactoria cuando se nos plantea una pregunta *normativa*. Si de lo que se trata es de defender la posible *validez* de nuestro conocimiento, no se ve de qué manera ello resultaría compatible con un enfoque que nos declara incapaces de ejercer control epistémico alguno sobre el proceso de formación de creencias. En caso de sostenerse una lectura de este tenor acerca de Merleau-Ponty como un teórico de la "opacidad", debería al menos afrontarse la cuestión de si, y cómo, el filósofo podría enfrentar las consecuencias escépticas que ello involucra.

(ii) Pero la interpretación sobre un Merleau-Ponty que presuntamente objetara la sustentabilidad de nuestro conocimiento en razones no solo resulta insatisfactoria por no explorar, desde un punto de vista sistemático, estas problemáticas consecuencias: asimismo, desde una perspectiva *histórica*, ella hace caso omiso a la circunstancia de que tales consecuencias *fueron, de hecho*, afrontadas por Merleau-Ponty en su curso de 1951 al evaluar precisamente aquellos abordajes para los cuales la subjetividad cognoscente carece de control epistémico sobre las "verdaderas razones" de sus tomas de posición. En otras palabras, Merleau-Ponty *no* adopta una posición "externalista" acerca de los requisitos para atribuir conocimiento a un sujeto, sino que explícitamente reafirma la necesidad de una "interioridad *racional*".

(iii) Por otro lado, sin embargo, es cierto que estos exigentes requisitos entran en tensión —incluso en las obras específicas en que Merleau-Ponty los plantea abiertamente— con la *constatación de hecho* que el fenomenólogo no deja de hacer acerca de las dificultades para satisfacerlos. En rigor, el énfasis merleaupontyano cae menos sobre la idea de una transparencia *lograda* que sobre la de un hacer trasparecer *posible*, siempre reiterable, e inacabado, de nuestras bases cognoscitivas.

Desde esta perspectiva, es importante remarcar que las críticas del filósofo francés contra una filosofía de la reflexión que consideraría posible "tematizar todos nuestros motivos" no dejan de ser simétricas respecto de un rechazo igualmente claro de los abordajes "objetivantes" que ven a la subjetividad cognoscente como un "objeto en una caja".

Bibliografía

ALLOA, Emmanuel. *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty: crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

BATTÁN, Ariela. "Dimensión epistemológica de las observaciones de Merleau-Ponty sobre el pensamiento objetivo". En: *Tábano*, Nº 8, 2012.

CARDIM, Leandro. "Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty". En: *Chiasmi International*, Volume 8, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989.

_____ *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. En: *Parcours Deux: 1951-1961*. Verdier, 2000.

_____ *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Traducción castellana: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.

_____ *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948.

_____ «Titres et travaux». En: *Parcours Deux: 1951-1961*. Verdier, 2000.

PRIEST, Stephen. *Merleau-Ponty*. London: Routledge, 2003.

ROUSE, Joseph. "Merleau-Ponty's Existential Conception of Science". En: CARMAN, Taylor & HANSEN, Mark. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WRATHALL, Mark. "Motives, Reasons, and Causes". En: CARMAN, Taylor & HANSEN, Mark. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SÍNTESIS PASIVA Y PRESENTE VIVIENTE

Passive Synthesis and life-present

JEISON ANDRÉS SUÁREZ
Pontificia Universidad Javeriana Cali-Universidad del Valle

Resumen

En el siguiente artículo trataremos de mostrar los problemas y dificultades que surgen cuando se intenta comprender la tesis básica que se expone en el §39 del Hua XI a la luz de la idea del tiempo como una continua serie mono dimensional ordenada. Analizaremos esto en relación al tema genético de las síntesis pasivas y el presente vivido.

Palabras claves: Fenomenología, síntesis pasiva, presente vivido, Husserl.

Abstract

In the following article we will show the problems and difficulties that arise when trying to understand the basic thesis set forth in §39 of Hua XI in the light of the idea of time as a continuous series monkey dimensional ordered. We will discuss this in relation to the genetic issue of passive synthesis and present lived.

Keywords: Phenomenology, passive synthesis, present lived, Husserl.

* * *

Si tomamos la definición de tiempo señalada ligeramente en el §31 en Hua XI, notamos un problema en punto a la temporalización en presente de la *Limesgestalten* que delimita la unidad de la "tipicidad" de un "campo de sentido" a partir de las concreciones en qué consisten los rendimientos de la vida trascendental, que requieren, en la temporalización misma, del instante del presente a condición de tener su lugar [*Jetzt*], precisamente como concreción actual (ante) de la vida.

Esta concepción que toma el tiempo como "una continua serie mono dimensional ordenada ("homogénea")"[1], concreta en instantes dilatados de presente, exige considerar la *hýle* —temporal— como necesariamente vivida en el ahora por la conciencia y como vivida de tal manera que se pueda dar cuenta de cualquiera de los instantes de su despliegue como una "configuración"[2] de la conciencia misma, es decir, de la razón arraigada en la vida que es desde siempre y para siempre puro "ahora" que surge en el entrecruzamiento entre protenciones ya abiertas a retenciones aun futuras y retenciones que permanecen todavía abiertas a protenciones ya pasadas.

Las dificultades que queremos señalar nos vienen de la consideración malamente abstracta que siempre supone el análisis fenomenológico en tomar la corriente de la vida como una seguidilla de vivencias partidas las unas con respecto de la otras, encarriladas a la par por la intervención de un vínculo (no sabemos aún si externo o interno) que asocia ordenadamente las partes como pertenecientes a un mismo todo *típico* que concuerda con la especie de la *Limesgestalten*. La dificultad surge cuando la temporalización de la *hýle* acusa parada en un punto abstracto de tiempo que no puede ser otro más que puro ahora y se fenomenaliza, plenamente pero de manera indadecuada, en virtud de la estructura intencional contenido-aprehensión, como una esencia absoluta e independiente, un concreto eidéticamente singular[3] que es "puro sentido objetivo"[4], cabe decir, plenitud, concreción, saturación, en el núcleo central del nóema, en torno del cual se han de agrupar, sedimentar, solapar, las nuevas concreciones de sentido como "estratos" y en grados de ordenamiento típico pertenecientes a una particular configuración de sentido.

Estas nuevas concreciones dependen del entrecruzamiento dado entre protenciones y retenciones en la fenomenalización de aquello en que *consiste* la cosa misma; siendo esto lo que permite al sentido ir a través de la

[1] HUA XI, p. 147.

[2] Habla Husserl de una *Ausgestaltung* de la idealización. HUA XI, §31, p .148.

[3] Hablamos con los términos del §15 de *Ideas I*.

[4] Cfr. *Ideas I*, §91, p. 302. Correspondiente a la refundición de 2013.

multiplicidad como un punto de referencia que permanece idéntico en la temporalización, yendo de una concreción a otra, de un presente *en* otro, pero permaneciendo precisamente como un punto de referencia idéntico[5] gracias a la síntesis continua que permite la simultaneidad del ser pasado con el ser futuro, pero sobre todo que lo múltiple, en su especial función de exhibición en escorzos de cierta unidad[6], logre sintetizarse ordenadamente[7] y se diga con respecto de una tal unidad. La dificultad, por tanto, en punto a la temporalización consiste en la paradoja a la que se llega cuando se quiere explicar la simultaneidad en la continuidad[8], es decir, la posibilidad de que el sentido de una concreción logre permanecer idéntico en la temporalización como una suerte de "cuerpo móvil" que viene del futuro protencional y va aumentando en intensidad hasta llegar a un máximo de plenitud y saturación en el ahora del presente vivido, huyendo justo después hacia el pasado (hacia una cola retencional que permanece todavía abierta a protenciones ya pasadas) mientras disminuye en intensidad pero nunca extinguiéndose del todo sino sedimentándose en el trasfondo de pasividad sobre el que está originariamente constituida la *hýle*. Este cuerpo móvil que va a través de la exhibición en perfiles siendo él mismo saturación, y "plenitud autosubsistente"[9], no cambia sino que apenas cabe hablar como de él siempre desde grados o niveles de concrescencia en la fenomenalización.

Entonces, es como si nos viéramos en la necesidad de pensar el problema de la simultaneidad y lo sucesivo (lo anterior y lo posterior) suponiendo que los "sucesos bajo el título de contenidos concretos independientes que pueden subsistir por sí mismos"[10] requieren fenomenalización, exhibición en

---

[5] Estos puntos idénticos de referencia deben pensarse como "*Sinnbestand*" en qué consisten ciertas apercepciones individuales en su delimitación general como una "*gesamten Bestand*"; por ello hablamos en este texto de algo así como "presentes dilatados", extendidos en la duración del tiempo. Cfr: HUSSERL. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur genealogie der logik.* Academia Verlagbuchhandlung, Praga, 1939, §8, p. 29-30.

[6] Unidad que puede tratar a propósito de cualquier modalidad, pero que aquí comprendemos en estricto sentido como unidad de la cosa material, real, sensible.

[7] Es como una síntesis de partes que debe entenderse en el sentido de una "*Durchdringung*"; según refiere Husserl en el §1 de la *Investigación tercera* cuando habla de aquella posibilidad peculiar de relación entre miembros no-independientes que se "unen íntimamente" por efecto de esta *Durchdringung*.

[8] Problema este que lo desarrolla Husserl a lo largo de la parte dedicada a la "Asociación" y a las "Formas de orden en la síntesis pasiva". Cfr. HUA XI, p. 117.

[9] Cfr. HUA XI, p. 146.

[10] *Ibíd*. "Vorkommnisse" entendido aquí como "sucesos" muy moderadamente para distinguirlo un poco del complejísimo sentido que implica utilizar el término "acontecimiento" como traducción más fiel.

perfiles, que es siempre síntesis de unidad que no reemplazada en la sucesión una por otra sino que la hace más vieja o más joven, es decir, la envejece o rejuvenece[11], en grados de intensidad que dependen de la lejanía o cercanía con respecto del presente que consiste en un punto de referencia fijo, que ha de vincularse dentro de la *Limesgestalten* a la "línea ordenada del tiempo"[12] de manera típica como unidad; como lo *uno* que se mantiene en la fenomenalización pero que depende del entrecruzamiento entre protenciones y retenciones. Vemos entonces que estamos bastante cerca de la formulación paradójica que se ofrece en *141 a*, pues lo *uno* no puede hacerse más viejo sino a condición de que se efectúe una "partición del todo", una "desmembración"[13], que haga posible que una parte del sí mismo se concrete como parte menos vieja, con respecto a otra parte más joven; y viceversa, que lo *uno* no pueda volverse más joven sino únicamente en relación a una parte que se hace menos joven, más vieja. Esta formulación se torna paradójica porque si debemos limitarnos exclusivamente a lo dado, esto dado tiene que ser lo concretamente dado en la fenomenalización —exhibición en perfiles de cierta unidad— como algo que subsiste en el devenir, pero en su vinculación necesaria con la vida de la conciencia que la concreta en el instante del presente como un punto fijo e idéntico de referencia. Esta concreción como temporalización de la *hýle* hace de estos puntos fijos "objetos constituidos", mejor, configuraciones o rendimientos de la vida de la conciencia. Vida que es necesariamente tiempo y síntesis, se lo sabe, una multiplicidad nóetica intencional y sensorial "hacedora" del sentido, siempre en juego con el sentido, que se concreta en la *unidad* que es parte integrante fundamental de toda síntesis y que se nos muestra como remitiendo, o ínsita, más bien, en la continuidad de la corriente de la conciencia que es un todo concreta a tramos, en series (perceptivas, imaginativas, rememorativas, etc.), siempre como unidad que pone la esfera del presente vivido como un "devenir en flujo"[14].

En cuanto a las cosas constituidas (en este caso hablamos de las reales sin olvidar, en otro modo, las imaginadas o recordadas) es absolutamente peculiar de su condición ontológica una base hylética, sin la cual carecería de sentido describir la experiencia de ellas en términos de exhibición en sucesivos aspectos; pero a las cosas "rendidas" también les es fundamental la temporalidad. Si el acto durara pero no las cosas en que consiste el acto, o si

---

[11] Como dice acertadamente Platón en el *Parménides* cuando habla de "El Uno y el tiempo" (140e).

[12] HUA XI, p. 147.

[13] En la *Investigación tercera* habla Husserl de "zerstückbaren Ganzen […] Zergliederung". Cfr. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Max Niemeyer, Halle, 1928, §1, p. 227.

[14] Strömendes Werden". Cfr. HUA XI, Bei. XIII, p. 387.

la percepción durara pero las cosas percibidas no, entonces, habrían fases o momentos vividos de la percepción que creerían estar captando plenamente de manera apodíctica la cosa misma, el "percepto en cuanto tal"[15], en su mejor donación y en el más alto grado de concreción que se fija en una sístole del fenómeno; pero lo creerían ilusoriamente, porque, de hecho, sin notarlo, se habrían pasado subrepticiamente de vivir una percepción a vivir una representación rememorativa de la cosa. Esta descripción de la exhibición en aspectos en que parece consistir la cosa misma, el "sentido noemático"[16], aunque absurda en sí misma es necesaria ya que es el modo fundamental como la cosa misma aparece: siempre a través de un aspecto, en perspectiva, que ni siquiera dios lo puede evitar. Pero, aunque las cosas mismas solo se hagan manifiestas en escorzos hay siempre la posibilidad de acceder al todo, de ver en la parte el todo, lo infinito, es decir, tener una apercepción de lo *uno* a partir de la exhibición múltiple, de la fenomenalización. Y es que el nóema perceptivo, tomado en toda su plenitud concreta, se identifica en principio con la cosa misma. La realidad del mundo de la vida y de sus cosas es indudable y es básica respecto de la posible realidad de los mundos de otras actitudes (como la del científico que determinaría concretamente el sentido noemático con respecto a un *modo*); pero ésta indubitable realidad concreta de las cosas del mundo, su sentido, no tiene ni puede tener el significado de un "en-sí", como de-suyo, respecto del cual fuera imposible cualquier consideración trascendental. La realidad de las cosas tiene eidética o esencialmente ligado su sentido al de la vida trascendental. Es realidad, sentido noemático, que se constituye trascendentalmente; pero es unidad trascendente respecto de cierta multiplicidad intencional trascendental que se concreta, se hace evidente racionalmente, podríamos decir como vida en la esfera del presente. Aquí entonces volvemos nuevamente a los conceptos de razón y vida enunciados en los primeros párrafos. Sin duda no puede ser otro más que el siguiente: "que la razón está arraigada en la vida, en los elementos últimos de la experiencia viviente"[17].

¿Pero cuál es el concepto de razón que aquí se supone? Tratemos de responder dejando de momento el tema de la continuidad y la simultaneidad que procura la síntesis en la duración. Si tomamos como referencia las *Ideas*, "razón" significa para Husserl el modo de vida que capta con evidencia cualquier sector de la realidad, esto es, lo que globalmente pueda ser correlato de

---

[15] "Wahrgenommenes als solches". Cfr. *Ideas I*, §90, p. 301.

[16] "noematischen Sinn". *Ibíd*.

[17] Cfr. Rabanaque. "Razón, Cuerpo, Mundo: El arraigo de la razón en la vida según Husserl. *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. 4/II (2013), p. 384, 389.

la vida, incluyendo en cierto modo a la vida misma. Por ello, razón aparece necesariamente vinculada con la evidencia y no tanto con la argumentación. El concepto supremo de razón que sigue Husserl no es precisamente ver con evidencia que una conclusión se sigue de unas premisas, sino simplemente ver —captar— con evidencia. Captar con evidencia plena que una conclusión se siga de premisas es una especificación del concepto de razón, pero no es el concepto en sí mismo de razón. La evidencia no es un fenómeno solo propio de la razón especulativa o contemplativa, sino que es precisamente un fenómeno que se reitera en todos los sectores o en todas las modalidades en que la vida se pueda ejercer. Ahora, sabemos que la vida, y la razón arraigada en ella, es "*multidimensional*"[18] y por ello posiblemente determinable en modos concretos, en sentidos específicos; pero no es excluyente, porque aun cuando esté determinada con respecto a este modo siempre admite más por el simple hecho de que el sentido noemático es dado en una consistencia apodíctica pero inadecuada que impide una clausura absoluta del fenómeno mismo. Siempre hay una excedencia que acompaña la concreción del fenómeno. Para decirlo con más precisión: los objetos realmente inmediatos, las cosas mismas, solo en un sentido, pero no en todos reclaman, por ejemplo, la concreción de la ciencia física exacta de la naturaleza; pero estos mismos objetos en otros sentidos no reclaman ese tratamiento científico. En otros sentidos, en otros registros más originarios, tales objetos antes que formalización científica exigen más bien de nosotros atención —cuidado, *sorge*; exigen que nos detengamos en ellos tal y como se ofrecen antes y previamente a la ciencia de la naturaleza, con respecto de la cual no aparecerían como síntomas sino más bien como presupuestos. Este es un asunto absolutamente capital. En esto Husserl se parece mucho a Kant aunque se distancia de él al no reemplazar la ontología con la ciencia de Newton y así el fenómeno inmediato, que es o que será objeto de un juicio de percepción, no está reclamando en todos los sentidos que se lo eleve a la ciencia exacta de la naturaleza sino que estaría libre de este requisito, reclamando más bien que se lo considere por sí mismo como lo *uno* que consiste en una base de sentidos sin la cual la ciencia de la naturaleza no se puede interpretar; por eso la cosa no es simplemente una especie de apariencia de lo que realmente hay detrás, el fenómeno que pertenece al sistema de la naturaleza el cual a su vez pueda de algún modo ser un índice de lo que aún hay más atrás que sería la cosa en sí.

Obtenemos así lo siguiente: si el fenómeno inmediato sugiere la matematización, pero no en todos sus sentidos como controlándola desde sí mismo, como exigiendo que la matematización se interprete desde lo que hay antes

[18] *Ibíd*., p. 384.

que ella, desde, por tanto, una razón que en este caso desciende a lo pre-lógico, a lo que está antes de la ciencia de la naturaleza, hay que "suponer" un nivel en que se pueda tomar esta concreción inmediata del fenómeno de manera originaria, esto es, pre-predicativamente. Hablamos aquí del nivel básico de la afección de cual depende la capa o el estrato pre-lógico y ante-predicativo que Husserl analiza. Para ello habrá una suerte de intuición, dígase pre-categorial, esencial, que es propiamente sensibilidad y a la vez un modo de la razón. Una donación de sentido adecuada o por lo menos apodíctica que es esencialmente pre-lógica y por tanto pre-científica. Es experiencia (pre-lógica, pre-predicativa y pre-científica), dada en "la pasividad originaria"[19] a la que podemos llegar si se atiende a este contenido del sentido dado de modo sintéticamente apodíctico y se reduce todo lo demás a él. Recordemos que la reducción consiste en una abstención, de tomar como cierta y valida cualquier tesis con respecto a las cosas del mundo, que deriva consecuentemente en algo fundamental y es que el objeto inmediato de las primeras efectuaciones de la razón contemplativa, especulativa no es otra cosa más sino la cosa misma; no es un síntoma ni de una cosa más cosa que ella, la que estudia newton o Einstein, ni mucho menos de una cosa que es mucho más cosa que ambas que es la cosa en sí, que queda fuera del conocimiento. El objeto inmediato es la cosa misma dada en la vida, para la vida, jugando con la vida. Este es el concepto básico de nóema respecto de la razón especulativa, luego debe haber cosas paralelas respecto de la razón estimativa y la razón práctica. La cuestión clave que se quiere resaltar es la siguiente: que si hago abstención de toda tesis, entonces, el objeto inmediato de mi vida, el que llamamos objeto sensible, objeto presente, dado, ese que el lenguaje trata de describir pero se queda corto ya que trata de describir algo que es previo al lenguaje, es justamente cosa misma, y no un síntoma, ni una apariencia, sino el modelo, la forma limite [*Limesgestalten*], o, por qué no, la esencia de lo que significa cosa misma; y de este modelo en que consiste la cosa misma pueden extraerse más y más sentidos, nunca se agota por más veces que la tenga yo delante de mis ojos como cosa conocida, al menos real. Por tanto, la abstención me lleva a sostener que ese fenómeno inmediato, esa cosa misma justamente no me envía ningún signo de ella, sino que es ella misma presente en la vida, en esta que es la mía propia.

---

[19] *Ibíd*., p. 390. "La pasividad originaria, que juega un papel fundamental en la constitución del cambiante fluir del presente viviente, se correlaciona con el núcleo momentáneo o escorzo de mundo y la fenomenología genética puede examinar esta constitución pasiva de la hýle no tomando como punto de partida la función dadora de sentido de la nóesis, sino la afección".

Lo que se realiza en la sensibilidad es precisamente la cosa misma, no un epifenómeno, no un síntoma, ni un signo; lo que forma parte de la vida —de conciencia— son las cosas mismas, cabe decir, por virtud de la "multidimensionalidad" de la razón, de los valores mismos, los fines mismos. La cuestión por tanto es averiguar *cómo* las cosas mismas en tanto que inmediatas, los nóemas, forman parte de mi vida. Lo fundamental en punto nuevamente a la temporalización consiste en explicar *cómo* la cosa misma puede estar dada en la corriente de mi vida y en otras vidas, en parejo con sus respectivos flujos de conciencia, siendo la misma, con identidad, siendo *una*. La cuestión se resuelve aplicando universalmente la noción de todo-parte en el sentido de una ontología formal, incluso a estos "sucesos autosubsistentes"[20] que bajo la epojé aparecen purificados y dejados a ras, esto es, sin supuestos de ningún tipo, sin teoría. ¿Cómo entender aquí la aplicación de la noción de todo-parte más aún cuando se dice que parte de mi vida es la cosa misma o que parte de mi vida está involucrada en la estructura noemática en que consiste la cosa misma? Para no extender el asunto podemos decir simplemente que la cosa misma al ser objeto inmediato puede ser todo lo enigmática que se quiera, pero desde el principio está captada como una parte dada apodícticamente dentro de mi vida y que si es enigmática es porque remite a mas vivencias, es decir, porque está apodícticamente presente pero no adecuadamente presente, y al no estarlo resulta justamente siendo un sentido que reclama más sentido y que reclama más vida que atienda a más sentido.

¿Pero en reemplazo de este concepto tan problemático de sentido, de qué puedo hablar? Podemos hablar de *acto*, concreción, saturación en la temporalización si se quiere, aludiendo que en la intuición lo dado es el acto de la cosa misma, un acto que requiere y reclama siempre más. Por ejemplo, si ahora elevo mi mirada encuentro en mi derredor un universo de índices que puedo tomar cualquiera como cosa misma y que se me presenta, se me dona, como una χ que está apodícticamente dada y al tiempo como una "idea en sentido kantiano", como una suerte de "esencia pobre" que hay que llenar de alguna manera con el sentido intencional de una variedad de actos o nóesis. Cada cosa me reclama una infinidad de vivencias que afortunadamente yo corto en algún momento porque de lo contrario podría dedicar mi vida entera a la contemplación de cualquier objeto. Cada cosa misma por tanto está apodícticamente dada pero no adecuadamente dada; por tanto, si llamo a esta apodicticidad inadecuada "sentido" no habría ningún problema ya que este término designa lo que se entiende, se capta, lo que se vive, lo que

[20] Hacemos referencia a los "*Vorkommnisse selbständige*" señalados en una nota anterior. Cfr. HUA XI, p. 146.

se asimila sin reducirlo a vida pero además lo que remite a más. Esta idea de que la cosa misma remite siempre a más es precisamente el índice más enigmático en teoría del conocimiento. Esto quiere decir que la verdadera naturaleza de la cosa entera, lo *uno* pleno, se dona apodícticamente si se sigue la experiencia; es decir, en principio se tiene la cosa misma con todos sus sentidos envueltos[21], como apretados de alguna manera y no desarrollados o no explicitados[22]. En este sentido la cosa misma está apodíctica pero inadecuadamente dada: un acto que requiere más actos, un sentido que remite y llama a más sentido que en la asociación pasiva y de manera a priori remite a una infinita trama de vivencias y de sentido. Esta infinita e inagotable trama de sentido marca una notable diferencia con la trama en que consiste mi vida misma y lo que es el correlato de esa vida, el mundo. Aquí tenemos una aproximación al concepto husserliano de "mundo" que dista mucho del mundo de la física. El mundo —de la vida— como un sistema de sentido donde una cosa se enreda con otra porque su sentido en principio inagotable lleva siempre a más. Una especie de asociación puramente sensible, no judicativa sino pre-judicativa, en la que mi vida se une mediante una síntesis de asociación pasiva a una infinita trama de sentido no causal que siempre remite a más. Se delimita como vemos una *Limesgestalten* de un mundo que siempre está ahí dado de antemano en múltiples apercepciones efectivas que se unen y conjugan las unas con las otras en la pasividad y la asociación formando, *constituyendo*, una apercepción total y general con sus respectivos campos o regiones especiales en las que también hay dados de antemano objetos singulares como sustratos de posibles determinaciones o índices que se rigen por la asociación y que hacen posible la referencia y el señalamiento de lo uno a lo otro "a pesar de que todavía no haya una relación real de indicación por signos y designación"[23].

No se desconoce aquí que a lo mejor hay una proto-causalidad, una motivación como dice Husserl, en los fenómenos inmediatos. Pero debe quedar claro que en principio cada una de las asociaciones del sentido ya está dada

---

[21] Richir habla de un "entrelazamiento de las determinidades" "l'enchevêtrement des déterminites". Cfr. *Méditations phénoménologiques*. Jérome Millon, 1992, p. 15.

[22] Por ello ha de requerirse de una explicitación "*Auslegungen*" del mundo de la vida, de sus estratos de sentido sedimentados dados de manera a priori. Cfr. HUSSERL. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Kosntitution. Texte aus dem nachlass (1916-1937)*. Rochus Sowa (ed.). HUA XXXIX. Springer, Dordrecht. Véase. Suárez, J.A. "Observaciones sobre la predonación del mundo de la vida y su constitución. Las síntesis perceptivas y su implicación con la teoría de todos y partes". *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. VII, 2013, pp. 237-251. Universidad Tecnológica de Pereira.

[23] HUA XI, §26, p. 121.

de antemano y "llaman" a la vida de alguna manera. El mundo como una trama de sentido inmediatamente dada, infinita, abierta, como idea en sentido kantiano ciertamente, pero sensiblemente ofrecida y suponiendo una vida que, respecto de ese mundo, tiene que ser movimiento, esfuerzo, corporalidad, cinestesias, sensaciones dirigidas siempre *hacia* la cura de algo. Esta trama de sentido ha de temporalizarse en el presente, en una *Limesgestalten* que debe vincularse a la línea contínua de la unidad del tiempo en que consiste o parece consistir la vida de la conciencia. Notamos como retornamos nuevamente al tema dejado en punta a mitad del texto sobre la simultaneidad y la sucesión, que vemos ahora de manera ampliada a partir de esta caracterización de mundo que se ha logrado en el transcurso de la argumentación y a partir de los apuntes sobre el nóema. No obstante, queda sin explicar el tema de la asociación de partes no-independientes que esperamos poder retomar en otra oportunidad, recogiendo lo más fundamental de discusiones anteriores que han girado en torno al problema específico de la pre-donación, la homogeneidad y languidez temporal. Por último, solo me queda señalar un tema si bien secundario en este texto absolutamente fundamental para la comprensión de lo aquí hemos denominado "excedente" y que esperamos ampliar bajo el concepto richiriano "*surcroît de détermination*".[24]

No obstante, podemos señalar las dos cuestiones básicas que deben resolverse en torno del asunto de la simultaneidad, la sucesión y la temporalización: la primera está referida a la explicación de cómo el conocimiento de cualquier cosa real ocurre como una suma o un proceso de síntesis de todas las perspectivas y escorzos posibles que de la cosa puedo tener en la *continuidad* y en el flujo temporal de la conciencia. La segunda, en relación al tema de cómo la génesis singular, temporal, conforma un horizonte efectivo en el que se hacen co-conscientes múltiples objetos en el fluir aprehensor de la actividad de la conciencia en un trasfondo predado que le rodea en todo momento como "horizonte de expectativas reales y posibles"[25], en ultimas, como "horizonte inefectivo de lo inconsciente"[26]. Más concretamente, los dos problemas a resolver son: por un lado "la relación asociativa que refiere exclusivamente a los objetos *dados como tal* en sus respectivos modos noemáticos, esto es, correlativamente referido a los modos correspondientes de conciencia"[27]; por el otro, la relación asociativa entre un presente impresional de uno de los modos noemáticos con otro modo noemático de otro presente

[24] Cfr. RICHIR, 1992, p. 15.

[25] HUA XI, §26, p. 119.

[26] HUA XXXIX, Nr. 4, §1, p. 27

[27] HUA XI, §26, p. 122.

impresional reproducido, la relación asociativa por medio de la semejanza entre "un presente que ingresa en la síntesis universal con otro pasado en presente, correlativamente una plena conciencia del presente que ingresa en una síntesis universal con otra conciencia sumergida del presente, una síntesis que funge como marco para las síntesis especiales del despertar y para las reproducciones especiales"[28]. En la clarificación de este par de problemas se intentará retomar nuevamente la pregunta por aquello que se logra en la síntesis y se concreta en el presente viviente. ¿Cuál es el estatuto de lo concreto y cómo debe ser entendido este presente viviente?

Bibliografía

HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918*-1926, Hua XI, Martinus Nijhoff, Halle, 1966.

_____ *Analyses concerning passive and active Synthesis. Lectures on transcendental logic.* Kluwer Academic Publisher, Boston, 2001.

_____ *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Kosntitution. Texte aus dem nachlass (1916-1937).* Rochus Sowa (ed.). Hua XXXIX. Springer, Dordrecht, 2008.

RICHIR, Marc. *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénomenologie du langage.* Jérome Million, Grenoble, 1992.

_____ Synthése passive et temporalisation/spatialisation". *Husserl*. Jérôme Millon, Grenoble, 2004, pp. 9-41.

_____ *La melancolía de los filósofos*. Eikasia, 2013. Artículo publicado en "L´affect philosophe", VRIN 1990. Disponible en: www.laphenomenologierichirienne.org.

[28] HUA XI, §26, p. 123.

EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA INMANENTE DE MICHEL HENRY

The Problem of Temporality in Michel Henry's Immanent Phenomenology

MICAELA SZEFTEL

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET) Academia Nacional de Ciencias
de Buenos Aires-Centro de Investigaciones Filosóficas

Resumen

En *L'essence de la manifestation*, Michel Henry define el ego a partir de la auto-manifestación inmediata y pasiva del sentimiento de sí. En consecuencia, resulta difícil asegurarle a la subjetividad una determinación temporal. Sin embargo, nuestra hipótesis es que se puede rastrear en la obra de 1963 y en sus manuscritos preparatorios una articulación precisa y positiva entre la subjetividad y la temporalidad. Para poner a prueba esta hipótesis presentaremos primero las características generales de la subjetividad Henryana y, luego, abordaremos la problemática de la temporalidad contestando a las interpretaciones tradicionales que hay del tema y proponiendo una lectura alternativa.

Palabras clave: Michel Henry, subjetividad, auto-afección, temporalidad.

Abstract

In L'essence de la manifestation, Michel Henry defines the ego in virtue of the immediate and passive self-manifestation of the feeling of the self. Thus it seems hard to assure a temporal determination to the subjectivity. None the less our hypothesis is that there can be tracked a precise and positive articulation between subjectivity and temporality in 1963, both in his work and their preparatory manuscripts. In order to put to test this hypothesis we will present in first place the general characteristics of Henry's subjectivity and afterwards we will approach the problem of the temporality answering the traditional interpretations of this subject and proposing a feasible reading.

Keywords: Michel Henry, subjectivity, self-affection, temporality.

I
Introducción

El objetivo que guía este trabajo es de carácter eminentemente problemático e implica determinar el rol que cumple la temporalidad en el planteo inmanente de Henry desarrollado en *L'essence de la manifestation* (1963). [1] Más precisamente, nos preguntamos por la posibilidad de que la temporalidad tenga un lugar en la concepción henryana de la subjetividad. Dado que el pensamiento de Henry abandona el esquema intencional y fundamenta el aparecer del ego en el carácter afectivo de éste y en la donación pática de sí, el ego es presentado como anterior y ajeno al despliegue del mundo. Pero, la ausencia de una distancia intencional para la manifestación del ego es también, según Henry, la ausencia de tiempo.[2] Ahora bien, ¿es igualmente posible que esto ocurra sin siquiera durar? ¿Es posible aceptar, desde una perspectiva fenomenológica, que un acto puede ser tan inmediato que carezca de duración temporal? Los problemas que se le presentan a una concepción de la subjetividad que no le asegure a ella una determinación temporal son variados. Pero mencionemos tan sólo que, de no contar el ego con una constitución temporal, su unidad se encuentra, por lo menos, amenazada. Por otro lado, si el ego es el fundamento trascendental de los fenómenos, es preciso preguntarse también cómo lograrían ellos obtener una constitución temporal. Es decir, si la subjetividad no se da en el tiempo, ¿cómo puede ella proporcionarle tiempo a los fenómenos que constituye? Como se advierte por el planteo de estas cuestiones, no parece ser un problema menor aquel al que debe enfrentarse Henry. Ahora bien, lo que intentaremos responder a lo largo de esta investigación es si este problema también gozaba de relevancia para Henry.

La motivación de este trabajo se remonta a la perplejidad que provoca hallar tan pocas observaciones sobre el tema en *L'essence de la manifestation*. Tal perplejidad se acrecienta aún más cuando notamos que una de las preguntas que inauguran la obra es precisamente si la fenomenología del tiem-

---

[1] Esta obra será siempre mencionada con su título en francés, por no haber una traducción al español de la misma. El mismo criterio se adopta para la referencia al resto de las fuentes bibliográficas primarias y secundarias. Es decir, de haber una versión española del texto, se mencionará el título en ese idioma. Por lo demás. Si no se indica en la referencia de una cita su edición en español, la traducción es propia.

[2] Cf. HENRY, Michel. "*Notes préparatoires* à *L'essence de la manifestation*: la subjectivité". En: *Revue internationale Michel Henry*, Nº 3. Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 174, Ms. A 6-8-4090. A lo largo de este trabajo, estas notas serán citadas como se hace aquí: el primer número refiere a la página de la edición citada y la anotación siguiente refiere al número que identifica la nota citada.

po pertenece o no a la fenomenología primera, ocupada de determinar las características del aparecer originario.[3] Este interrogante no se aborda de manera específica en ningún sitio de la obra. Sin embargo, la reciente publicación de las notas preparatorias de la mentada obra atestigua que aquélla constituía una preocupación seria para Henry y que, por alguna razón no llegó a plasmarse en la obra publicada.

La temática en cuestión adquiere mayor complejidad en la medida en que los últimos trabajos del filósofo francés, es decir, aquellos que éste escribe en sus últimos diez años de vida, le proporcionan al problema del tiempo una conceptualización específica. Por un lado, y luego de un largo período de alejamiento de la filosofía *stricto sensu*, Henry publica en 1991 el libro *Fenomenología material.* En él aparece compilado un conjunto de textos que demuestran la ambición todavía vigente de Henry por renovar las bases de la fenomenología. Entre estos textos hay uno que nos interesa particularmente, "Fenomenología hylética y fenomenología material" (1989), pues está dedicado, en una gran parte, a la crítica de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl. Por otro lado, aparece más tarde una serie de escritos que inauguran un nuevo período de la fenomenología henryana, caracterizada fundamentalmente por el abordaje del cristianismo y la filosofía de la encarnación. Dentro de este período deben destacarse los siguientes textos: *Parole et religion: la Parole de Dieu* (1992), *Phénoménologie de la naissance* (1994), *Yo soy la verdad. Por una filosofía del cristianismo* (1996) y *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2000).

En el período señalado, el problema de la temporalidad ingresa en los análisis sobre la constitución del ego a partir del concepto de "nacimiento" y del par conceptual vida-viviente. El corazón de la tesis de Henry puede resumirse en las siguientes consideraciones. Por un lado, la vida es con respecto al viviente un antes absoluto y por eso, el viviente presupone la vida. Pero, por otro lado, la auto-afección de la vida absoluta se efectúa incesantemente y, como tal, es la condición fenomenológica del ego. Henry afirma al respecto que "nosotros no nacimos un día sino que somos constantemente engendrados en el auto-engendramiento absoluto de la vida".[4] Por lo tanto, la antecedencia absoluta de la vida permanece en el interior del ego como su condición y su carácter de pasado no se le revela al ego como si fuera un éxtasis temporal, exterior a su presente, sino que constituye la propia auto-temporalización del ego mismo. En este sentido, es posible afirmar que la

---

[3] Cf. HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, Paris: Presses universitaires de France, 2011, p. 67.

[4] HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*, Tome IV: *Sur l'éthique et la religion.* Paris: Presses universitaires de France, 2003, "Parole et religion: la parole de Dieu", p. 139.

revelación originaria del ego ocurre en el flujo de una temporalidad que lo excede, puesto que él es una generación en el interior de la temporalidad de la vida absoluta previa a él y que es identificada, por otra parte, con la antecedencia de la existencia divina. Sin embargo, fiel a la exigencia de no ceder ante un método objetivante del tiempo, Henry sostiene que el pasado de la vida tiene, para el ego, un carácter inmemorial y, por lo tanto, no puede ser descubierto por el recuerdo.

Entonces, aclarados los pormenores relativos a la bibliografía sobre el tema, debemos precisar que el marco textual en el cual se inscribe este trabajo es aquel delimitado por la publicación de *L'essence de la manifestation* (esto incluye, naturalmente, los manuscritos preparatorios a la obra) y la aparición del artículo "Fenomenología hylética y fenomenología material". Sin embargo, dado que en la obra mayor de Henry se encuentran las bases de su pensamiento, es a ella a la que mayormente nos dedicaremos. Dicho esto, introduciremos la hipótesis, relativa a este primer período de la producción filosófica henryana, que habrá de guiar este trabajo. Tal hipótesis contiene un carácter doble. Por un lado, se buscará probar, con la ayuda de sus manuscritos preliminares, que *L'essence de la manifestation* contiene una preocupación por el sentido de la temporalidad. Por otro lado, consideramos que Henry propone una articulación precisa entre la subjetividad y la temporalidad, la cual caracteriza de modo positivo, y no por exclusión, la manifestación del ego.

II
La auto-afección como el fundamento de la subjetividad

La fenomenología radical de Henry indica que la condición de la fenomenalidad debe también manifestarse y que, por no tener ninguna condición tras sí, debe ser absolutamente autónoma. Esta definición, todavía negativa, implica además un aspecto positivo: el fundamento de la fenomenalidad comprende en sí su propio devenir como fenómeno. En otras palabras, "el significado positivo de esta autonomía se expresa en la imposibilidad de separar la esencia comprendida en su pureza y, por otra parte, el devenir fenomenal en el que ella se realiza".[5] Henry también identifica esta situación como la ausencia de una distancia fenomenológica.[6] De este modo, el concepto de "inmanencia" ingresa en la problemática que atañe a la manifestación del fundamento para dar nombre al modo en que la esencia se da a sí misma,

[5] HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. *Op. Cit.,* p. 162.

[6] *Ibíd*., p. 81.

es decir, sin ninguna mediación. En la medida en que recibir un contenido significa ser afectado por él, decir que la esencia se da a sí misma sin ninguna distancia equivale a decir que ella se auto-afecta. Así, la auto-afección determina el modo en que la esencia de la manifestación se manifiesta.

Una vez identificado el objeto de la investigación henryana con la esencia autónoma, invisible, originaria e inmanente de la manifestación, Henry debe encontrar el modo en que la filosofía puede dar con ella. El filósofo sostiene que el *cómo* en que esa auto-manifestación se efectúa debe también poder mostrarse como una realidad. Es decir,

> Este modo que designa el *cómo de una revelación*, la *manera* en la que ésta se efectúa, hecha abstracción de toda consideración concerniente al contenido, tiene también, de forma paradójica, un significado material. *La revelación originaria es su propio contenido. El "cómo" de esta revelación es un ser real.* Este fenómeno, o más bien esta manera de ser un fenómeno que no brilla en absoluto en la luz universal, esta «manera» que es un ser concreto, es esto lo que será designado bajo el título de "ego".[7]

La fenomenología de Henry conquista en este punto toda su radicalidad: así como toda aparición fue conducida al acto del aparecer como tal, en tanto éste es el fundamento de su fenomenalidad, así también el acto del aparecer debe ser conducido a su propio aparecer. La posibilidad ontológica del fundamento, es decir, su posibilidad de darse como una presencia, radica en su carácter fenomenológico. Esta presencia —a la cual no le precede ningún horizonte de presencia—, afirma Henry, es el ego en sí mismo, que aparece como un ser definido. Por lo tanto, el ser adopta la forma del ego puesto que, en virtud de la estructura inmanente y efectiva que determina su revelación, él requiere de una experiencia interna.

Con todo, establecer que el ego es el fundamento absoluto de la manifestación no es el paso último de la filosofía henryana. Tanto en las notas preparatorias a la *L'essence de la manifestation* como en la obra publicada puede advertirse que el objetivo de Henry es dar cuenta de la vida interior gracias a la cual el ser alcanza su efectividad.[8] Llevar la atención a esta experiencia interior y a la estructura subjetiva que ella adopta conduce al descubrimiento de la subjetividad, el cual, según el mismo Henry, es el proyecto fundamental de su obra.[9] La estructura del ego que permite su efectuación fenomenológicamente

---

[7] *Ibíd.*, pp. 51-52.

[8] Cf. *Ibíd.*, p. 58.

[9] Cf. HENRY, Michel. "Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation*: la subjectivité". En: *Revue internationale Michel Henry*, Nº 3. *Op. Cit.,* p. 123, Ms A 5-10-3089.

concreta es la estructura de la afectividad. Por lo tanto, la auto-afección, que había sido determinada de modo formal por la estructura de la inmanencia, en tanto posibilidad de que la esencia se manifieste a sí misma sin mediación, alcanza, en la dimensión subjetiva de la afectividad, su efectuación. Así, Henry afirma: "la afectividad es la esencia de la auto-afección, su posibilidad no sólo teórica o especulativa sino concreta, la inmanencia misma comprendida no ya en la idealidad de su estructura sino en su efectuación fenomenológicamente indubitable y certera".[10] La realización efectiva de la auto-afección (primero presentada de modo abstracto como un darse a sí mismo) consiste en el sentirse a sí mismo efectivo, es decir, en el sentimiento. Así, en el sentimiento, entendido como el despliegue de la afectividad, encuentra Henry el fundamento del carácter indubitable de la estructura de la inmanencia.

Ahora bien, ¿qué es el sentimiento para Henry? ¿Y por qué la inmanencia se hace evidente cuando se realiza en él? El sentimiento está constituido y definido por el hecho de sentirse a sí mismo y, por lo tanto, debe ser distinguido de la mera capacidad de sentir y del acto de sentir un contenido. A su vez, en tanto la realización del sentimiento depende, como cualquier otra realidad, de la instancia fenomenológica de su aparición, el análisis debe remontarse a ésta. Así, para que el sentimiento aparezca como sentimiento, la condición de su fenomenalidad debe ser también la del sentir. Pues, si dependiese de una instancia externa para su manifestación, el sentimiento abandonaría la esfera de la pura afectividad y dejaría de ser tal. Por lo tanto, que el sentimiento dependa del sentir significa que él es el hecho de sentirse a sí mismo, de manera tal que esta auto-afección originaria, este sentimiento de sí, lo constituye y lo define.

En la medida en que el sentimiento se define por el sentirse a sí mismo, no existe entre el contenido afectante y lo afectado ninguna heterogeneidad, sino una perfecta y total adherencia entre ellos. En esta identidad se funda el carácter absoluto de la inmanencia y ésta se vuelve insoslayable:

> La determinación ontológica de la realidad del sentimiento como co-extensiva y consustancial a su revelación y como idéntica a su contenido, funda el carácter absoluto de esta realidad, la designa y la instituye como aquello que, mostrándose en la apariencia que ella da de sí misma y agotándose en esta apariencia, coincidiendo con ella y encontrando en ella, en la realidad de su aparecer y de lo que hace aparecer, su propia realidad se afirma en la positividad de su ser fenomenológico irrecusable y desnudo, y no se deja refutar: el odio es odio, el sufrimiento es sufrimiento.[11]

---

[10] HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation. Op. Cit.*, p. 578.

[11] *Ibíd.*, p. 694.

El sentimiento se siente a sí mismo sin ninguna interferencia y con absoluta transparencia: al volverse sobre sí no se encuentra nada más que a sí mismo (el sentimiento es independiente de cualquier contenido particular) y, al encontrarse a sí mismo lo hace de modo inmediato, pasivo y pleno (el sentimiento no requiere de un proceso de plenificación). Esta coincidencia que Henry define como la "pasividad ontológica originaria" del ego funda de modo inmanente la unidad de la subjetividad. Por consiguiente, el concepto de afectividad no sólo expresa la efectuación de la unidad y la inmanencia, según las cuales fue definida la esencia de la manifestación, sino que también permite que la identidad, en principio abstracta, entre lo afectante y lo afectado encuentre su realización concreta. Esta realización es llevada a cabo por el sentimiento, el cual, en la medida en que no puede estar sino constantemente sintiéndose a sí mismo y reconociéndose como idéntico con respecto al contenido de su sentir, permite la constitución del Sí mismo. El Sí mismo o, lo que es equivalente, la ipseidad, es para Henry el principio que explica cómo el ego llega a ser tal.

III
El problema de la temporalidad

Algunas interpretaciones

A principios de la década del noventa la preocupación de Henry por la temática de la temporalidad sufre un vuelco es introducida y defendida por François-David Sebbah. En un trabajo de 2001, el intérprete se hace eco de este viraje y afirma que de lo que se trataría, en este segundo momento, es de descubrir, en la inmanencia, el tiempo verdadero.[12] Sebbah sostiene que, en un primer momento, la filosofía henryana puede ser comprendida "como la exigencia de desprenderse del tiempo".[13] Inmediatamente, intenta matizar esta afirmación y aclara: "en tanto que es 'afección de sí', la inmanencia está habitada por un 'movimiento' interno: ella es lo que se da, es dado, se recibe, y ante todo es este proceso mismo. Ella es la venida a sí del Sí, la Vida, y no la inmovilidad muerta de la cosa".[14] Sin embargo, Sebbah no investiga las implicancias que tiene este supuesto movimiento ni aclara cómo él es posible. Por eso, no extraña que luego insista en esto y agregue que a partir de 1992, año

---

[12] Cf. SEBBAH, François-David. "Naître a la vie, naître a la mort. La naissance de la subjectivité chez M. Henry". En: *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie.* Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 191.

[13] SEBBAH, François-David. "Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas des *Leçons sur la conscience intime du temps*". En: *Alter*, Nº2. 1994, p. 252.

[14] *Ibíd*.

de la publicación de "Phénoménologie de la naissance",[15] Henry considera necesario pensar el tiempo, y no simplemente excluirlo.[16] Más adelante, afirma también que Henry denuncia que en la filosofía husserliana del tiempo tiene lugar "una temporalización extática de la inmanencia de la afectividad que es, por otro lado, la que excluye el tiempo".[17]

Por cierto, hay numerosos fragmentos que apoyan la interpretación de Sebbah, según la cual la temporalidad es excluida de las observaciones sobre la subjetividad en *L'essence de la manifestation*. En la Introducción de esta obra, Henry anticipa los objetivos de su investigación y se muestra enfático acerca del lugar que debe ocupar en ella el estudio del tiempo:

> El ego no tiene que manifestarse en el medio del ser trascendente, un día u otro, temprano o tarde, en el curso de una historia individual o universal, o en el seno del progreso de la filosofía, si es cierto que él es de ahora en adelante presente a sí mismo, en el seno de una revelación que no debe nada al tiempo ni a la trascendencia, sino que se efectúa en la esfera de la inmanencia radical de la subjetividad absoluta.[18]

En la medida en que el ego se manifiesta a sí mismo sin mediación, el campo de la constitución temporal queda excluido del planteo trascendental. Si la modalidad —para evitar decir "movimiento"— bajo la cual el ego se manifiesta no tiene duración, entonces es imposible identificar en el ego que así aparece algún momento o fase temporal que puedan servir como base del proceso de síntesis que conforman la unidad durable del ego. El ego henryano parece, en consecuencia, absolutamente atemporal. La cita permite asimismo deducir que la razón por la cual Henry considera que otorgarle al ego una instancia temporal es la antesala de la objetividad es que la temporalidad es una nota exclusiva de la trascendencia. Esto mismo se extrae del siguiente fragmento:

> De acuerdo con los análisis que demostraron el carácter inmanente de la manifestación de la subjetividad, la sustitución final del sujeto clásico por el "sujeto temporal" sólo afirma la interpretación ontológica implícita o explícita del ser de este sujeto como trascendencia. La temporalidad es la esencia de la trascendencia. Ella es solidariamente la subjetividad del sujeto y el "horizonte del ser".[19]

---

[15] HENRY, Michel. "Phénoménologie de la naissance". En: *Phénoménologie de la vie*, Tome I: *De la phénoménologie*. Paris : Presses universitaires de France, 2003.

[16] Cf. SEBBAH, François-David. "Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas des *Leçons sur la conscience intime du temps*". En: *Alter*, Nº2. *Op. Cit.,* p. 252.

[17] *Ibíd.*, p. 254.

[18] HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation. Op. cit.*, p. 54.

[19] *Ibíd.,* p. 116.

El carácter inmanente de la subjetividad se opone a la naturaleza trascendente del sujeto temporal. Esta perspectiva pone el acento en la ausencia de una sucesión temporal entre la condición que permite el aparecer y el aparecer mismo, es decir, alude a la ausencia de una distancia fenomenológica.[20] En este sentido, Henry también afirma que "*la ipseidad de la esencia no se realiza en el tiempo*".[21]

En el estado de la cuestión sobre el tema pueden distinguirse dos posturas. Entre aquellos que consideran que la temporalidad se encuentra excluida de la especificación de la donación del ego ya hemos mencionado a Sebbah. Junto a éste hay que mencionar a Dan Zahavi, quien continúa la línea interpretativa del anterior. Sostiene que mientras en un primer momento "Henry no concebía la auto-afección como un auto-colocarse temporal extático"[22] más tarde reconoce que la noción de auto-afección no es estática sino dinámica, aunque en un sentido particular, a saber: como un movimiento subjetivo en el cual lo que afecta y lo que es afectado coinciden.

Mario Lipsitz, tomando como punto de partida la ausencia de una separación o distancia fenomenológica en el seno de la manifestación inmanente del ego, se pronuncia en un sentido similar y sostiene:

> Sin duda, todo sentimiento es temporal, todo amor "dura" y a ese título es que decimos también, por ejemplo, que "las sensaciones están en el tiempo". Pero "las sensaciones" puras no son nada más que una abstracción del filósofo, una escisión artificial sobre el continuo de su afectividad, del sentirse interior que les ofrece toda su realidad. Es precisamente esta impresionalidad la que, en su automanifestación inmanente, desconoce el tiempo y no deviene en él, si bien constituye la realidad más interior del tiempo mismo, aquello que lo hace posible en su trascendencia. "La vida es eterna" no significa en Henry la eternidad del tiempo o la de aquello que el tiempo nos ofrece sino el carácter absoluto de su realidad afectiva interior.[23]

La segunda postura es la que intenta matizar las consideraciones de Henry y se rehúsa a creer que la donación inmanente carezca de una determinación temporal. Dentro de esta temática, Natalie Depraz aborda la

---

[20] Cf. HENRY, Michel. HENRY, Michel. "Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation*: la subjectivité". En: *Revue internationale Michel Henry*, Nº 3. *Op. Cit.,* p. 169, Ms A 6-7-4048. También se puede leer en las notas: "La ausencia de tiempo es la ausencia de distancia fenomenológica (…) Pues el Ego escapa al tiempo. El tiempo no habría de ser el horizonte del ser" *Ibíd.*, p. 174, Ms A6-8-4090.

[21] HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. *Op. Cit.,* p. 583.

[22] ZAHAVI, Dans. "Michel Henry and the phenomenology of the invisible". En: *Continental Philosophy Review,* nº 32. Kluwer Academic Publishers, 1999 (pp. 223-240), p. 232.

[23] LIPSITZ, Mario. *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Lévinas y Michel Henry*. Buenos Aires: Prometeo, 2004, p. 45.

relación entre la estructura de la donación pasiva y la temporalidad a partir del carácter simple de la manifestación del ego, el cual alude a la unidad de la esencia. La autora considera que sobre la base de esta característica, ya presente en *L'essence de la manifestation*, se desarrolla la estructura temporal del ego, en la medida en que denota la realización plena de los momentos temporales.[24]

Por su parte, Sébastien Laoureux, en su libro *L'immanence à la limite*, considera que no hay que dejarse engañar por las observaciones que le niegan un despliegue temporal a la manifestación del ego y argumenta que éstas responden, en realidad, a la necesidad de remarcar el contraste entre el plano de la inmanencia y el plano de la trascendencia. En el fondo, la filosofía henryana afirmaría la intemporalidad de la inmanencia, sólo en la medida en que se entienda la temporalidad en el sentido tradicional.[25] Pero posicionarse de tal modo frente a la problemática significa, a nuestro parecer, simplificarla. Henry enfatiza tantas veces y de tantos modos diversos aquel contraste, que resulta poco probable que haya tenido que acudir a una caracterización no del todo precisa o cierta para fijar la heterogeneidad entre esos dos planos. Por otro lado, para dar apoyatura textual a su afirmación, Laoureux cita fragmentos de textos posteriores a la década del noventa, década en la cual Henry comienza a ahondar positivamente en el fenómeno del nacimiento desde la perspectiva del cristianismo.[26] En consecuencia, en lugar de restar importancia a los mentados fragmentos o de acudir a textos posteriores para completar lo que Henry afirmaba en la década del sesenta, nuestra intención es comprender la tensión existente al interior mismo de *L'essence de la manifestation*.

La fenomenología primera como guía para el planteo del problema

Si bien es indudable que las interpretaciones introducidas arriba deben ser consideradas y que los fundamentos que proponen son válidos, creemos que no hay en ellas un tratamiento comprensivo de la problemática sino sólo parcial. Ignoran la tensión que, desde las primeras páginas de *L'essence de la manifestation* —más precisamente en el § 8 de la obra— se encuentra definitivamente instalada, aunque no directamente abordada por Henry. Esta tensión se advierte, entonces, en una de las precisiones que recorre el

[24] DEPRAZ, Natalie. «En quête d'une phénoménologie: le référence henryenne a Maître Eckhart». En: GREISCH, Jean; DAVID, Alain (dir.). *Michel Henry, l´épreuve de la vie.* Paris: Cerf, 2001 (pp. 255-279), p. 265.

[25] LAUOREUX, Sébastien. *L'immanence à la limite.* Paris: Cerf, 2005, p. 110.

[26] Cf. *Ibíd.*, p. 112.

texto, aquella que distingue entre la fenomenología primera, es decir aquella que se ocupa de los fundamentos últimos del aparecer, y la fenomenología segunda, la cual debe elucidar el sentido del ser de las diversas regiones del ser. Es en este contexto en el cual Henry plantea la pregunta por el status del tiempo:

> Expresiones tales como "fenomenología del ser", "fenomenología del ego", "fenomenología del tiempo", son por sí mismas esencialmente ambiguas porque corren el riesgo de encontrarse yuxtapuestas en nuestro espíritu con una fenomenología de las formas sociales o del objeto matemático, por ejemplo […] el problema que se presenta al contrario es saber si la fenomenología del ego o del tiempo no son de la competencia de la fenomenología entendida en un sentido primero. En tal caso, el ego y el tiempo no serían realidades del mismo orden que la sociedad o las matemáticas, en el sentido de que, lejos de estar sometidas a la esencia, ellas pertenecerían al contrario a su estructura interna y entrarían así, a título de elementos constitutivos, en la definición inmanente de la verdad absoluta.[27]

La fenomenología del ego pertenece de manera eminente a la fenomenología primera, pues en él se hace real la posibilidad de la experiencia interna de la revelación originaria. Es inevitable entonces que surja el siguiente interrogante: ¿por qué motivo Henry se hace la misma pregunta sobre dos campos de estudio para los cuales habría luego dos respuestas opuestas? ¿No se debe aceptar, en cambio, que si la fenomenología del ego pertenece a la esfera de la fenomenología primera entonces también lo hace la fenomenología del tiempo? En principio, esta es una posibilidad que se debe reconocer. Ahora bien, la evidencia en contra es, como vimos, considerable. Sin embargo, en lugar de volcarnos por uno de los dos extremos interpretativos —como parece ser la tendencia en las opiniones expresadas— nuestro propósito es proporcionar algunas claves para desentrañar este dilema. Pues, ya sea que se le niegue al tiempo su pertenencia a la definición de la esencia inmanente, ya sea que se hable de un movimiento inmanente de la esencia, se está dando una visión parcial del asunto. Cierto es que contamos hoy con la ventaja de tener acceso a los apuntes que Henry tomaba como instancia previa a la escritura definitiva de la obra de 1963. Ellos, por más fragmentarios que sean, son una herramienta invaluable para el tema que estamos considerando. Sin embargo, también hacia el final de *L'essence de la manifestation*, Henry se expresa de un modo tal que debería despertar cierta controversia:

---

[27] HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. *Op. Cit.,* p. 67. La misma reflexión se encuentra bajo un modo aún más afirmativo en HENRY, M. "Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation*: la subjectivité". En: *Revue internationale Michel Henry*, Nº 3. , *Op. Cit.*, p. 94, Ms A 4-20-2330.

> Únicamente la determinación ontológica estructural y fundamental de la esencia originaria de la revelación como inmanencia y como afectividad hace posible el desarrollo coherente y seguro de una problemática que atañe a la subjetividad absoluta así como a las cuestiones esenciales con las cuales está vinculada, el desarrollo de un filosofía y de una filosofía fenomenológica de la experiencia vivida, del ego, del conocimiento de sí, de la vida interior y de la temporalidad que le pertenece en sentido propio, de la estructura de la experiencia en general y de sus formas esenciales.[28]

Como se advierte, resulta que la conclusión final de la obra mayor de Henry es que la temporalidad se encuentra, por lo menos, vinculada esencialmente con la subjetividad. Aclarados, pues, los principales problemas interpretativos que envuelven la determinación de la naturaleza de la temporalidad en relación con la estructura fenomenológica del ego, es momento de ahondar en los principales análisis que Henry lleva a cabo a propósito de esto y extraer de ellos algunos elementos para poder dar con una respuesta lo más completa posible. Por poseer una relevancia significativa para la época que estamos estudiando, abordaremos en el siguiente apartado la crítica henryana a la concepción husserliana de la temporalidad.

La conciencia absoluta del tiempo en la filosofía de Husserl

Sobre la propuesta de Husserl, Henry afirma:

> El tiempo y el recurso a la temporalidad (cf. filosofía moderna, subjetividad = tiempo), lejos de ser una forma de repensar la esencia de la subjetividad y de volver (o de venir) a una filosofía de la inmanencia, sólo es una forma de poner más adelante el monismo de la trascendencia —y esto es cierto también del tiempo "inmanente" de Husserl.[29]

La pregunta que impulsa a Husserl a preguntarse por el tiempo es la pregunta moderna por la unidad de la experiencia. Para que se le pueda asegurar una constitución objetiva a lo intencionado es necesario establecer las condiciones bajo las cuales lo que aparece a la conciencia pueda darse de modo estable y permanente. A la vez, tales condiciones refieren necesariamente a la unidad de la conciencia, es decir, al modo en que ella se constituye como una identidad que permanece a lo largo de los diferentes actos intencionales. Por eso, de lo que se trata es de lograr fundar el tiempo externo, es decir, el tiempo que tiene en sí todo objeto exterior. En *Lecciones de fenomenología de*

---

[28] Cf. *Ibíd.*, p. 862.

[29] Cf. HENRY, Michel. "Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation*: la subjectivité". En: *Revue internationale Michel Henry*, Nº 3. *Op. Cit.,* p. 180, Ms A 6-12-4259.

la conciencia interna del tiempo, se distingue el nivel del tiempo externo del nivel de la conciencia inmanente y de la conciencia absoluta. En el nivel del tiempo inmanente se constituyen las vivencias como unidades que poseen a la vez una duración determinada. Por último, en el estrato de la conciencia absoluta del tiempo, estrato en el cual Husserl sitúa la subjetividad trascendental, se opera la constitución del tiempo inmanente de los actos. Pero, la conciencia absoluta del tiempo no obtiene su constitución sino de ella misma, es decir, se auto-constituye. Para aclarar cómo esto es posible, es preciso realizar algunas consideraciones sobre las características de la constitución temporal en su presentación general. Después veremos de qué manera esto se precisa en la auto-constitución de la conciencia absoluta del tiempo.

En términos generales, la constitución del tiempo tiene lugar gracias al enlazamiento de tres fases temporales: el ahora, el pasado y el futuro. En este sentido, cada momento ahora está acompañado necesariamente de un momento pasado y un momento futuro. Si bien el momento ahora es un concepto límite y, en tanto tal, inapresable, tiene una preponderancia por sobre los demás momentos pues él contiene el máximo acercamiento al objeto intencionado y es la fuente del más alto nivel de intuitividad. Si completamos el lado noemático (es decir, la comprensión del tiempo como la sucesión de momentos pasados, presentes y futuros) con el costado noético de la constitución del tiempo veremos que tales momentos se corresponden con un determinado acto intencional: la protoimpresión [*Urimpression*] constituye el ahora, la retención constituye el pasado y la protensión constituye el futuro. La impresión originaria o protoimpresión no puede separarse de sus horizontes temporales dados por la retención y la protensión, pues el ahora se encuentra siempre mediatizado por medio de sus fases no ahoras.

Una vez aclarados los elementos principales de la filosofía husserliana del tiempo, podemos explicitar, a continuación, cómo se efectúa la auto-constitución de la subjetividad trascendental, en tanto conciencia absoluta del tiempo. Husserl distingue dos intencionalidades que colaboran para ello. En primer lugar, la conciencia absoluta dispone de una intencionalidad longitudinal, capaz de apuntar, por medio de la retención y la protensión, hacia las fases pasados y futuras de su propio flujo. De esta suerte, la conciencia alcanza la percatación de sí misma. En segundo lugar, y actuando a la par, la intencionalidad transversal apunta directamente hacia las fases temporales de las vivencias mismas, asegurando la conservación de la relación de la conciencia absoluta con las vivencias intencionales que ella constituye. Gracias a esta doble intencionalidad queda constituida la conciencia trascendental como una unidad temporal y es fundamentada, por consiguiente, la experiencia temporal.

Henry aborda específicamente el planteo husserliano en un artículo titulado "Fenomenología hylética y fenomenología material". Este artículo fue publicado por primera vez en el verano de 1987 en el número 15 de la revista *Philosophie* y luego formó parte de la compilación de textos realizada por el mismo Henry en 1990 llamada *Fenomenología material.* Allí, Henry reconoce que en las consideraciones introducidas en las *Lecciones…* Husserl se pregunta "por el modo en que el poder trascendental, que da toda cosa, se da él mismo" y agrega:

> Toda fenomenicidad efectiva y concebible, a decir verdad, se fenomeniza primero ella misma, y solamente bajo esa condición puede un fenómeno cualquiera fenomenizarse en ella, en su fenomenicidad previamente cumplida y dada. La auto-donación de la intencionalidad es una cuestión que la fenomenología husserliana no ha eludido totalmente; […] A esta ambición última se debe que este texto [las *Lecciones…*] sea el más bello de la fenomenología. Aflora en él, explicitándose a veces en abruptos enunciados, la inaudita afirmación según la cual la Impresión es aquello que da principio al principio que hace ver toda cosa, aquello que revela originalmente la intencionalidad a sí misma.[30]

Tal enaltecimiento es, empero, simultáneamente matizado por la consideración según la cual también allí la fenomenología husserliana fracasa, pues, en lugar de la impresión, afirma Henry, ella conocerá tan sólo su constitución o su estar dado a la intencionalidad. Si la apreciación de Henry es justa o no es discutible, pues, el mismo Husserl aclara que en el caso de la conciencia absoluta del tiempo no existe una distancia intencional respecto del correlato intencional.[31] A pesar de lo dicho, debemos considerar las críticas específicas que están a la base de aquel rechazo.

En primer lugar, Henry sostiene que, si el momento "ahora" mienta la impresión que permite a la conciencia darse a sí misma con el nivel más alto de intuitividad, en la medida en que esta donación depende de una intencionalidad, ella se encuentra reducida a una pura idealidad. No es la aparición de la conciencia a sí misma la que tiene lugar, "no es la impresión ella misma y por sí, en su propia carne afectiva en cierta manera, la que lleva a cabo la

---

[30] HENRY, Michel. "Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle". En : *Phénoménologie matérielle.* Paris: Presse universitaires de France, 1990. p. 33. Trad.: Javier Teira y Roberto Ranz: "Fenomenología hylética y Fenomenología material". En: *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro, 2009. p. 65.

[31] Cabe resaltar que los análisis de Henry se ciñen a las *Lecciones…* y a *Ideas I*. No parece haber ningún registro aquí o en otro texto de que el autor francés haya accedido a los manuscritos posteriores de Husserl, en los que éste tematiza la temporalidad en un nivel anterior a la constitución intencional.

donación sino una conciencia originaria que la da como siendo ahí ahora".[32] Esta crítica apunta al aspecto noético de la manifestación de la conciencia, es decir, a la condición de su aparición. Entonces, "la conciencia originaria de la sensación en su ahora no da precisamente esta sensación en la realidad subjetiva de su ser impresionalmente dado a sí mismo, sino que la arroja en una irrealidad en la que sólo puede ser ya representada mas no experimentada".[33] Sebbah subraya al respecto que Henry procura mostrar los límites que presenta la intencionalidad al momento de aprehender la impresión originaria en su materialidad. La razón de ello radica en que la intencionalidad, puesto que se realiza como temporalidad, somete la donación de la impresión al límite ideal del "ahora". Por tanto, la impresión originaria, en lugar de ser considerada a partir de su propia fenomenalidad, se ve reducida a ser el contenido informe de la forma trascendente del "ahora".

El segundo obstáculo que arruina, según Henry, la pretensión ontológica de la conciencia del ahora de ser una percepción, es que el "ahora" sea un límite ideal. En la medida en que el "ahora" se hunde progresivamente en el pasado, hasta el punto de desaparecer, no puede designar en el flujo de la conciencia ninguna porción fija. El "ahora" es, en realidad, la división al infinito de un momento extendido o "grueso" que contiene en sí mismo las retenciones y protensiones que constituyen la fase del presente. Si bien esto es considerado por el mismo Henry como una crítica al sistema husserliano, en verdad no es más que la constatación de lo que Husserl quiso expresar. Para Husserl, en efecto, el momento discreto "ahora" sólo puede ser determinado analítica y abstractamente. En cambio, el momento "ahora" vivido se comprende en tanto éste es constituido por las fases del pasado y el futuro y como una sucesión de "ahoras" que se suceden sin solución de continuidad.

En tercer lugar, que Husserl insista en que la conciencia absoluta se auto-constituye no parece influir en las críticas del filósofo francés, pues éste considera que esa tesis se desdobla:

> Por una parte, ella incluye la afirmación según la cual es el flujo mismo quien lleva a cabo su propia manifestación: por ejemplo, que cada retención hace ver la fase que retiene y, a través de ella, todas las fases precedentes, toda la corriente pasada del flujo por consiguiente y, de este modo, ese flujo mismo. Pero por otra, esta tesis, todavía especulativa, que es la de la auto-donación, que establece que el flujo es a la vez lo que da y lo que está dado, implica otra,

---

[32] HENRY, Michel. "Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle". En : *Phénoménologie matérielle. Op. Cit.*, p. 35. Trad.: "Fenomenología hylética y fenomenología material". En: *Fenomenología material. Op. cit.*, p. 68.

[33] *Ibíd.*, p. 37; Trad.: *Ibíd.*, p. 69.

> explícitamente formulada, a saber: que lo dado por el flujo es justamente el flujo mismo, el flujo en persona, en su realidad propia (*Selbst*). Tal cosa es falsa si la realidad original del flujo designa el conjunto de sus fases constituyentes, las cuales no están dadas precisamente como tales sino sólo en calidad de constituidas.[34]

Ahora bien, lo que esta serie de críticas deja entrever es que, para Henry, dar cuenta de la manifestación de la conciencia absoluta por medio de su constitución temporal lleva a serias complicaciones, pues, aquí, el sentido de la constitución se encuentra especificado como proceso de determinación intencional. Por lo tanto, se llega a la paradoja de que aquello que debe ser el origen de toda constitución, es decir, la subjetividad trascendental, aparece ella misma constituida por una instancia intencional anterior. Por esta razón, Henry sostiene en las notas que "el ego del cual estoy separado es constituido, no es el Ego".[35]

Como se advierte, Henry ya había elaborado algunas consideraciones generales sobre la obra de Husserl mientras preparaba *L'essence de la manifestation* (a pesar de que el análisis pormenorizado de la teoría husserliana es recién presentado veinticinco años después). Allí, Henry explicita su intención de separar el problema del ego del problema del tiempo, en tanto el tiempo es la causa de la alienación del ego y, en definitiva, lleva a hacer de éste una existencia empírica. Tal proyecto, dice Henry, se encuentra inscripto en el contexto de su discusión con Husserl y consiste en demostrar, contra éste, "que [la] pertenencia del flujo al Ego no puede descansar en su pertenencia al flujo temporal"[36] sino que es lo contrario lo que es verdad. Es decir, el flujo temporal se apoya en la manifestación del ego. A la vez, sostiene que la diferenciación de las vivencias no puede ser hecha por la diferenciación de sus contextos temporales sino por su ipseidad originaria, es decir, por la individualidad del sentimiento.

Ahora bien, observaciones como las que recién introdujimos nos obligan a preguntarnos si Henry reparó en los obstáculos que podrían presentársele. Uno de ellos puede resumirse así: si el ego no contiene en sí una estructura temporal capaz de darle unidad a sus vivencias, ¿cómo es posible que pueda haber en absoluto una experiencia en general? Pero el problema no sólo radica en la posibilidad de la unidad de la experiencia, es decir, en la posibilidad de dejar que algo efectivamente se manifieste. Lo que debe evaluar-

---

[34] *Ibíd.*, pp. 44-45; Trad.: *Ibíd.*, p. 78.

[35] HENRY, Michel. "Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation*: la subjectivité". En: *Revue internationale Michel Henry*, Nº 3. *Op. Cit.,* p. 178, Ms 6-8-4104.

[36] *Ibíd.,* p. 105, Ms A 4-22-2546.

se a continuación es si Henry no cae en una contradicción todavía mayor. Es decir, si al negarle toda instancia de constitución a la subjetividad, no le niega también el carácter concreto que, ya vimos, tan enfáticamente le atribuye. De acuerdo con las bases de la fenomenología henryana de la subjetividad, la ipseidad del ego tiene como condición al sentimiento, en tanto auto-afección de sí. El riesgo que se corre, sin la seguridad de una constitución temporal, es que el ego, cuya unidad es garantizada por la identidad entre el sentimiento y el contenido sentido, no sea en realidad más que una sumatoria de distintas unidades discretas. Es decir, si bien la estructura de la afectividad, en virtud de la identidad entre lo afectante y lo afectado, asegura efectivamente la forma unitaria del ego, no asegura que tal unidad sea permanente. Como señalamos en el capítulo anterior, afirmar con seguridad que el ego es una sustancia implica necesariamente enfrentarse con el problema de su unidad y, puesto que éste no parece estar resuelto aun, tal afirmación tiene un alcance un tanto acotado. Pero, ésta no es una licencia que el intérprete se toma sino que es el mismo Henry quien asegura que "el Ego es la forma superior de unidad, pero es necesario comprender bien que esta unidad es la sustancia misma de la existencia, y no una forma pura".[37] Estos son, entonces los problemas que debemos abordar a continuación, en el último apartado de este trabajo.

Sentimiento de sí, instante y temporalidad

En principio, que la subjetividad no se funde en la temporalidad, no significa necesariamente que la subjetividad no adquiera algún tipo de despliegue temporal. Este es el primer punto que debemos destacar y para ello contamos con suficiente apoyo textual proveniente de las notas. Por ejemplo, Henry afirma en una de ellas que "el Ego es el origen de *su* tiempo, pero no es en el tiempo, él es temporalizante, pero no temporal (…). El ego no es temporal pero es el lugar originario de la constitución del tiempo".[38] De acuerdo con esto, proponemos interpretar que, cuando Henry afirma que el ego no es temporal, se refiere a que él no deviene tal gracias a un proceso mediato, o, lo que es lo mismo, gracias a una intencionalidad previa que lo constituye. De modo más general, esto remite a otra cuestión que ya fue mencionada: el ego no deviene ego un día u otro. Por eso debemos insistir en lo siguiente: el ego —no una conciencia impersonal sino el ego mismo que yo soy— es el lugar en el que se opera la constitución.[39] Simultáneamente, la efectuación de

[37] *Ibíd.,* p. 119, Ms A 5-3-2742.

[38] *Ibíd.*, p. 177, Ms A 6-8-4101.

[39] Cf. *Ibíd.*, p. 117, Ms A 5-2-2733.

la constitución temporal que tiene como origen al ego posibilita la unidad del tiempo. Es decir, ésta es el tema mismo del ego.[40] En el ego y también en los sentimientos, los actos y las pasiones (los cuales son unidades constituyentes y no constituidas) se funda la unidad de los momentos temporales. Esto implica, en consecuencia, que la auto-manifestación del ego, definida como una unidad inmanente, constituye la temporalidad en virtud de las vivencias que se hayan ligadas a él.

Pero, ¿cómo es posible que las vivencias se encuentren ligadas al mismo ego? Al hacernos esta pregunta, alcanzamos un claro en la problemática relativa a la unidad del ego. Henry parece retornar a un planteo similar al kantiano relativo a la apercepción trascendental, con la salvedad de que el filósofo francés procura otorgarle a ella un contenido fenomenológico concreto garantizado por el sentimiento. Es decir, la posibilidad de la pertenencia de cada vivencia al flujo del ego estriba en la continua presencia de un sentimiento de sí, el cual posee un carácter absolutamente irrecusable. Esto se advierte en el siguiente fragmento:

> A cada una de las determinaciones afectivas, seguramente, a cada sentimiento particular, pertenece un Sí. Él le pertenece en tanto que este sentimiento es cada vez y necesariamente sentimiento de sí, no en razón de su carácter particular, sino en razón de su carácter afectivo; él es el sentirse sí mismo que vive en él como aquello que lo hace posible, como aquello que hace posible la identidad del sentimiento y de su contenido, brevemente, su esencia, la afectividad en tanto tal.[41]

Esto quiere decir que la constitución del ego no se puede identificar con el sentimiento de un contenido particular, sino con el sentirse del sentimiento de cada contenido, lo cual no es ya particular o pasajero sino parte de la estructura esencial de la afectividad. Para apoyar esta interpretación puede acudirse nuevamente a una observación de Lipsitz, quien sostiene:

> En cada experiencia singular, en cada sentimiento particular, se ofrece también la experiencia del absoluto. Que el sentimiento se revele a sí como este sentimiento particular es la obra de la vida en él, la obra del absoluto. Pero la esencia del absoluto es la afectividad misma, su automanifestación; de tal suerte que en cada tonalidad afectiva determinada también se revela aquello que la revela, el absoluto.[42]

---

[40] Cf. *Ibíd.*, p. 119, Ms A 5-3-2742.

[41] HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation. Op. Cit.*, p. 582.

[42] LIPSITZ, Mario. *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Lévinas y Michel Henry. Op. Cit.*, p. 45.

Hemos propuesto, pues, una respuesta posible a la pregunta por la unidad del ego y la relación de ésta con la temporalidad. Nos resta examinar cómo es posible que el origen de la temporalidad carezca de una temporalidad propia y pueda, aun así, constituir el tiempo como tal. Por ello, con respecto a la manifestación del ego, deben asimismo realizarse algunas observaciones.

En virtud de que el ego no puede estar separado de sí, Henry señala que su donación responde al modo del instante. En otras palabras, la ausencia de distancia fenomenológica, en el marco de la donación del ego, es traducida por Henry a los términos de una donación instantánea.[43] Por lo tanto, la única teoría capaz de conjugar la temporalidad con la pasividad ontológica originaria es una teoría del instante (a la cual Henry considera como cercana a la teoría de la creación continua de Descartes). El instante, afirma, "es el advenir de la verdad en mí, advenir que es también aquel del yo".[44] Y agrega, en otra nota, que "*la significación ontológica última del cogito instantáneo de Descartes es la irrealidad del pasado y del advenir*".[45] La realidad del ego se opone, una vez más, a la idealidad que le otorga una constitución temporal, pues ésta supone el flujo que se extiende desde el pasado hacia el futuro, el cual, al no darse de modo absoluto, tornan el ego en una presencia irreal. A la vez, como ya se advirtió a propósito del análisis henryano de las *Lecciones*…, la realidad del presente quedaría así fundada en las otras instancias temporales, perdiendo su impresionalidad originaria. En suma, inscribir el aparecer del ego en la lógica del instante, es decir, de aquello que contiene la particular cualidad de estar en el tiempo, pero carecer de duración, es la solución henryana al problema de la temporalidad del ego. Es decir, el pasaje al tiempo se realiza en la auto-afección del ego, en el sentirse a sí mismo de éste. Por eso, el tiempo se produce, dice Henry —anticipando la noción principal de sus estudios posteriores—, como una nacimiento inmanente. El tiempo, finalmente, "*es algo real, es una producción, un nacimiento interior y no una muerte exterior*".[46]

Conclusiones

El camino que condujo desde los principios del método fenomenológico hasta la comprobación de la efectuación de la esencia de la manifestación como experiencia subjetiva e interior del ego, dio como resultado la identificación de éste con la condición absoluta e incondicionada del aparecer. Por

---

[43] HENRY, Michel. "Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation*: la subjectivité". En: *Revue internationale Michel Henry*, Nº 3. *Op. Cit.,* p. 169, Ms A 6-7-4048.

[44] *Ibíd.*, p. 168, Ms A 6-7-4023.

[45] *Ibíd.*, p. 168, Ms A 6-7-4037.

[46] *Ibíd.*, p. 166, Ms A 6-7-3986.

otra parte, de acuerdo con la subordinación de la ontología a la fenomenología, si se afirma que la subjetividad es, entonces debe también garantizársele una cualidad fenomenológica. Ésta, explicitada en los términos de una donación inmanente e inmediata del Sí del sentimiento, es lo que le otorga al individuo su fenomenalidad, el cual, a su vez, constituye el mundo como aquello que en el esfuerzo de los movimientos corporales y de los poderes intencionales le presenta resistencia. Por lo tanto, caracterizada de este modo, la relación de la subjetividad trascendental con la trascendencia se efectúa siempre en virtud de la determinación del sentimiento, es decir, como la manifestación de una tonalidad afectiva particular. Ésta revela a la vez la relación con la instancia absoluta que se encuentra a su base, en la medida en que ella mienta el sentimiento del Sí mismo, es decir, la ipseidad.

Ahora bien, Henry considera que debe abandonarse el campo de la constitución para dar cuenta del ego en su esencia.[47] El sentido que posee el intento de proporcionarle al ego una instancia constitutiva significa, para Henry, dos cosas. En sentido estrecho, referirse a la constitución del ego implica instaurar una distancia fenomenológica e intencional en el seno mismo de la subjetividad para dar cuenta de su carácter unitario y concreto. En un sentido más general, suponer una constitución del ego sería admitir que el ser fenomenológico del ego, es decir, el modo en que éste se da a sí mismo, no alcanza para asegurarle a éste su efectividad. En el pensamiento de Henry, entonces, el intento de constitución no sólo es contrario a las bases de su fenomenología sino también innecesario: en la medida en que la subjetividad henryana no debe comprenderse sino como la experiencia irrecusable y completamente transparente que tiene de sí el sentimiento, su esencia se agota en su donación fenomenológica. Las características de esta solución condujeron la problemática al planteo de si, en estas condiciones, es posible admitir una determinación temporal del ego y si, lo es, cuál sería su sentido y alcance. Por lo tanto, se enunciarán a continuación cuáles han sido los resultados parciales obtenidos.

Hemos comprobado la validez de nuestra primera hipótesis, según la cual no es correcto excluir de la comprensión de *L'essence de la manifestation* la problemática de la temporalidad. Si bien, ella no es abordada sistemáticamente, su presencia es fácilmente palpable, sobre todo, a la luz de los análisis que se extraen de los manuscritos preparatorios a *L'essence de la manifestation*.

[47] Por caso: "Al decir que hay un problema más originario que el de la verdad del ser, el problema de la verdad del ego, ¿no se debería oponer a una cierta constitución, una proto-constitución (del Ego) más originaria? No. *Se abandona deliberadamente el campo de toda constitución posible*". (*Ibíd.,* p. 100, Ms A 4-21-2441).

De este modo, puede advertirse que la segunda parte de nuestra hipótesis, que mencionaba la existencia de una articulación positiva entre ego y tiempo, es decir, una solidaridad de análisis entre la fenomenología del ego y la fenomenología del tiempo, obtuvo un nivel de comprobación considerable, a pesar de que deben realizarse, al respecto algunas advertencias.

El problema de la temporalidad ingresa en el planteo general sobre la subjetividad por tres vías. En primer lugar, lo hace en relación con la donación del ego a sí mismo. Hemos comprobado que, en el contexto de la pasividad ontológica originaria, la aparición del ego tiene como condición la perfecta identidad y adhesión entre el contenido sentido y aquello por lo que éste es sentido. En la medida en que no hay diferencia alguna entre estos dos elementos, el ego es definido como el sufrimiento de sí, es decir, como la imposibilidad de sobrepasarse a sí mismo. Pero, por otro lado, tuvo lugar la aclaración de que esta identidad no mienta, empero, una instancia estática sino un movimiento que concluye en la efectividad del sufrimiento de sí. Un esbozo de la posibilidad de la conjugación de estas dos interpretaciones puede ser rastreado, como se mencionó al término del último apartado, en la teoría del instante. Sin embargo, los testimonios que pueden encontrarse sobre esta teoría son particularmente escasos, lo cual dificulta la comprensión. Lo que sí podemos afirmar, sin mucho riesgo a equivocarnos, es que la auto-afección del ego sucede instantáneamente. Esto significa, como puede derivarse de las afirmaciones de Henry, que la donación del ego a sí mismo no presupone un despliegue o proceso temporal previo o posterior. Esto se resume en la reflexión henryana, según la cual el ego no se da en el tiempo.

Esta primera conclusión es la antesala de la segunda vía de ingreso del problema de la temporalidad a la temática de la subjetividad, que se vincula con la constitución de la temporalidad por parte del ego. Comprobamos que, si bien el ego no aparece en el tiempo, es la fuente de la que emana toda constitución temporal posible. Es el instante que instituye, como una primera venida a sí de la ipseidad, el tiempo como tal. Gracias a esta consideración, puede considerarse resuelto el problema de la posibilidad del tiempo. Por lo tanto, la fenomenología del tiempo pertenece a la fenomenología primera en la medida en que en el ego tiene su origen el devenir temporal. Antes de la manifestación del ego no hay tiempo, es en ella, en su acontecimiento, que surge el tiempo. Entender cómo sucede esto requiere el mismo esfuerzo que se encuentra supuesto, por ejemplo, en la comprensión de las particularidades de la doctrina de la *creatio ex nihilo* y la eternidad en la que tiene lugar la creación divina. Dios, que da lugar a la totalidad de las cosas, lo hace desde la eternidad, la cual no debe entenderse como un tiempo que no tiene principio ni fin, sino como la permanencia en sí mismo del creador.

El paralelo que puede aquí trazarse —probablemente para el regocijo de Dominique Janicaud—[48] es aquel que existe entre las características del ego y Dios, es decir, entre la constitución del mundo y la constitución de la temporalidad por parte del ego y la creación del mundo y el tiempo por parte de Dios. Esto no implica, empero, la adhesión a la interpretación que lee *L'essence de la manifestation* a la luz de los escritos posteriores a la década del noventa. Lo contrario es cierto. Pues, mientras en un primer momento, el individuo parece contener las cualidades divinas, en el segundo período éste es considerado como un viviente que llegó a la vida, es decir, que nació, gracias al desarrollo de la vida absoluta que reside a Dios.

El tercer camino por el que ingresa la temporalidad en la esfera de los análisis de la subjetividad no se muestra con tanta claridad. Esta vía refiere a la posibilidad de que la unidad del ego se apoye en una síntesis de tipo temporal. Sin embargo, las referencias textuales parecen ir en contra de tal posibilidad. En la medida en que la subjetividad es la esencia de la manifestación y la condición de la aparición del mundo, es la instancia que no admite ninguna condición ulterior. Entonces, querer dar cuenta de ella por medio de una constitución temporal —que, a pesar de los esfuerzos de Husserl por demostrar lo contrario, según Henry, no deja de ser intencional— lleva a la alienación y objetivación de la subjetividad. La unidad del ego remite, en cambio, al sentimiento de sí que acompaña a cada una de las determinaciones afectivas particulares. A pesar de este reconocimiento, el pensamiento de Henry continúa presentando ciertas complicaciones. La permanente constatación del sentimiento de sí mismo que acompaña a cada sentimiento asegura que las determinaciones afectivas, es decir, cada particularización de los sentimientos de sufrimiento y gozo, pertenezcan al mismo individuo concreto que soy yo. Así puede asegurarse que existe una cierta instancia a la cual todas las experiencias concretas y temporalmente dispersas pueden ser remitidas. Puede, incluso, sospecharse que el sentimiento del sí mismo sea siempre idéntico. Pero, nada parece poder garantizar, por el contrario, que esta instancia absoluta a la cual el sentimiento de sí remite sea siempre la misma. Un modo de evitar esta complicación es recordando que la subjetividad henryana no es más que el sentimiento del sí mismo, cuestión que fue explicitada por medio de la especificación de la estructura de la pasividad ontológica originaria. Con esto en mente, puede bastar, para asegurar

[48] En un tono marcadamente crítico, Janicaud considera que los integrantes de la fenomenología francesa contemporánea habrían utilizado su inicial formación en fenomenología como un "trampolín hacia la trascendencia divina". JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Édition de l'eclat, 1991, p. 57.

la unidad del ego, la noción de no-libertad que fue también vinculada al concepto de sufrimiento: la imposibilidad del rebasamiento es lo que funda esta unidad tan particular que conforma la relación del sentimiento consigo mismo.

Bibliografía

HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris. Presses universitaires de France, 2011.

_____ "L'essence de la révélation. Résumé analytique". En: BROHM, Jean-Marie; LECLERCQ, Jean (dir.). *Michel Henry.* Lausanne: Editions L'Age d'Homme Editions, "Les Dossiers", 2009, pp. 55-60.

_____ "Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation*: la subjectivité". En: *Revue internationale Michel Henry*, Nº 3. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012.

_____ *Phénoménologie de la vie*, Tome I: *De la phénoménologie*; Tomo II: *De la subjectivité*, Tomo IV: *Sur l'éthique et la religion*. Paris: Presses universitaires de France, 2003.

_____ *Phénoménologie matérielle*. Paris. Presse universitaires de France, 1990. Edición castellana : *Fenomenología material.* Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009.

HUSSERL, Edmund. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Vol X) Husserliana: Edmund Husserl-Gesamelte Werke, Vol X, 1966. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers ((con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff), 1950-2014. Edición castellana: Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

DEPRAZ, Natalie. «En quête d'une phénoménologie: le référence henryenne a Maître Eckhart». En GRESICH, Jean; DAVID, Alain (dir.), *Michel Henry, l´épreuve de la vie.* Paris: Cerf, 2001, pp. 255-279.

DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle. *Michel Henry. Un philosophie de la vie et de la praxis*. Paris, Vrin: 1980.

JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Édition de l'eclat, 1991.

JEAN, Grégori. «La subjectivité, la vie, la mort». En: *Revue internationale Michel Henry*, Nº 3. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012, pp. 15-92.

LAOUREUX, Sébastien. *L'immanence à la limite*. Paris: Cerf, 2005.

LIPSITZ, Mario. *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Lévinas y Michel Henry*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

_____ "Autour de la différence ontologique: l'etant et le monde en *L'essence de la manifestation*". En JEAN, Grégori; LECLERCQ, Jean; MONSEAU, Nicolas (ed.), *La vie et les vivants, (Re-) lire Michel Henry*. Lovaina la Nueva: Presses Universitaires de Louvain, 2013, pp. 147-156.

MARION, Jean-Luc. *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida.* Paris: Vrin, 2012.

SEBBAH, François-David. "Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps*". En *Alter*, Nº2, 1994, pp. 245-259.

_____ *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

ZAHAVI, Dan. "Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal". En: TOADVINE, Ted; EMBREE, Lester (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 3-31.

_____ "Michel Henry and the phenomenology of the invisible". En: *Continental Philosophy Review,* nº 32. Kluwer Academic Publishers: 1999, pp. 223-240.

FENOMENOLOGÍA, INTERSUBJETIVIDAD Y ÉTICA

UNA SUBJETIVIDAD ÉTICA: REFLEXIONES SOBRE EL ESTATUS ONTOLÓGICO DE LA SUBJETIVIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DE LÉVINAS

An ethical subjectivity: reflections on the ontological status of subjectivity in Levinas's phenomenology

HUGO MARTÍNEZ GARCÍA
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Resumen

Este artículo se dirige a la problematización del estatus ontológico que la subjetividad presenta en la fenomenología de Emmanuel Lévinas. Se trata de señalar algunas de las distintas dimensiones que conforman y realizan la vida subjetiva en su complejidad y cómo éstas en su interacción constituyen la experiencia de lo real. La exposición del modo en que interactúan tales dimensiones permitirá revalorar y resignificar el rol de la subjetividad de cara a algunas posturas filosóficas contemporáneas que no ven en ella más que un receptáculo de influencias; paralelamente, y como consecuencia de lo anterior, se podrá sopesar la importancia de una ética independiente de cualquier contexto u horizonte cultural a partir de la dignidad ontológica que le es inherente.

Palabras claves: subjetividad, ética, intencionalidad, síntesis, temporalidad.

Abstract

The present paper is focused on the problematization of the ontological status that subjectivity presents in Emmanuel Levinas's phenomenology. The objective is to note the different dimensions that make up and realize subjective life in its complexity and how they constitute the experience of reality. The acknowledgment of the way in which such dimensions interact will allow to evaluate the role of subjectivity in comparison with some contemporary philosophical positions that do not see in it more than a receptacle of influences. Thus, a new meaning to subjectivity may arise, as well as, a new consideration of the importance of an independent ethics from any context or cultural horizon because of subjectivity's ontological dignity.

Keywords: subjectivity, ethics, intentionality, synthesis, temporality.

I
Subjetividad y mundo dado

Es sabido que Emmanuel Lévinas visitó Friburgo en 1928 con la finalidad de estudiar directamente con Husserl. Las consecuencias académicas de este encuentro se dejan notar a lo largo de la producción fenomenológica del filósofo lituano, por ello, conscientes de esta innegable influencia nos ha parecido que, metodológicamente, el mejor camino hacia la comprensión de la subjetividad levinasiana estriba en partir de algunas nociones que, si bien se encuentran como supuestos en sus obras de madurez, se las halla desarrolladas en sus escritos de juventud. De esta manera, la primera escala terminológica en camino a la explicitación del estatus ontológico de la subjetividad la realizaremos a partir de la noción de "mundo".

Indudablemente la vida subjetiva que cada uno de nosotros es tiene relación con una inmediatez que nos acoge, es evidente que nos movemos al interior de un horizonte en el que tomamos decisiones, realizamos juicios de valor, interactuamos con nuestros congéneres, vivimos nuestros afectos, efectuamos investigaciones, etc.; de esta manera, todos y cada uno de nuestros actos se ve abrazado por un contexto a partir del cual adquiere su significación; dicho de otra manera, la singularidad y unicidad de cada vida se realiza en la inmediatez del mundo práctico que encontramos desde el primer momento a nuestra disposición[1]. La obviedad que abraza esta afirmación sólo pudo ser desmentida por la duda o inquietud de que la experiencia de lo real no se agota en lo que enuncia tal aseveración, es decir, que este "mundo" dado y dispuesto —aceptado en la inmediatez como sentido último del ser— debe ser sopesado por un pensamiento ontológico que cuestione su estatus, consecuentemente con ello preguntamos: ¿qué significamos cuando decimos mundo?, ¿cuál es el estatus ontológico del telón de fondo que abraza la inmediatez de la cotidianeidad e, ingenuamente, solemos identificar con la totalidad de la experiencia de lo real? En dirección a responder tales interrogantes hemos considerado, primeramente, algunas obras tempranas del corpus levinasiano en las que, además de aclarar lo que se mienta con el término "mundo", es posible rastrear el proceso a partir del cual Lévinas se apropia del planteamiento fenomenológico.

[1] "El mundo, tal como se opone a lo que no es del mundo, es el mundo donde habitamos, donde nos paseamos, donde almorzamos y cenamos, donde nos devolvemos visitas, donde vamos al colegio, discutimos, tenemos experiencias y hacemos averiguaciones, escribimos y leemos libros […]" LEVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros. 2006, pp. 50-51.

En 1947 es publicado *De la existencia al existente*. En esta obra es posible encontrar la simiente de uno de los tópicos recurrentes a lo largo del pensamiento levinasiano, a saber, el tratamiento del problema de la subjetividad y su origen a partir del proceso de subjetivación; es decir, de la manera o modos a partir de los cuales una subjetividad llega a ser tal. Correlativo a este problema, en el segundo capítulo de la misma exposición se desarrolla la noción de "mundo" haciendo uso de un lenguaje ya partidario de la tradición fenomenológica, hecho que no debe sorprender sabiendo que, para entonces, ya se contaba con distintas publicaciones de Lévinas dedicadas a la fenomenología husserliana[2]. Con lo anterior en mente, nuestro análisis ha iniciado intentando comprender el fenómeno del "mundo" a partir de la siguiente pregunta: ¿de qué manera se realiza la experiencia del mundo cotidiano[3]? Lévinas, haciendo uso de la noción de intencionalidad, nos proporciona un retrato de éste como proyectado por la actividad intencional de la consciencia:

> La cosa, en cuanto fin de la intención, es el objetivo, el límite, lo último. En cuanto valor, en cuanto fin del deseo, el objeto es un *ser*, término de un movimiento, inicio de una impasibilidad, de un tranquilo reposo, de un en sí. El objeto obtiene su *en-sí* a partir de un movimiento […] Existir, en todo el idealismo occidental, se relaciona con ese movimiento intencional de un interior hacia el exterior. El ser es lo que es pensado, visto, actuado, querido, sentido, el objeto. También la existencia en el mundo tiene un centro: no es jamás anónima. […] El mundo es lo que nos está dado.[4]

Decir que el mundo es lo dado y que, esto dado, se efectúa en virtud de un movimiento intencional operado de un interior hacia un exterior es señalar la actividad constitutiva de la consciencia, es decir, su capacidad de donar sentido. Éste resulta un señalamiento harto conocido en la fenomenología del pensador lituano, sin embargo, más allá de la certeza de su contenido, es menester considerar las implicaciones que le son inherentes; no se trata tan sólo de señalar que el "mundo" adquiere significado en virtud del rendimiento intencional de una subjetividad, es preciso mostrar también la contraparte en la que un modo de la subjetividad adquiere su significado por su pertenencia a aquel "mundo", no obstante, este problema será desarrollado más adelante.

---

[2] Considérese, por ejemplo, *La teoría fenomenológica de la intuición*, obra que introduce el pensamiento fenomenológico a la Francia de Lévinas.

[3] A lo largo del artículo utilizaremos "mundo cotidiano" y "mundo natural" como sinónimos significando ambos el estrato ontológico de lo real en que se realiza la experiencia cotidiana; el sentido resulta análogo al utilizado por Husserl cuando utiliza el término: "actitud natural".

[4] LEVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*. *Op. Cit.,* p. 45.

Antes, es preciso indicar la siguiente consecuencia que se desprende también de afirmar que el "mundo" es el resultado del rendimiento intencional de una consciencia: si el horizonte que abraza la singularidad de una vida subjetiva aparece como correlato de la actividad intencional de la misma, entonces parece evidente que la materia prima de este "mundo" se identifica con el objeto resultante de tal rendimiento intencional o, dicho de otra manera, el mundo se encuentra formado por sentidos:

> Otra manera de expresar la intencionalidad es decir que es el origen mismo del «sentido». El sentido es aquello por lo que un exterior está ya ajustado y se refiere a lo interior. […] El sentido es la permeabilidad misma al espíritu […] o, si se prefiere, es la luminosidad. […] La luz, ya emana del sol sensible, ya del sol inteligible, a partir de Platón, condiciona todo ser. […] La luz que llena nuestro universo —sea cual sea su explicación físico-matemática— es fenomenológicamente la condición del fenómeno, es decir, del sentido: el objeto, existiendo por completo existe para alguien, está destinado a alguien, se asoma a un interior y, sin absorberse, en él se da. […] Por medio de la luz, los objetos son un mundo, es decir, son nuestros. La propiedad es constitutiva del mundo: por medio de la luz, está dado y se lo aprehende. La aprehensión que está en el fondo de todas nuestras sensaciones es el origen de la propiedad en el mundo […][5]

Para comprender la manera en que operan los sentidos (unidades significativas) conformando la experiencia del "mundo" será necesaria la explicitación de la terminología contenida en el fragmento anterior, de tal manera, podremos acercarnos a la visión que Lévinas nos ofrece. Podemos sintetizar lo dicho hasta este punto en el siguiente enunciado: el horizonte del "mundo" aparece como correlato de la actividad intencional; a esta afirmación, apoyándonos en la cita anterior, es necesario añadir que el producto de dicha actividad se identifica con unidades de sentido. Será necesario considerar lo siguiente para entender de qué modo operan tales unidades significativas en la experiencia de lo real.

Sabemos que los primeros acercamientos que Lévinas tuvo con la fenomenología husserliana se efectuaron gracias al estudio de las *Investigaciones Lógicas*, la postura antipsicologista desarrollada en estos análisis se basa en gran medida en la habilitación de objetividades ideales operando en la experiencia de lo real, ya sean éstas formas categoriales o formas eidéticas; dentro de tales objetividades ideales debe enmarcarse, a su vez, la noción de sentido. Así pues, si deseamos señalar que el horizonte del mundo cotidiano se experimenta como correlato del rendimiento intencional (es decir

[5] *Ibíd*., pp. 54-55.

que éste se vive a partir de unidades de sentido), será necesario detenerse un instante para enunciar e ilustrar lo que se significa con tal término (sentido), en esa dirección considérese el siguiente ejemplo: imaginemos que entramos a la Basílica de San Pedro encontrándonos justo frente a La Piedad de Miguel Ángel. Percibimos el mármol tallado por el genio italiano teniendo experiencia directa de la obra. Ciertamente, en tal momento, podemos ser guiados por nuestra "actitud-natural" emitiendo los juicios *ad hoc* a la formación que hayamos tenido; podemos, por ejemplo, atribuirle el valor de arte bello o religioso; quizás, en otra dirección, podemos afirmar que el arte renacentista se halla sobrevalorado, etc. Sean cuales sean los juicios de valor efectuados en tal circunstancia pertenecen a un mundo ya constituido, es decir, a una red de remisiones intencionales que configuran una totalidad en el interior de la cual cada una de las singularidades que la conforman adquiere su significado sólo por su pertenencia a dicha red. La "actitud natural" —que parece ser el modo de ser en el mundo ya dispuesto— interviene en nuestra experiencia de lo real gracias al influjo que los sentidos sedimentados —constituyentes del horizonte mundano— ejercen sobre nuestra vida de consciencia; por tal razón, en nuestro ejemplo, la experiencia que tengamos de *La Piedad* se verá guiada por los sentidos que conforman nuestro mundo. No obstante, dentro de la misma experiencia se esconden desarrollos alternos, en lugar de emitir juicios de valor pertenecientes a la inmediatez ya dispuesta, podemos dirigir la atención al modo en que se constituyen estos juicios y, en general, a la totalidad de nuestras vivencias. Podemos, entonces, percatarnos del entramado de capas de sentido que posibilitan mi experiencia de *La Piedad* y descubrir, por ejemplo: el tiempo y el espacio en el que se efectúa la experiencia como sustratos básicos de sentido, sustento del mundo material y físico; a éste puedo añadir el sentido del color blanco que intuyo en el mármol pero que es distinto de él; el sentido del mármol mismo como roca y materia prima de la obra; la figura del genio renacentista: Miguel Ángel; el mismo horizonte histórico del renacimiento italiano; el sentido de arte bello y piadoso, etc. Así pues, la experiencia singular de *La Piedad* esconde un entramado ingente, quizás infinito, de posibilidades y de sentidos superpuestos que la posibilitan, es tarea del fenomenólogo explicitar tales dimensiones.

Cada sentido corresponde a una unidad sintética de significado que en su interacción con otras unidades significativas constituyen y conforman la totalidad del "mundo natural" ya a nuestra disposición, en nuestro ejemplo, la experiencia de *La Piedad*. Es necesario añadir que tal esquema se encuentra anclado de manera esencial a la vida de consciencia, es decir, a una subjetividad singular y concreta.

Ahora bien, hemos señalado que el "mundo" aparece como correlato del rendimiento intencional de la subjetividad; apoyándonos en lo recién expuesto podemos precisar tal afirmación señalando que tal correlato se realiza como una red altamente compleja de referencias intencionales; dicho de otra manera, un entramado de capas de sentido superpuestas unas sobre otras es lo que nos entrega la experiencia de lo real y, aquí, del "mundo". Para ilustrar esta dinámica, Lévinas no sólo retoma los desarrollos husserlianos con relación a la "intencionalidad" y la constitución de "sentido", en gran medida se encuentra presente, también, la filosofía heideggeriana y el uso que en ésta existe de la metáfora de la luz[6]:

> La luz, pues, hace posible ese estar envuelto lo exterior por lo interior, que es la misma estructura del *cogito* y del sentido. El pensamiento es siempre claridad o el alba de una claridad. El milagro de la luz es su esencia: por medio de la luz, el objeto, aun viniendo de fuera, es ya nuestro en el horizonte que lo precede; viene de un afuera ya aprehendido, y se convierte en algo como venido de nosotros, como regido por nuestra libertad.[7]

De tal suerte, para Lévinas todo aquello alcanzado por lo luminoso será precisamente el resultado de la determinación intencional y, por ello, susceptible de ser analizado por la dialéctica propia de una correlación noético-noemática; al final, esto se traduce en la facultad de donación de sentido que le confiere cierto poderío a la subjetividad en virtud de su actividad aprehensiva[8].

II

A lo largo de la obra levinasiana es posible encontrar la idea de una red de relaciones significativas que constituyen una totalidad. Como hemos visto, en 1947 ésta se expresa gracias a la noción de "mundo"; en 1961, podemos encontrarla en términos como el "Mismo" o "totalidad"; en 1974, son utilizados los términos "sistema" o "Dicho". El vocabulario levinasiano, ciertamente, varía mostrando distintos matices y perspectivas de un mismo problema: la realización de una subjetividad concreta a partir de la experiencia ética.

---

[6] *cf.* HEIDEGGER, Martín. *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 39.

[7] LEVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*. O*p. Cit.*, p. 56.

[8] "La propiedad es constitutiva del mundo: por medio de la luz, está dado y se lo aprehende. La aprehensión que está en el fondeo de todas nuestras sensaciones es el origen de la propiedad en el mundo; de una propiedad que no es una carga, no teniendo nada en común con el posesivo de expresiones como «mi cruz». *Ibíd*., p. 55.

Para tal fin resulta necesaria la explicitación de las distintas dimensiones ontológicas que efectúan la vida subjetiva, una de estas dimensiones coincide con el papel que la subjetividad cumple al interior de una totalidad o red de reenvíos constituyentes de un sistema ("mundo" dado); utilizando la jerga levinasiana, se trata del rol del sujeto como parte de la *esencia* o ser. La importancia que posee este estrato resulta innegable desde que a partir de él y en él se realiza la vida práctica en lo cotidiano, no obstante, es preciso clarificar su estatus ontológico pues, en la vida subjetiva, éste corresponde tan sólo a un nivel.

Así pues, la fenomenología levinasiana se basa en gran medida en la apropiación de los pensamientos de Husserl y Heidegger. Por una parte, con relación al primero, el mundo aparece como el correlato intencional de la actividad subjetiva, en ese sentido, se pone el acento en la facultad aprehensiva que, a partir de las determinaciones que pone en lo real se interpreta como el fundamento de todo poder y violencia. En un segundo momento, la interpretación que Lévinas efectúa de la filosofía heideggeriana (metáfora de la luz) permite comprender el alcance de la intencionalidad y sus peligros hasta cerrar el circuito del ser; desde este momento, la *esencia* (ser) se comprende como un sistema complejo formado por remisiones intencionales o unidades significativas (todo lo alcanzado por la luminosidad), de tal manera que cada una de las singularidades que aparece en su interior posee sentido sólo por su pertenencia a dicho sistema. Así pues, la luminosidad, sinónimo de lo inteligible, encierra la totalidad de lo que aparece y lo que aparece, al hacerlo como unidad de sentido, lo hace como susceptible de aprehensión y, por ende, de determinación. Nótese en este punto que el circuito que cierra la luz de lo inteligible no sólo significa cada singular en su interior, es preciso señalar que la subjetividad desde la cual se emite la luz intencional (inteligibilidad) también se ve significada por su pertenencia al sistema:

> Es gracias a este acontecimiento o este devenir abierto dentro de lo inteligible mismo como se puede comprender la subjetividad, la cual estaría también aquí pensada íntegramente a partir de la inteligibilidad del ser. Esta será siempre mediodía sin sombras, donde el sujeto interviene sin proyectar siquiera la silueta de su espesor y donde, al disolverse en esta inteligibilidad de las estructuras se percibe sin cesar al servicio de esta inteligibilidad que equivale al propio aparecer del ser.[9]

---

[9] LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 207.

La noción de "Dicho", acuñada en 1974, permite a Lévinas vincular el circuito del ser y lo inteligible con la función lingüística anclada en la subjetividad. Desde este momento, lo que aparece se da a partir de la determinación conceptual, es decir, como incluido en un entramado de referencias significativas; la subjetividad misma como momento del sistema es susceptible de ser comprendida en virtud de dicha determinabilidad conceptual. Esta dinámica permite señalar el *factum* de la determinabilidad como uno de los atributos esenciales de la *esencia*, ser o "mundo-dado"; se trata de señalar que el estrato ontológico en el que se efectúa la vida cotidiana y su *praxis* es coetáneo y correlativo del momento de la determinación; por esta razón, el "mundo" ya dispuesto se experimenta como un complejo de sentidos superpuestos o determinaciones sobre determinaciones. Para hacerlo evidente basta con dirigir la atención a cualquiera de los objetos que tengo a la mano; la computadora en que escribo, por ejemplo, en tanto unidad de sentido se halla conformada por variadas determinaciones: aparecer como un objeto espacial, su color negro, su uso como herramienta moderna, etc. Ciertamente pueden encontrarse infinidad de casos, sin embargo, al hablar de la fenomenología levinasiana el caso típico que viene a la mente es el de la experiencia intersubjetiva. De tal manera, podemos preguntar si es posible entrar en relación con el Otro absorbidos por la dinámica descrita, probablemente para encontrar una respuesta bastaría con acercarse a la persona más próxima e intentar iniciar una conversación, posiblemente los tópicos que fungirían como su contenido pertenecerían a un "mundo" ya constituido:

> Acontecimientos que contrastan con el mundo, como el encuentro con el otro, pueden estar ahí, y ahí están, englobados por el proceso de la civilización mediante la cual todo y todos nos están dados, nada es equívoco.
>
> En el mundo, al otro ciertamente no se lo trata como una cosa, pero no está jamás separado de las cosas. No sólo se lo aborda y está dado a través de su situación social, no es sólo que el respeto a la persona se manifieste mediante un respeto a sus derechos y a sus prerrogativas; no es sólo que […] las instituciones nos pongan en relación con las personas, las colectividades, la historia y lo sobrenatural —el otro en el mundo es ya objeto por su mera vestimenta. […]
>
> Las relaciones sociales más delicadas se llevan a cabo guardando las formas; y salvaguardan las apariencias que prestan una vestidura de sinceridad a todos los equívocos y los vuelven mundanos.[10]

[10] LEVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*. *Op. Cit*., p. 46.

Señalar la modalidad de un encuentro intersubjetivo mundano no es emitir un juicio de valor peyorativo inherente a este tipo de encuentro. Se trata, más bien, de explicitar cómo el encuentro entre subjetividades, al interior de un "mundo", se ve bañado por los sentidos que le conforman. Heredar los supuestos de un contexto cultural puede hacer que el choque entre sujetos tenga distintas direcciones: la paz o la guerra se fundan en la compatibilidad o incompatibilidad de los sentidos que animan cada "mundo". La modalidad de la vida subjetiva que reproduce esta dinámica, es aquella en la que la identidad del sujeto es correlativa y determinada por el horizonte que le da sentido; dicho de otra manera, la subjetividad es parte de la *esencia*, por ella y en ella adquiere su valor de sujeto idéntico:

> La inteligibilidad o la significancia forman parte del propio ejercicio del ser, del ipsum ese. Por tanto, todo está del mismo lado, del lado del ser. Esta posibilidad de absorber el sujeto, al cual se confía la esencia, es lo propio de la esencia. Todo queda incluido en ella. La subjetividad del sujeto consistirá siempre en borrarse ante el ser, en dejarlo ser reuniendo las estructuras en significación, en proposición global dentro de un Dicho, en un gran presente de la sinopsis donde el ser brilla en todo su esplendor.
>
> […] Desde ese momento el sujeto también se manifiesta en tanto que partícipe en el acontecimiento del ser. A su vez, la función de develar el ser también se devela. Ahí residiría la conciencia de la autoconciencia. En cuanto momento del ser, la subjetividad se muestra a sí misma y se ofrece como objeto a las ciencias humanas. En tanto que mortal el yo se conceptualiza.[11]

Una subjetividad que adquiere su sentido en virtud de su pertenencia a un sistema o totalidad[12] es una subjetividad que, en lo concreto, adquiere su identidad en virtud de las capas de sentido que conforman el contexto al que pertenece y en el cual se desarrolla; a partir de éstas adquiere hábitos, preferencias, emite juicios de valor, se concibe a sí misma; a partir de éstas, también, entra en relación con su "mundo" y con los otros. Señalar un acontecimiento

---

[11] LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. *Op. Cit.*, pp 208-209.

[12] "Si en la quididad de los seres que se muestran no se inscriben a modo de atributos su visibilidad y su ser, es su agrupamiento, su co-presencia […] la posición de uno a la *vista* del otro, la relatividad dentro de la cual se convierten uno en signo del otro, la significancia recíproca de uno con relación al otro, lo que equivale a la llegada de la luz de quididades ellas mismas cualificadas. El reagrupamiento de todas estas significaciones o estructuras en sistema —la inteligibilidad— es el propio develamiento. La inteligibilidad o la estructura sistemática de la totalidad permitirá que *aparezca* la totalidad […] La estructura es precisamente una inteligibilidad, una racionalidad o una significación cuyos términos no tienen significación por sí mismos si no es por la idealidad, ya kerigmática, del lenguaje." *Ibíd.* p. 207.

tan evidente pudiera parecer un acto gratuito, sin embargo, no lo es; gracias a estos desarrollos, en la fenomenología levinasiana es posible encontrar otras funciones o modos de la subjetividad que no podrían ser explicitados si se la comprendiera meramente como una identidad dependiente de un sistema; no obstante, antes de entrar en dichos modos es preciso comprender mejor cómo funciona la subjetividad perteneciente a un mundo ya constituido.

La crítica que Lévinas levanta en contra del predominio de la representación en la fenomenología de Husserl resulta punto de apoyo de su pensamiento. A grandes rasgos, Lévinas acusa la presencia de una tesis de orden dóxico presente en todo acto de la consciencia; al final, esta afirmación significa la existencia de un acto objetivante fundante de toda actividad intencional. No obstante, la certeza de tal afirmación, es posible aumentar su grado de certeza si se la vincula con el problema de la temporalidad y del cómo ésta posibilita toda síntesis de y en lo real. La estructura del presente viviente —estructura básica del flujo temporal de la consciencia— representada como: retención/presente/protensión, permite comprender la dinámica de la síntesis. Un objeto cualquiera entra en el campo de vivencia; este objeto permanece como el mismo a pesar de que el flujo temporal continúa su marcha, es decir, es retenido; de la misma manera, este objeto es esperado como el mismo en los instantes del flujo que ha de venir, es protendido. No se trata de momentos separados sino de una vivencia (objeto) que se extiende en virtud de su duración; es decir, se extiende en el flujo temporal formando una unidad sintética de significado. Dicho de otra manera: la estructura temporal retención/presente/protensión es la base de la actividad sintética en virtud de la cual la conciencia configura sintéticamente la experiencia del "mundo".

Así pues, las unidades de sentido que señalamos como materia prima del "mundo" son constituidas gracias a la dinámica recién expuesta; de esta manera, aparecen como unidades sintéticas de sentido. Este hecho nos permite comprender el estrato ontológico del mundo como una unidad sintética compleja cuya tendencia se dirige a abarcar la totalidad de lo real:

> El aparecer del ser no se separa de una cierta conjunción de elementos en estructura, de un arracimamiento de las estructuras en las cuales el ser desarrolla su movimiento, de su simultaneidad, es decir, de su co-presencia. El presente, el tiempo privilegiado de la verdad y del ser, del ser en verdad, es la misma contemporaneidad y la manifestación del ser en re-presentación. Desde ese momento, el sujeto será poder de re-presentación en el sentido casi activo del término: enderezaría la disparidad temporal en presente, en simultaneidad.[13]

[13] *Ibíd.,* p. 208.

La crítica que Lévinas levanta en contra del dominio representativo de la intencionalidad puede ser comprendida a partir de la estructura temporal citada arriba. Así pues, re-presentar significa traer de nuevo al presente, acto que ya supone la actividad sintética de la conciencia y, por ende, la carga aprehensiva y objetivante que esto conlleva; dicho de otra manera, se trata de señalar en el presente viviente el punto de apoyo en el cual la vida de consciencia se dirige a lo real efectuando la síntesis que le entregará la experiencia del mundo. Ahora bien, señalar que el aparecer del ser es correlativo de la co-presencia, es decir, de la síntesis de lo real operada en una subjetividad concreta —esto es en el presente—, es señalar una de las dimensiones ontológicas de la misma; a saber, aquella en la cual la vida subjetiva se da como correlato de un "mundo" y, por ende, como significada por su papel desempeñado en él. El ego empírico, utilizando un lenguaje husserliano, aparece determinado por su pertenencia al mundo que configura; la identidad del sujeto, en un lenguaje levinasiano, se realiza como *conatus* de la esencia, es decir, perteneciendo y significando en virtud de la inteligibilidad del ser. Esta identidad es la primera de las dimensiones ontológicas perteneciente a la subjetividad que encontramos en la fenomenología levinasiana.

III
Más allá de la actividad y el rendimiento intencional

Señalar el estrato ontológico en que la subjetividad se da como momento determinado de un sistema no resulta una afirmación que se comprenda inmediatamente después de su enunciación; como hemos visto, ha sido necesario recapitular hasta el rendimiento intencional propio de esta dimensión ontológica, así como a la dinámica temporal en que éste se funda. De esta manera, la capacidad de síntesis operada desde un sujeto concreto configura, por una parte, la experiencia del mundo que éste vive y, por otra, la identidad que éste posee por mor de su pertenencia a tal horizonte. Con ello en mente, el sujeto aparece como una suerte de principio, un punto de apoyo en el que se abre la trascendentalidad requerida para la significación de lo real; bajo este esquema, el principio de lo real se encuentra anclado en la facultad *re-presentativa* de la subjetividad:

> Pero el presente del tema, en el cual el uno y el otro entran en significación o se convierten en significaciones, es correlativo de un sujeto que es conciencia y cuya subjetividad misma consiste en hacerlo presente […] El decurso del tiempo no rompe esta presencia y esta presentación; mediante la retención,

> la memoria o la reconstrucción histórica —mediante la reminiscencia— la conciencia es re-presentación, entendida casi en un sentido activo como el acto de hacer presente de nuevo y reunir la dispersión en una presencia y, en este sentido, como el acto de estar siempre al comienzo o ser libre.[14]

La explicitación de tal dimensión ontológica puede acarrear distintas direcciones en el análisis; puede considerarse, por ejemplo, de manera un tanto apresurada, como una suerte de crítica a la experiencia que se tiene de lo real en la inmediatez y del sistema complejo que le conforma, como si se deseara con ello restarle dignidad en algún grado a lo cotidiano. No obstante, tal crítica resulta pobre y no ofrece verdaderamente elementos para la comprensión filosófica de la subjetividad; por tal razón, preferimos seguir una dirección distinta planteando la siguiente pregunta: ¿las posibilidades de la vida subjetiva se agotan en las determinaciones propias del circuito del ser (esencia) en el cual surge? Si el marco teórico para responder a esta pregunta es la fenomenología levinasiana, indudablemente la respuesta es negativa. Las afirmaciones con relación a la temporalidad que se desprenden de la obra levinasiana hacen pensar la ruptura del esquema expuesto arriba; en ese sentido, la posibilidad de configurar un mundo a partir del rendimiento intencional y de la facultad representativa que le es inherente son, si no cuestionados, sí sopesados en su justa medida. Desde entonces, la síntesis operada en el presente del cogito no agota las posibilidades de la vida subjetiva; con ello en mente, debe preguntarse por la posibilidad de experiencias irreductibles a la síntesis:

> El problema consiste tan sólo en preguntarse si el comienzo está al comienzo, si el comienzo como acto de la conciencia no está ya precedido por lo que no se podrá sincronizar, es decir, por lo que no podrá ser presente, por lo irrepresentable; si no existe una anarquía que es más antigua que el comienzo y la libertad.[15]

Ciertamente abrir el campo de experiencia de la vida subjetiva más allá de lo constituido por la actividad intencional genera difíciles problemas; de alguna manera, se trata de preguntar por lo que se halla más allá del "mundo" y, puesto que éste es correlato de la subjetividad, la pregunta se extiende a indagar por modos de ésta distintos a los pertenecientes a un "mundo" ya constituido.

---

[14] *Ibíd.,* p. 246.

[15] *Ibíd.,* p. 247.

De la lista de difíciles cuestiones que tales planteamientos abren consideremos, en primera instancia, el siguiente: hemos dicho que en el interior de un sistema o totalidad cada entidad particular adquiere su sentido en virtud de la red significativa en la cual aparece (inteligibilidad o luminosidad); con relación a ello, hemos señalado a su vez el estrato de la subjetividad que se constituye como parte de este "mundo", es decir, el momento de la identidad. Ahora bien, en gran medida la fenomenología levinasiana cuestiona la preponderancia que tal circuito detenta; de esta manera, se abre el cuestionamiento por la posibilidad de sentidos —o de experiencias cuyos sentidos— no dependan de su participación en la totalidad de la esencia. Esta cuestión lleva necesariamente a la consideración de la estructura temporal básica de la consciencia; así pues, se trata de cuestionar lo dicho arriba cuando se señaló que la configuración de lo real se efectúa en una subjetividad concreta gracias a la estructura del presente viviente y la síntesis que permite; dicho de otra manera, si el horizonte del "mundo" aparece configurado en la síntesis re-presentativa del presente, cabe preguntar por la posibilidad de un sentido ajeno a tal dinámica, es decir, independiente de toda actividad sintética y, en el caso de Lévinas, de toda remisión a la sincronía temporal.

Como una cadena de problemas, lo anterior abre la siguiente cuestión: al preguntar por la posibilidad de alguna instancia cuyo sentido desborde las estructuras intencionales de la síntesis, de manera paralela se están señalando las limitaciones del lenguaje en tanto posibilidad de dar cuenta de la totalidad de los sentidos que conforman lo real. Si, verdaderamente, en la experiencia de lo real se dan sentidos irreductibles a la determinación lingüística, significa entonces que no hay conceptos que los abarquen a cabalidad. Ahora bien, en este punto surge irremediablemente el siguiente problema: ¿cómo exponer algún tipo de contenido que, de entrada, se caracteriza como desbordamiento de toda síntesis y, por ende, como independiente de todo sistema de referencias (conceptualización)? A este respecto, en 1974, Lévinas desarrolla una compleja relación dialéctica entre las nociones de Dicho y Decir; la primera corresponde a lo ya señalado arriba, es decir, a un sistema o totalidad que encierra todo singular significándolo, añadamos tan sólo que este estrato ontológico se encuentra estrechamente vinculado con la determinación lingüística, es decir, con la posibilidad de conceptualizar. De cara a este nivel ontológico ("mundo" dado o constituido y el lenguaje que le es inherente), se halla todo desbordamiento de sentido o ruptura de la actividad sintética señalada a partir de la noción de Decir. El Decir pre-originario indicado señala un tipo de experiencia que no cabe en los marcos de ningún sistema pero que, sin embargo, debe ser explicitado en el ejercicio filosófico mismo y su herramienta, es decir, en un lenguaje conceptual. Este vaivén

efectuado entre los dos estratos ontológicos (Decir-Dicho) permite hacer patente uno de los elementos siempre presentes en toda fenomenología, a saber, la reducción; de esta manera, el lenguaje utilizado en dirección a explicitar el ámbito del Decir debe ser siempre un lenguaje reducido, lo que significa que no puede quedarse en la interpretación propia de la inmediatez de la "actitud-natural"; se trata, en última instancia, de señalar desbordamientos de sentido a través de una tensión[16] en el lenguaje cotidiano:

> Pero el lenguaje filosófico, que reduce lo Dicho al Decir, reduce lo Dicho a la respiración abriéndose al otro y significando al otro su propia significancia. Reducción que, por tanto, no es un incesante desdecirse de lo Dicho respecto al Decir, siempre traicionado por lo Dicho, cuyas palabras se definen por palabras no-definidas, movimiento que va de dicho en desdecir donde se muestra el sentido, periclita y se muestra; se trata de una navegación en la que el elemento que transporta la embarcación es también el elemento que la sumerge y amenaza con engullirla.[17]

La compleja dialéctica realizada entre las dimensiones ontológicas Decir-Dicho permite explicitar no solamente experiencias cuya característica principal sea la ruptura de toda síntesis activa; más allá de tal consecuencia, establece los elementos necesarios para plantear el problema de la génesis de sentido. Así pues, no se trata tan sólo de señalar que el "mundo", en tanto configurado por estratos de capas de sentido, se da como correlato de la vida subjetiva, se trata ahora de indagar por el lugar o experiencia que dispara tal rendimiento intencional: ¿dónde surge el mundo? es la pregunta ontológica que nos permite indicar, a partir de Lévinas, por lo menos dos dimensiones ontológicas co-actuantes en la vida subjetiva, mismas, que en su movimiento dialéctico realizan la experiencia de lo real.

Resta tan sólo abordar el problema del tipo de experiencia *sui generis* que dispara o, de alguna manera, posibilita la producción de unidades significativas, es decir, la génesis de sentido. Usualmente este problema se vincula de manera inmediata con el tan conocido tratamiento ético presente en la fenomenología de Lévinas, no obstante lo acertado de tal asociación, quizás sea un tanto prematuro dirigirse directamente al encuentro cara-cara para responder a la cuestión por la génesis; ciertamente tal experiencia

---

[16] "El lenguaje excedería los límites del pensamiento sugiriendo, dejando sobreentender sin hacer entender nunca; se trataría de una implicación, de un sentido distinto a aquel que surge en el signo de la simultaneidad o de la definición lógica de un concepto. Virtud que aparece desnuda en el dicho poético y en la interpretación al infinito que ese reclama." LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. *Op. Cit.*, p 251.

[17] *Ibíd.,* p. 264.

cumple lo necesario y, al final, será la respuesta buscada, sin embargo, antes de llegar a tal punto es necesario considerar que, al interior de la misma fenomenología levinasiana, se desarrollan otras instancias además de la ética que también desbordan las estructuras de la síntesis activa. En dos de sus grandes obras, *Totalidad e Infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, se dedican importantes análisis a la experiencia de la sensibilidad; en esa dirección, Lévinas utiliza la noción de gozo para dar cuenta de un ámbito esencial de la subjetividad que se realiza de una manera muy distinta a la dinámica propia de la intencionalidad: "La intencionalidad del gozo puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación."[18]. Probablemente la originalidad de esta postura no pertenece en su totalidad a Lévinas, ciertamente pueden encontrarse las simientes de ésta en los desarrollos husserlianos relativos a la capa hilética de la consciencia, no obstante, es preciso aclarar que el tratamiento levinasiano adquiere otro matiz al tratar de desvincularse de toda referencia a una estructura intencional para dar cuenta de la vivencia de lo sensible. El contenido de la sensibilidad no es determinado como un objeto que ya se ha prestado a la constitución intencional, sus estructuras y su síntesis, se presenta, más bien, bajo la indeterminación de lo originario, es decir, como aquello que no ha sido modificado apareciendo bajo la máscara que prestan las formas del cogito:

> El proceso de constitución que se da siempre que hay representación se invierte en el «vivir de…». Esto de lo cual vivo, no está en mi vida como lo representado, que es interior a la representación en la eternidad del Mismo o en el presente incondicionado del cogito. Si se pudiera hablar todavía de constitución, sería necesario decir que lo constituido, reducido a su sentido, desborda aquí su sentido, llega a ser, en el seno de la constitución la condición del constituyente o más exactamente el alimento del constituyente. Este desbordamiento de sentido puede ser captado por el término alimento. La excedencia de sentido no es un sentido a su vez simplemente pensado como condición, lo que llevaría al alimento a ser un contenido representado. El alimento condiciona al pensamiento mismo que lo piensa como condición.[19]

El desarrollo que Lévinas dedica a la experiencia sensible permite superar el prejuicio común con el que solía calificarse; desde entonces, la sensibilidad deja de considerarse un pensamiento incompleto y sin forma para señalar

---

[18] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 146.

[19] *Ibíd.,* p. 147. Es preciso aclarar que expresiones como "vivir de…", "gozo", "alimento", etc., son determinaciones lingüísticas que intentan retratar una excedencia de sentido, en este caso la perteneciente a la experiencia sensible. Se trata de señalar cómo la corporalidad sensible se nutre del contacto inmediato con lo real en un momento previo a la tematización de lo real mismo.

una de las dimensiones ontológicas de la vida subjetiva tan importante como la misma intencionalidad y su síntesis. La apología levinasiana consagrada a la subjetividad puede ser comprendida, nos parece, a la luz de tales reflexiones; de esta manera, ser sujeto no significa sólo realizar una vida en el ámbito de la determinación inherente al "mundo" ya constituido, por el contrario, la subjetividad se extiende también al ámbito ontológico de la indeterminación sensible más allá de la intencionalidad: "La sensibilidad así comprendida, no se confunde con las formas todavía vacilantes de la «conciencia de». No se separa del pensamiento por una simple diferencia de grado. Ni aun por una diferencia referente a la nobleza o el grado de desarrollo de sus objetos. La sensibilidad no apunta a un objeto aún rudimentario."[20] Estas tesis nos permiten distinguir, hasta este punto, por lo menos dos estratos ontológicos que realizan la vida subjetiva, por una parte, el relativo a la síntesis intencional y, por otra, el propio de la indeterminación sensible. Sin embargo, la fenomenología levinasiana, como es sabido, acentúa la experiencia ética como un tipo de experiencia *sui generis* que, aquí, debemos señalar como perteneciente al ámbito de la indeterminación; es decir, como perteneciente a lo que arriba catalogamos, retomando a Lévinas, con la noción de Decir.

IV
Conclusiones: ética y génesis de sentido

Nuestra reflexión ha descubierto, en la fenomenología levinasiana, por lo menos dos dimensiones ontológicas en la vida subjetiva: en la primera de éstas, la subjetividad se realiza como identidad perteneciente a un mundo ya constituido, en ese sentido, aparece bajo los esquemas de la síntesis activa y sus determinaciones. El rendimiento intencional característico de tal modo de la subjetividad se ve sobrepasado al considerar los desarrollos de la experiencia sensible; desde entonces, los contenidos del gozo (contenidos de la sensibilidad) se viven nutriendo una subjetividad aún antes e independientemente de toda actividad representativa; este hecho ha mostrado una segunda dimensión en la vida subjetiva que se identifica con la experiencia de lo indeterminado, es decir, aquello que no ha sido *in-formado* por ninguna donación de sentido.

Es en este segundo estrato ontológico en el que se encuentra la experiencia ética que al final realiza la vida subjetiva. La temporalidad que le es propia a tal experiencia es desarrollada como diacronía, misma que se traduce como imposibilidad de síntesis, es decir de representación. Esto significa que

[20] *Ibíd.,* p. 156.

la estructura del presente viviente, mencionada arriba, resulta incapaz en la asimilación de dicha experiencia vivida; como es sabido, tal experiencia *sui generis* apunta en dirección del encuentro con la alteridad, se trata de un rostro concreto con el cual se entra en contacto en virtud de su proximidad:

> La proximidad es una diferencia, una no-coincidencia, una arritmia en el tiempo, una diacronía refractaría a la tematización, refractaria a la reminiscencia que sincroniza las fases de un pasado. ¡El inenarrable!, el otro que pierde su rostro de prójimo en la narración. Relación indescriptible, en el sentido literal de este término; inconvertible en historia, irreductible a la simultaneidad del escrito, al presente eterno del escrito, que registra o presenta resultados.[21]

Las características atribuidas al encuentro ético por Lévinas dan cuenta de un tipo de experiencia *sui generis* que no debe ser confundida con el encuentro intersubjetivo perteneciente a un mundo ya constituido, se trata, más bien, de un choque dual en el que las vidas que se tocan lo hacen fuera de toda síntesis y de la *Sinngebung* que le es propia. Este es el sentido de la responsabilidad cuya comprensión debe darse siempre a la luz de la reducción, lo que ya supone, siempre, cierta distancia de cara al mundo dado. Así pues, ser responsable es ser abrazado por la afección que la alteridad (Otro) despierta por su sola presencia; se trata de otra vida que impele a dar *respuesta*, a ser responsable: "Esta diferencia en la proximidad entre el uno y el otro, entre yo y el prójimo se vuelve *no-indiferencia* precisamente en mi *responsabilidad*. No-indiferencia, humanidad, uno-para-el-otro […]"[22] Lévinas llama a esta afección originaria ética[23]. La importancia de esta experiencia resulta capital para el planteamiento levinasiano desde que a partir de ella parece realizarse la vida subjetiva en toda su dignidad; de tal manera, la estructura diacrónica en la que se apoya coincide, a nuestro parecer, con la génesis de sentido:

---

[21] LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. *Op. Cit.,* p. 247.

[22] *Ibíd.*

[23] Étienne Feron considera que el problema propio de la fenomenología de Lévinas no es propiamente la ética sino, sobre todo, aquel de la relación con la trascendencia; en ese sentido, el uso del lenguaje ético resulta, sobre todo, la herramienta lingüística utilizada para dar cuenta de dicho problema: "En la primera sección de la obra [Totalidad e Infinito], Levinas escribe que «la cara positiva de la estructura formal —tener la idea del infinito— equivale, en lo concreto, al discurso que se precisa como relación ética» Es claro, a partir de esta afirmación, que la cuestión primera del autor no es aquella de la ética sino aquella de la trascendencia." FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique de Levinas*. Grenoble: Jérôme Millon, p. 93, Traducción mía.

> Se trata de mostrar […] que lo "Dicho", el aparecer se levanta en el "Decir"; que la esencia tiene, desde entonces, su hora y su tiempo, que la claridad se hace y el pensamiento dirige sus temas, todo en función de una significación previa y propia del "Decir", ni ontológica, ni óntica, en la cual resta establecer más acá de la ontología la articulación y la significancia.[24]

Así pues, la significancia primera y originaria —anárquica en un lenguaje levinasiano en tanto desborda la estructura temporal del presente y su síntesis como principio— descrita como proximidad, es decir, la ética concretada en el cara-cara señala en dirección de una experiencia abierta a la alteridad y, en su momento, a la constitución de un "mundo"; dicho de otra manera, dispara la constitución del horizonte mundano y su red de referencias significativas.

Es importante señalar que el modo de la subjetividad efectuado en el contacto con la alteridad, si bien se realiza desde una vida subjetiva concreta, lo hace desde un momento distinto al de la identificación; de esta manera, el yo perteneciente a esta relación no se ve determinado ni significado por capa alguna de sentido sedimentado. De la misma manera, el Otro (alteridad) no se entregará a ningún tipo de actividad sintética, es decir, no habrá ningún sentido mediando la relación. El yo que entra en la relación ética, lo hace en un movimiento opuesto al de la síntesis, se trata ahora de la diástasis que desnuda a la subjetividad de todas las determinaciones con las que se mueve en el mundo ya constituido. La filosofía del lenguaje levinasiana entra en el juego a partir de esta dinámica, de tal suerte, el vínculo comunicativo realizado a partir de la relación de proximidad funge como soporte trascendental sosteniendo toda manifestación lingüística[25] en el "mundo".

El modo de la subjetividad a partir del cual se entra en relación con la trascendencia es un modo distinto al de la relación intersubjetiva en el mundo; la relación de proximidad, descrita en términos éticos, no forma parte de un sistema de referencias, por el contrario, éste es soportado por la radicalidad de la experiencia *sui generis*[26]. La apertura pre-originaria a lo alterno

---

[24] LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus, 1978, pp. 78-79, Traducción mía.

[25] "El lenguaje como cambio de ideas sobre el mundo, con las segundas intenciones que implica, a través de las vicisitudes de la verdad y la mentira que esboza, supone la originalidad del rostro, sin la cual, reducido a una acción entre acciones cuyo sentido sería impuesto por un psicoanálisis o una psicología infinita no podría comenzar […] *El lenguaje sólo es posible cuando la palabra renuncia precisamente a esa función de acto y entonces vuelve a su esencia de expresión*." LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. *Op. Cit.,* p. 215.

[26] "Otro que no es una significación cultural, ni un simple dato. Primordialmente es *sentido* porque se lo presta a la expresión misma, porque sólo por él un fenómeno como el de la significación se introduce, por su propia cuenta, en el ser." LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. México: siglo XXI, 2006, p. 57.

se convierte, de esta manera, en la experiencia última que realiza la vida de la subjetividad; dicho de otra manera, a decir de Lévinas, lo humano mismo se realiza como apertura a la trascendencia. La razón de tal acento parece radicar en la apertura al infinito[27] que incluye; de alguna manera, se trata de un tipo de vivencia que alimenta lo humano proyectándolo más allá de lo dado; es decir, si el vínculo con la trascendencia se realiza como un modo de la subjetividad distinto al de la subjetividad perteneciente al mundo dado, entonces, arribar a tal estrato ontológico abre una relación con lo infinito, dentro del cual el mundo ya dado es sólo una de sus posibilidades. Comprender la experiencia de la proximidad como vivencia del infinito es comprender a lo humano como abierto a un horizonte incierto e indeterminado de posibilidades, siempre y cuando se acceda al nivel ontológico propio de la trascendencia, es decir, al Decir pre-originario.

Para cerrar, sólo deseamos resumir las conclusiones a las que hemos llegado en nuestro análisis: encontramos en la fenomenología levinasiana por lo menos dos dimensiones ontológicas ancladas en la vida subjetiva. La primera de ellas corresponde al modo de la subjetividad que se realiza como perteneciente a un sistema de referencias, en virtud del cual adquiere significado e identidad; este estrato es el correspondiente al rendimiento intencional de una consciencia y la constitución de sentido que le es propia. El segundo nivel ontológico se presenta como excedente de tal sentido, de tal manera se presenta de cara al horizonte propio de la actitud natural; en éste hemos señalado, por una parte, la experiencia sensible y, por otra, la experiencia de la trascendencia o ética. La dialéctica compleja que tales estratos cumplen constituye la vida subjetiva que, al final, se realiza como apertura al infinito.

Es preciso notar que en la fenomenología levinasiana la experiencia ética es acentuada y funge como soporte estructural de la vida subjetiva; dicho de otra manera, es la apertura a la trascendencia de la alteridad lo que realizará a la subjetividad como tal, proyectándola a un horizonte infinito de posibilidades. La unicidad acusada por Lévinas en el momento de la responsabilidad significa desde una subjetividad concreta: "El uno, dentro del uno-para-el-otro, no es un ser fuera del ser, sino significación, evacuación de la esencia del ser para el otro, *sí mismo*, substitución del otro, subjetividad en tanto que sujeción a todo, en tanto que *un soportarlo todo y un soportar el todo*."[28]

---

[27] "Todo recurso a la palabra supone la inteligencia de la primera significación pero inteligencia que, antes de dejarse interpretar como "conciencia de", es sociedad y obligación. La significación es lo Infinito, pero lo infinito no se presenta a un pensamiento trascendental, ni aun a la actividad razonable, sino en el Otro; me hace frente, me cuestiona y me *obliga* por su esencia infinita." LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. *Op. Cit.,* p. 220.

[28] LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. *Op. Cit.,* p. 245.

Las fórmulas levinasianas como el "uno-para-el-otro", substitución, la condición de rehén, etc., dan cuenta precisamente de que, a un nivel originario, la vida subjetiva se realiza bajo la imposibilidad de mostrarse indiferente frente a la trascendencia que le hace cara. La estructura básica de la subjetividad es, en ese sentido, la afección originaria que la trascendencia ejerce sobre ésta. Este tipo de experiencia funge, a su vez, como soporte trascendental de otros modos de la subjetividad, sean por ejemplo el perteneciente al ego ya constituido como idéntico a partir de las determinaciones pertenecientes al horizonte mundano al cual pertenece.

Es cierto que la postura levinasiana no carece de atractivo, sin embargo, con la intención de ponerla a prueba cabe considerar lo siguiente: puesto que la explicitación de la experiencia ética (proximidad) debe ser realizada, necesariamente, en un discurso filosófico teorético, es preciso considerar, en el caso concreto de Lévinas, hasta qué punto su pertenencia a un horizonte cultural influye en sus descripciones fenomenológicas del vínculo ético (apertura a trascendencia). En otras palabras, se trata del problema del alcance de la reducción: ¿hasta dónde llega el ejercicio reductivo (*epojé*) efectuado por Lévinas en su filosofía? Pudiera suceder que, —como ya han señalado comentaristas como Murakami o Janicaud— en el fondo, la descripción fenomenológica levinasiana se reduzca a ser una traducción del horizonte cultural que mayor influyó en su vida, en este caso, la tradición hebrea. No obstante, la pertinencia de tal señalamiento, no nos parece suficiente razón para obviar las contribuciones de la fenomenología levinasiana relativas al tratamiento de la subjetividad.

Al final, estamos conscientes de que el problema sobre el estatus ontológico de la subjetividad no se agota en estos análisis que no hacen más que dibujar el tema en líneas generales, por el contrario, será necesario un estudio pormenorizado del canon levinasiano y, con relación a él, análisis más extensos.

Bibliografía

BERNASCONI, ROBERT & WOOD, David (Eds). *The provocation of Levinas. Rethinking the other.* New York, Routledge, 1998.

CRITCHLEY, SIMON & BERNASCONI, Robert (Eds). *The Cambridge companion to Levinas*. Cambridge university press, 2002.

DE BOER, Theodore. *The rationality of transcendence. Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Amsterdam: J.C. Gieben Publisher, 1997.

DEPRAZ, Natalie. *Transcendance et Incarnation*. Paris: Vrin, 1995.

FINK, Eugen. *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.

GARCIA-Baró, Miguel. *Ensayos sobre lo Absoluto*. Madrid: Caparrós, 1993.

_____ "La religión como inocencia". En: *Ilu*, 1, Universidad Complutense de Madrid, 1996, pp. 75-84.

GARCÍA, Pedro. "Fenomenología y ontología en el joven Levinas". En: *Revista de filosofía*, Vol. 31, Núm. 1, 2006, pp. 123-141.

GREISCH, Jean. *Le cogito Herméneutique L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: Vrin, 2000.

HAND, Seán. *The Levinas reader. Emmanuel Levinas*. Great Britain: Basil Blackwell, 1989.

_____ Emmanuel *Levinas*. New York: Routledge, 2009.

HEIDEGGER, Martín. *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'éclat, 1991.

KATZ, CLAIRE & TROUT, Lara (Eds). *Emmanuel Levinas. Critical assessments of leading philosophers, Vol. 1, Levinas, phenomenology and his critics*. London and New York: Routledge, 2005.

LEGROS, Robert. "L'expérience originaire du temps. Levinas et Husserl." En: *Cahiers d'études lévinassiennes,* Núm. 1, Órgano del Instituto de Estudios Levinasianos, 2002, pp. 77-97.

LESCOURRET, Marie-Anne. *Emmanuel Levinas*. France : Flammarion, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme, México D.F., 2004.

_____ *De la existencia al existente*. Madrid: Arena libros, 2006.

_____ *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993.

_____ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

_____ *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2002.

_____ *Difícil libertad y otros ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

_____ *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003.

_____ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus, 1978.

_____ *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, 2001.

_____ *Éthique et infini*, Paris: LGF, 2011.

_____ *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*. Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.

_____ *Los imprevistos de la historia*, Salamanca: Sígueme, 2006.

_____ *Discovering existence with Husserl*. Illinois: Northwestern University Press, 1998.

LIPSITZ, Mario. *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2004.

LORDA, Andrés. *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*. Madrid: Caparrós, 2001.

LLEWELYN, John. *Emmanuel Levinas. The genealogy of ethics*. New York: Routledge, 1995.

MALKA, Salomón. *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta, 2006.

MARTOS, Alonso. *Emmanuel Levinas La filosofía como ética*. Universitat Valencia, 2008.

MORENO, César. "Proximidad trascendencia y subjetividad en la metafenomenología de E. Levinas". En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía VI-I*, Universidad Complutense de Madrid, 1983, pp. 37-45.

MORGAN, Michael. *Discovering Levinas*. Indiana: Cambridge University Press, 2007.

MURAKAMI, Yasuhiko. *Lévinas Phénoménologue*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

NELSON Sean, KAPUST Antje & STILL Kent (Eds). *Addressing Levinas*. Illinois: Northwestern University Press, 2005.

PEPERZAK, Adriaan Theodor. *Beyond the philosophy of Emmanuel Levinas.* Illinois: Northwestern University Press, 1997.

PONZIO, Augusto. "Homenaje a Emmanuel Levinas y la crítica a la Ontología". En: Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica, Núm. 5, 1996, pp. 9-20.

RABINOVICH, Silvana. "Un lituano en París (en torno a un recorrido transfronterizo de la fenomenología)". En: *Acta Poética*, Núm. 29, 2008, pp. 461-479.

SAN MARTÍN, Javier. *Para una filosofía de Europa Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

_____ "La sexta meditación cartesiana de Eugene Fink". En: *Revista de Filosofía 3ª época*, Vol. III, Editorial complutense de Madrid, 1990, pp. 247-263.

EL ORDENAMIENTO TERRITORIAL DESDE LA FENOMENOLOGÍA

Urban and regional planning from the phenomenology

RODRIGO ESCOBAR HOLGUÍN
Universidad del Valle

Resumen

Se trata aquí de plantear pasos iniciales para estudiar la práctica del *ordenamiento territorial* desde la fenomenología. El tratamiento de un tema como éste impone por tanto una doble condición al lenguaje, que debe manejar conceptos de uno y otro campo. La parte inicial de este escrito busca, a través del examen de algunas diferencias entre las dos disciplinas, introducir a la formación del vocabulario común, fronterizo por así decirlo, que tal tema requiere. De allí la referencia introductoria a conceptos que en uno de estos campos son básicos y en el otro desconocido del todo. Quizá pueda parecer ligero el modo como se mencionan aquí esos conceptos, que suelen ser objeto de extensos tratados y arduas discusiones, sobre todo en la fenomenología. Hay que entender esas referencias como instrumentos de trabajo, *ad hoc*, para facilitar la exploración inicial de un tema bifronte como éste.

Luego se explora la aparición de los conceptos de territorio y de ordenamiento territorial, para entonces examinar el

Abstract

The purpose of this paper is to formulate some initial steps for studying the practice of territorial (urban and regional) planning from the perspective of phenomenology. Such a subject demands a dual requirement to language, since concepts from both fields are employed. The first section aims, through the exam of some differences between the two disciplines, at the introduction of a common, borderline vocabulary, which the subject calls for. Reference is made, therefore, to concepts which in one of these fields are basic and in the other are fully unknown. The way in which these concepts are mentioned may seem superficial, since they are usually considered in extensive volumes and lively discussions, especially in phenomenology. The present references are to be understood as *ad hoc* working instruments, in order to facilitate an initial understanding and exploration of a dual subject such as this.

Afterwards, the emergence of the concepts of territory and territorial planning is explored, and then the agent

agente de éste, que en términos fenomenológicos es la comunidad. Se hace un análisis de ésta y del proceso del ordenamiento, y se termina con una observación puntual, pero básica, sobre la realización del proceso.

Palabras claves: Ordenamiento territorial, comunidad, fenomenología, volición, acción.

of it —in phenomenological terms, the comunity— is considered. After an analysis of it is made and, the paper ends with a short and basic observation on putting the planning process into practice.

Keywords: Urban and regional planning, community, phenomenology, will, action.

* * *

Algunas diferencias entre las dos disciplinas

El ordenamiento territorial es una disciplina que surge para dar respuesta a la pregunta sobre el uso adecuado del espacio territorial por una comunidad, es decir, dónde es conveniente llevar a cabo las actividades que la comunidad requiere, y complementariamente, cómo y cuándo. Tal pregunta se hace desde lo que en fenomenología se denomina la *actitud natural*, es decir, la actitud de tomar lo que percibe como un hecho dado y existente en la realidad, de considerar que la realidad está dada como existente ante los sentidos, y en consecuencia se trata de profundizar en el conocimiento y manejo de lo así asumido como existente. Sin embargo, en el ordenamiento territorial no se acepta necesariamente el orden actual de uso del territorio como inmodificable; por el contrario, se trata de ponerlo en cuestión, de encontrar si puede llegarse a un orden mejor. Hay en el ordenamiento territorial una apertura completa a cualquier tipo de conocimiento, sea que venga de una ciencia o de un arte, que tenga algo que aportar en una posible respuesta a la pregunta por la localización adecuada. Es necesario sí que ese conocimiento sea válido como tal, y que el ordenamiento resultado de los diferentes aportes de las ciencias y artes se alcance mediante combinaciones y síntesis razonables y explícitas de ellos.

Se puede percibir la diferencia de enfoque con la fenomenología considerando que ésta es consecuencia de la resolución de abandonar la actitud natural y adoptar en cambio la actitud fenomenológica; en la cual, el interés se centra en el modo de aparecer de cuanto surge en la conciencia. Tal resolución es lo que Husserl denominó *epojé*. A partir de ella, se prescinde consecuentemente de los conocimientos derivados de dar por hecha y existente

la realidad (o sea, del resultado de las ciencias de la actitud natural). Se puede considerar la *epojé* como un modo de delimitar el campo de estudio de la fenomenología a cómo aparecen en la conciencia los fenómenos.

Otra de las diferencias se refiere a qué tipo de sujeto hace, en cada caso, la pregunta inicial. Mientras la fenomenología parte de un acontecimiento de naturaleza individual —el que un sujeto se ponga en la actitud fenomenológica para llegar a constituir después la intersubjetividad—, el ordenamiento territorial se refiere de entrada a una comunidad, aquella que desarrolla sus actividades en el territorio que busca ordenar. Se trata de un acto volitivo comunitario.

Además, la fenomenología se origina como una reflexión sobre el conocimiento, y posteriormente va desarrollando algo que decir con respecto a la práctica, involucrando primero la reflexión sobre las ciencias formales y naturales, luego las ciencias humanas y las artes. Es pues primeramente de naturaleza teórica. En cambio, el ordenamiento territorial es, de entrada, una práctica, y su relación con las ciencias es de apoyo. Parte de una necesidad concreta, proporcionar una respuesta a una necesidad comunitaria. El conocimiento por tanto no es un fin en sí, sino un instrumento que ayuda a encontrar la respuesta buscada. Y además la respuesta no requiere sólo de las disciplinas del conocimiento, tanto de las ciencias naturales como de las humanas (pues ambas categorías se requieren en el ordenamiento territorial); también las disciplinas de las artes son convocadas en tal búsqueda.

El tratamiento del espacio y del tiempo es un ejemplo claro de esta diferencia entre lo teórico de la fenomenología y de lo práctico del ordenamiento territorial. En la fenomenología, espacio y tiempo son temas de reflexión teórica. En el ordenamiento territorial, son objeto de intervención, y ésta debe darse en un tiempo regulado y que se considera como el apropiado. Puede considerarse un entorno territorial —territorios vecinos, la nación, el mundo— siempre en relación con el territorio de que se trata. Hay una preocupación por el futuro, que lleva a distinguir categorías con adjetivos como posible, probable, deseado, tendencial; pero tales futuros se refieren a las acciones comunitarias en el territorio objeto de intervención, o a estimaciones que se hacen con respecto a los entornos territoriales que se acaban de mencionar.

El ejercicio de la crítica también se hace en modalidades diferentes. En la fenomenología se trata inicialmente de lo que podría llamarse un ejercicio de ascesis radical con respecto al conocimiento proporcionado por las ciencias de la actitud natural —la *epojé*— para centrarse entonces en el modo de aparición, el fenómeno. De todos modos, hay una cierta relación con la actitud natural; desde ésta se plantea continuamente el reto de cómo son dados fenomenológicamente actos, procesos, hallazgos que se producen en la

actitud natural. El fenomenólogo, en tanto que tal, ejerce sobre sí y su reflexión una vigilancia rigurosa para no regresar a tal actitud.

En el planeamiento territorial, la naturaleza del sujeto es sometida a crítica, para asegurar que quien lleva a cabo el proceso de ordenamiento es realmente la comunidad a través de sus instituciones, y no una parte de ella; en ello se basa la legitimidad del proceso. También se hace crítica, por una parte, de la calidad discernible de los aportes que las diferentes disciplinas hagan a la pregunta; luego, de la manera como esos diferentes aportes se combinen en la conformación de una posible respuesta, y entonces se critica esta última. Hacen parte del ordenamiento además las estrategias para llevar a cabo la propuesta territorial, en donde la comunidad y sus instituciones deben desempeñar los papeles que hayan convenido. La respuesta que emerge del proceso de ordenamiento debe ser consecuente con todo lo hallado en el territorio y en las necesidades territoriales de la comunidad, desde la perspectiva de cada una de las disciplinas intervinientes.

La naturaleza del lenguaje utilizado también marca diferencias. En la fenomenología, se trata de la palabra, del logos. Con todas las discusiones que pueda haber sobre lo adecuado de la palabra como instrumento de la reflexión, del discurso y la comunicación, el uso exclusivo del lenguaje verbal se mantiene; sólo excepcionalmente se recurre a un gráfico. En el caso del ordenamiento territorial, un lenguaje verbal en la acepción corriente del término se queda corto. Lo gráfico, en especial la representación material del territorio en dos dimensiones espaciales en una proporción determinada, es decir el mapa, es un elemento de apoyo indispensable para la comunicación. Sobre el mapa se formulan explícitamente las convenciones gráficas que se adoptan para expresar lo que se desee acerca del territorio. El que la representación sea proporcional permite que las medidas de distancias y áreas tomadas sobre el mapa puedan ser interpretadas como aproximaciones cuantitativas a las distancias y áreas en el territorio representado. De otro lado, las cifras hacen también parte esencial del lenguaje utilizado en el ordenamiento territorial. Las estimaciones de población futura, por ejemplo, en términos de grupos de edad y sexo, conllevan a estimar necesidades futuras de espacio. ¿Hay suficientes áreas para las instituciones educativas que la población en edad escolar requiere? ¿Las hay para las instituciones de ancianos en la proporción adecuada? ¿Cuánta tierra urbana se va a requerir en los próximos diez años? ¿Será para entonces suficiente el espacio de zonas verdes? ¿Lo es ahora? ¿Dónde disponer las áreas requeridas de la manera más económica y efectiva? Estos son ejemplos de preguntas cruciales en el ordenamiento territorial, cuya respuesta adecuada se expresa en términos de palabras, mapas y cifras.

¿Cómo abordar la relación entre las dos disciplinas? Un planificador territorial podría preguntarse qué aporte puede hacer la fenomenología a los procesos de ordenamiento. Por ahora, esto no se responde —al menos directamente—en el presente ensayo. Por su parte, un fenomenólogo podría preguntarse cómo es posible que tales procesos se den: ¿cómo es que una comunidad llega a requerir un ordenamiento territorial? Lo que se busca aquí es iniciar el abordaje desde la fenomenología. Una vez se haya discutido satisfactoriamente el aparecer del ordenamiento territorial, podría intentarse, en otro ensayo, delimitar el alcance de una posible contribución fenomenológica a tal campo. La relación se inicia, pues, a partir de conceptos fenomenológicos pertinentes, es decir, con potencial para ir aclarando posibles relaciones, como horizonte, suelo, volición, intersubjetividad, comunidad.

El aparecer del territorio en la fenomenología

Es posible una situación del yo en la que éste no se fija en nada. Es decir, no hay ninguna intencionalidad; el yo no se dirige a ningún objeto en particular. Sin embargo, hay un estado previo a la intencionalidad, en que el conjunto de lo potencialmente percibible llega al yo sin que ninguno de sus posibles objetos llame la atención de éste. El yo puede llegar a tal estado sin buscarlo, o puede darse de modo deliberado, porque se lo busca. En lo temporal, lo que corresponde entonces es un aminorarse del flujo de recuerdos e imágenes —retenciones y protenciones— hasta que el tiempo, en una aparente detención, queda vacío de ellas. También el yo deja de ser objeto de su propia atención, y entonces se desdibuja, llegando a darse un momento de ausencia del yo puro. Es un estado que podría llamarse de un fundirse entre el yo personal y lo percibible.

En un estado subsiguiente, algo logra, así sea en forma leve, llamar la atención del yo. Esto conlleva a que en la conciencia el conjunto de lo percibido pase a dejar de ser uno, y se vuelva, por un lado, un objeto de la atención, y por el otro un fondo de experiencia. La aparición del objeto percibido, en la dimensión temporal de la conciencia, induce el activarse del flujo de recuerdos e imaginación, de retenciones y protenciones. Ahora puede hablarse del yo que se hace presente, de un fenómeno percibido por éste, y del horizonte interno de tal percepción, es decir, la línea límite que encierra la parte ahora percibida, más allá de la cual está la parte no actualmente percibida del fenómeno, que prefiguro, entonces, de un modo vacío. Hay también el horizonte externo, más allá del objeto, en donde pueden aparecer otros objetos. Como dice Husserl:

> La experiencia nunca se circunscribe al centro temático de la atención; apunta siempre más allá de éste, y nunca con absoluta imprecisión. Este «transferir sentido al horizonte» no requiere de un acto deliberado de conciencia.[1]

Husserl introduce la noción de suelo ligada a tal horizonte, como la tierra que es soporte de todos los cuerpos y ella misma un cuerpo:

> Por más que en la génesis experiencial de nuestra representación del mundo la tierra sea para nosotros el suelo de experiencia de todo cuerpo, así y todo, ella es también un cuerpo, ¡sin duda! En primera instancia, empero, no se tiene experiencia de este «suelo» como cuerpo. Es en un nivel superior de la constitución experiencial del mundo cuando la Tierra se vuelve «cuerpo que sirve de suelo», cancelando así la forma originaria de suelo. [2]

El suelo aparece, pues, como sustento o base del sujeto, y ligado al concepto de ho

rizonte. Este concepto de suelo puede considerarse por lo menos afín al concepto de territorio del ordenamiento territorial, si bien aún sin las complejidades de éste. Husserl se acerca aún más al concepto de territorio cuando dice:

> En el marco de las posibilidades efectivas inductivamente prediseñadas la experiencia efectiva penetra en el horizonte con síntesis concorde y capta éste o aquel fragmento de una parcela del mundo, parcela que se ofrece a la intuición de manera efectiva como ser verificado. Tal experiencia me proporciona, o, en una comunidad actual, nos proporciona cuerpos en reposo o en movimiento, ora invariantes, ora cambiantes.[3]

Es pertinente considerar, así sea de paso, qué es lo que limita tal parcela del mundo. Puede ser, en el sentido convencional del término, el horizonte, la línea de encuentro de la tierra con el cielo. Puede ser también una frontera que distingue un territorio que tiene una cierta particularidad, con respecto de otro que no la tiene. Pero también puede ser el entrenamiento que yo he tenido para percibir cierto aspecto del mundo.

---

[1] Husserl, Edmund, *Die Erde bewegt sich nicht*. Documento de trabajo. Traducido por Agustín Serrano de Haro como *La tierra no se mueve*. Madrid: Editorial Complutense, 1995. Nota de la p. 11. Recuperado el 15 de marzo 2015 de :https: //profesorvargasguillen.files wordpress.com/2013/05/ edmund_husserl_ la_tierra_no_se_ muevebookos-org.pdf

[2] *Ibíd.*, p. 12.

[3] *Ibíd.*, p. 18.

Si percibo mi cuerpo como objeto, más allá del borde que lo limita está el suelo que me sostiene y el espacio que me rodea, y más allá, si estoy a campo abierto, está el horizonte en el sentido convencional del término, el límite entre la tierra y el cielo que percibo. Es el territorio que puedo percibir: "…desde cualquier punto espacial que me es dado alcanzar hay un horizonte extremo, un límite (la bóveda del horizonte) en que desaparece a lo lejos lo que todavía podía experimentar como cosa distante"[4].

Hay más: en lo que se percibe más allá del horizonte externo se manifiesta un cierto orden. Ya en 1913 Husserl plantea, en Ideas I, el ejemplo de la percepción de un papel, observando que "en torno del papel hay libros, lápices, un tintero, etc."[5] No observa, por ejemplo, que en torno del papel hay una gallina, un fusil, un globo. El papel aparece, por el contrario, rodeado de objetos que son de su familia. La imaginación trae a la mente un escritorio, una biblioteca, una oficina. Los fenómenos se dan usualmente rodeados de otros que les son afines por su utilidad. El mundo aparece como un *cosmos*, es decir, presenta un orden en él. Este orden se puede percibir incluso más allá del ámbito doméstico implicado en la observación de Husserl. Pero es un orden complejo, que se muestra en múltiples aspectos, cada uno de los cuales puede requerir una dedicación especial. Por ello, el descubrirlo y describirlo a un nivel más allá de las necesidades cotidianas requerirá, en el ordenamiento territorial, del diálogo entre múltiples disciplinas.

Si aquí consideramos una situación intersubjetiva, en la que otro está poniendo su atención sobre el mismo objeto, este otro tiene otro horizonte interno, y lo que para uno está presente para el otro puede estar *vacío*, es decir, en la parte no percibida del objeto, y viceversa. Puede también que haya un área común de presencia para ambos. El caso es que si se pueden comunicar y describirse mutuamente lo que perciben pueden lograr y acordar una representación más completa del objeto. Estará conformada para cada uno por la parte en presencia, complementada por la parte vacía que es descrita por el otro para el cual esa parte está presente. La constitución de tal representación híbrida se da a través del diálogo entre los sujetos. Esto también para lo que se da más allá del horizonte externo del objeto.

Lo que un sujeto percibe está mediado por su historia, por su educación, por las características propias de su sensibilidad, por lo que ha escogido o le ha sido dado por su vocación preferentemente percibir. Así como el fenomenólogo se entrena en una *epojé* que le permite centrarse en lo que aparece en su conciencia, otros pueden entrenarse en otros tipos de *epojé* que orientan

---

[4] *Ibíd*., p. 42-43.

[5] HUSSERL, Edmund, HUA III, § 35.

su atención a ciertos aspectos de los objetos y no a otros, y hacer de ello su disciplina. Cuando el objeto atendido es complejo y difícil de manejar, —no basta o no es posible, por ejemplo, girarlo para hacer aparecer otro aspecto de él— y se busca obtener una representación suya más bien completa, entonces conviene acudir a la intersubjetividad; y no en un grupo donde sus miembros tiendan a atender el objeto de la misma manera o desde el mismo punto de vista, sino donde haya una buena variedad de modalidades de atención posibles, para lograr formar una representación cuya complejidad corresponda en lo posible a la del objeto atendido. El diálogo entonces se complejiza. Las preguntas que se hacen en el ordenamiento territorial suelen requerir tal tipo de diálogo.

A partir de que cada persona tiene sus propias percepciones, en su propia corriente de vivencias, y de que "«vemos» las mismas cosas, sólo que cada uno las ve desde su punto de vista"[6], concluye Husserl en el Anexo X de Ideas II que hay una autodeterminación mutua entre el yo personal y el mundo circundante. En ese mundo aparecen otros, y tanto el yo como los otros se manifiestan de modo absoluto. Igualmente pasa con las comunidades, con las que Husserl llama en *El Espíritu Común* "personalidades de orden superior"[7] y "comunidad práctica de voluntades" [8].

El que el mundo se presente como un cosmos, es decir, con un orden implícito, y el que el yo interactúe con él en las maneras acabadas de señalar, conlleva un cierto orientarse de esas interacciones. La percepción es de algo que tiene un horizonte relacionado familiarmente, podría decirse orgánicamente, con ese algo; el comportamiento teórico con respecto a algo tendría que incluir la investigación del orden en el que aparece ese algo, y que se continúa en su horizonte externo. El influjo pasivo que recibe el yo a partir de lo percibido revela que ese orden implícito alcanza al yo mismo, involucrándolo. Pero para el objeto de este ensayo lo más importante es que el yo que obra activamente en el mundo puede —tiene el poder de— modificar el orden que ya hay en el entorno.

Recapitulando: el sujeto se percibe a sí mismo sobre un suelo; percibe una parte limitada de éste, y la percibe de una cierta manera. Puede a través del diálogo enriquecer su percepción. Y la percepción incluye un cierto orden, que incluye al sujeto. Éste obra activamente en esa parcela de mundo percibido, y su acción puede afectar el orden que ya hay.

---

6 HUSSERL, Edmund, HUA IV, p. 322.

7 HUSSERL, Edmund, HUA XIV, p. 167.

8 *Ibíd*., p. 169.

El aparecer del ordenamiento territorial desde la fenomenología

¿Está la acción modificadora del yo dentro de lo adecuado a ese orden, es decir, contribuye a él, o por el contrario lo disminuye, introduce un desorden, y por consiguiente es inadecuada y empobrece el cosmos? ¿Cómo lograr que esa modificación tenga un signo positivo, sea adecuada, contribuya al mejoramiento del orden del mundo? Comprender esta pregunta es fundamental para entender el ordenamiento territorial. Pues con ella aparece un fin último, un *telos* en el ordenamiento territorial: orientar las acciones humanas en el territorio de modo que contribuyan al orden del mundo.

Pero no se trata de todos los aspectos de la acción humana, sino de su localización espaciotemporal. También aquí aparece un entorno teleológico: hay otros aspectos de la acción que habría que ordenar, no sólo tal localización. De allí que el ordenamiento territorial aparezca como un aspecto dentro de un conjunto de aspectos de la acción, todos ellos susceptibles de ordenamiento. La acción del ordenamiento territorial tendría que armonizarse con el conjunto de los otros ordenamientos, o dicho de una manera más sintética, con un ordenamiento de nivel superior.

Es necesario complejizar la noción fenomenológica de suelo: más allá de la función de soporte físico, tiene otras propiedades. Y tan importante como el suelo y en constante interacción con él está, por ejemplo, el aire. Es aquí donde la fenomenología puede volver a encontrarse, en un diálogo interdisciplinario dirigido a la orientación adecuada de la acción, con las ciencias de la actitud natural y con las tecnologías a partir de ellas desarrolladas. La relación entre la fenomenología y las demás ciencias no tiene que ser sólo de fundamentación. Así como, de vuelta en el punto de partida, exploradores que han recorrido un país, o el mundo, en distintas direcciones para comprenderlo, intercambian experiencias e información para constituir una aproximación conjunta de lo explorado, la relación entre las fenomenología y las ciencias de la actitud natural puede ser de intercambio y complementariedad mutua con miras, primero a comprender cuál es el orden que hay en el mundo que han explorado, y luego para la guía ejercida sobre la acción humana que logre ser efectiva y armónica con el orden del mundo. De vuelta de sus respectivas delimitaciones de interés científico y artístico (técnico) en el mundo, de sus respectivas *Epojés*, pero también de vuelta de uno y el mismo territorio, los exploradores se encuentran para dialogar sobre cómo integrar lo que han encontrado para orientar la acción humana. Husserl plantea ya una relación muy fructífera con la *doxa*, que contribuye mediante sus retos al desarrollo de la

fenomenología, y piensa que es necesaria una doxología —una ciencia de la *doxa* [9].

Según sea la naturaleza de la acción que se busque realizar, puede identificarse cuáles sean las ciencias y las tecnologías pertinentes para el caso de que se trate. Dos ejemplos: el encuentro con la geología y la geomorfología, que estudian los procesos de cambio físico que se dan en los materiales inertes y sus formas en la tierra, y su pertinencia para la localización de actividades humanas. El comprender estos procesos, e involucrarlos en el ordenamiento territorial, es asunto de vida o muerte: tales materiales inertes pueden hacer (y han hecho) desaparecer poblaciones enteras a través de avalanchas, derrumbes e inundaciones. Igual cosa puede decirse con respecto a la biología, y en particular con la ecología, la parte de ella que estudia las relaciones entre los seres vivos: habría que hacer en fenomenología un esfuerzo, similar al que Husserl hizo por el reconocimiento del otro ser humano y de la intersubjetividad, dirigido esta vez al reconocimiento, en toda su diversidad de especies y ecosistemas, de la vida, de la cual dependemos y que a su turno depende también de nosotros a través de nuestras acciones. Tal reconocimiento puede considerarse implícito en la idea de *Lebenswelt*, el mundo de la vida, introducida por Husserl en *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*[10]. El ordenamiento territorial tiene también que considerar, además de éstas, otras ciencias y artes: la meteorología, la hidrología, la ciencia del suelo, la demografía, la geografía, la economía, la sociología, la antropología; y entre las artes, la agronomía, la ingeniería sanitaria, la ingeniería del transporte, el paisajismo. Pues todas ellas tienen un influjo, pueden hacer una contribución a la manera como una comunidad hace uso conveniente de su territorio.

Ahora bien, si se trata, no ya de una posición teórica del sujeto, sino de una posición volitiva, y se considera el "Yo puedo" husserliano, es dable considerar una distinción física, o mejor, una frontera en este concepto de mundo. Esto es, puede haber una parte de él en donde es posible pronunciar el "Yo puedo" (o, parafraseando a Husserl, si se trata de una comunidad actual, el "Nosotros podemos") y otra en la que no. Con el tiempo y el ejercicio habitual de las voluntades en la comunidad, esa frontera puede ser también la que haya entre el mundo familiar y el mundo extraño. Este concepto está ya en el ámbito del ordenamiento territorial, como la frontera, convenida intercomunitariamente, que delimita el área espacial en la cual es posible para una comunidad hacer ordenamiento.

---

[9] HUA VI, § 44.

[10] HUA VI, § 44.

Análisis y complejización de la noción de comunidad

La comunidad está considerada en la fenomenología de Husserl según formas sociales como la familia, el pueblo, el estado[11]. Como lo anota Laurent Perreau, "Husserl, en su inventario de formas de comunidad sociales, se contenta las más de las veces con evocar un número de «formas» relativamente restringido"[12]. Y observa allí mismo que el mundo social considerado por Husserl "no parece haber integrado ninguna de las nuevas formas" surgidas de lo que se suele llamar modernidad, por ejemplo, como la ciudad, o la sociedad industrial, "como si Husserl hubiera dejado este cuidado a otros". Este punto es esencial para considerar el ordenamiento territorial, pues siendo éste un acto volitivo comunitario, su agente es una comunidad. Esta es hoy un agente complejo, y será necesario avanzar más allá en la descripción de las formas de comunidad social y en un análisis de sus partes constitutivas para poder considerar cómo obra en cuanto agente del ordenamiento territorial desde la fenomenología.

Una primera consideración por hacer es la escala. Ya Husserl señala implícitamente tres niveles, la unidad familiar, la comunidad y el estado, y llega a decir: "Si el pueblo es un pueblo del Estado, se ha de separar la unidad estatal y la unidad de comunidad de constituyentes formas de costumbre, etc."[13] . En la formalidad de las constituciones políticas suelen distinguirse las escalas del Estado nacional, la comunidad local (municipios, condados, etc.) y un nivel intermedio (provincias, departamentos, estados) de agrupaciones de comunidades locales. Y en la comunidad local formal, es decir, la que tiene poderes políticos organizados según las normas del Estado nacional, hay que distinguir entre la comunidad urbana, o sea la ciudad, y la población rural. Lo que sigue es aplicable en cualquiera de las tres escalas, pero se pondrá un cierto énfasis en la escala local, la que suele ser más pertinente para el ordenamiento territorial.

Consideremos ahora tipos de actos humanos comunitarios, según su naturaleza y sus agentes. Esta consideración se puede apoyar en el concepto de función, que Husserl ilustra en *El Espíritu Común* para el caso de la familia de esta manera:

---

[11] HUA XIV (*El Espíritu Común*), p. 180.

[12] PERREAU, 2012, p. 154

[13] HUA XIV, p. 183

> Decimos que el padre, la madre, etc., tienen estas y aquellas funciones, y así comprendemos la familia como una relación personal que lleva en sí como meta un valor comunitario, un fin comunitario que es designio para cada uno de sus miembros, con lo cual cada uno tiene sus especiales y acordados fines en la totalidad del fin completo (familiar). Cada miembro tiene la función de ayudar a realizar el fin familiar por medio de la realización de sus propios (especiales) fines, y en tanto tiene tal función es un correspondiente sujeto de fines[14].

Una tal función se refiere a la toma de decisiones que afectan al conjunto de la comunidad y que por tanto deben ser tomadas por ella, y su puesta en obra. Corresponden al gobierno comunitario.

Otra se refiere a la producción y distribución de los bienes y servicios que la comunidad requiere, ya sea para uso propio, o para intercambio con otras comunidades. La diversidad de tales bienes y servicios conlleva una diversidad de agentes productores y distribuidores, en lo que podemos llamar agentes económicos. Aquí se incluye toda una variedad de gremios comerciales, industriales y de servicios.

Una tercera función y grupo de agentes es identificable en cuanto se considera la producción y transmisión del conocimiento y las artes, de la ciencia y la tecnología. Son los agentes académicos.

Los miembros de la comunidad en cuanto beneficiarios o usuarios de las obras de los anteriores agentes, conforman una última categoría que se agrupa en lo que en el proceso de ordenamiento territorial se suele llamar la sociedad civil[15].

El origen comunitario de la necesidad del ordenamiento territorial

Todos estos agentes, para sus actividades, requieren algún tipo de espacio. Cualquier acto humano toma lugar, es decir, requiere un espacio, y ocurre dentro de ciertos límites físicos. Dado que la tierra es el soporte de la experiencia corporal, ese espacio que requiere es su territorio. El conjunto de los territorios de los actos que se dan en una comunidad constituye el territorio comunitario. La diversidad de esos actos hace ver la diversidad de demandas de uso que se hacen a tal territorio. Implícitamente cada tipo de acto conlleva una demanda cualitativa de territorio. Por ejemplo, el residir, y el producir objetos materiales, requieren un territorio con una pendiente preferiblemente muy suave, si bien el residir puede adaptarse a una pendiente media,

[14] HUA XIV, p. 181.

[15] Para una ampliación de estos tipos de agentes, ver MOJICA, 2006, p. 126.

y en condiciones excepcionales hasta fuerte, flexibilidades de las que carece la actividad de producción. En ambos tipos de actividad, un terreno de pendiente nula, absolutamente plano, es indeseable por las dificultades de drenaje. Ahora bien, el suelo que soporta esos actos tampoco es simplemente espacio homogéneo: la diversidad de las múltiples cualidades de lo que podríamos llamar territorio natural —pendientes, vegetación, calidad del suelo agrícola, capacidad de soporte físico, capacidad de retención y de evacuación de agua, por ejemplo, y que son estudiadas desde las distintas ciencias naturales— se combinan y de ello resulta que ciertos lugares de él convengan más a determinadas actividades que a otras. Además, las actividades humanas en el territorio guardan unas ciertas relaciones entre sí; hay afinidades y conflictos entre ellas. La industria y la vivienda mantienen una relación difícil, pues no pueden estar muy alejadas, pero muchas veces tampoco muy cercanas; el comercio en cambio es más amistoso con la vivienda. Por otra parte, también las adecuaciones físicas que la comunidad ha efectuado en el pasado —vías, acueductos, instalaciones sanitarias, redes energéticas— generan espacios atractivos para el uso del territorio por las actividades, pues no conviene alejarse mucho de ellas: representan la accesibilidad al transporte y a los servicios de agua, energía, comunicaciones. Esto puede ser percibido por los agentes humanos y entonces llegan a tomar por hábito usar tales lugares para las actividades que mejor convienen allí. Es la habitualidad en el uso de un cierto lugar para determinada actividad lo que hace que ese lugar se relacione de modo más permanente con ella. Los primeros seres humanos, para morar, usaban sitios que encontraban hechos, como las cuevas; luego aprendieron a construir edificios de vivienda. Quizá los teatros de la antigüedad clásica griega y romana ilustren mejor este proceso de habitualidad y adecuación del espacio. Es muy probable que el teatro griego comenzara en una ladera cóncava, para ciertas actividades que convocaban a la comunidad en su conjunto, como ceremonias religiosas, representaciones artísticas y la discusión de decisiones comunitarias, y la comunidad volvía una y otra vez a esa ladera. Poco a poco se fue percibiendo la conveniencia de irla adecuando con instalaciones que facilitaran lo que allí se solía hacer. De allí se llegó a la forma construida del semicírculo de piedra apoyado en esa forma topográfica que tenía ya la disposición favorable, o que se podía modelar sin mucho esfuerzo para lograrla. (Quien se incline por la geometría espacial puede imaginar esa forma como la de un semicono truncado invertido). Ahora bien, no siempre se dispone de laderas cóncavas: a veces las ciudades se establecen en llanuras. Por ello los romanos, cuyo imperio llegó a incluir ciudades en planicies, dieron un paso más en esa evolución, al liberarse de la ladera como apoyo y lograr la misma forma construyendo en

un territorio plano semicírculos apoyados en pilares. En síntesis, se utilizó primero una forma proporcionada por la naturaleza y se la adaptó, para luego de tipificada la forma, independizársela de las características naturales del terreno con el propósito de poderla llevar a cabo incluso en un terreno donde las condiciones naturales favorables no se dan.

También la costumbre de la compraventa de mercancías en los cruces de las rutas, o en los sitios de cruce de una vía y un río, donde es más frecuente encontrarse con alguien, va llevando, por un proceso análogo, a la formación de ciudades comerciales.

La decisión de localizarse en un cierto lugar para llevar a cabo una determinada actividad se toma con base en el conocimiento sobre el territorio y la tecnología de la actividad que haya disponible en el momento de decidir, y sus consecuencias se prolongan en el tiempo. Pero al pasar éste, el conocimiento, tanto sobre los lugares como sobre las actividades y las tecnologías de adaptación, puede mejorar, tanto por las experiencias vividas como por el estudio académico, a través de las ciencias y las artes; pueden crearse nuevas tecnologías, y darse entonces la situación de encontrar que una decisión del pasado genera inconvenientes, o que va a generarlos en el futuro próximo previsible; o que puede mejorarse en el presente. Esto en la escala de la decisión individual de localización. Cuando todas las decisiones de localización de actividades que se han dado y van a darse en una comunidad se valoran de conjunto sobre todo el territorio ocupado por ella con base en lo más reciente del conocimiento, pueden encontrarse situaciones de localización actual inconvenientes o mejorables que la afectan en su totalidad o en parte considerable de ella. Esas situaciones surgen de una inadecuación entre las propiedades del territorio mismo, ahora mejor conocidas, y las demandas de la actividad; o también de relaciones inadecuadas que se han ido formando entre actividades vecinas. Tales situaciones se pueden denominar —como se lo hace en la práctica— *conflictos*; aunque para significar también que a veces aparecen oportunidades antes no percibidas, puede manejarse el término mismo, más neutral, de *situaciones*. Por otra parte, como fuente de estas situaciones está también la dinámica misma de la comunidad: las familias tienen hijos, sufren muertes, migran; con ello las comunidades experimentan cambios demográficos, y en consecuencia sus demandas de espacio adecuado para todas las actividades que requieren pueden aumentar o disminuir. En ambos casos se requieren adaptaciones: buscar nuevo espacio o poner a un nuevo uso conveniente el que hasta entonces se utilizó en otra cosa. El buscar remediar tales situaciones de manera conjunta para la comunidad es en parte la necesidad a la que responde el ordenamiento territorial.

Pues éste no trata sólo de resolver problemas ya dados; también de los que se pueden dar en un futuro previsible. Es aquí donde puede comprenderse la preocupación que se da en los procesos de ordenamiento territorial por el futuro. Todavía más: además de resolver situaciones presentes de inadecuación, y procurar evitarlas en el futuro previsible, hay una manera de ver el futuro como un objeto por acordar y constituir, como objetivo deseable y posible, y por tanto alcanzable. La comunidad puede formular un futuro que quiere realizar. Es el plan que la comunidad se propone alcanzar en un tiempo determinado. Más allá de responder a un futuro previsible, se trata entonces de actuar para hacer surgir un futuro deseado.

El ordenamiento territorial, siendo una decisión que atañe al conjunto de la comunidad, es un acto liderado por el estado local, que a este efecto puede organizar un equipo interdisciplinario que, en interacción con todos los agentes que constituyen la comunidad, lidere inicialmente el proceso y le ofrezca una recomendación de ordenamiento para su adopción. Por ello, las formas de comunidad más importantes en el proceso son sobre todo las que tienen alguna modalidad de poder político: el municipio, el estado-nación, y el nivel intermedio entre ellos, sea que se denomine provincia, estado, departamento o de alguna otra manera. Son comunidades con órganos constituidos de decisión que tienen un ámbito territorial definido con fronteras político-administrativas, al cual referir el ordenamiento. Pero ni los agentes económicos, ni los académicos, ni los de la sociedad civil pueden dejarse ni permanecer al margen: hacen parte de la comunidad también en cuanto tales, no sólo en cuanto agentes políticos.

El ordenamiento territorial como proceso

Una vez delimitado el alcance territorial del plan de ordenamiento (el territorio del "nosotros podemos" comunitario), se inicia el proceso de obtención de información pertinente. La pertinencia no puede desligarse del proceso de combinación y síntesis de la información. Ésta, de un lado, se obtiene en interacción del equipo interdisciplinario a cargo del plan y la comunidad; del otro, de agencias geográficas especializadas locales, regionales y nacionales. Un primer paso es la descripción de la situación actual: cómo la comunidad está ocupando el territorio, qué actividades desarrolla en él, qué situaciones favorables y de conflicto se dan en el presente, y cuáles se esperarían en un futuro previsible. Este futuro previsible, que hace parte de la situación actual, es una imagen del futuro que se daría si las tendencias presentes continúan. Hace parte de esta descripción la consideración sobre otras comunidades y entidades vecinas o que afectan de algún modo la comunidad, sus actividades y su territorio.

Un paso adicional es la concertación del futuro deseado. ¿Deseado o querido? Depende de qué tan segura se sienta la comunidad Si está muy segura de sus potenciales, planteará el "futuro que queremos". El futuro deseado es un concepto complejo, que involucra a todos los agentes y toda la información allegada, en diversos aspectos, sólo uno de los cuales es la ocupación futura del territorio. Este futuro puede compararse con otros posibles: con el tendencial, del que ya se ha hablado; con un futuro pesimista, en el que todo sale de la peor manera posible; con uno optimista, que plantea lo contrario; o incluso con futuros que introducen cambios fuertes e inesperados, que también se pueden dar. Un caso reciente a la fecha de redacción de este documento es la caída de los precios internacionales del petróleo.

El futuro escogido constituye una imagen acordada por la comunidad de lo que quiere llegar a ser en un período definido. Es necesario entonces diseñar el camino por el que se puede alcanzar tal futuro. Ello incluye allegar recursos comunitarios, definir estrategias, acordar compromisos entre los agentes participantes, y estrategias de seguimiento y evaluación.

Obstáculos de realización del proceso de ordenamiento territorial

Incluso si hay un conocimiento del territorio y un autoconocimiento de la comunidad, así como de las técnicas del proceso de ordenamiento territorial, se pueden esperar dificultades de diverso orden. No es del caso aquí hacer un recuento exhaustivo de los obstáculos posibles. Hay uno muy importante que se puede plantear, sin embargo. Durante el proceso de ordenamiento territorial, la comunidad allega o genera medios materiales y simbólicos para el fin comunitario de su realización. La posibilidad de que los medios para hacer viable el ordenamiento territorial, concebido como fin comunitario, sean, una vez generados, empleados para fines individuales o de grupos limitados y no para alcanzar el bien común, se da para todos los agentes intervinientes en el proceso, con respecto a todo tipo de medios, por ejemplo, la información, y toma diferentes formas. Cuando algo como esto ocurre, es un evento que desvirtúa a la comunidad: ésta pierde sentido cuando el esfuerzo común pasa a servir sólo a unos pocos. Por ejemplo, el estudio del territorio puede indicar que las partes de él más adecuadas para ser utilizadas por la comunidad son escasas. Puede presentarse entonces el problema del acceso equitativo a ellas. Si el poder no se ejerce para el bien común, es posible que las partes más adecuadas del territorio sean reservadas para el uso de quienes más acceso al poder tienen, y que entonces el resto de la comunidad se vea en la necesidad de ocupar territorios menos adecuados —zonas inundables,

por ejemplo. Y que para que tales territorios menos adecuados sean vueltos ocupables (con diques y bombeo de aguas lluvias y de alcantarillado), sea necesario emplear recursos comunitarios que hubieran podido aplicarse a otros fines (escuelas, centros de salud, parques) si a los territorios más adecuados se hubiera dado acceso por igual a toda la comunidad.

El cómo evitar que ello ocurra está así en la base de la permanencia de la comunidad como tal, pues si no se logra no podría hablarse de comunidad. La historia tiene aquí mucha importancia, pero no es determinante. Entre más autonomía haya tenido en el pasado, y durante más tiempo, la comunidad estará más constituida como tal, será más transparente para sí misma, y el problema será marginal. Por el contrario, si en lugar de una tal comunidad hay una población que lleva tras de sí una historia de dependencia de otros, si ha sido gobernada desde el exterior por mucho tiempo, si ha estado sometida por otros a lo que se podría equiparar a la relación "amo-esclavo"[16], se generan unas actitudes de explotación de unos por otros, primero en agentes externos apoyados por algunos miembros locales favorecidos, y luego en éstos que, si el dominio extraño desaparece, continúan practicando las actitudes de explotación, y transmitiéndolas a través de las generaciones. Una conciencia valorativa de la historia de tal población podría contribuir a la identificación y al desmonte de tales actitudes, que con el tiempo llegan a ser inconscientes y a ser tomadas como naturales, y a la creación y apropiación de otras más propicias a la constitución y fortalecimiento de lo que Husserl llamó una "comunidad de amor"[17] y una "comunidad ética":

> Entre otras, se da la posibilidad de aquella síntesis ética en la que vive cada yo que obra éticamente /220/ y que realiza por ese medio su mejor vida posible, que para los otros, al mismo tiempo, co-realiza su mejor vida posible, pero esto de tal modo que no vive fuera, sino en los otros (quiere a través del querer propio de ellos, valora a través del valorar propio de ellos) y en el entendimiento de las voluntades y el enlace con los otros crea una comunidad de operación, en la que los yoes vinculados como subjetividad vinculada devienen "polo sintético" de las actividades comunitarias. Tenemos entonces una comunidad ética, que es el analogon de una personalidad ética, y una personalidad de nivel superior, incluidas allí las personas singulares; tenemos una vida ética comunitaria de una personalidad sintética como personalidad ética, y tenemos una vida ética individual de sujetos singulares, pero ambos el uno en el otro y el uno con el otro[18].

---

[16] HUA XIV, 213.

[17] HUSSERL, 1923, p. 806 (original alemán: 218).

[18] *Ibíd*., p. 807-808 (original alemán: 220)

Antes (en la sección *El aparecer del ordenamiento territorial desde la fenomenología*, segundo párrafo) se había mencionado que el ordenamiento territorial es uno entre varios ordenamientos necesarios en una comunidad, y que tendría que armonizarse con un ordenamiento de nivel superior. Tal podría ser el ordenamiento ético comunitario planteado por Husserl en la anterior cita. Se puede argumentar que es un prerrequisito, pues a través del ordenamiento territorial se crea riqueza en forma de recursos de información que hacen valorar más el territorio, y no tiene sentido que la comunidad cree una riqueza de la cual no va a poder disfrutar como comunidad. De allí que el ordenamiento ético deba preceder al territorial.

Bibliografía

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie.*En *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* 1913. 1 Halle a.d.S., 1-323. Publicado en *Husserliana* III, 1950. Traducción por José Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1949. Usualmente referido con la denominación de *Ideas I*. Refundición integral de esta traducción por Antonio Zirión: México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

_____ *Gemeingeist*, 1921. Documento de trabajo. Publicado en *Husserliana* XIV, La Haya: MartinusNijhoff, 1986. Traducido por César Moreno Márquez como *El Espíritu Común*. Tomado de: http://sebft.files.wordpress.com/2013/05/e-husserl-espc3adritu-comc3ban-trad cc3a9sar-moreno1.pdf

_____ "*Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit*", 1923.<Februar 1923>", editado por Ullrich Melle, en *Husserl Studies*, Vol. 13, Nº 3, 1996-1997, Holanda: Kluwer Academic Publishers, 1997; pp. 201-235. Traducido por Julia v. Iribarne como "*Valor de la Vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad*" y publicado en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Documentos),* Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009.

_____ *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie. ZweitesBuch: Phänomenologische Untersuchungen Zur Konstitution*, 1928 (Último año de trabajo de Husserl en esta obra, que decidió no publicar). Publicado en *Husserliana IV,*1952. Traducción por Antonio Zirión: *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Segundo:*

investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. México: Universidad Autónoma de México, 1997. Usualmente referido con la denominación de *Ideas II*.

_____ *Die Erde bewegt sich nicht,* 1934. Documento de trabajo. Traducido por Agustín Serrano de Haro como *La tierra no se mueve*. Madrid: Editorial Complutense, 1995. Recuperado de: https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2013/05/edmund_husserl_la_tierra_no_se_muevebookos-org.pdf

_____ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* 1936. Partes I y II, elaboradas con base en conferencias dictadas en Praga, publicadas en la revista *Philosophia*, de Belgrado, en 1936. Publicado en *Husserliana* VI, 1976, con adiciones (Parte III, anexos y complementos) editadas por Walter Biemel y Eugen Fink. Traducción por Jacobo Muñoz y Salvador Mas: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona, Editorial Crítica, 1991. Esta traducción no incluye los anexos y complementos tomados de los manuscritos husserlianos y añadidos por Walter Biemel.

MOJICA, Francisco José. "Concepto y aplicación de la prospectiva estratégica". En: Revista Med 14 (1), 2006, 122-131. Ver también: http://www.umng.edu.co/documents/63968/77289/RMed2006art15.pdf

PERREAU, Laurent. *Le monde social selon Husserl,* 2012. Dordrecht; New York: Springer, 2013.

DESCRIPCIÓN, NORMATIVIDAD E INTERDISCIPLINARIEDAD EN LA FENOMENOLOGÍA. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL ESPÍRITU COMÚN

Description, normative and interdisciplinarity in the phenomenology. A reflection about the Common Spirit

BRAYAN STEE HERNÁNDEZ CAGUA
Universidad Pedagógica Nacional

Resumen

Este texto expone las principales tesis que se presentan en el *Manuscrito* del *Espíritu común* (1921). Lo anterior se hace con dos propósitos. El primer propósito trata de mostrar que la fenomenología no sólo implica descripciones sobre las vivencias de los sujetos en primera persona o de fenómenos experienciados por los sujetos, sino que, a su vez, implica el análisis de condiciones éticas y epistemológicas que rijan las experiencias de los sujetos en el mundo. En un estudio fenomenológico se puede evidenciar dos tipos de análisis, a saber, uno descriptivo y uno normativo. El descriptivo expone con detalle la constitución de algún fenómeno en el mundo. De otra parte, el normativo emplea ciertas condiciones que permiten, de una u otra manera, re-constituir algún fenómeno, buscando una adecuación entre las condiciones fijadas en el plano normativo y la dación del fenómeno que se intenta indicar en el plano descriptivo. El segundo propósito, con base en la caracterización del análisis

Abstract

The text presents the principal thesis regarding the Common Spirit manuscript (1921). The above, with the purpose to present that the phenomenology not only imply descriptions about the subject in fist person's experiences or vivid phenomena by subjects, but imply the ethics and epistemological conditions' analysis that governs the subject's experiences in the world also. In a phenomenological study is made clear two analysis types, that is, the first is descriptive and the second is normative. The descriptive analysis explains in details the construction about any phenomenon the world. On the other hand, the normative analysis uses some conditions that permit, in one way or another, reconstitute any phenomenon with the purpose to adapt the conditions determined in normative plain and appearance of phenomenon to be set in descriptive plain. According to the above, the second purpose based in the characterization of the phenomenological analysis in light of

fenomenológico a la luz del *Espíritu Común*, busca estudiar los posibles aportes de la fenomenología a otras ciencias o campos de saber.

Palabras claves: Comunicación, intersubjetividad, ciencia, voluntad, persona, substrato mundano, substrato trascendental.

Common Spirit, look what it can contribute phenomenology to other sciences or knowledge field.

Keywords: Comunication, Intersubjectivity, Science, Choice, Person, worldly-substratum, transcendental-substratum

Introducción

Uno de los principales objetivos de este *Manuscrito*, El *espíritu común*, es describir los substratos o estratos que hacen posible la configuración de las personalidades de orden superior. Igualmente, se tematiza la constitución de las relaciones de intersubjetividad y, a su vez, la constitución de la autoconciencia. Esta tematización reflexiona sobre la empatía, la comunicación y la voluntad. En último término, se trata de observar cómo se constituye la intersubjetividad y cómo en ésta se despliegan la persona y su voluntad.

Desde luego, el punto de partida es un substrato, podría decirse de este modo, *protointencional*, en el cual actúan distintos instintos conforme a una estructura teleológica. Si bien el instinto es la condición prístina y el substrato fundamental para la configuración trascendental de diferentes modos de la sociabilidad existentes entre dos personas; no es suficiente para describir otros procesos comunitarios y autoconscientes que acontecen en una esfera trascendental.

En este orden de ideas, es fundamental para Husserl analizar dos substratos, en los cuales se constituyen las relaciones de intersubjetividad, a saber, uno instintivo que revisa las formas primarias de socialización como la comunidad de goce y la familia; otro trascendental, en el cual se analiza la autoconciencia, la voluntad y la aspiración de las diferentes personas que confluyen en una comunidad. Dicho en otras palabras, se tematizan diferentes modos de la intencionalidad de la conciencia que conllevan a entender la persona y sus relaciones de intersubjetividad. "En términos fenomenológicos, el proceso hacia la mayor unidad posible tiene dos caras: mundana y trascendental"[1].

[1] ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad*. Bogotá: San Pablo. 2012, p. 203.

Así las cosas, el presente texto procede de la siguiente manera:

En un primer momento se mira, dentro de la exposición husserliana, qué características tiene ese substrato protointencional. En un segundo momento, se explican las características del substrato trascendental y reflexivo. Finalmente, se observa cómo en los dos substratos operan los dos niveles de análisis (descriptivo y normativo) que implican un estudio fenomenológico. Asimismo, se reflexiona sobre los aportes que puede dar la fenomenología a las diferentes ciencias o campos de saber (en este caso a la psicología).

La protointencionalidad y su relevancia en la conformación del espíritu común

Antes de caracterizar la protointencionalidad es necesario precisar algunos asuntos. Se debe tener en cuenta que, en la última etapa del pensamiento de Husserl plasmada, sobre todo, en *Krisis* (1936); el fenomenólogo sostiene la tesis de que el hombre tiene una estructura teleológica. Describir la estructura teleológica del hombre implica tener en cuenta dos asuntos: (1) que la conciencia se constituye en la temporalidad y (2) que el hombre tiende a la realización de una humanidad más auténtica mediante el uso de la razón. De este modo, ¿de dónde parte esta estructura teleológica del hombre?

Posiblemente la respuesta que daría Husserl a esta pregunta, según el análisis de Daniel Herrera Restrepo en *Escritos sobre fenomenología (*1986*)*, es que la estructura teleológica del hombre parte del despliegue de los instintos. Husserl habla de un yo-instinto que, en su apertura al mundo, va constituyendo productos espirituales gracias al sistema de los instintos, pues éste funciona como un substrato no sólo para constituir diferentes productos espirituales, sino para conquistar un yo-reflexivo o un yo-trascendental. Entonces, "el hombre en su totalidad es un ser teleológico. Su estructura teleológica se revela ya en sus tendencias más primitivas, a saber, en los instintos. Husserl habla de un yo instinto (*Instinkt-Ich*)"[2].

Así pues, ¿Cómo se puede entender la protointencionalidad? Ésta puede ser definida desde la actitud natural del sujeto que está en el mundo (yo-empírico). Esta actitud natural presenta al sujeto determinado por el orden causal de la naturaleza: el sujeto siente hambre o apetito, siente sueño, reacciona a determinados estímulos en el espacio. Igualmente, su cuerpo se desplaza según los límites que él mismo traza. La corporalidad es un

[2] HERRERA, Daniel. *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía. 1986, p. 127.

punto cero en el espacio, pues constituye un *aquí* y un *allá*, realiza determinadas operaciones kinestésicas (o cinestésicas) que le permiten constituir el espacio. El cuerpo también se mueve dependiendo la ubicación de otra fuente, por ejemplo, una fuente que emite un sonido y que al hacerlo prescribe los movimientos del cuerpo en determinada espacialidad. En último término, el cuerpo se dirige al mundo, está abierto para el mundo, posee la capacidad de la sensibilidad, es decir, la capacidad de ser afectado por los fenómenos del mundo.

> El primer contacto del hombre con el mundo se realiza, en efecto, mediante las afecciones e impulsos más primitivos de su ser, a saber, mediante sus instintos. Son ellos los que determinan la realización del hombre. Husserl los considera como el fundamento teleológico de la vida trascendental constituyente[3].

Este fundamento teleológico está conformado por tres instintos: el instinto de curiosidad, el instinto de conservación y el instinto sexual. El instinto de curiosidad, según la estructura teleológica, se va depurando en dos vías: la primera vía constituye la certeza de la existencia del mundo, la cual permite una apertura y un primer contacto con éste; la segunda vía permite la voluntad del conocimiento, la cual conlleva a la creación de las diferentes ciencias con sus respectivos objetos de estudio. Del mismo modo, el instinto de conservación permite fortalecer esta voluntad de conocimiento, pues implica conocimiento del mundo para la preservación de la vida. El conocimiento de las causas de los fenómenos y la previsión del futuro permiten controlar el entorno para crear condiciones favorables para la perpetuación de la especie. En última instancia, el instinto de conservación convierte los objetos del entorno en objetos útiles. Finalmente, el instinto sexual genera objetos de placer y amor. "El amor instintivo se presenta más perfecto en las diversas formas de la vida comunitaria y social: matrimonio, familia, ciudad, patria, Iglesia, etc."[4]. Entonces, se explicará un poco más el desenvolvimiento del instinto sexual, pues es éste el que permite, paulatinamente, la creación de las personalidades de orden superior.

Se debe tener en cuenta que el sujeto en el instinto de curiosidad y en el instinto de conservación está dirigido a un objeto del mundo, a un mero dato, a una determinada *hylé*. En caso contrario, pese a que el instinto sexual, al igual que los anteriores, le permita estar en el mundo con sus primeros impulsos y necesidades prácticas, éste invita a destacar del fondo a los otros, los cuales no manejan, en principio, las mismas propiedades que un objeto cualquiera.

---

[3] *Ibíd.*

[4] *Ibíd.,* p. 129.

> En su sentido mundano-natural comprende la función natural de intencionalidad de la mónada, cuya única forma posible de ser se da en la negación de sí misma en cuanto se descubre al exterior de sí misma, afuera, en el mundo circundante común con los Otros. Esto […] como una intencionalidad protoimpulsiva de la mónada singular que pulsa hacia fuera y en esencia a estar con los otros[5].

Entonces, no sólo se trata de un sujeto que se las ve con sus apetencias y con su intencionalidad protoimpulsiva, sino que se trata de un sujeto que, siguiendo su estructura teleológica, descubre a otros sujetos en su mundo circundante, que están ahí, aparentemente, como objetos que influyen sobre su espacio vital y su corporalidad. "Hay (…) una preocupación instintiva por el otro que en su ejecución es, al mismo tiempo, una congratulación por su propio bien y también se da naturalmente, de forma inmediata, un instintivo compadecerse con su dolor"[6]. Así pues, existe un instinto y un impulso que se aproxima al placer y al dolor ajeno.

Husserl en el §8 del *Manuscrito* titulado *El origen de la personalidad en la socialidad. La comunidad de gozo,* hace una exposición en la que muestra la importancia del substrato instintivo (protointencional) de la subjetividad. Este substrato forma una comunidad transitoria que tiende teleológicamente a constituirse como una comunidad permanente. En este marco, el fenomenólogo pregunta sobre el residuo que queda tras reducir los valores y metas prácticas volitivamente configuradas. Este residuo es el placer y sus correspondientes aspiraciones (instinto sexual).

El placer que nace, por ejemplo, del instinto sexual conforma una comunidad placentera. Como se ha afirmado, repetidas veces, no sólo los sujetos se encuentran frente a una naturaleza, sino que también existen otros cuerpos y otras subjetividades. Estos cuerpos se pueden constituir como objetos de gozo y como objetos de placer. Este instinto sexual permite un acercamiento con el otro, establecer una especie de vínculo con él. El instinto sexual permite una confluencia entre las voluntades de los sujetos, las cuales convergen en la búsqueda de una unidad placentera. El yo desea al otro; pero el otro también lo puede desear. Esta especie de reciprocidad funda una conexión volitiva primaria, en la cual dos sujetos convergen en pro de una unidad común que empezará a activar su voluntad, sus actitudes volitivas:

---

[5] ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Op. Cit.*, p. 203.

[6] HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Edited by Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 135, |165|. En adelante *Hua XIV*.

> Puedo tratar el cuerpo ajeno como objeto de placer y también obtener placer en la subjetividad ajena, displacer o dolor. Y como ocurre en el placer sexual, no sólo tal placer puede tener lugar, sino que ambas partes pueden, al gozar, penetrarse de placer, y no sólo cada una para sí, pues pueden existir como partes que gozan una con otra y a través de otra aspiran una para otra una actividad placentera pudiendo, por tanto, al aspirar el placer […] a través del otro, producir la unidad de una comunidad placentera[7].

Por consiguiente, el placer sexual funciona como un primer encuentro con el otro. Éste permite una constitución primaria con el otro hacía la comunidad, pues "lo que distingue al impulso sexual de otros impulsos es que trasciende hacia alguien"[8], pues "yo no tengo tan sólo un circumundo físico, sino que encuentro en él cuerpos orgánicos y otros sujetos con una corporalidad"[9]. No obstante, esta comunidad de gozo no sólo se restringe al instinto sexual reciproco, sino que, también, se extiende al cuidado de la corporalidad del otro. En este cuidado, la voluntad del otro puede estar sometida a la voluntad del yo, en razón de que se ejerce sobre él castigo y sometimiento para generar bienes futuros. Por ejemplo, la relación que establece una madre con su hijo. Esta relación, muchas veces, implica castigo y sometimiento que produce disgusto; sin embargo, éste producirá posteriormente formas más elaboradas y racionalizadas que implicarán no sólo el cuidado, sino la formación y la disciplina, en este caso, del niño.

> El cuidado instintivo por la corporalidad, que sirve en adelante a la conservación sana y, naturalmente, al bien anímico se realiza en los hombres instintivamente y, sin embargo, con una intención prevista. El niño se forma y así aprende […] el deber de la limpieza, aprende a conformarse a sufrir, a obedecer y, finalmente, a vencerse a sí mismo, a comprender el valor de la salud[10].

En este marco, está la familia como un tipo de comunidad natural. La familia no sólo nace del instinto de complacerse al estar cerca de los otros y más si se encuentran en su esfera vital, sino que en la familia existe un provecho común, en el cual el obrar de uno entra en el obrar del otro. Asimismo, se busca obrar conjuntamente, en donde *el sujeto no esté al lado del otro, sino que esté en el otro*. En último término, la familia es una comunidad con órdenes vitales. De otra parte, en la familia se generan funciones y los otros son reconocidos en pro de esas funciones. Por ejemplo, el padre tiene la función

---

7 *Ibíd.,* p. 142|177|.

8 ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Op. Cit.*, p. 209.

9 HUA XIV, p. 146. |177|.

10 *Ibíd.,* p 143|178|.

de ser el jefe del hogar, la madre de cuidar el hogar y administrar la economía doméstica, advierte Husserl, entre otras. En suma, cada función con sus finalidades específicas contribuye a la unidad final, en la cual todos se identifican volitivamente, pues su realización contribuye a la realización personal.

Es fundamental recordar que existe una serie de instintos que, como el instinto sexual, están regidos bajo una estructura teleológica. Dicha estructura permite al hombre actuar en el mundo. Este substrato mundano (debido a su estructura teleológica) se irá configurando en formas más elaboradas de entender el mundo y de estar con los otros; por ejemplo, se puede notar que se conforma la familia gracias al instinto del cuidado por la corporalidad. En definitiva, este instinto se irá transformando históricamente en deberes y hábitos que se empiezan a asumir consciente y voluntariamente. Este asumir apunta a la creación de modelos teóricos para conocer el mundo y de dispositivos culturales, éticos, jurídicos que permitan relacionarme y estar con el otro.

Ahora bien, el instinto, conforme a su estructura teleológica, debe avanzar a la constitución de la subjetividad trascendental, pues si no lo hace el sujeto no se podrá constituir como una persona que tenga su voluntad, sus convicciones y sus apercepciones permanentes. "No puedo ser hombre ni persona si sigo ciegamente cada estímulo o reacciono en la misma línea de forma puramente instintiva, si soy únicamente sujeto de disposiciones psicofísicas que me dirigen pasivamente en similares tipos de reacción"[11].

En este marco, se debe hacer una transición, exclusivamente fenomenológica, desde la actitud natural o mundana a la actitud trascendental o reflexiva. Igualmente, el yo-persona no está predado, sino que son substratos que se conquistan con un avanzar teleológico que empieza con una intuición protofundante (protointencionalidad). Esta protointencionalidad da muestra que también el hombre hace parte de un mundo psicofísico y fáctico. En suma, de lo anterior se puede decir lo siguiente:

El hombre está regido por una estructura teleológica. Esta estructura teleológica es desarrollada a partir de tres instintos fundamentales, a saber, el instinto de curiosidad, el instinto de conservación y el instinto sexual. Cada instinto comienza con finalidades prácticas; pero, debido a su estructura teleológica, las personas van constituyendo aspiraciones regidas bajo la razón.

1. Existe un substrato instintivo (protointencionalidad) regido bajo una estructura teleológica que funda, paulatinamente, la intersubjetividad y las relaciones sociales basadas en el ideal de una comunidad más ética y más racional.

[11] *Ibíd.,* p. 149 |196|.

2. Se tiene el instinto sexual y el cuidado como manifestaciones primarias que configuran una especie de comunidad primaria y natural como lo es la comunidad placentera y la familia.
3. Para que alguien se realice como persona debe conquistar un substrato trascendental o reflexivo.

Substrato trascendental o reflexivo

Se entiende por substrato trascendental una entrada a la reflexión, a la racionalización y a la voluntad. El sujeto "en su función trascendental-teleológica, que ya define su naturaleza racional, implica reflexivamente poner ante los ojos ese mismo proceso, en el cual se asume voluntaria y conscientemente la responsabilidad por el cuidado"[12].

En este marco, la constitución del substrato trascendental la expondré en cuatro momentos: la comunicación y la empatía, el deber y la función, la comunidad ética de amor y la comunidad.

La comunicación y la empatía

El yo se encuentra frente al mundo y, en efecto, existe una correlación entre la subjetividad y el mundo. Una de las principales características de la conciencia es la intencionalidad, pues ello indica que la conciencia es conciencia de algún fenómeno, no solamente natural sino también espiritual y cultural. La intención del sujeto está dirigida actual y potencialmente a algún fenómeno del mundo, a vivenciar el sentido que adquiere éste para él en su esfera de propiedad. Ahora bien, con el sujeto, se encuentra en el mundo otros sujetos que, a su vez, tienen una intención y, dentro de su esfera de propiedad vivencian el sentido de algún fenómeno. Éste no se queda solamente en la representación personal, pues su intención, también, se dirige a que el otro conozca el fenómeno que es el contenido de su conciencia. A partir de ahí, se busca que el otro genere alguna aprehensión cognoscitiva o realice alguna acción. En suma, se quiere que el otro vea lo que el yo ve para indicarle un camino, por el cual deba conocer o actuar.

> Comunicaciones inmediatas, o mejor aún, contacto que produce una conexión originaria entre yo y tú, tenemos la originaria vivencia de estar uno frente al otro, digo algo al otro, me expreso, ejecuto un movimiento expresivo o una declaración sonora, realizo un obra exteriormente observable o visible;

[12] ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Op. Cit.*, p. 203.

> todo ello es adecuado para despertar en el Otro la conciencia de que tengo la intención de notificarle algo[13].

Existe una experiencia empática con el otro, la cual motiva al sujeto a indicarle y a exteriorizarle su intención en la comunicación. La comunicación en un primer momento puede ser ostensiva: se indica o se señala con el dedo que vea *esto* o *aquello*. De otra parte, puede ser mediante oraciones o expresiones lingüísticas, esto es, "observa este árbol verde allí", "mira a este hombre caminando". Igualmente, un primer objetivo es que el otro aprehenda cognitivamente el contenido de la intención de algún sujeto que puede ser, a su vez, el contenido de su intención. Todo ello, gracias a una experiencia empática. "Además, tenemos comunicaciones de recuerdos y de lo que no está presente. Más aún: comunicación a los que están ausentes"[14].

Ahora bien, la comunicación no solamente se restringe a la descripción y a la aprehensión cognoscitiva de un hecho, pues la comunicación, en otras ocasiones, es movida por un interés práctico. El interés práctico es comunicado de un sujeto a otro cuando alguno prescribe una acción para que el otro la realice. La voluntad del yo se realiza en la medida en que el otro haga determinada acción práctica. En esta comunicación con fines prácticos se requiere de la convergencia de las voluntades, de un acuerdo voluntario que se va configurando en la relación Yo-Tú.

> Hasta ahora tuvimos que habérnosla con la desnuda comunidad de hechos; aquí se presenta una cierta comunidad de voluntades y un cierto acuerdo. Pero todavía hay otro acuerdo práctico en sentido estricto, una comunidad práctica de voluntades de tal modo que, en el estado del contacto, el tú es determinado a no ejercer únicamente una aprehensión cognoscitiva, sino también una acción[15].

Cabe destacar que Husserl analiza tres formas en las que se manifiesta la comunidad práctica de voluntades, a saber, la relación del amo y el siervo, la petición que le hace un sujeto a otro y la reciprocidad entre dos voluntades. Existen tres posibilidades: que la voluntad del yo someta a la voluntad del otro si se tiene los medios de coacción. Este sometimiento hará que el siervo vivencie su voluntad en la conciencia de haberse sometido y en la conciencia de su obligatoriedad. Otra posibilidad es que la voluntad del yo actué conforme a la voluntad de otro, es decir, el deseo del yo se cumple en

---

[13] *Hua. XIV*, pág.136. |167|.

[14] *Ibíd.,* p. 137 |169 |.

[15] *Ibíd.*

la medida en que la voluntad del otro lo desee o lo pueda desear. Finalmente, puede existir una relación de reciprocidad, en la cual las voluntades de los dos confluyan en pro de un aspirar común. Esta convergencia entre las dos voluntades permitirá, además, un trabajo comunitario, pues el yo puede hacer una parte para alcanzar la unidad total de lo aspirado y lo mismo puede hacer el otro. En la relación Yo-Tú se generan unos fines parciales en pro de una unidad final.

El deber y la función

En esta comunidad práctica de voluntades, el yo se ha conformado como una persona de fines. Su proyección está en la capacidad de realizar fines no sólo individuales, sino con los otros. Para constituir esta unidad de aspiración con el otro, en la relación social se va conformando determinadas funciones. En la familia cada miembro tiene una función y, de esta manera, en la medida en que se cumpla esta función, la familia se desarrollará armónicamente. Entonces, "cada uno se conoce a cada uno de los otros como sujetos de sus funciones"[16]. La función "designa una determinación práctica del sujeto, la ordenación hacia un fin especial al servicio omnicomprensivo fin de la asociación personal completa"[17].

La comunidad práctica de voluntades es posible porque existe una función de cada yo a favor de una finalidad. Esta función determina al yo; pero, a la vez, determina al otro. La función permite el desarrollo de la comunidad. Ahora bien, "la omisión de tal preocupación natural que se produce por la indiferencia, el momentáneo egoísmo a la sinrazón, etc., conduce a la crítica y, posteriormente, al requerimiento personal, a la orden, etc. Surge así, de este modo, el deber"[18].

El deber surge cuando el yo o el otro no asume su función en pro de la unidad personal. Evadir la función traerá problemas para la comunidad práctica de voluntades y esto implicará, desde luego, una crítica, un llamado, un deber. Si bien la función designa una especie de obligación. El deber es, en efecto, el que marca esta pauta. Así, pues, la función y el deber se relacionan. El deber permite el cumplimiento y el desarrollo de la función. "Cada uno tiene su función, y, junto a ella, sus obligaciones para ejecutar las acciones del modo más perfecto posible"[19].

---

[16] *Hua. XIV*, p. 144|180|.

[17] *Hua. XIV*, p. 145|180|.

[18] *Ibíd.*

[19] *Ibíd.*

La comunidad ética de amor

Aparte de las relaciones de subordinación y de reciprocidad también existen las relaciones amorosas. Las relaciones amorosas pueden emerger dentro de un plano personal, en el cual dos sujetos se aman. Cuando dos sujetos se aman viven el *uno en el otro*. Ahí, la voluntad, el aspirar, el conocer y el accionar de uno se identifican con el de otro. En suma, existe una convergencia de dos voluntades. Ahora bien, este amor no pretende extenderse a la comunidad, pues sólo se queda entre los amantes. Un asunto es que este amor se proyecte, sea reconocido y legitimado por los demás; pero eso no implica que este amor pase a ser un sentimiento de la comunidad, a saber, que cada miembro de la comunidad despierte un sentimiento de deseo y amor por los amantes. Este amor personal se queda en la esfera limitada, por lo regular, de dos personas.

No obstante, existe un amor con pretensiones universales. Un amor que configura un plano ético en la humanidad. Husserl ve la realización de este proyecto en la comunidad de cristianos que se encarga cada día de ejercer un amor crístico. Del mismo modo, este amor implica un amor al prójimo. Por ejemplo, que el yo ame al enemigo no quiere decir que se ame el mal en él, sino que el yo ve en él una persona que puede hacer posible un proyecto teleológico hacia la racionalidad. "En cada alma humana se aloja una creación o germen que se fomenta espontáneamente hacia el bien. En cada alma se aloja o se encuentra encerrado un Yo ideal, el "verdadero" yo de la persona que se realiza en las buenas acciones"[20].

La comunidad de amor ético involucra un vínculo entre las voluntades de cada sujeto, la creación de una unidad común y la reflexión y aspiración constante de los sujetos. Igualmente, requiere que cada uno se reconozca en una función. Así, pues, en la comunidad de amor, en la cual actúa una persona con proyectos y fines, existe una cabida total para la estructura teleológica que se dirige a una humanidad más racional y, análogamente, a un sujeto más racional:

> El amor ético en contexto husserliano, tiene la característica que se asume y se identifica, de modo radical y absoluto, con la teleología inherente a la cultura Occidental desde sus orígenes griegos: el ser humano es esencialmente teleológico, su ontología propia, revela un horizonte abierto que en apariencia e idealmente construye una sociedad fundada en la razón verdadera, que contribuye con el proceso de humanización del mundo[21].

---

[20] *Ibíd.,* p. 174 |141|.

[21] ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Op. Cit.*, p. 195.

El amor ético asume voluntaria y conscientemente una teleología como proyecto. Asumir volitivamente una estructura teleológica constituye un yo-persona que se realiza indeterminadamente.

Este compromiso teleológico requiere crear una unidad comunitaria, en la cual los sujetos tengan relaciones comunicativas unilaterales y recíprocas. Se nombró anteriormente, que las personas no sólo comunican hechos aquí y ahora, sino que también comunican recuerdos legados o recibidos de personas del pasado. La relación que se establece con las personas del pasado es unilateral, pues la persona no está presente; sin embargo, él emite un proyecto, una tarea o un legado que el yo, como destinatario, lo recibe. Esta donación empieza a ser parte de su presente, requiere su atención, su reflexión y su voluntad. De la misma manera, lo legado implica renovación, revaluación, complementariedad, pues, por un lado, le motiva a conocer la génesis del sentido que funda ese proyecto; pero, a su vez, le permite seguir conscientemente los nuevos sentidos y proyectos que se edifican a partir del proyecto legado:

> Mi vida y la de Platón son una. Yo prosigo el trabajo de su vida y la unidad de sus realizaciones constituye una porción en la unidad de las mías, su aspirar y desear, su crear, se prosiguen en los míos.
>
> La ciencia como unidad histórica de la unidad del realizar que atraviesa una pluralidad de personas; las últimas intentan la empatía en la vida de las anteriores y según la comprensión que les permite la historia de las ideas, comprenden sus realizaciones como aquellas a las que se pretendían llegar con sus teorías, lo que en ellas permanecía abierto o había de ser mejorado[22].

El amor ético involucra la constitución de una humanidad universal que deba ser auténtica y racional. Lo anterior es posible con la constitución de la autoconciencia, pero también con la construcción de una comunidad de amor que implique la voluntad y la reciprocidad de sus miembros. Ahora bien, en la comunicación unilateral a veces:

> Falta voluntad consciente "conjunta" tal como ocurre en el lenguaje, en la ciencia, en gran medida en el derecho, etc. Entonces, comprendo eventualmente las realizaciones del Otro como punto de partida para las realizaciones propias que se edifican sobre ellas; y lo mismo comprende, de su parte, el Otro de forma semejante[23].

---

[22] HUA. XIV, p. 151 |199|.

[23] *Ibíd.,* p. 148 |193|.

De todos modos, de lo que se trata es de extender un vínculo espiritual con los sujetos del pasado, pues la conciencia está determinada por una estructura temporal que le permite organizar el fluir de sus vivencias. Por otra parte, la comunicación reciproca implica la coexistencia del otro. Por ejemplo, en un seminario los participantes están coexistiendo y, a su vez, buscan la constitución de realizaciones comunitarias en torno a un proyecto legado y donado. Los participantes comprenden la intención de este proyecto y, a partir de ahí, buscan completar, renovar, criticar o reproducir lo entregado, lo donado.

En suma, la comunidad del amor ético edifica unos ideales. "Esos ideales son, repitámoslo, un compromiso con la vida racional y una orientación definida por ideales éticos, esto es, por una orientación hacia el bien universal y comunitario, que se encuentra ya abriéndose paso en la filosofía de Sócrates y Platón"[24].

La comunidad

El espíritu común demuestra la necesidad *de* un *ser en comunidad*. La importancia de la intersubjetividad en la constitución de un mundo teórico y práctico. La comunidad no radica en que los sujetos tengan estructuras comunes de determinación, a saber, una lengua o un espacio geográfico en común, sino que implica, también, un vínculo o una conexión espiritual entre los mismos. Este vínculo se establece voluntariamente en la mayoría de los casos, en el cual se busca la unidad de los sujetos en pro de un fin común. Una unidad que une a las personas: une sus metas y sus proyectos. "Cada sujeto singular tiene como miembro de una comunidad, sus representaciones, convicciones, valoraciones y voliciones. Pero en la cohesión social tengo convicciones como persistentes (…) surgidas sobre la base de mi propia experiencia y (…) de forma indirecta, a través de la experiencia de los otros"[25].

Dicho en otras palabras, existen convicciones, valoraciones y proyectos que no son sólo propias, sino que el sujeto comparte con los demás. Existe en el ser humano estructuras que valen para uno y valen para todos. Entre más un sujeto apercibe su conciencia y las diferentes modalidades de su intencionalidad, paradójicamente, más conoce y entiende la constitución del otro. En último término, más se ve en el otro.

La comunidad de pluralidades convergentes actúa análogamente como un sujeto singular. La comunidad también tiene aspiraciones, convicciones, valoraciones, etc. Se trata de una reciprocidad entre la comunidad y el

---

[24] ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Op. Cit.*, p. 197.

[25] HUA. XIV, p. 183 |193|.

sujeto singular, así como el funcionamiento de una célula junto con el organismo completo. Entonces, la comunidad conforma a los sujetos; sin embargo, los sujetos, también, fundamentan a la comunidad. Éstos establecen relaciones con personalidades de orden superior que les prescriben formas de sentir, pensar y actuar; pero, pese a ello, el sujeto singular sobrevive con sus aspiraciones, proyectos y voliciones. Husserl reconoce la importancia de la comunidad en el sujeto más no avala o intenta fundamentar un modelo determinista.

> El Yo, la persona, es substrato para sus actos singulares, individuales y permanentes, así es la pluralidad comunicativa un substrato: no se trata aquí de ninguna pluralidad, sino de una unidad fundada en pluralidades y substrato para actos singulares y permanentes, para actos que son ellos mismos unidades constitutivas de orden superior que tienen sus niveles inferiores fundados en los actos personales correspondientes[26].

Entonces, la autoconciencia y la comunidad son reciprocas. Empero, estos vínculos espirituales dentro de la comunidad tienen su substrato fundante, pues todo se remite a un plano protointencional, en el cual, gradualmente, el sujeto va adquiriendo autoconciencia y va constituyendo formas más elaboradas de aprehender cognitivamente el mundo. De la misma manera, constituye maneras de relacionarse y de establecer una unidad volitiva con los otros. El ejemplo más claro son las personalidades de orden superior (instituciones), las cuales administran las relaciones sociales en pro de una humanidad más racional. "La multiplicidad de mónadas existentes asciende en un proceso infinito hacia la búsqueda de su mayor unidad posible. Ahora bien, esa unidad no sólo se refiere a la mónada misma, es decir, a su mismidad, sino también el encuentro de las mónadas, entre sí, a su totalidad monádica"[27].

Un estudio fenomenológico y sus aportes a las diferentes ciencias

Lo descriptivo y lo normativo

Un análisis fenomenológico arroja dos resultados: uno está referido a una descripción de algún fenómeno experienciado y otro a la fijación de condiciones o reglas que permitan evaluar el fenómeno descrito.

El momento descriptivo busca, mediante la reducción eidética, presentificar lo invariante de las variaciones de un fenómeno dado, esto es, esa *X*

[26] *Ibíd.,* p. 152 |201|.

[27] ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Op. Cit.*, p. 201.

tal que sin ella no sería posible la representación de determinado ejemplar. Por ejemplo, en el *Manuscrito mentado* sólo hay comunidad en la medida que haya *empatía*, pues, difícilmente, exista una comunidad en la que determinada persona no posea la empatía. Sin embargo, Husserl dice que es necesario alcanzar una comunidad de amor que sólo se da si se ejecuta un amor crístico entre los sujetos. De este modo, existen dos niveles: una comunidad dada a la experiencia en la actualidad que es posible porque la persona posee la empatía; y, de otra parte, una suerte de comunidad ideal con ciertas características que rigen a la comunidad dada actualmente. Se puede decir que la primera se mantiene en un nivel descriptivo y la segunda, pese a que se describa, se mantiene en un campo normativo, pues es una idea-límite que permite evaluar el fenómeno actual.

Se puede decir que hasta cierto punto las descripciones que hace Husserl de la formación de la comunidad sirven para entender toda comunidad (con intención supratemporal) que cuente con elementos, tales como la familia; no obstante, Husserl es consciente de que el sentido de comunidad no se agota en esas manifestaciones actuales de la misma que son presentadas a los sujetos aquí y ahora. Dicho en otras palabras, la concepción y vivencia de comunidad que ofrece, por ejemplo, el régimen Nazi o socialista no es la única posibilidad en la que este fenómeno se da a la experiencia de una persona. En última instancia, el sentido de la comunidad no se agota ahí.

De este modo, Husserl pone en el plano normativo otras posibles maneras en las que puede ser presentado el fenómeno de comunidad. Este fenómeno es pensado en posibles inactualidades que le otorgan otros modos de presentación u otras maneras de poder llegar a ser. Así pues, la comunidad de amor es puesta como esa inactualidad que puede llegar a ser y, desde luego, ser *hit et nunc*. De otra parte, ésta sería una idea-límite que evaluaría los fenómenos actuales, pues sus características mentadas serían condiciones para ir evaluando las formas comunitarias actuales. En último término, en el *Manuscrito del Espíritu común* se establece un plano ético compuesto de construcciones eidéticas (v.g la comunidad de amor, la humanidad auténtica, etc.).

> Una ontología ética se dirige a establecer cómo la experiencia humana del sujeto, entre otros sujetos en el terreno universal de la intersubjetividad, motiva y es motivada permanentemente. Así, lo real es fuente porque la experiencia de ello es igualmente torrente, caudal, río, en la que siempre corren nuevas perspectivas, nuevos horizontes[28].

[28] VARGAS GUILLÉN, German. *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá, D.C: Alejandría libros. 2003, p. 105.

Hay que tener en cuenta que en la experiencia presente la comunidad de amor aparece en un plano eidético. La comunidad de amor es una idea-límite a la que el hombre, regido por su estructura teleológica, aspira llegar. Igualmente, la constitución de una humanidad auténtica y racional es dada como una idealidad. En conclusión, en la fenomenología no sólo se trata de describir experiencias actuales, sino de pensar inactualidades, de mentar idealidades que rijan los contenidos mentales de los sujetos. "Se puede poner de manifiesto, pues, que en el presente viviente lo común, lo que genera la constitución de personalidades de Orden Superior está dado, experimentado, a nivel de conciencia potencial"[29]. Entonces, "fenomenológicamente es preciso meditar sobre el sentido de la crisis como oportunidad; es decir, se trata de hacer explícito lo que está por venir a nuestra praxis histórico cultural a partir de lo que ofrece el presente viviente"[30].

En suma, podemos decir que el análisis fenomenológico despliega estas dos formas de estudiar la realidad. Por un lado, describe la experiencia presente. De otro lado, fija un plano normativo que motiva al hombre a realizar esas construcciones eidéticas mentadas en una conciencia potencial. Lo anterior permite estudiar los posibles aportes que puede hacer la fenomenología a las demás ciencias. Basta aclarar que este plano normativo no es exclusivo de la fenomenología de Husserl, pues él se declara seguidor del proyecto que comenzaron los griegos, el cual consiste en constituir una humanidad más racional. Así pues, la fenomenología, dentro de la filosofía occidental, promueve un modelo trascendental.

La fenomenología y la ciencia

¿De qué manera el modo de proceder descriptivo-normativo de la fenomenología complementa a las demás ciencias o campos del saber? Para responder esta pregunta analizaré la relación existente entre la psicología y la fenomenología que estudia Husserl y que han analizado autores contemporáneos como Thomas Nenon (2011), Germán Vargas Guillén (2011) y Dan Zahavi (2003), con el fin de mostrar cómo opera el nivel normativo y el nivel descriptivo en el análisis psicológico[31] de la conciencia.

---

[29] *Ibíd.,* p. 106.

[30] *Ibíd.,* p. 107.

[31] Se debe tener en cuenta que la fenomenología también ha tenido gran influencia en análisis sociológicos, tales como los que ha llevado a cabo Alfred Schutz; sin embargo, en este texto no se abordará dicha cuestión. Se puede ver en Reeder, Harry. *Alfred Schutz y Félix Kaufmann: los paréntesis metodológicos*. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, V, 69-91. 2010. Para tener una introducción sobre el asunto.

Es fundamental, para lo anterior, tener algo en mente, a saber, que Husserl, tras investigar la conciencia pura, fue consciente de que el sujeto es constituyente de sentido; pero éste también es constituido por procesos biológicos y psicofísicos. Dicho en otras palabras, el sujeto puede ser conocido desde una perspectiva en primera persona y en una perspectiva en tercera persona. La primera perspectiva consiste en una investigación, vía la reflexión, que busque presentar sistemáticamente el operar mismo de la conciencia pura mediante el análisis de los datos inmanentes (fenomenológica). La segunda perspectiva investiga, vía la naturalización de la conciencia, su operar mediante datos observables como la conducta, las sinapsis cerebrales, el lenguaje, etc. (v.g, psicología). En último término, podemos afirmar que la fenomenología estudia la conciencia en un substrato trascendental y la psicología en un substrato mundano o protointencional. "La psicología como ciencia realiza los estudios que clarifican la constitución a partir de experiencias ingenuas, de suyo la fenomenología implica recurrir a la conciencia pura o reflexiva"[32].

Por su parte, Dan Zahavi en su libro *Husserl's phenomenology* (2003) destaca lo importante que es para Husserl describir las diferentes modalidades del sujeto para lidiar con su paradoja. De ahí, que describa las estructuras de un sujeto trascendental y uno empírico. Zahavi nos dice que para Husserl la relación entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico no es una relación entre dos sujetos diferentes; pero si entre dos maneras diferentes en las que se aprehende el sujeto, a saber, una de carácter primario y una de carácter secundario. El sujeto trascendental se encuentra en una función constitutiva (carácter primario). El sujeto empírico es el mismo sujeto (como se aclaró anteriormente) pero ahora aprehendido e interpretado como un objeto en el mundo (carácter secundario), esto es, como una entidad constituida y mundaneizada[33]. De todos modos, a Husserl, nos dice Zahavi, no le importó, en principio, estudiar al sujeto en una perspectiva en tercera persona como lo estudian algunas ciencias positivas. Husserl está interesado en una perspectiva en primera persona, a saber, una descripción de los actos constitutivos del yo-trascendental. Igualmente, a Husserl, como lo recuerda Zahavi, le interesa estudiar la dimensión

---

[32] VARGAS GUILLÉN, German. *Ausencia y presencia de Dios —10 estudios fenomenológicos—*. Bogotá: San Pablo. 2011. p. 166.

[33] Esto es un parafraseo de la exposición de Zahavi. La cita original es: "The relation between the transcendental subject and the empirical subject is not a relation between two different subjects, but between two different self-apprehensions, a primary and a secondary. The transcendental subject is the subject in its primary constitutive function. The empirical subject is the same subject, but now apprehended and interpreted as an object in the world, that is, as a constituted and mundanized entity" ZAHAVI, Dan. *Husserl´s phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press. 2003. p. 49.

cognitiva de la conciencia desde una perspectiva en primera persona sin interés de realizar una fundamentación de índole causal sobre la misma. Analizar la conciencia, exclusivamente, desde una perspectiva en tercera persona la reduce a los procesos neuronales (neurociencias) que acontecen en el cerebro (procesos causales) o a procesos psicofísicos (piscología).

Empero, y como lo hemos visto en el *Espíritu Común*, Husserl reconoce la importancia de un substrato protointencional en el hombre. Este substrato está conformado por los instintos; sin embargo, para Husserl siempre es un objetivo conquistar el sujeto trascendental. Entonces, cabe preguntarse ¿la perspectiva que investiga en tercera persona (psicología) se puede complementar con la perspectiva que investiga en primera persona (fenomenología)?

> Aquí cabe decir: la subjetividad es el campo fenoménico tanto para una como para otras disciplinas […]. Más aún, si se negara su mutua complementariedad, sería tanto como decir: es posible conocer al sujeto en su actitud reflexiva sin conocer su operar mundanal cotidiano—natural, ingenuo, espontáneo--; o es posible conocer al sujeto en su operar ingenuo, natural o espontáneo, sin tender a conocer su ser a priori, su constitución trascendental. El enlace de estas dos disciplinas, precisamente por su comunidad fenoménica, es la que puede llegar a ofrecer una […] fundamentación de la ciencia[34].

Así bien, ¿cómo entender el proceder normativo-descriptivo y su aporte, en este caso, a la psicología?

La investigación fenomenológica requiere, vía la reducción fenomenológica, encontrar la esencia o *eidos* de un fenómeno determinado. Este *eidos* es descrito con el fin de evitar confusiones, presupuestos y creencias sobre el fenómeno tematizado. De la misma manera, evitar reduccionismos, puesto que se logra obtener la invariante del fenómeno tematizado una vez hecho las respectivas variaciones. Esto permite que no se tome una de las variaciones como lo esencial del fenómeno. Por otra parte, lo normativo, una vez obtenidos los conceptos con base en la descripción fenomenológica de lo tematizado, emerge para evaluar la consistencia de los presupuestos obtenidos o los conceptos utilizados (v.g memoria) por la investigación psicológica en actitud natural. Dicho de otro modo:

> La afirmación de Husserl sobre el rol necesario que la fenomenología juega en la psicología empírica es que ésta supone la vida mental y usa distinciones establecidas a nuestra propia vida cotidiana, en nuestra vida mental como tal en su propio trabajo; algunas de estas suposiciones son adecuadas, pero

[34] VARGAS GUILLÉN, German. *Ausencia y presencia de Dios —10 estudios fenomenológicos—. Op. Cit.,* p. 166.

> algunas otras son vagas y poco claras. La reflexión fenomenológica sobre estos fenómenos puede ayudar a marcar esas distinciones de manera más clara y evitar problemas y confusiones […] para reflejar cercana y cuidadosamente, la naturaleza de estos fenómenos[35].

En suma, se puede afirmar que la fenomenología clarifica conceptos (esencias) a partir de su estudio de los eventos mentales en una perspectiva en primera persona. Una vez clarificados los conceptos, éstos evaluaran la consistencia de los conceptos obtenidos por la psicología empírica dentro de la actitud natural. Una vez hecho el respectivo análisis conceptual, éstos serán aplicados a la experiencia para brindar un conocimiento siempre corregible de los diversos fenómenos dados a nuestra experiencia mental.

Conclusiones

Podemos afirmar que la formación de la comunidad y la autoconciencia implican dos substratos, a saber, uno protointencional y un substrato trascendental. La protointencionalidad (el substrato mundano) permite conquistar el substrato trascendental, pues cada instinto (como el instinto sexual) guarda una estructura teleológica que se va configurando en productos más elaborados que desembocan, por ejemplo, en la conformación de personalidades de orden superior o en la conformación de estudios especializados sobre el mundo teórico y práctico. Por otra parte, el substrato trascendental permite conquistar el ser persona, el cual tiene apercepciones, proyectos, voliciones y metas permanentes que comparte en la comunidad. Igualmente, la autoconciencia y la comunidad se implican, pues el *télos* de la humanidad sólo adquiere sentido en cuanto haya un espíritu común en pro de su realización; sin embargo, este proyecto permanece dentro de la autoconciencia de cada quien. Cada uno adquiere una función en la sociedad. Desde esa función genera unas metas personales que, a su vez, están ligadas a una unidad volitiva universal. Este lazo comunitario no sólo se extiende en el presente, sino que abarca toda una conciencia temporal del pasado y el futuro.

> Finalmente, estudiar estos dos substratos nos permite reconocer el modo de proceder de la fenomenología sobre los fenómenos del mundo. Este reconocimiento de su proceder, a saber, descriptivo-normativo permite analizar los posibles aportes que puede tener la fenomenología a las diferentes ciencias que, por lo regular, estudian el mundo desde una perspectiva en tercera persona (v.g la piscología). Los aportes sugeridos fueron:(1) La clarificación

[35] NENON, Thomas. "La filosofía como ciencia falible". En: Revista Co-herencia, 8, 45-63. 2011. p. 61.

de conceptos mediante una descripción de la conciencia pura y su inmanencia.(2) La evaluación de los conceptos empleados por la ciencia durante su investigación en actitud natural a partir de los conceptos obtenidos por la investigación fenomenológica .(3) Finalmente, la aplicación de los conceptos clarificados a la experiencia mundana para comprender los diversos fenómenos dados a nuestra experiencia mental y qué actos operan en dicha comprensión.[36]

Bibliografía

ARISTIZÁBAL, P. J. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad.* Bogotá: San Pablo, 2012.

BANEGA, H. La fenomenología y su naturalización. En G. Agüero, L. Urtubey, & D. V. (eds.),*Conceptos, creencias y racionalidad* (pp 89-95). Córdoba: Editorial Brujas, 2008.

BUNGE, M. ¿Qué es la ciencia? ¿Por qué es importante distinguirlo de la pseudociencia? En M. Bunge, *Las pseudociencias ¡vaya timo!* (pp 129-189). Navarra: Laetoli, 2010.

GALLAGUER, S., & ZAHAVI, D. *La mente fenomenológica.* Madrid: Alianza Editorial, 2013.

HERRERA Restrepo, D. *Escritos sobre fenomenología.* Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía,1986.

HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* (J. V. Irribarne, Trad.) Buenos Aires: Prometeo Libros, 1936.

_____ *El espíritu común* (Gemengeist I y II) . *Thémata*, Sevilla, 1987.

_____ *El artículo de la Encyclopaedia Britannica.* México: UNAM., 1990.

_____ *Investigaciones lógicas (tomo 1).* Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____ *La filosofía, ciencia rigurosa.* Madrid: Encuentro, 2009.

NENON, T. La filosofía como ciencia falible. *Revista Co-herencia, 8*, pp 45-63, 2011.

REEDER, H. *Lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido.* Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

REEDER, H. Alfred Schutz y Felix Kaufmann: los paréntesis metodológicos. *Anuario Colombiano de fenomenología*, pp 69-91, 2010.

[36] *Ibíd.,* p. 63.

REEDER, H. Elementos y pasos hermenéuticos de la fenomenología trascendental. En G. Vargas Guillén, & H. Reeder, *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental hermenéutica* (pp 29-51). Bogotá: San Pablo, 2010.

_____ La fenomenología y las ciencias físicas de la mente. *Anuario Colombiano de Fenomenología (Vol. VI)*, pp 39-48, 2012.

SEARLE, J. *Actos de habla.* Madrid: Ediciones Cátedra, 1990.

_____ *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente.* Madrid: Tecnos, 1992.

_____ *La construcción de la realidad social.* Barcelona: Paidós,1997.

VARGAS Guilén, G. Imagen y representificación mental. En G. Vargas Guillén, & H. Reeder, *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica* (pp 165-178). Bogotá: San Pablo, 2010.

_____ *Fenomenología del ser y del lenguaje.* Bogotá, D.C: Alejandría libros, 2003.

_____ *Ausencia y presencia de Dios —10 estudios fenomenológicos—*. Bogotá: San Pablo, 2011.

ZAHAVI, D. *Husserl´s phenomenology.* Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

APUNTES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE NATURALEZA Y SOCIEDAD HUMANA

Notes on the relationship between nature and human society

GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA
Universidad del Cauca, Popayán

Resumen

¿Habrá algún límite ético para el ser humano en su despliegue de dominio técnico y político sobre la naturaleza? ¿Tiene que ver ese límite con la comprensión y reconocimiento humano de un orden ontológico y ético del cosmos? ¿Podemos plantear formas de experiencia, como la estética, o las cosmovisiones filosóficas y míticas, que nos ayudan a avizorar un horizonte de acción acerca de esas preguntas? El filósofo Edmundo Husserl puso en escena la cuestión del *Mundo de la vida*, pretendiendo con ello mostrar el origen —perceptivo, vivencial, cognitivo— de nuestra relación con el mundo y de su posible sentido trascendental. A la luz de esta propuesta, intentaremos pensar aquí en torno a la relación entre naturaleza y sociedad humana, para aventurar unas respuestas a los interrogantes que hemos definido.

Palabras claves: Mundo de la vida, horizonte, naturaleza, sociedad humana

Abstract

Will there be any ethical limit to humans in their deployment of technical and political dominion over nature? It has to do with that limit human understanding and recognition of an ontological and ethical order of the cosmos? Can we raise forms of experience, such as aesthetics, or the philosophical and mythical worldviews that help us envision a horizon of action on these questions? The philosopher Edmund Husserl staged the World matter of life they purported to show —perceptivo origin, experiential, cognitive of our relationship with the world and its transcendental sense possible. In light of this proposal, we try thinking here about the relationship between nature and human society, to venture some answers to the questions that we have defined.

Keywords: Life-world, horizont, nature, human society

Con la ciencia y la tecnología aprendimos progresivamente a replicar parcialmente lo que la naturaleza ha construido en el curso evolutivo de millones de años. Y actualmente ya manipulamos en cierto grado lo que hasta hace poco fue profundo misterio de la vida. El resultado es el dominio social y técnico sobre el planeta y sobre nosotros mismos. Pero ello tiene repercusiones ontológicas y éticas que intentaremos precisar en estas reflexiones. ¿Habrá algún límite ético para el ser humano en su despliegue de dominio técnico y político sobre la naturaleza? ¿Tiene que ver ese límite con la comprensión y reconocimiento humano de un orden ontológico y ético del cosmos? ¿Podemos plantear formas de experiencia, como la estética, o las cosmovisiones filosóficas y míticas, que nos ayudan a avizorar un horizonte de acción acerca de esas preguntas? El filósofo Edmundo Husserl puso en escena la cuestión del *Mundo de la vida*, pretendiendo con ello mostrar el origen —perceptivo, vivencial, cognitivo— de nuestra relación con el mundo y de su posible sentido trascendental[1]. A la luz de esta propuesta, intentaremos pensar aquí en torno a la relación entre naturaleza y sociedad humana, para aventurar unas respuestas a los interrogantes que hemos definido.

I
Mundo de la vida como donación primordial de sentido

Entre distintas aproximaciones que podemos encontrar sobre esta problemática, vamos a considerar la siguiente: el *Mundo de la vida* es un suelo de experiencia subjetivo-relativo, el cual existe más acá de la objetividad de las ciencias[2]. Esto significa que *el mundo se nos aparece en un plexo espacio-temporal inalienable, según la configuración y desarrollo de nuestro ser corpóreo y espiritual*. Desde esa correlación se extiende indefinidamente un horizonte

[1] De acuerdo con Merleau-Ponty, Husserl reanuda la *Crítica del juicio* kantiana, al reconocer a la conciencia humana como un proyecto del mundo, y para ello distingue dos formas de intencionalidad, la de nuestros juicios racionales, y la operante (*fungierende intentionalitat*), aquella que constituye la unidad original y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una forma manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto". Es papel de la filosofía poner ante la mirada esa experiencia original. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985, p. 17.

[2] HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Ed. Cátedra, 1990, p. 22. sobre la diferencia entre lo subjetivo-relatico y lo objetivo, ver el numeral 34, punto d).

de prácticas y conocimientos, que así como nos dan un acceso cada vez más profundo y refinado al mundo, nos permiten, bajo ciertos alcances relativos, desarrollar nuestra experiencia como personas[3]. En ese camino avanzamos hacia formas de conocimiento cada vez más refinadas, como la geometría, que nos vuelven a dar nuevas configuraciones de nuestra relación práctica con el mundo, a través de esquemas y abstracciones que modelan nuevamente el mundo, con un interés práctico. "La geometría es la matemática de la espacio-temporalidad"[4], afirma Husserl, mostrando que como ciencia rigurosa se edifica sobre la base de esa relación práctica y original entre nosotros y el mundo, donde descubrimos una conformación de las cosas, y habitamos el espacio[5]. Al consolidarse el universo de exactitud matemática que crea tipos ideales de las formas sensibles percibidas y vividas, se gana la *objetividad*, y se logra un nivel mayor de dominio práctico sobre las cosas. Pero en el desarrollo de esa sedimentación científica se sustancializa de forma idealista la manera puramente geométrica de pensar[6]. Naturalmente, esa idealización, vuelve a incidir de muchas maneras en aquella experiencia mundana de los seres humanos, la transforma cambiando el paisaje, así como nuestro habitar en la naturaleza. Pero al mismo tiempo olvida formas de experiencia original[7], que han de ser nuevamente evidenciadas por la reflexión, para advertirlas en lo que ellas pueden mostrar y dar a la comprensión.

Preguntaremos entonces por un deber ser: la *posibilidad de conciliar* en ciertos grados de experiencia, el orden de objetivación de la ciencia y el orden de conexión esencial del ser humano con el *Mundo de la vida* y el universo. Pero además hemos de precisar de qué conciliación se trata: pensamos en aquello que entregan, las cosmovisiones de diferentes culturas

---

[3] Es decir, cualquiera de nosotros construye su espacio y sus objetos y accede al mundo de forma intersubjetiva, en experiencias cada vez más amplias. El yo se talla, entre otras posibles modalidades como el habla y los afectos, a través de relaciones espaciales con las cosas y los otros seres humanos.

[4] *Ibíd.,* p. 26.

[5] *Ibíd.,* pp. 26, 27.

[6] *Ibíd.,* pp. 27, 53: "En la matematización geométrica y científico-natural ceñimos, pues, el mundo de la vida —el mundo que nos es dado permanentemente como real en nuestra vida mundanal concreta—, en la abierta infinitud de las experiencias posibles, con un ajustado ropaje de ideas, el de las llamadas verdades científico-objetivas. (…) El ropaje de ideas hace que tomemos por ser verdadero lo que es un método". p. 53

[7] *Ibíd.,* Numeral 9, sobre la matematización galileana de la naturaleza. En particular el punto h). Según Husserl, Galileo "no reflexionó, en particular, sobre cómo la libre variación imaginaria sobre este mundo y sus formas no produce sino formas empírico-intuitivas posibles, y no las exactas. (…) Así pudo parecer que la geometría, en un "intuir" propio, inmediatamente evidente y apriórico, y con un pensamiento que trabajaba con la intuición, creaba una verdad absoluta, propia, permanente, que en cuanto tal era —obviamente— aplicable sin más". p. 51.

y la experiencia estética, en el seno de un diálogo crítico con la filosofía, y las ciencias naturales y sociales. *La conexión esencial con el universo es una experiencia fundamental de la humanidad antigua,* y se manifestó históricamente y con gran vitalidad a lo largo del tiempo; en todas las culturas del planeta se ha realizado el contenido de los mitos y las religiones, a través del arte y de arquetipos colectivos que las culturas han recreado y transmitido a los individuos, *dando significación a un sentimiento social de participación en el universo*. El filósofo Enrique Dussel considera que en toda cultura existen "núcleos problemáticos" que precisamente apuntan a la pregunta y la especulación en torno al origen:

> ¿Qué son y cómo se comportan las cosas reales en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de la propia subjetividad, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el mundo ético y social? Y, al final, ¿Cómo puede interpretarse el fundamento último de todo lo real, del universo?[8] (Las cursivas son de Enrique Dussel),

II

La experiencia del espacio-tiempo como fuente perceptual de las elaboraciones humanas sobre el origen

Dussel reflexiona aquí propiamente sobre *el origen* del filosofar y sobre *el sentido* de ese filosofar, y los sitúa, no en una cultura en particular, ni exclusivamente como una reflexión estrictamente racional. De este modo, abre un amplio espectro sobre "núcleos problemáticos", como preguntas fundamentales, y hacia una historia múltiple de las culturas. Ahora bien, al postular y desarrollar unas creaciones significativas en torno al origen, las mitologías, las religiones, el filosofar, así como la experiencia estética, *confirman y realizan, cada una a su manera, nuestra experiencia perceptiva más original con el espacio y el tiempo*. Antes de categorizar las nociones de espacio y tiempo, *vivimos esas realidades en una correlación original con el mundo*. De este modo, lo especulativo y lo imaginario acerca del origen se remonta o asciende en su movimiento, *desde* una fuente aún más primordial de experiencia. El espacio-tiempo es una realidad originaria, sedimentada en la presencia sensible de la intersubjetividad en el mundo. No aparece en nuestra experiencia inmediata como un antes, un ahora y un después, ya

[8] DUSSEL, Enrique. "Introducción". En: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*. México: Siglo XXI-CREFAL, 2009, p. 15.

que estas partes del tiempo son pensadas, como un producto intelectual, con la intención de distinguir en aras de un dominio práctico, como cuando digo que mañana iré al teatro y debo comprar hoy boletas. Pero en nuestra experiencia directa del tiempo, no traducimos un antes, un ahora y un después, porque el tiempo mismo de una manera singular, fluye en nuestro interior. El tiempo discurre conmigo en esta tarde en la que escribo y está enteramente a la mano. Cuando lo pienso, entonces se evidencia desde algún punto de vista, sale de su sobreentendida realidad para mí y se extiende tranquilamente hacia algún fin práctico: "debo acabar este texto hacia el final de la tarde", pienso para mí. Pero como experiencia original, el tiempo es único y singularmente unido a mi ser: esto quiere decir que devengo y soy permanentemente en un presente que deja atrás su propia experiencia —que siempre queda a la mano— y se abre insistentemente a un porvenir. Pero esa imbricación del tiempo con la subjetividad *ocurre en el contexto que la siembra en el mundo, surge como un "campo de presencias*[9] *en el que el cuerpo percibe significativamente las cosas*. Lo que acontece en nuestro ser, tiene una consistencia física. Es una acción en la que tengo un libro ante los ojos, en la silla donde estoy sentado. No se puede recluir la experiencia del tiempo en una forma pura del pensamiento, o de una conciencia que existe sólo para sí, porque entonces el tiempo empieza a ser una abstracción. La realidad del tiempo es un devenir de nuestro ser unido activa y corporalmente a las cosas. La singularidad del tiempo se ejerce en tanto nuestro ser permanece y deviene *anclado en un contexto, en el que se cruzan la virtualidad del cuerpo y la realidad del mundo*, para generar una presencia tangible, y sin embargo tan familiar que se nos escapa.

Ahora bien, esa realidad perceptual originaria que hemos descrito brevemente, es asumida explicita o secretamente por las creaciones ontológicas de la filosofía, y por imaginaciones mitológicas y estéticas que producen significados acerca de nuestra conexión con el universo, edificando en la relación con el horizonte de la percepción, un universo espiritual de *sentido en el mundo*. La montaña, las plantas, el valle, el río, el mar, el sol, el aire, el agua, el fuego, la luna, el cielo, la ciudad, el universo todo, se retoman *como escenarios de un habitar fundamental*, bajo la fantasía creadora del

[9] "Campo de Presencias" es una expresión de Maurice Merleau-Ponty para referirse a la condición unitaria del tiempo, a la compenetración explícita o virtual de los momentos del tiempo como dimensiones del ser humano, y a la vez, a la realidad del tiempo como una experiencia en el mundo sensible y espacial de los hombres. Es en el campo sensible de presencias donde siempre tomamos al tiempo a la mano, en nuestra experiencia con las cosas y en el espacio que habitamos. Por eso al recordar, volvemos a traer imaginariamente a la mente, aquel campo de presencias. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. *Op. Cit.* p, 423 ss.

sueño y el mito, pero también a través de la memoria que retoma lo vivido para narrarlo bajo diferentes motivos prácticos. O para teorizarlo en la forma de metafísica que persigue el origen del cosmos como origen del ser[10].

Es desde allí, a partir de los incesantes campos de presencia espacio-temporales que se suceden en nosotros y en nuestra referencia al mundo sensible, es a partir de ese movimiento de la conciencia encarnada en y hacia el mundo, que nos abrimos, o somos interceptados hacia el tiempo vivido de la persona, o el decurso histórico (construido socialmente), y el cosmos y su devenir, como *apertura que conecta con el origen,* explicitado, imaginado, o conceptualizado de formas diferentes. Tiempo personal, tiempo histórico-social y tiempo cósmico están en constante relación, desde sus especificidades. Se puede asediar ese tejido, esa profunda e interminable red de temporalidad de diferentes maneras. Mencionemos aquí algunas: la experiencia narrativa o expresiva de pueblos y artistas, las mitologías y teorizaciones sobre el origen, así como las formas de metafísica y/o ontología que devinieron relacionadas con la religión en el Occidente greco-cristiano (hasta la postulación heideggeriana del "olvido del ser" en la tradición occidental, y, por consiguiente, del necesario rescate que pide este pensador sobre la pregunta por el ser).

III
La gran revelación de la ciencia: Evolución de la materia hacia la vida humana y espiritual

Pero además consideramos que igualmente la indagación teórica de la ciencia moderna en su imponente desarrollo hasta nuestros días, persigue bajo constante evolución teorética, la historia del cosmos[11] *que nos da claves fundamentales e interrogantes sobre nuestro origen y sentido de pertenencia al universo*. En el horizonte nunca completamente explicitado

[10] Resulta interesante constatar, para una empresa genealógica y crítica, la manera como la metafísica greco-cristiana abordó la cuestión capital del tiempo, como una realidad elusiva, fugaz, aparente, que había de ser trascendida hacia la eternidad, cuando cabalmente es en el seno del tiempo y el espacio, como formas reales y de experiencia humana, desde donde podemos sencillamente, ser. Es pues, una confusión entre las causas y los efectos, que ya mencionará Nietzsche en su crítica a la metafísica y al nihilismo.

[11] No podemos hacer una separación drástica entre ciencias naturales y ciencias sociales y humanas, pues corremos el peligro de contribuir a la acentuación del absoluto dominio técnico por un lado, y el idealismo del espíritu, por el otro. Las diferencias entre estos ámbitos, han de ser precisamente conciliadas por nuevas reflexiones interdisciplinarias, en las que la filosofía puede aportar hacia sentidos prácticos y políticos.

del origen, la ciencia muestra que estamos hechos de la materia que procesan las estrellas, y que todos los elementos de la tabla periódica tienen relaciones entre ellos, según la organización atómica. Descendemos de un complejísimo devenir que aparece hoy a nuestros ojos como la maravillosa *evolución histórica de la vida*, que proviene de relaciones entre los elementos producidos por las estrellas y la energía que el sol nos entrega. (Ya las mitologías de muchos pueblos ensalzan la fuerza energizadora y vivificante del sol). La ciencia revela y domina, bajo diferentes enfoques disciplinarios, y bajo cierto grado de alcance, esa relación entre la naturaleza externa, nuestros cuerpos y la vida espiritual colectiva e individual, y lo hace de forma certera, al mostrar las conexiones de la materia, y luego al dominarlas y reproducirlas con la técnica, de forma instrumental y en función de la autoconservación y el dominio.

Mas el desarrollo de la tecnología, junto con aquel de la economía y la política como poderío global, pone en escena inmensos desafíos a las sociedades actuales, y los esfuerzos de reflexión filosófica y social, que buscan ir más allá del puro dominio económico y político. Probablemente hoy, en la era de la globalización, asistimos a la emergencia de nuevos paradigmas que nos exigen recoger y confrontar de forma interdisciplinaria, las contribuciones de aportes de diversos autores, disciplinas y culturas, *buscando una renovada y práctica conexión con el universo, que aprende de las culturas antiguas y retoma los avances de la ciencia.* Resaltemos otra vez, esos *dos planos cognitivos en la relación con universo,* que se enfrentan como conocimiento objetivo de las ciencias y como experiencia primordial del *Mundo de la vida*, con la intención de considerar su posible aproximación.

a) La ciencia actual refiere al conocimiento creciente de la relación entre el nexo temporal y evolutivo de los elementos del universo, y a su eficiente dominio técnico que es ejercido por variadas formas de la tecnología, desde la astrofísica a los avances actuales de la biotecnología; pero dentro de esta perspectiva instrumental no hay cabida directa para suponer explícitamente intencionalidades éticas y ontológicas. Los hallazgos de las ciencias naturales han demostrado de forma fehaciente que la evolución del universo y de la vida, no tienen una finalidad, como lo habían imaginado las mitologías y las teorías metafísicas. El universo no se dirige hacia algún fin, ni ha sido creado por una inteligencia superior. No asistimos a la creación y desarrollo de un plan divino, en la jerarquía de los seres y en las finalidades superiores de realización espiritual. Y sin embargo contemplamos ese universo en sus atribuciones infinitas y maravillosas, y quedamos asombrados ante tal portento de realidad del *ser*, y *no de la nada*. Y aunque no postulemos un fin metafísico o divino para el universo, la ciencia, al reconstruir

la historia del universo, al abordar múltiples objetos bajo el análisis y la experimentación, ha ido avanzando *hacia una comprensión integral y total de aquel universo*, para mostrar bajo el empeño de diferentes disciplinas, relaciones reales entre todos los campos o referentes del conocimiento. La explicación integral quizás nos ayudaría a comprender con más claridad nuestro lugar en el cosmos, más allá de la manipulación fragmentada y utilitaria. Daniel Vidart, en su libro *Filosofía ambiental*, explica la diferencia y relación entre dos niveles de la ciencia moderna y actual. De un lado el sentido analítico, proveniente de la tradición cartesiana, y de otro lado el nivel totalizador, que ya estaba en Aristóteles y vuelve a encontrar en Marx. Citemos a Vidart:

> La Teoría General de los Sistemas surge de una múltiple convergencia de intereses y necesidades científicas. En primer lugar, señala el advenimiento de un enfoque total de la realidad desde una concepción global de la ciencia. A la realidad se la debía contemplar como un todo, lo cual ya había sucedido otras veces en la historia del pensamiento humano, pero este todo se había caotizado: era menester dar cuenta de una causalidad no unidireccional y del comportamiento interrelacionado de tres o más variables […] se imponía la función de una nueva epistemología, más amplia y a la vez unificante. […] Ello suponía practicar un corte a lo ancho de los procedimientos con que las distintas ciencias captan y modelan la realidad para efectuar saltos transdisciplinarios de una a otra órbita científica mediante unas matemáticas relacionales, atentas a las configuraciones antes que a la medición o cuantificación. […] La emergencia de nuevas cualidades, surgidas de la interacción de las partes, y su invariancia en la lógica y dinámica internas de diferentes tipos de sistemas —orgánicos, naturales, artificiales, abstractos, concretos, probabilísticos, determinísticos, etc.—, condujo al abandono del cálculo infinitesimal, apto para los procedimientos analíticos, y su reemplazo por el cálculo diferencial, capaz de captar y seguir los procesos no lineales, el ritmo de las interacciones, las conductas complejas[12].

La idea de totalización *en el seno mismo del devenir de las ciencias*, tiene una interesante proyección que nos conduce hacia la reflexión filosófica y ética, al ***reconocer*** la vinculación de *la cultura humana* con la compleja ***historia*** *integral del planeta tierra y de la vida animal y humana en el seno del cosmos*, y ello de forma muy diferenciada y rica desde las distintas explicaciones disciplinarias (de la astrofísica, la física atómica y la geología, hasta la psicología, pasando por la química, la botánica, la zoología y la microbiología, todas en niveles diferenciados de acción y de posible conjunción). Y ello, desde una

[12] VIDART, Daniel. *Filosofía ambiental*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1986, pp. 27-28. El aporte más significativo, lo encuentra Vidart en la contribución de L. von Bertalanffy. Confr. p. 89, cita 27.

perspectiva definitivamente histórica, contribuye *a postular un sujeto colectivo y cognoscente que busca integrarse armónicamente con el medio natural y social que lo creó*. Implica además la relación entre explicaciones propias de disciplinas sociales como la economía, la sociología, y la estética, la filosofía o las cosmovisiones mitológicas[13].

b) En el contexto de estas consideraciones surge entonces la segunda dimensión que proponemos y que proviene de antiguas creaciones filosóficas, mitológicas, estéticas y multiculturales. Es aquella experiencia que re-conoce a la naturaleza a través de un medio más directo, consciente y emotivo, desde un pensamiento o un sentimiento que advierte intuitivamente que nuestro ser está hecho de la substancia de la tierra, y que nuestra existencia tiene una vida que le llega como un don, y que morirá para reintegrarse al cosmos. Y al hacer tal reconocimiento intuye una unidad de la conciencia y el espíritu humanos con el todo del universo[14].

De modo que, como ya lo indicaba Kant a lo largo de sus tres críticas, buscamos *conciliar*, desde la misma praxis de las ciencias, desde los órdenes teóricos de la tradición metafísica, o desde el mito y las artes, una conexión *original, real y motivada* con el universo; una conexión que muestre un **sentido** *aquí* en la humanidad espiritual y *allá* en el hogar que se nos dio como un acaso, un sentido de vinculación entre lo natural y lo ético, entre la evolución de la materia y el espíritu, entre la ausencia de finalidad y las creencias finalistas, entre la vida y la muerte, entre el tiempo cósmico y la idea del destino humano.

---

[13] En la historia de la filosofía de Occidente encontramos en el idealismo alemán el mayor esfuerzo en esa dirección. Según Lucien Goldman, la categoría central que atraviesa toda la filosofía de Kant es la totalidad, perseguida por este pensador como un intento de realizar una epistemología de la ciencia moderna y al mismo tiempo de retomar, bajo nuevos rumbos éticos e históricos, el afán totalizador de la metafísica tradicional. El orden natural —objeto de la ciencia newtoniana—, tendría una intencionalidad hacia el orden moral y estético de la sociedad humana. Advertimos para estas reflexiones, lo pertinente de esta dirección, que se despliega luego en las contribuciones de pensadores como Schiller, Schelling y Hegel. Habría que hacer un balance para tomar del idealismo alemán lo que todavía nos puede aportar, para ponerlo además en diálogo con otras tradiciones de pensamiento, como veremos más adelante a propósito de las filosofías andinas y náhuatl. Y los debates, aproximaciones y diferencias entre el romanticismo y la filosofía racional, son ilustrativos acerca de la gran cuestión de la intuición o conocimiento teorético de la totalidad del ser, y la manera y acción humana que se implicaría en ello. Confr. GOLDMANN, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant*. Amorrortu. Bs.As. 1974.

[14] Podemos incluir en esta dimensión las creencias en la inmortalidad del alma, o en los espíritus, propia de muchas mitologías y de todas las religiones.

IV
Asedios éticos y estéticos acerca de la relación entre naturaleza y sociedad humana

Algunos paradigmas nos resultan representativos *en esa dirección de posible conciliación,* que suponemos dentro de un plexo interdisciplinario.

4.1. Postulamos la necesidad de una praxis integral para conservar el planeta que recoge enseñanzas de las ciencias naturales, de las mitologías, así como de las experiencias filosóficas y estéticas de las culturas del planeta. Dicha praxis intercepta críticamente a la explotación capitalista y global de la madre tierra, para evitar o contrarrestar lo que daña el planeta y para reforzar aquello que lo conserva. Supone una praxis política que exige y desarrolla una labor de conservación continuada. ¿En *qué* se fundamenta esa postulación? ¿*Dónde* podemos hallar la fuente de esta postulación? Pensamos que en consonancia con aquella totalización a la que ya aspira la ciencia, los resultados parciales de las ciencias vuelven a mostrar una verdad original del universo, que es *la integridad del universo y nuestro lugar en él*, y esto como un *acaso*; pero igualmente como una respuesta nuestra a ese acaso: *la intención de nuestra conciencia que atribuye un don a la existencia que le ofrece natura*; esta conexión, en esta dirección, nos lleva a plantear *una ética como valoración del sentido de ese origen,* que nos escenifica una *participación* nuestra en la naturaleza, y a la vez, una *espontaneidad de libertad y acción* humana, que permite la elección por el mal, la destrucción, la desarmonía, o la búsqueda constructiva de sus contrarios. La ética, que en Occidente tiene un claro origen cultural de corte espiritualista y subjetivo, ha de confrontarse con el hecho de que *en el seno de esa subjetividad, está como trasfondo la naturaleza*, y este horizonte es un paradigma filosófico, como lo apreciamos de forma fehaciente en la sabiduría andina (confróntese, más adelante el comentario al respecto)[15].

[15] El filósofo Josef Esterman critica con razón al cristianismo, que al asimilar la tradición griega —sobre todo a Platón, quien planteó el dualismo entre cuerpo y alma— concibió a un hombre desligado, o renegado de su origen natural para ensalzarlo como pura espiritualidad, **paradójicamente** atada a la carne. La ética era un asunto propio de la interioridad del hombre, como descendiente supremo e inmortal de dios. La naturaleza es identificada con la carne (san Pablo, san Agustín), o al final, en la modernidad, con un objeto "extenso" de dominio (Descartes). Solo después de los descubrimientos de la astrofísica, surgen ideas cristianas como aquella de la presencia de dios en la evolución de todo el universo (Teilhard de Chardin). En Occidente no advertimos una contraposición resuelta a esa concepción, quizás solo la apreciamos tardíamente, por distintos caminos y razones, en Marx, Darwin, Spinoza, Husserl y Nietzsche, y luego en el psicoanálisis. Confr. ESTERMAN, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Quito: Abya Yala, 1998, pp. 172-173, 194-196.

4.2. En segundo lugar, pensamos que las creaciones mitológicas, ontológicas, epistemológicas, estéticas, o narrativas, *esclarecen y enriquecen*, bajo diferentes posibilidades, aquella primera postulación, en razón de que son formas de conocimiento y experiencia que procuran de forma interdisciplinaria, *confirmar la correlación entre sociedad humana, subjetividad y naturaleza, así como enriquecer de forma ejemplar la orientación misma de la praxis política*[16]. Las esbozamos brevemente a continuación, como aportes que provienen de una larga y rica tradición.

4.2.1. *Las contribuciones de las filosofías andinas y mesoamericanas*

En particular resaltamos aquí la noción de *relacionalidad* y su derivada concepción de la experiencia ritual sobre la *vida*[17]. Según el filósofo Josef

[16] Estamos suponiendo una vinculación entre ética, política, y estética. Tal hipótesis requiere fundamentaciones, y recreaciones históricas y teóricas, que no podemos desarrollar aquí, pero que por lo menos esbozamos. Digamos brevemente que la estética, no es sólo una experiencia sobre lo bello de la obra de arte, sino, como ya se aprecia en Kant, una experiencia que comporta ideas morales. Igualmente, la experiencia estética puede tener cierta autonomía en torno a la creación de las obras de arte y a su apreciación; pero además de ello, puede estar diseminada, en las cosmovisiones mitológicas, a través del juego de los símbolos y las narraciones. Sobre el papel de la estética como una disciplina y/o experiencia que tiene atribuciones éticas o políticas, autores como Hegel, Gadamer, Adorno, Sartre o Marx, dan giros decisivos en la dirección que anotamos. Y en su ensayo sobre Hannah Arendt, María del Rosario Acosta López, sustenta la idea de la estética como modelo para la política, y para ello muestra cierta interpretación sobre la obra de Kant por parte de la pensadora alemana: "La acción política en Arendt, como la actividad artística, (i) es siempre una acción absolutamente espontánea, que busca introducir algo nuevo en el curso de los asuntos humanos, (ii) en esa medida, su única pretensión es la de aparecer frente a otros, es decir, supone de alguna manera, siempre, algo —o más bien alguien— (iii) que en ella se revela; y finalmente, por estas mismas razones, no puede ser considerada más que como fin en sí misma: el criterio por medio del cual asignamos o no un valor, un significado, debe ser intrínseco a ella(…) Por esto, el actor por excelencia es el héroe, y entre todos los héroes, Aquiles, quien entrega en las manos del narrador el pleno significado de su acto, de modo que es como si no hubiera simplemente interpretado la historia de su vida, sino que también la hubiera hecho al mismo tiempo. Héroe es aquel que consigue que sus acciones se tornen, en sí mismas, valores, sentidos, significados". Confr. ACOSTA LOPEZ, María del Rosario. "Acción y juicio en Hannah Arendt. La estética como alternativa a la violencia". En: Revista al Margen. Hannah Arendt. Pensadora en tiempos de oscuridad. Número 21-22. Marzo-Junio de 2007. Colombia. pp. 285-286-287.

[17] "En la co-relación de todos los elementos, cosas, animales y regiones del ser se define la realidad en términos ontológicos. Las relaciones que atraviesan el todo, llamadas chakanas, son fundamentales como conocimiento y transición que el hombre andino experimenta, y con ello es copartícipe del ritmo del universo, o entra a transgredirlo. La vida se entiende en este contexto de una forma holística: La vida es este flujo de energía cósmica en y a través de las "oposiciones complementarias". ESTERMANN, Josef. Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Op cit. p. 168.Vida también se entiende como una atribución esencial de kay pacha, como espacio de la vida aquí en la tierra, en correlación de transición con ukhu pacha, lugar de los muertos y hanak pacha (el cielo, los astros). *Ibíd*., p. 159.

Esterman, en la cultura andina el *runa* (ser humano) percibe y experimenta el mundo como una totalidad integral en la que cada cosa o ser se relaciona con el todo, y el universo aparece como una casa donde habitamos y debemos responder éticamente como cultivadores de la permanencia de la vida. La vida está muy lejos de ser considerada una realidad mecánica, según el análisis de la ciencia occidental, pues todas las cosas rezuman espíritu, y todas ellas producen formas de conocimiento que se reconocen en y a través de la experiencia humana, por medio de lo simbólico y lo ritual, pero también de las prácticas de producción de la comunidad, en la relación entrañable con la madre tierra. De este modo, y de una forma muy consecuente, no podemos hablar con la filosofía andina de "cosas" que existen separadamente como "sustancias", sino *en principio*, de relaciones de correspondencia y complementariedad, y de armonía o desarmonía realizada por el *runa*, como relaciones a las que asistimos y de las cuales, los seres humanos somos partícipes como celebrantes de la vida del universo. La conexión con el universo por parte del ser humano, está experimentada de forma práctica y ritual, a través del capital reconocimiento de diferentes *chakanas* o centros de correlación entre todas las cosas[18].

Podemos ilustrar someramente esta cuestión aludiendo al maravilloso cuento de José María Arguedas titulado *La agonía de Rasu Ñiti*, relato creado por este escritor peruano como resultado de su profunda vivencia existencial en el mundo andino, y donde narra la transición hacia la muerte (como *chakana celebrativa*), del *Danzak* Rasu Ñiti, personaje que presiente su final porque el espíritu de la montaña (*su* espíritu tutelar en la forma de cóndor: *wamani*) se lo anuncia, y entonces aquel danzante prepara su propio ritual de despedida junto con su familia y la comunidad, para terminar su existencia bailando y entregando la posta del sentido de la danza a un joven. El ritual aclara con creces un significado relacional de la muerte en su íntima conexión con la vida, que comprende al cosmos, al sol, a los animales, y a la comunidad, y que está muy lejos del sentido cristiano de la muerte. Revela el ciclo eterno de la vida y la alegría que implica partir en el contexto de la incesante renovación de la naturaleza y la cultura.

[18] "La epistemología andina, como ya veíamos, no parte de la bifurcación occidental en sujeto y objeto, pero tampoco restringe el conocimiento (*yachay*) a los aspectos sensitivos e intelectuales. Conocer algo significa sobre todo: realizarlo celebrativo y simbólicamente (*nachvollziehen*). En y a través del ritual, se "presenta" el conocimiento que no es un "depósito" de la persona, sino una relación intrínseca del plan cósmico. Todos los fenómenos de transición, por su precariedad y peligrosidad, merecen una dedicación ritual y ceremonial especial por parte del hombre (…) El runa es copartícipe en la conservación y continuación de la relacionalidad cósmica". *Ibíd.,* pp. 167-168.

Esta concepción presente en la filosofía andina, debería dialogar con el paradigma de la ciencia moderna occidental, que, como dijimos anteriormente, nos enseña la evolución de la materia y la vida. Y el criterio fundamental del diálogo es *el sentido ético de la relación social o intersubjetiva con el planeta*, lo cual es un criterio para el debate, pues se trata de una ética que no nace de núcleo antropocéntrico como aquel que ostenta la modernidad occidental, sino que tiene su germen en la relacionalidad cósmica[19].

4.2.2. *Lenguaje, poesía y narración*

Son estas formas humanas de la comunicación, medios fundamentales de conexión entre las cosas y los hombres, que refieren a las realidades que nos envuelven y de las que hacemos parte. Igual que nos describen la propia interioridad en las direcciones que esa intimidad tiene con el ser del mundo. En ese empeño estos medios surgen y se desenvuelven en el contexto fundamental de la temporalidad del ser y el mundo, y de la transitoriedad del ser humano. Cuando Heidegger refiere al lenguaje como el más inocente de los bienes y al mismo tiempo el más peligroso de los bienes, toma del poeta romántico Holderlin[20] esas frases para mostrar cómo el lenguaje nos acerca al ser como *nuestra morada* para poder mostrar *con él* lo íntimo, lo oculto, lo que trasciende en el tiempo[21], pero a la vez, cómo en la misma medida el lenguaje puede ser la ocasión de decir lo banal, lo convencional y mecánico de la vida[22]. Y la cosmovisión andina acerca del mundo como casa[23], se aproxima a aquella afirmación del filósofo cuando dice que el lenguaje es la casa del ser. El lenguaje dice

---

[19] Para dar otra referencia importante, mencionamos la contribución de Antonin Artaud, quien describió y valoró aquel ritual de pertenencia al cosmos, llamado *cigurí*, en el cual un hombre y una mujer *tarahumara*s se desdoblan *hacia y en* el seno de natura, bajo la tutela de un sacerdote, en las montañas del norte de México; rito realizado con su cuerpo embebido en el peyote, que produce de forma insólita la conexión esencial con el universo. Confr. ARTAUD, Antonin. *Los Tarahumara*. Barcelona: Tusquets, 1985, p. 26 ss. Encontramos una vinculación ontológica de pertenencia al universo, dada por la cercanía entre un posible sentido de este rito del *cigurí*, y la cosmovisión presente en el *Popol Vuh*. Al respecto, confróntese, nuestro ensayo: "Una interpretación metafísica del *Popol Vuh*". En: *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. Universidad de santo Tomás. Facultad de Filosofía. Vol. 27. Número 85. 2006. pp. 25 a 36.

[20] HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. México: F.C.E, 1985, p. 130.

[21] *Ibíd.,* p. 113.

[22] *Ibíd.,* pp. 131-132.

[23] Se trata del dibujo cosmogónico de Juan Pachacuti Yamqui, cronista peruano de raza indígena, que vivió a fines del silgo XVI; diseño donde el todo del universo aparece configurado como una casa con cuatro zonas que distribuyen todo lo real. Y que Estermann interpreta en el texto citado de este

el ser, en su despliegue se nos puede revelar el ser como lo que es. Y de otro lado, nosotros habitamos al ser, tal y como habitamos una casa. La noción de habitar está tanto allá, en el mundo que nos envuelve, como acá en la lengua que es capaz de mentar esa verdad. Son éstas, verdades que aparecen bajos modalidades singulares en diferentes culturas. Para dar un ejemplo, el filósofo mejicano Miguel León-Portilla, llega a conclusiones fundamentales sobre la poesía en referencia al mundo, al interpretar un poema náhuatl:

> *Así habla Ayocuan Cuetzpaltzin / que ciertamente conoce al dador de la vida/ Allí oigo su palabra, ciertamente de él//al dador de la vida responde el pájaro cascabel. /Anda cantando, ofrece flores, ofrece flores, /como esmeraldas y plumas de quetzal, están lloviendo sus palabras. / ¿Allá se satisface tal vez el dador de la vida? / ¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra? /*

Valora León-Portilla una revelación sobre la poesía en la cultura náhuatl: No obstante, la transitoriedad universal, hay un medio de conocer lo verdadero: la poesía, flor y canto (…) que es un difrasismo, es decir la combinación en náhuatl de dos palabras que significan poesía. Ella es flor que canta o canto que hace flor, es decir, imita una metáfora que existiría en natura, pero a la vez tenemos que reconocer que surge como experiencia interior que al mismo tiempo es intuición del mundo, a través del símbolo[24]. En otro ámbito, el poeta de Praga, Rainer María Rilke nos presenta su ideal de poesía, cuando en la *Novena Elegía del Duino*, le habla al hombre, quien, igual que el poeta Náhuatl, se encuentra con el dios al frente, con Aquel que representa simbólicamente al ser o al origen, y toma de Aquel lo ejemplar:

> Ensálzale al ángel el mundo, no lo inefable del mundo, pues, ante él/ tú no puedes jactarte del esplendor que has sentido; en el universo/ que él siente con sentimiento más fuerte eres un advenedizo. /Muéstrale, pues, / una cosa sencilla que, configurada por sucesivas generaciones, vive como algo nuestro, junto a la mano, y en la mirada./ Dile las cosas. Se quedará asombrado, igual que lo estabas tú delante del cordelero, en Roma, o del alfarero, en las orillas del Nilo./ Muéstrale qué feliz puede ser una cosa, que inocente y nuestra […] Y estas cosas que viven de su propio declinar comprenden que tú las celebras; perecederas, /nos confían su salvación,

autor. Confr. ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Op cit*. pp. 148-149.

[24] LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. México: UNAM, 1974, pp. 142, 143, 144 y 146.

> a nosotros, los más perecederos./ Quieren que las transformemos en lo invisible de nuestro corazón/[25]

Pero la narración también nos entrega un universo que palpita en nuestro espíritu como un ambiente. La narración da cuenta de nuestra *temporalidad en el mundo*, como *historia* que se entrecruza, desde las atribuciones temporales y cambiantes *de los personajes*, con nuestra subjetividad y nuestro entorno cultural; entonces nosotros, lectores o espectadores, tenemos la oportunidad de recrear nuestra identidad cambiante en el tiempo. Lo que las ficciones ponen ante los ojos, es siempre un mundo que habitamos (la casa, el mar o la montaña, la ciudad o el bosque, y en últimas, el universo como alfa y omega de nuestra existencia en el tiempo), y lo hacen cabalmente a través de una *creación poética*, que *por ser tal*, es capaz de *revelar algo oculto*, algo que no es evidente en la experiencia puramente prosaica, y que hay que *seguir* con sentimiento y razón en la lectura, para abrir seguidamente la interpretación, y para tomar en cuenta las consecuencias prácticas y políticas de ello.

4.2.3. *Visión y pintura*

En su reflexión fenomenológica y epistemológica sobre la pintura, Merleau-Ponty se pregunta si la pintura *le puede enseñar a la ciencia algo*, precisamente, en la dirección de *recapturar la correlación* experimental y perceptiva de los seres humanos con la naturaleza y la cultura humana. No ya en el plano de la teorización que reduce el mundo a la hipótesis y a su experimentación. Habría, pues, una suerte de encuentro y revelación entre lo que la ciencia y la tecnología logran y lo que el arte pictórico entrega más allá, como un volver al mundo original, temporal y vivencial, para encontrar allí un plus de significado de forma reflexiva. Nuevamente, encontraremos que todo esto tiene consecuencias éticas y políticas, porque el artista nos da claves secretas de lo que le rodea, para que nosotros intentemos descifrar un contexto social e histórico[26].

Al ver, desde la desnuda configuración de nuestro sentir, podemos retrotraer nuevamente experiencia, y encauzarla *en el seguimiento y re-elaboración práctica y técnica, de aquello que vemos*, del mirar aunado con la habilidad de la mano, en la interpretación de las formas que capta el ver; para ofrecer singularmente, *el cómo* se vuelve algo real para la mirada,

---

[25] RILKE, Rainer María. "Novena Elegía del Duino". En: *Antología poética*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982, p. 135.

[26] MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós, 1986, p. 11.

tema predilecto de una larga tradición pictórica; entonces, *entremezclamos en un nuevo nivel, a lo real en nuestro ser*, tanto desde la vivencia, como en cuanto aprendo junto con la vivencia, como dibujante o pintor, a ver y a interpretar el ser, la luz, el color y la figura, a la visión misma de las cosas y de mis semejantes. Y junto con aquella figuración viene la comunicación con otros pintores de la tradición, "mi mundo", entonces puede ser el sufrimiento de un cuerpo que se trasciende en conciencia pictórica y reflexiva, como en Frida Kahlo, o el "ir más allá", cuando Van Gogh pinta sus últimos cuervos, con una oreja menos en su cara.

Es pues en esa relación elevada a la segunda potencia, en una visión que configura con la mano, donde encontramos por ahora a la imagen, también como enigma, que según Merleau-Ponty, libera todos los problemas de la pintura[27]. Y no en cuanto réplica de la cosa a secas, fijada en lo inconcebible de lo puramente óntico sin intervención de nosotros, sino precisamente *en la conjuntiva relación perceptiva y significativa entre nosotros y el ser*. Dicha relación aparece como un proceso que nuestro autor llama *simultánea cercanía y lejanía con lo actual de la percepción, y es el crisol de lo imaginario, la textura imaginaria de lo real*[28].

Podemos entonces considerar a la imagen, en tanto puede ser una forma fundamental de reflexión; pero es una reflexividad por confusión o narcisismo, donde lo que miramos, tiene una expresión de conciencia en nosotros[29], latente y originaria, que puede explicitarse precisamente en la psicología humana[30] y que permite desplegar la creatividad como un incesante volver sobre el mundo y sobre el sí mismo del pintor, en la red que se establece entre la tradición cultural que lo alimenta y su sentir reflexivo. La pintura no será una expresión absolutamente personal, porque el estilo[31] del pintor tiene conexiones con un mundo histórico y cultural, y

[27] *Ibíd.,* p. 18, 21.

[28] *Ibíd.,* p. 20.

[29] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. *Op cit.* p. 17.

[30] Jacques Lacan la encuentra tempranamente en la imagen especular del niño. Cfr. AUMONT, Jacques y Otros. *Estética del cine.* Barcelona: Paidós Comunicación, 1985. Se parte de un fenómeno básico que obra como imagen especular: la identificación del yo, en sus estados primarios donde encuentra un otro para empezar a reflejarse y multiplicarse en su yo. Y la cuestión se aprecia en el texto citado, mostrando que tal fenómeno tiene que ver con las experiencias de identificación en el cine, y diríamos nosotros, en la experiencia normal y en la experiencia estética en general. Cfr. p. 256 ss. Capítulo sobre el cine y su espectador. Y resulta además significativo, para establecer relaciones con el psicoanálisis, que Merleau-Ponty, identifique la visión con un narcisismo fundamental. Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible.* p. 173.

[31] El estilo es personal, pero se debe en primer lugar a un contexto social consciente o no para el pintor, y en segundo lugar, a una tradición de la pintura que se acumula históricamente en un juego

allí en ese plexo, hace sus posibles revelaciones. Tal y como lo explicita el poeta Paul Eluard, cuando piensa esa obra del pintor Max Ernst titulada *Una semana de bondad*:

> No hay gran distancia —a través del pájaro— de la nube al hombre; no hay gran distancia —a través de las imágenes— del hombre a sus visiones, de la naturaleza de las cosas reales a la naturaleza de las cosas imaginadas. Sus valores son idénticos. La materia, el movimiento, la necesidad, el deseo, son inseparables. Piensa tú mismo una flor, un fruto, o el corazón de un árbol, ya que ellos visten tus colores, ya que son señales necesarias de tu presencia, ya que tu privilegio reside en creer que todo es transmutable en otra cosa[32].

4.2.4. *El cine como entremezcla de hombre y mundo*

Destaquemos nuevamente la afirmación que hicimos anteriormente sobre el devenir humano como un despliegue en el "campo de presencias". La realidad del tiempo y el espacio *aparece siempre en el mundo*, de modo que a la vez que las vivencias humanas ocurren como un incidente interno del espíritu, están volcadas en nuestro entorno mundano inmanente a nuestros avatares. Un invento como el cinematógrafo, que capta figurativamente, la entremezcla kinésica y auditiva de intersubjetividad y mundo que somos, *desdobla, como representación, las dimensiones de tiempo, memoria y campo sensible de presencias que somos, nos lanza nuevamente el re-descubrimiento de nuestra temporalidad y memoria, como índices sobre los que se edifica el relato fílmico.* Ello se logra porque el cinematógrafo presenta una imagen directa del espacio-tiempo, un aquí y un ahora sensibles que a medida que se desenvuelven, reflejan con realismo nuestro acontecer en el mundo. La estimulación física de fotogramas que pasan 24 veces por segundo se construye, a la postre, como una continuidad que ocurre en el cerebro del espectador; es él quien transforma el movimiento físico y sincopado del proyector en una sucesión que fluye. El resultado es que el espectador tiene al frente una imagen de la vida con propiedades sensibles de realismo y movimiento que expresan ante él *la duración*. Hay mundo natural representado y en movimiento, pero igualmente, una intencionalidad propia de la conciencia que, al percibir el movimiento que surge en la pantalla, no experimenta que las cosas discurran desde sí mismas —aunque esta es una certeza, más hondamente, hay otra—

---

de rupturas y transiciones. Al pensar el estilo, podemos estudiar cómo se expresa un artista ante su mundo, como retrotrae expresiones y gestos del pasado o de su contemporáneos, y como nos habla a nosotros en el tiempo.

[32] ADES, Dawn. *El dadá y el surrealismo*. Barcelona: Ed. Labor, 1983, p. 48.

sino que *discurren para ella que se sabe a sí misma en el campo sensible de presencias que contempla.*

La representación del tiempo y el espacio ocasiona su desdoble. Habrá en consecuencia, un juego entre el tiempo real y el tiempo representado. La imaginación interviene para moldear la relación entre vida y representación. De este modo, en la apropiación colectiva del cinematógrafo emerge un espacio-tiempo que pertenece esencialmente a la imaginación. Consiste en que al fijar un trozo de vida en duración y convertirla en imagen, esta vida permanece en la memoria. Tenemos la oportunidad de deslizarnos imaginariamente en lo vivido anteriormente, porque de ello tenemos una imagen que permanece, como tiempo cristalizado. Y no podríamos jugar con tal posibilidad de lo imaginario*, si originalmente en la imagen no existiese una presencia directa del espacio-tiempo*. Surge entonces la posibilidad *imaginaria* —tanto porque es imagen, como porque ella tiene un poder emanado de la convergencia de la imaginación con la percepción— de retrotraernos en el tiempo y recobrar vívidamente los sucesos pasados. Al ser registrado por la máquina, nuestro ser queda incorporado a una galería que transita por la historia del mundo; vivimos como fantasmas, entre distintas épocas; apreciados por distintas generaciones, surgen rostros que se convierten en mito, eternizamos atributos morales y físicos para que unos los vean y enjuicien con extrañeza y otros miren con nostalgia aquello que los motivó a pensar y sentir de una forma. El rostro de las divas, la fisonomía de una ciudad, la etnografía visual de un grupo humano, la historia de un país, el mundo natural como era antes, todas las cosas y seres entran en una galería de la eternidad que naturalmente es *sólo una forma de la temporalidad;* la posibilidad de *vernos en distintos momentos del tiempo,* para motivar una conciencia histórica, y redescubrir reflexiva y emocionalmente nuestro ser en el mundo, como este ser que se hace y deshace en múltiples figuras.

Es importante resaltar el "valor documental" de las imágenes que sedujo a los descubridores del cine como medio expresivo y que sigue teniendo un poder mágico siempre renovado. Ese poder de captar lo insólito e irrepetible de los acontecimientos[33] , y a la par, de favorecer una construcción

[33] Dziga Vertov desarrolló una teoría en torno a esa relación potente y mágica de la cámara con la realidad. Pensaba ingenuamente en la posibilidad de desvelar una verdad íntegra. Pero tras su empeño teórico, logró en la práctica, documentos deslumbrantes que obedecen a la capacidad para revelar, a la posibilidad de construir un discurso delirante acerca de la realidad, a la convergencia íntima con ella, por parte de un realizador que naturalmente no está construyendo una verdad total que no existe, pero sí una verdad poética, producto de su fantasía que mira a través del ojo de la cámara y utiliza el montaje como una fuente de narración surreal, onírica y libertaria.

meditada de los mismos, esa magia que capta la realidad de las cosas, de la naturaleza, de nosotros mismos en el mundo, y que los primeros que reflexionaron sobre la fotografía llamaron "fotogenia", y después Edgar Morín pensó como juego de proyección e identificación de los hombres con su mundo, como idea de "Alma",[34] esa entremezcla incidental y kinésica de vida exterior y vida interior, que tiene todas las gradaciones del inconsciente humano. Esa relación entre la realidad y el cine, descubre una vez más, que la existencia es extraña y sobrecogedora, o que tiene una virtud surrealista en la que el incidente físico se encuentra a través de una chispa mágica con los aconteceres internos que viven los individuos[35]. El cine es entonces el mundo, pero en el medio de la representación sensible e imaginaria realizada con la máquina, la cual es también la proyección técnica del espíritu; pero el cine es a la vez el ser humano, en la entremezcla con su mundo, *allí*, en aquel horizonte de espacio-tiempo donde acontece su existencia, a partir de *una imagen visual, kinésica y auditiva*.

Es por eso que la relación con la naturaleza y con la historia de la cultura es decisiva para la comunicación fílmica, porque es un medio privilegiado para pensar la realidad y entregarla a la vez de una forma emotiva y directa. El documental o la ficción, pueden ser motivos para una praxis estética y política, como ejemplos de la estética como forma de autorreflexión y espontaneidad que *revela* algo nuevo (narrativo, filosófico, ambiental), y que por ello puede germinar o influenciar en la praxis política, para con ello labrar un doble camino de expresión reflexión, praxis y gestión.

Resaltemos, ya para terminar, algunos relatos que revelan con insólitos significados, la relación entre naturaleza y sociedad humana. En su filme *Baraka*, (Ron Fricke. 1993) el director retrata distintas culturas del mundo, y lo que los hombres hacen en sus ambientes, con sencillez y poesía; bajo una música que se integra a la imagen para dar lugar a las imaginaciones del espectador, desde los Himalayas hasta los Andes peruanos, desde el Irak de la guerra del golfo, hasta la India de los gurús, desde las fábricas de Nueva york, hasta las nieves del Kilimanjaro, siempre descubriendo

---

[34] Cfr. MORIN, Edgar. *El cine o el hombre imaginario.* Barcelona: Seix Barral, 1972, pp. 127, 128.

[35] Walter Benjamín caracteriza lúcidamente esa virtud surrealista de encuentro mágico entre lo externo y lo interno así: "allí donde una acción sea ella misma la imagen, la establezca de por sí, la arrebate y la devore, donde la cercanía se pierda de vista, es donde se abrirá el ámbito de imágenes buscado, el mundo de la actualidad integral y polifacética en el cual no hay aposento noble, en una palabra, el ámbito en el cual el materialismo político y la criatura física comparten al hombre interior, la psique, el individuo, según una justicia dialéctica. (…) Pero tras esa destrucción dialéctica el ámbito se hace más concreto, se hace ámbito de imágenes: ámbito corporal." BENJAMIN, Walter. *El surrealismo, última instantánea de la inteligencia europea.* Madrid: Taurus, 1980, p. 61.

con una cámara observadora a las comunidades en la experiencias que suscitan las revelaciones. En la película rusa *Solaris*, (Andréi Tarkovski. 1972) una nave espacial se encuentra con un planeta que es en sí mismo inteligencia, emoción y poder de desdoblar la misma realidad corporal de los ingenieros y astronautas; suscitando preguntas sobre el sentido del ser y no de la nada y sobre nuestra inmersión en el universo En el filme *Dersu Uzala*, (Akira Kurosawa. 1975) asistimos a la vida de un habitante de los bosques de Siberia, quien convive temporalmente con militares y geógrafos rusos que realizan un mapa de la región. Entonces descubrimos a ese ser que sabe vivir en el bosque, y no concibe cómo es posible vivir en una ciudad, y aprendemos sus valores y su hacer en el bosque. En el documental chileno *Nostalgia de la luz*, (Patricio Guzmán. 2010) realizado en el desierto de Atacames, los astrónomos que ven el cielo limpio y lo estudian como horizonte casi infinito del tiempo, viven en un ambiente que muestra en su entorno, la historia de Chile, la represión, los muertos y las cárceles que la dictadura estableció en el desierto, y de esta forma se enfrentan, bajo juego de poesía y narración, dos temporalidades que se unen, la humana y la cósmica. En el documental mejicano *Del olvido al no me acuerdo*, del hijo de Juan Rulfo, encontramos a su madre y a los ancianos del pueblo, en medio de un ambiente semidesértico, donde ellos recuerdan y nos dan una visión impresionante de su hábitat y sus mitologías, con belleza singular. Todas estas, son formas de la reflexión cinematográfica que retrotrae al seno de la imagen narrada en movimiento, la entremezcla espiritual y material de mundo y hombres.

Conclusión

Estas notas intentaron mostrar que hay una vinculación entre el orden práctico y socio-histórico de las ciencias que obran sobre natura, y las expresiones espirituales que conectan por diferentes caminos aquel orden con el origen y destino nuestro en natura. Las consecuencias de ello son también prácticas. El conocimiento humano ha de asumir una ética que reconoce su lugar y su tarea en el planeta que, bajo su ley, nos otorga y nos quita la vida biológica, aquella vida donde se edifica y deviene la vida social, allí, ahora, en un futuro lejano, en la casa fundamental que es nuestro universo.

Bibliografía

ACOSTA LOPEZ, María del Rosario. "Acción y juicio en Hannah Arendt. La estética como alternativa a la violencia". En: *Revista al Margen. Hannah Arendt. Pensadora en tiempos de oscuridad*. Número 21-22. Marzo-Junio de 2007, Colombia.

ADES, Dawn. *El dadá y el surrealismo*. Barcelona: Ed. Labor, 1983.

ARTAUD, Antonin. *Los Tarahumara*. Barcelona: Tusquets, 1985.

AUMONT, Jacques y Otros. *Estética del cine*. Barcelona: Paidós Comunicación, 1985.

BENJAMIN, Walter. *El surrealismo, última instantánea de la inteligencia europea.* Madrid: Taurus. 1980.

DUSSEL, Enrique. "Introducción" al libro: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*. México: Siglo XXI-CREFAL, 2009.

ESTERMAN, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Quito: Abya Yala, 1998.

GOLDMANN, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant*. Amorrortu. Bs.As, 1974.

HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. México: F.C.E, 1985.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Ed. Cátedra, 1990.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. México: UNAM, 1974.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.

_____ *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós, 1986.

MORIN, Edgar. *El cine o el hombre imaginario.* Barcelona: Seix Barral, 1972.

PÉREZ LA ROTTA, Guillermo. "Una interpretación metafísica del *Popol Vuh*". En: *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. Universidad de santo Tomás. Facultad de Filosofía. Vol. 27. Número 85. 2006.

RILKE, Rainer María. "Novena Elegía del Duino". En: *Antología poética*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.

VIDART, Daniel. *Filosofía ambiental*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1986.

FENOMENOLOGÍA, KANTISMO Y PERSPECTIVAS CRÍTICAS

FENOMENOLOGÍA E ILUSIÓN TRASCENDENTAL: LEVINAS LECTOR DE KANT FRENTE A HUSSERL

Phenomenology and the transcendental illusion: Levinas Kant reader against Husserl

ALEXIS DANIEL ROSIM MILLÁN
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Resumen

Procuramos mostrar el papel que cumple el idealismo trascendental de Kant en la crítica de Emmanuel Levinas a la fenomenología. Según Levinas, solo un "modo *nuevo* de significar" (racionalidad de tipo kantiana) puede ir más allá del dominio husserliano de la presencia, sin caer en la filosofía "necrológica" de Martin Heidegger o en el escepticismo radical de Jacques Derrida.

Palabras Claves: Emmanuel Levinas, Fenomenología, Idealismo trascendental, ilusión trascendental.

Abstract

We try to prove the fundamental role of the transcendental idealism of Kant in the Emmanuel Levinas´ critic to the phenomenology. According to Levinas, just a "new way of signify" (the Kantian rationality) can go further of the husserlian domaine of the presence, without falling into the Martin Heidegger´s "necrological" philosophy or into Jacques Derrida´s radical scepticism.

Keywords: Emmanuel Levinas, Phenomenology, Transcendental idealism, transcendental illusion.

En *Investigaciones lógicas* Husserl hizo una crítica definitiva al naturalismo en sus dos frentes principales: en su teoría de la verdad (reducida a un "sentimiento de evidencia") y en su concepción de objetividad, realidad exterior a la percepción y determinándola por medio de leyes psicofisiológicas (*fenomenismo*).[1] Por medio de estas dos frentes, el naturalismo negaba toda consistencia ontológica a "lo que hay de inmediato, concreto e irreductible en la percepción directa", en la misma medida en que "reduce el sentido (…) de los actos de la conciencia a la naturaleza que existe verdaderamente".[2] Al contrario, una definición consecuente de intencionalidad, tal como la propuesta por Husserl, desarmaba completamente esta *reificación* naturalista de la subjetividad. Por otro lado, en *Ideas I*, la intencionalidad es definida como una especie de réplica de la "revolución copernicana"[3]: "El origen de todo ser, incluido el de la naturaleza, se determina por el sentido intrínseco de la vida consciente y no a la inversa. Entonces el valor de las descripciones vinculadas al sentido intrínseco de la conciencia —descripciones proporcionadas por la intuición— no será puramente psicológicas".[4]

La consecuencia de la crítica de Husserl al naturalismo es una articulación totalmente distinta y nueva entre el discurso filosófico y la finitud. En esta articulación los términos involucrados "adquieren significado a partir de la vida concreta en el seno del mundo. El idealismo husserliano dispensa a una razón: no hay principio que permita liberarse de la existencia concreta colocándose fuera de ella".[5] El idealismo de Husserl dispensa a una razón trascendente pero, al mismo tiempo, aspira a la "inteligibilidad completa del hombre por él mismo". Es decir, la reducción fenomenológica, en cuanto "poder de reflexión total", debería hacer "coincidir con el origen, rehacer el mundo".

---

1 LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l´intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Vrin: Paris, 2001, p. 37

2 *Ibíd.,* p. 40.

3 En su versión original: "Si la intuición debiese regirse por la naturaleza de los objetos, no entiendo cómo se podría saber *a priori* algo sobre ella; pero si el objeto (como objeto de los sentidos) se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad" (KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*. FCE, UAM, UNAM, México, 2011).

4 LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l´intuition dans la phénoménologie de Husserl. Op. Cit.,* pp. 40-41. Levinas nos recuerda que Husserl definió la fenomenología como un idealismo trascendental, es decir, colocó al idealismo trascendental como marco teórico de referencia en torno a su tesis sobre el primado de la intencionalidad. De ese modo, procuraba esquivar la acusación de realismo: "(…) lo que llamamos el "realismo platónico de Husserl" —término al cual Husserl se niega expresamente— tiene su base en el idealismo trascendental de las *Ideen*, tal como intentamos comprenderlo" (*ibíd.*, p. 147).

5 LEVINAS, Emmanuel. "Pouvoirs et origine". En: *Oeuvres completes / tome 2*. Paris: Grasset, 2013, p. 115.

En este sentido, aun la negatividad —propia a fenómenos como la valencia afectiva, la memoria, etc.— debería ser considerada, no al margen del *objeto*, sino como constitutiva de su definición misma. La fundamentación última de la finitud fue posible finalmente gracias a que Husserl llevó su investigación más allá de una fenomenología "estática". Disimulado en la estructura de trascendencia hacia el objeto, Husserl descubría un movimiento subjetivo que dibujaba un horizonte o trasfondo en el terreno más concreto del "sentir del sentido", es decir, de la auto-afección inmediata.[6] Dicho movimiento aparecía a una impresión originaria (*Ur-impression*) como "ya operado", bajo el tema de las síntesis pasivas y de un "sujeto encarnado":

> La síntesis, condición de la objetividad, en Kant, se vuelve en la teoría husserliana, simple intuición de un objeto —y de segundo grado— fundada en una intuición sensible. Pero el kantismo se confirma cuando el trascendental se mantiene por el descubrimiento de operaciones espirituales, inevitablemente inherentes al movimiento que va ingenuamente hacia la objetividad. Se renueva cuando ese movimiento se revela intencional. De donde la idea de una exterioridad que no es objetiva.[7]

Este giro de Husserl hacia una fenomenología genética, interesaba sobremanera a Levinas. La oposición entre reflexividad y pre-reflexividad, creada por el giro husserliano, implicaba una dialéctica que, sin embargo, según Levinas, se abría a la posibilidad de pensar una exterioridad irreductible a la *síntesis*: "Dialéctica entre la pasividad y la actividad, por la efectivación del *ahora* donde Husserl distingue a la vez la pasividad de la impresión y la actividad del sujeto. Pero aquí contrariamente a Hegel, se efectúa la separación del sujeto de todo sistema y de toda totalidad, una trascendencia hacia atrás, una retro-cendencia".[8] El momento de la inmanencia quedaría, por lo tanto, estructuralmente escindido por la posibilidad de una exterioridad (de "este *otro que yo (moi)*") no "objetiva". De modo que la intencionalidad, como apertura y trascendencia, planteaba

---

[6] Cfr. LEVINAS, Emmanuel. "Intentionalité et metaphysique". En: *En découvrant l´existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974, p. 139. Es así como Levinas interpreta los escritos de Louvain, a partir de las notas de Alfred Schütz sobre la constitución del espacio en Husserl: "Sensación es también actividad. Notemos que el punto cero de la subjetividad a partir del cual se constituye el movimiento de las cosas, sus lugares y el espacio es ya una conjunción de cinestesia y de movimientos. Reenvía a la intencionalidad fundamental de la encarnación misma de la conciencia: el pasaje del yo (*moi*) al aquí" (*ibíd*., p. 141).

[7] *Ibíd*., p. 138.

[8] LEVINAS, Emmanuel. "Réflexion sur la "technique" phénoménologie". En: *En Découvrant l´existence aver Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1982, p. 119.

una *paradoja* congénita a la génesis de su campo trascendental. Esta *paradoja* originario-trascendental —es decir, accesible a una supuesta intuición originariamente dadora y, por otro lado, intencionalidad y temporalidad concretas— llevó Husserl a buscar una solución a esta oposición dialéctica, entre puesto y presupuesto, donde el yo debería emerger *fuera de sí* (en la forma de inter-subjetividad o temporalidad primitivas), manteniéndose, sin embargo, inmanente a sí mismo.[9] Su solución fue remitir el momento de la exterioridad no objetiva a otras intuiciones, en una *reducción* que se mantenía indefinidamente abierta, solución marcada por el ideal husserliano de apodicticidad o "cientificidad".[10] De ese modo, la individualidad concreta se subsume a una configuración *eidética* cerrada en sí misma y, de este modo, se universaliza como individualidad *percipiente* en la forma de *presencia a sí*.[11] Esta es la razón por la cual las descripciones fenomenológicas de Husserl sobre el espacio y el tiempo siempre parten de y culminan en la presencia:

> […] En su obra egológica de unificación de lo diverso como presencia o como representación, puede, trascendiendo la presencia inmediata, buscar la presencia de lo que ha pasado o de lo que aún no ha sucedido, por tanto, recuperarlo, preverlo o apelar a ello mediante signos. También es posible escribir para sí mismo. El hecho de que no haya pensamiento sin lenguaje, sin recurso a los signos verbales, no significaría entonces ruptura definitiva con el orden egológico de la presencia. Significaría únicamente la necesidad

[9] Para un mayor entendimiento de la *paradoja* congénita al "duplicado empírico trascendental" nos remitimos a "El "yo" puro y el "yo" actual" en Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de husserl*. Paris: PUF, 1990.

[10] Al contrario, "Kant mantiene lo trascendental fuera de lo objetivo. El hecho de que el *Otro* de la actividad trascendental surja por el efecto de una conexión o de una síntesis en vez de polarizarse como objeto de visión importa considerablemente para entrever el fin del universo de la dominación de la representación y del objeto. En este punto Kant resulta ser más audaz que Husserl" (*ibíd*., p. 139).

[11] "la conciencia, considerada en su "pureza", debe tenerse por un ser cerrado para sí, como un nexo de ser absoluto en que nada puede infiltrarse ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún nexo espacio-temporal; que no puede experimentar causalidad sobre ninguna cosa —supuesto que causalidad tenga el sentido normal de causalidad natural, como una relación de dependencia de realidades. // Por otra parte, el mundo espacio-temporal entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades singulares subordinadas, es según su sentido un ser meramente intencional, esto es, un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de un ser para una conciencia. Es un ser que la conciencia pone en sus experiencias, que por principio solo es intuible y determinable en cuanto algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariciones —pero que más allá de ello es una nada" (HUSSERL Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, UNAM/CFE, 2013: pp. 189-190).

> de un discurso interior. El pensamiento finito se escinde para interrogarse y responderse, pero el ciclo se cierra. El pensamiento reflexiona sobre sí mismo interrumpiendo su continuidad de apercepción sintética, pero procede aun del mismo "yo pienso" al que vuelve".[12]

De este modo, se constituye la concepción de alteridad y de tiempo propia a la fenomenología de Husserl. Es decir, partiendo del presupuesto de una intuición que abstrae el instante de la presencia de todo acontecimiento, lo demás es contingencia que depende del retorno a sí *esencial* responsable por la síntesis de lo diverso y por cerrar el ciclo: "la dialéctica que escinde al yo termina en una síntesis y en un sistema en los que el desgarramiento es invisible (…). De acuerdo con la interpretación tradicional del discurso, que remonta hasta esa definición [platónica del pensamiento], el espíritu, al expresar su pensamiento, no deja por ello de ser uno y único, el mismo en la presencia, sincronía a pesar del vaivén en el que el yo puede oponerse a sí mismo".[13]

Esta "interpretación tradicional del discurso" presupone en Husserl una concepción formalizada de espacio y de tiempo: aprehensión de lo vivido en la forma de visión y representación (es decir, como remisión de todos sus momentos a la presencia del presente). Formalización responsable por unificar la historicidad en forma de distintas fases de una misma cosa. Por otro lado, este "uno y único" operaría a su vez en la realidad concreta de la comunicación interhumana y de la socialidad.[14] Una concepción realista de pensamiento representativo, auto-referencial y anterior al lenguaje, conduce a una crónica afirmación egológica del presente y a reducir la alteridad (y la justicia) a la simetría, a un "tercer término" (formal y neutro).

En su periodo ontológico, Levinas buscaba una concepción de alteridad y de porvenir que rompiese este esquema desbordando a la conciencia en una trascendencia genuina. Piensa encontrarla en experiencias de la heterogeneidad (como la muerte, desnudez, feminidad, fecundidad, etc.) que de algún modo fracturan el momento de la presencia y por lo tanto rompen

---

[12] LEVINAS, Emmanuel. "Diacronía y representación". En: *Entre nosotros*, Valencia: Pre-textos, 2001, pp. 189-190.

[13] *Ibíd*., p. 190.

[14] "La socialidad en el mundo no tiene ese carácter inquietante de un ser ante otro ser, ante la alteridad. Comporta ciertamente cóleras, indignaciones, odios, apegos y amores, dirigidos a las cualidades y a la sustancia del otro; pero la timidez radical ante la alteridad misma del otro, tratada como algo enfermizo, queda expulsada del mundo. Hay que encontrar algo que decir al compañero de uno —intercambiar una idea, en torno a la cual, como en torno a un tercer término, de manera necesaria, la socialidad se establece" (LEVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, Madrid: Arena Libros, 2000, pp. 51-52).

con su esquema de anticipación temporal.[15] Sin embargo, en una ontología de *la evasión* —tal como propuesta por los primeros escritos de Levinas (*De la evasión*, *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*)— la heterogeneidad depende de una expectativa frustrada de cumplimiento que tiene la identidad y la presencia como norma. De ese modo, el encuentro con la heterogeneidad no deja otra alternativa al existente sino mantenerse suspendido entre el deseo de dominio y el encadenamiento a sí, en una definición negativa y vaga de *eros* ("ni lucha, ni fusión, ni un conocimiento") en la que no se ve cómo podría quedar enteramente desvinculada del gozo (*jouissance*), es decir, de la inmanencia.[16]

Finalmente, en las conferencias sobre "Poder y origen" de 1949, Levinas propone un diálogo fecundo entre la filosofía clásica y la fenomenología, donde la idea de infinito empieza a aparecer de manera aun tímida. Sorprendentemente, además de la referencia a la 3ª Meditación de Descartes que hará historia en la obra de Levinas, en "Poder y origen" la idea de infinito aparece insólitamente asociada a Kant. De inicio, Kant habría contribuido para entender el pasaje de las verdades teóricas a las verdades prácticas, pasaje que, a su vez, ya anunciaría las "verdades existenciales".[17] Es decir, de alguna manera, la filosofía de Kant anticiparía el "descubrimiento del carácter transitivo del verbo existir".[18] Sin embargo, en "Poder y origen" se trata más que de una mera alusión a la "etapa kantiana" del existencialismo.

---

[15] "La anticipación del porvenir, la proyección del porvenir, acreditadas como lo esencial del tiempo por todas las teorías de Bergson a Sartre, no son sino el presente del porvenir y no el porvenir auténtico; el porvenir es lo que no es fundado, lo que cae sobre nosotros y se ampara de nosotros. El porvenir es el otro. La relación con el porvenir es la relación con el otro. Hablar de tiempo respecto a un sujeto solo, hablar de duración puramente personal, nos parece imposible" (LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l´autre*, PUF, Paris, 1983, p. 64).

[16] *Ibíd.,* p. 81.

[17] "Es necesario remarcar hasta qué punto esta manera de privar la relación con la existencia de la pretensión esencial del pensamiento de colocarse en el absoluto ya es indicada por Kant, hacia quien la filosofía existencial se dirige no por acaso. Un entendimiento separado de la razón es la primera intuición de un pensamiento que no se refiere al infinito; y la noción de una razón práctica y de verdades sencillamente prácticas, ya anuncia la noción de verdades existenciales, de las verdades en el cumplimiento, distintas a las verdades teóricas" (LEVINAS, Emmanuel, "Pouvoirs et origine". En: *Oeuvres completes / tome 2. Op. Cit.,* pp. 125-126).

[18] "Heidegger desarrolla hasta el extremo la tesis kantiana que fundaba al pensamiento en la finitud irreparable de la existencia" (*Ibíd.,* p. 127). De hecho, en un contexto epistemológico (no existencial) la teoría del esquematismo, como modelo de aplicación de la categoría lógica de existencia, parte de una regla sintética *a priori* de unidad en el tiempo. Por otro lado, la aplicación de este modelo de verdad debe ser el marco crítico responsable por establecer los límites de aplicación de las categorías en su uso teórico, a fin de no exponer a la razón a un espejismo trascendental ("apariencia ilusoria").

En estas conferencias, Levinas ya reservaba a Kant un lugar totalmente singular en la historia de la filosofía. Por un lado, "la moral kantiana reencuentra las realidades infinitas y, consecuentemente, no funda la existencia en la nada". Por otro lado, y es lo que nos interesa en este momento, Kant propondría la "noción de un pensamiento que no [tiene ya] la estructura del pensamiento cartesiano".[19] Es decir, no tratamos más con un pensamiento intuitivo, sino *formal* (discursivo). Kant considera lo sintético *a priori* en ruptura radical (o según un "corte epistemológico") con toda *génesis histórica efectiva de la significación*, consecuencia necesaria de la distinción crítica entre razón, entendimiento e intuición (es decir, entre las regiones de lo fundamental, lo *a priori* y lo empírico).[20] Sin duda, aquí reside la originalidad que Levinas atribuye a Kant con relación a la historia de la filosofía, evaluación que Levinas mantiene a lo largo de su obra, como podemos leer en otro artículo mucho más tardío:

> Esta racionalidad nueva o crítica, ¿no es sino una modalidad o una especie de aquella que es común a la filosofía y a la ciencia engendrada por ella, su hipérbole, una lucidez bajo una luz más fuerte? El post-criticismo lo interpretó de este modo. Pero podemos también preguntarnos si un modo nuevo de significar no es necesario a la lucidez crítica por ella misma, la cual, para pensar a su medida en el conocimiento, debe además sin descanso despertarse: vigilancia que, antes de servir al conocimiento, es una ruptura de límites y un estallido de la finitud[21]

---

[19] *Ibíd.,* p. 126.

[20] Husserl, al contrario, imponía a la fenomenología el problema clásico de un principio absoluto en términos de fundamento u origen: "Nos sorprende la precisión con la cual, al menos en este punto, la crítica de Hegel a Kant anuncia la perspectiva husserliana: lejos de que la experiencia llamada "fenomenal" de lo real sea exclusiva de la síntesis *a priori*, es una síntesis *a priori* (del pensamiento y de lo real, del sentido y de lo sensible, por ejemplo y de manera muy general) que torna posible toda experiencia y toda significación de la experiencia. Es muy evidente que la idea de esta síntesis originaria como principio real de toda experiencia posible es íntimamente solidaria de la idea de intencionalidad trascendental. Tendremos que probar en varios momentos la extraña profundidad de ciertas similitudes entre los pensamientos hegeliano y husserliano. Por el momento, contentémonos en constatar que es solamente en la perspectiva de estos dos pensamientos que puede plantearse el problema de una génesis real; esta es una síntesis, mientras en Kant, no podía, como tal, ser sino tanto más perfectamente inteligible y necesaria *a priori* (pero "irreal" e intemporal, en el mundo de la racionalidad matemática), como efectiva y temporal *a posteriori* (pero contingente y dudosa, en el devenir empírico), la experiencia indubitablemente originaria y fundamental de la intencionalidad, invirtiendo la actitud "crítica", inscribe la síntesis *a priori* en el corazón mismo del devenir histórico. Tal síntesis *a priori* es el fundamento originario de toda experiencia que se libra en y por la experiencia ella misma" (DERRIDA, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl. Op. Cit.,* pp. 11 y 12).

[21] LEVINAS, Emmanuel. "La pensé de l´être et la question de l´ autre". En: *De Dieu qui vient a L´idée*, Paris: Vrin, 2004, p. 180.

Lo que Levinas parece describir en estas líneas es la situación de la filosofía crítica por ella misma, sin referirse a la lectura que de ella hizo el post-kantismo. Si hacemos a un lado las interpretaciones que hicieron escuela y nos atenemos a las consideraciones de Levinas, la filosofía crítica aparece en un ángulo completamente original. La novedad observada por Levinas en la filosofía de Kant se encuentra en una lectura no realista de la *Crítica*, determinante para entender de una manera distinta el pasaje a la razón práctica.

El presupuesto de esta lectura es un sujeto no cartesiano que, por lo tanto, no puede volverse "conciencia de sí" o *intuición* inmanente, sino que se define en su realidad como un mero *reflejo* de su actividad de síntesis en el tiempo. Es decir, 1) la constitución de una experiencia interna únicamente puede ser alcanzada como resultado de una experiencia externa y no vice-versa ("Refutación al idealismo"), de modo que este sujeto se encuentra *originariamente* escindido y abierto a la trascendencia. 2) La subjetividad que está en juego en el idealismo crítico es esencialmente *discursiva* y sin correlato intuitivo (*eidético*), es decir, nunca *en sí* (paralogismos), nunca una "trascendencia en la *inmanencia*", sino trascendencia radical. Finalmente, 3) el pasaje del *yo pienso* a la "percepción" del *yo soy* (presente en la segunda edición en la forma de una "intuición empírica indeterminada") no es la conciencia o *intuición* de la estructura transcendental como tal, sino solo la conciencia del *reflejo* de su actividad en el tiempo, por lo tanto, lo *absoluto* (la expectativa de completa coincidencia entre ser y aparecer) se mantiene como no-lugar vacío de sentido o exterioridad radical, puesto que, por principio, nunca puede ser aprehendido o *reducido* a una representación por parte del sujeto (*Idea* teológica).

Esta perspectiva crítica (no cartesiana) va cobrando importancia en la obra de Levinas y redefiniendo su asimilación del método fenomenológico, así como de la noción fenomenológica del *yo puro* "inasequible a toda reducción":

> El yo puro, sujeto de la conciencia trascendental en la que se constituye el mundo está él mismo fuera del sujeto: sí mismo sin reflexión, unicidad que se identifica como despertar incesante. Se lo ha distinguido bien, desde la Crítica de la razón pura, de todo dato que se ofrece al saber bajo las formas a priori de la experiencia; incluso se ha condenado a la "psicología racional" que lo había considerado sublime, pero legítimo, objeto del conocer. A partir de las implicaciones de la Crítica de la razón práctica, el Yo trascendental se postula más allá de su función de forma en el conocer.[22]

[22] LEVINAS, Emmanuel. "Fuera del sujeto". En: *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 2002, pp. 168-169.

En la *Crítica de la razón pura* el pensamiento nunca fue un hecho de experiencia o de conciencia (un *fenómeno*), más aun, el *acto* de síntesis como tal se mantuvo en todo momento inaccesible al propio sujeto. Por lo tanto, el "fenómeno *sujeto*" no puede ser, a su vez, él mismo determinado. La unidad sintética del *acto* trascendental no deja atrás de sí ningún diverso a sintetizar, consecuencia que pasó completamente desapercibida a toda la fenomenología post-kantiana que en su lectura realista (cartesiana) de Kant "temporaliza" al sujeto trascendental en el fenómeno. Sin embargo, para Kant la actividad de síntesis (o unidad sintética de la apercepción), como condición que *precede* la aplicación de las categorías, no puede entrar en su propio dominio de determinación *objetiva* y, por lo tanto, encerrarse en un dominio al que pueda serle aplicado la categoría ontológica de *existencia*. Kant, al contrario, mantiene la estructura trascendental fuera del tiempo desarmando definitivamente el principio de razón suficiente y abriendo paso a una concepción radical de finitud, la cual marcaba de antemano el fin del reinado de la categoría fenomenológica del ser.[23] Es así como Levinas puede hacer una aproximación inédita entre el "modo *nuevo* de significar" de la filosofía crítica y la *inversión* operada por Jacques Derrida en *La voz y el fenómeno* (la cual hace derivar "la presencia-del-presente de la *repetición* y no lo contrario"[24]):

> La más radical crítica a la filosofía del ser para la cual la ilusión trascendental empieza en el nivel de lo inmediato. Podríamos preguntarnos ante la importancia y el rigor de La voz y el fenómeno, si este texto no corta con una línea de demarcación, similar al kantismo, la filosofía tradicional, si no estamos, otra vez, al final de una ingenuidad, despertados de un dogmatismo que dormía en el fondo de lo que tomábamos por espíritu crítico. Fin pensado al extremo de la metafísica: no son solamente los tras-mundos que no tienen sentido, sino el mundo estallado ante nosotros que se desborda incesantemente, es lo vivido que se posterga en lo vivido. Lo inmediato no es un llamado a la mediación, sino ilusión trascendental[25]

---

[23] "Verdad —contacto menor que tangencial— en el riesgo de la ignorancia, de la ilusión, del error no recupera la "distancia", no concluye con la unión del cognoscente y de lo conocido, no concluye con la totalidad. Contrariamente a las tesis de la filosofía existencial, ese contacto no se nutre de un enraizamiento anterior en el ser. La búsqueda de la verdad se realiza en la aparición de las formas (…) el arraigo —un pre-vínculo original— mantendría la participación como una de las categorías soberanas del ser, mientras que la noción de verdad marca el fin de este reinado" (LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2012, pp. 54-55).

[24] DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, Paris: PUF, 1983, p. 58.

[25] "La pensé de l´être et la question de l´ autre". En LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient a L´idée*, Vrin, Paris, 2004, p. 181. Es difícil saber si Derrida aceptaría de buena gana esta aproximación entre su filosofía y el criticismo. De cualquier modo, el hecho es que en su libro *Kant, el judío, el alemán*, Derrida reserva a Kant un lugar marginal con relación al "espíritu" del idealismo alemán: "aparece

La "línea de demarcación, similar al kantismo" desarma el principio de "plenitud de la Presencia", el cual inaugura a su vez toda dialéctica del ser. Derrida considera esta plenitud como efecto de la *repetición*, de modo que el principio de apodicticidad (propio a la intuición husserliana) se ve comprometido en su origen por la *posibilidad* de una trascendencia radical del pensamiento que "debe sin descanso despertarse" a lo inaudito anunciando una "ruptura de límites y un estallido de la finitud". De ahí que éste más allá de la fenomenología, vía abierta por la denuncia de Derrida a su "presupuesto metafísico"[26], sea definido por Levinas como el despertar de un sueño dogmático. Precisamente a partir de este momento, los caminos de Levinas y Derrida toman direcciones distintas, si no contrarias.[27] Sin embargo, hay algo de más radical en este encuentro fortuito de Derrida y Kant promovido por Levinas en torno al tema de la ilusión trascendental y es el hecho de que en su formulación habita una auto-crítica que encierra definitivamente su periodo ontológico. En este sentido, la ontología fundamental pretendió ser una metafísica del *Dasein*, anterior a y fundamentando la metafísica entendida como una "disposición natural".[28] De modo que para Martin Heidegger el mecanismo de "ilusión trascendental" consistiría en una negación de la finitud que, en último análisis, no se asume, no se *apropia de sí* como proyecto en una existencia auténtica o "éxtasis hacia el fin".

Levinas se limita a entender "ilusión trascendental" en el sentido kantiano más estricto, es decir, como un ejercicio lógico de la razón a objetos que están fuera de toda experiencia posible.[29] En esta manera crítica de aplicar la

---

ahora que el verdadero apogeo no es Kant. Es Fichte: éste ha descubierto que el yo social es un yo nacional ("*Das soziale Ich hat es als das nazionale Ich entdeckt*", subrayado por Cohen). Al buscar y al encontrar en el "yo nacional" el "fundamento supra-empírico del yo", ha configurado así "de hecho" (*in der Tat*) la cima de la filosofía alemana" (DERRIDA, Jacques. *Kant, el judío, el alemán*. Madrid: Trotta, 2004, p. 102).

[26] Cfr. DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. *Op. Cit.,* pp. 2-3.

[27] En la secuencia del mismo pasaje sobre la "línea de demarcación, similar al kantismo", Levinas hace una crítica puntual a Derrida que finalmente lo vincula a la misma tradición que crítica: "Crítica que, sin embargo, se mantiene de algún modo fiel a la significación gnoseológica del sentido, precisamente en la medida en que la deconstrucción de la intuición, y el perpetuo postergar de la presencia que muestra, se piensa exclusivamente a partir de la presencia tratada como norma" (LEVINAS, Emmanuel. "La pensé de l´être et la question de l´ autre". En: *De Dieu qui vient a L´idée*. *Op. Cit.,* p. 182).

[28] Cfr. HEIDEGGER, Martin. "Introducción". En: *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE, 2013.

[29] Michel Foucault hace una crítica a la apropiación heideggeriana de Kant, recuperando, de manera similar a la de Levinas, el sentido original del término de "ilusión trascendental": "Lo que Kant designaba, de una manera muy ambigua, como "natural", fue olvidada como forma fundamental de

noción kantiana a la fenomenología, el problema ontológico del retorno a sí (como *apropiación de sí* en un "poder ser") no tiene cabida. Pues, en "Poder y origen", Levinas ya denunciaba el "abandono aparente de la idea de poder y de la dominación y el camino hacia la idea de existencia, caracterizada por la imposibilidad de dominio de sí" como dando lugar a una"nueva concepción de poder".[30] En Heidegger, esta "nueva concepción de poder" se torna "poder del ser finito", es decir, "poder de morir".[31]

Desde *De la existencia al existente*, Levinas ya había depuesto a la reflexión de la situación privilegiada que ocupaba en *Ser y tiempo* (bajo el tema de la autenticidad), al considerarla como un mero "encadenamiento a sí del existente".[32] En su lugar pensaba a la subjetividad como fragilidad o necesidad de trascendencia (*besoin*), de salida de sí en búsqueda de satisfacción o de gozo (*jouissance*).[33] Sin embargo, esta respuesta a la ontología de Heidegger aún se mantenía en el punto de vista de un "*poder* ser" que tiene a la identidad y a la presencia como su norma. Finalmente, en el artículo "¿Es fundamental la ontología?", notamos un dislocamiento hacia una idea de heterogeneidad como alteridad en general (más allá de las figuras particulares de lo femenino, la fecundidad, etc. y preparando la temática del "rostro"):

> Todo lo que me llega del él [en el encuentro con otro] a partir del ser en general se ofrece sin duda a mi comprensión y a mi posesión. Lo comprendo a partir de su historia, de su medio, de sus hábitos. Lo que escapa en él a la comprensión es él mismo, el ente. No puedo negarle parcialmente, mediante la violencia, captándolo a partir del ser en general y poseyéndolo.[34]

---

relación al objeto y recuperada como "naturaleza" de la naturaleza humana. La ilusión, por tanto, en vez de ser definida por el movimiento que la criticaba en una reflexión sobre el conocimiento, era referida a un nivel anterior donde aparecía al mismo tiempo duplicada y fundada: se tornaba verdad de la verdad, eso a partir de lo cual la verdad está siempre ahí y jamás dada; se tornaba de ese modo la razón de ser y la fuente de la *Crítica*, el punto de origen de ese movimiento por el cual el hombre pierde la verdad y sin cesar se encuentra aludido por ella" (FOUCAULT, Michel. *Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres. Introduction à l'Anthropologie de Kant.* Paris: Sorbonne, texto inédito, 1959, p. 63).

[30] LEVINAS, Emmanuel. "Pouvoirs et origine". En: *Oeuvres completes / tome 2*. *Op. Cit.,* p. 118.

[31] *Ibíd*., p. 127. "La angustia, comprensión de la nada, no es comprensión del ser sino en la medida que el ser se determina él mismo por la nada" (LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. *Op. Cit.,* p. 20.

[32] Cfr. LEVINAS, Emmanuel. *De l´existence à l´existant*. *Op. Cit.,* p. 134.

[33] "Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein*, según Heidegger, jamás tiene hambre". (LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. *Op. Cit.,* p. 146).

[34] LEVINAS, Emmanuel. "¿Es fundamental la ontología?". En: *Entre nosotros*. *Op. Cit.,* p. 21.

Este dislocamiento hacia una definición de heterogeneidad como alteridad en general marca el pasaje del periodo ontológico de Levinas al su proyecto de "ética como filosofía primera". Consideramos, en este sentido, que Levinas puede abandonar definitivamente el programa ontológico de sus primeros escritos en el momento en que el terreno de la finitud se abre a la posibilidad de ir más allá del problema del ser (y de ser), para tornarse un pasaje *discontinuo* a otra forma de racionalidad: "(…) no sería ya el abismo de lo arbitrario en el que se pierde el sentido de la ontología, sino el lugar indispensable para la promoción de la categoría lógica de *unicidad*".[35]

El problema de lo trascendental en Levinas pasa de una crítica a la "actitud teórica" de Husserl (a su ideal de apodicticidad o "cientificidad") a la emergencia de una *estructura trascendental no objetiva* a partir de la cual se desarrollarán derivaciones cada vez más amplias de una misma escisión. Escisión responsable por desnuclearizar al sujeto y dislocarlo para fuera de sí y de su sincronía temporal en el fenómeno. Pensamos que esta es la clave de lectura de Kant que opera tácitamente en la obra de Levinas. Podemos considerar que Levinas entienda de ese modo la escisión fundamental del sistema kantismo (entre intuición y entendimiento) y la profundice hasta alcanzar su "temporalidad originaria", hasta describirla en su "diacronía radical sin síntesis posible". De este modo podríamos entender los cambios realizados por Levinas al fin de su periodo ontológico como ajustes estructurales que hagan emerger una *asimetría* fundamental, desde la cual nace el sentido genuino del pasaje kantiano a la racionalidad práctica (a la "significación ética del otro"), como vía alternativa al problema de la "génesis real" en la fenomenología de Husserl y a la ontología fundamental.

Ahora bien, Levinas ya encuentra esta escisión habitando latente en los escritos de Husserl. En sus descripciones sobre la "tautología silenciosa de lo

[35] Desde muy temprano Levinas antevió esta posibilidad: "Si la filosofía es la cuestión del ser —ella ya es asunción del ser. Y si es más que esta cuestión es porque permite superar esta cuestión y no responderla. Lo que puede haber más allá de la cuestión del ser, no es una verdad, sino el bien" (LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. *Op. Cit.,* p. 28). Aparentemente Levinas siempre asumió la distinción crítica entre "metafísica de la naturaleza" y "metafísica de las costumbres" (entre lo descriptivo y lo prescriptivo) y, de ese modo, mantenía abiertas las dos vías recorridas por Kant con su crítica: "Considerada negativamente, se llama crítica al examen que la razón hace de sí misma con el propósito de *erradicar* las ilusiones dialécticas de la vieja metafísica (…) Considerada positivamente, la crítica consiste en *rescatar* los principios que constituyen la metafísica, como ciencia, de la ruina a la que están amenazadas por el empirismo" (GRANJAS, Dulce María. "Estudio preliminar". En: *Crítica de la razón práctica*. México: FCE / UAM / UNAM, 2011, p. XVII).

pre-reflexivo", la subjetividad ya se presentaría como escindida por lo Otro.[36] En Husserl, según Levinas, la *ipseidad* ya se asentaría en una estructura pre-originaria de alteridad que modifica el sujeto y el sentido de la conocida fórmula de Rimbaud en "je est un autre".[37] Pero interesa investigar ahora lo que ocurre en este reverso de la subjetividad para que un "*exceso* vital", un "pensamiento que piensa más de lo que puede contener", irrumpa descentrándola en el asumir de cargos que pesan contra una intencionalidad naturalmente egológica, despertándola abruptamente *fuera de sí* hacia el otro.[38]

En este sentido, recordábamos que en las conferencias sobre "Poder y origen" la idea de infinito aparecía insólitamente asociada a Kant. En este artículo Levinas habla de un pensamiento que "remontaba a su condición, es decir, esencialmente completando el equivalente a un movimiento hacia el pasado y más allá del pasado —(y el absoluto en su intemporalidad misma significa "ya ahí")— envía a un lugar situado atrás del pasado, remonta hacia el principio".[39] De hecho, la 3ª antinomia asocia la categoría de causalidad a la idea de creación *ex-nihilo* (es decir, a la idea de un *principio* "sin haber sido nunca presente"). En la 3ª antinomia esta exterioridad radical y no integrable ("libertad en sentido cosmológico") opera como única garantía para asegurar la posibilidad de un "concepto práctico de libertad".[40] Lo que tratábamos como una cierta lectura de Kant operando tácitamente en la obra de Levi-

---

[36] "En la identidad de la presencia a sí —en la tautología silenciosa de lo pre-reflexivo— se revela una distinción entre lo mismo y lo mismo, un desfase, una diferencia en pleno corazón de lo íntimo (…) Aquí la pretendida conciencia de sí es también ruptura, lo Otro escinde lo mismo de la conciencia vivida de este modo: lo otro que apela a él como más profundo que sí mismo. *Waches Ich*: el yo en vela. El sí mismo que dormita duerme en relación a…, sin confundirse con…" (LEVINAS, Emmanuel. "Filosofía y despertar". En: *Entre nosotros. Op. Cit.,* p. 109).

[37] "Hemos de preguntarnos, entonces, si incluso el discurso llamado interior —que por tanto sigue siendo egológico y adecuándose a la medida de una re-presentación (…)— en cuanto tal y a pesar de sus escisiones supuestamente interiores, no se apoya de antemano en una socialidad previa con otro en la que los interlocutores sí son distintos. Hay que preguntarse si esa socialidad efectiva, olvidada, no es sin embargo el presupuesto de la ruptura (…) del yo consigo mismo (…) una socialidad diferente de aquella que puede reducirse a un saber acerca de otro susceptible de adquirirse como se hace con un objeto conocido que de antemano comportase la inmanencia de un yo experimentando el mundo ¿No presupone el diálogo interior, más allá de la representación del otro, una relación con otro hombre en cuanto diferente y no una relación con el otro percibido de entrada como el mismo por una razón radicalmente universal?" (*Ibíd.,* p. 191).

[38] *Ibíd.,* pp. 109-110.

[39] LEVINAS, Emmanuel. "Pouvoirs et origine". En: *Oeuvres completes / tome 2. Op. Cit.,* p. 126.

[40] "Es sobremanera notable que en esta *idea trascendental* de la *libertad* se funda el concepto práctico de ella, y que aquella constituye en ésta, propiamente, el momento de las dificultades que siempre han rodeado esta cuestión de la posibilidad de ella" (KANT, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. México, FCE / UAM / UNAM, 2011, p. 504 [A 533/B 561]).

nas puede ayudarnos ahora a definir mejor la relación establecida por Kant, y a primera vista enigmática, entre "Libertad en sentido cosmológico" y el "concepto práctico de libertad". El hecho es que el argumento a favor de la "causalidad por libertad" en la 3ª antinomia, no está vinculado al contexto de la animalidad razonable propia al pensamiento griego, sino más bien recuperaría al argumento bíblico del hombre creado a imagen de Dios. En las palabras de Levinas, "Estoy involucrado en la responsabilidad para con el otro según el esquema singular que dibuja una criatura respondiendo al *fiat* de Génesis, entendiendo la palabra antes de haber sido mundo y en el mundo".[41] Esto no implicaría caer en una reedición de la tesis teológica voluntarista que, sin duda, comprometería la objetividad de la razón práctica.[42] De hecho, en la 3ª antinomia somos remontados a la condición última de posibilidad de esta objetividad, es decir, a una "espontaneidad absoluta de la acción".[43] Esta condición, que en su dimensión humana de foro íntimo es definida por Kant como "independencia del albedrío" [44], puede ser entendida como el trazo que guardaría correspondencia esencial con la *imagen* "conforme a su semejanza". Como nos recuerda Levinas acerca de Nefesh Hajaim, el cual buscaba "en esta semejanza "la profundidad de la interioridad" (I, 1), su secreto más allá de la distinción trivial de la exterioridad del mundo y de la interioridad de lo psíquico".[45]

Por otro lado, para la misma tradición talmúdica, *Elohim*, en tanto "gobierno de todas las fuerzas", es el Nombre de la Divinidad que se asocia a la humanidad del hombre. De manera que al hombre le sería dado un dominio que atrae a sí la trama inviolable de la responsabilidad.[46] De modo similar, si exponemos la distinción kantiana entre obligación hipotética (doctrina eudemonista de la prudencia) y la obligación categórica de la moralidad bajo el trasfondo del debate teológico entre voluntarismo y anti-voluntarismo,

---

41 LEVINAS, Emmanuel. "Note sur le sens". En: *De Dieu que vient à l´ idée*. Paris: Vrin, 2004, p. 250.

42 "La moralidad de autonomía kantiana se opone decididamente al voluntarismo ["Dios crea la moralidad mediante un *fiat* de la voluntad"] porque la racionalidad de la ley moral que nos guía tanto a nosotros como a Dios es evidente para nosotros como para él. Sin embargo, la tesis de que la ley moral es la ley sobre la *voluntad* de Dios muestra claramente que él también tiene una deuda profunda con los voluntaristas" (SCHEEWIND, Jerome. *La invención de la autonomía*. México: FCE, 2009, p. 603).

43 KANT, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. *Op, Cit.,* p. 444 (A 449/ B 477).

44 *Ibíd.*, p. 504 (A 534/ B562).

45 LEVINAS, Emmanuel. *Más allá del versículo*. Buenos Aires: Lilmod, 2006, p. 233.

46 "Frente a Dios los actos de los hombres cuentan porque involucran a los otros. El temor de Dios, es el temor por los otros" (*Ibíd.*, p. 242).

seremos dirigidos hacia aquello que constituye propiamente la *objetividad* de la razón práctica (es decir, a su *necesidad* no solamente *a priori*, sino también sintética). Se trata de un "principio práctico supremo" del cual debe depender toda *máxima* de la voluntad, en cuanto expresión de una dignidad incondicionada que *obliga* antes de toda deliberación. Es decir, el "principio *objetivo* de la voluntad" sería un principio de heterogeneidad absoluta, el cual ya habitaría el núcleo del argumento a favor de la "causalidad por libertad" en la 3ª antinomia. De este "Principio *objetivo* de la voluntad" —que, por lo tanto, nunca es medio (para el ejercicio de una intencionalidad auto-referente), mas guarda siempre el valor *absoluto* de fin en sí mismo— podemos decir con Levinas que, involucrando una "imposibilidad humana de concebir el Infinito, es también una nueva posibilidad de significar":

> Como si el hombre fuese la vía a través de la cual el infinito puede significar. Lo humano no sería entonces solamente una criatura frente a la cual se produce la revelación, sino aquello en virtud de lo cual el absoluto de Dios manifiesta su sentido: esta imposibilidad humana de concebir el Infinito es también una nueva posibilidad de significar.

Y más adelante Levinas completa:

> "La finitud humana por él determinada, no es una simple impotencia psicológica. Es una nueva posibilidad: la posibilidad de pensar juntos al Infinito y a la Ley, la posibilidad misma de su conjunción. El hombre no sería apenas la confesión de una antinomia de la razón. Más allá de la antinomia, significaría una nueva imagen del absoluto[47]

Es propio a la finitud humana "la posibilidad de pensar juntos al Infinito y a la Ley" en la forma de *obligación*. En Kant la idea de infinito se conjuga con una nueva posibilidad de significar, posibilidad que *sujeta* incondicional e independientemente de los fines de quienquiera que sea. En cuanto *faktum* de la razón práctica, la estructura trascendental como tal se mantiene fuera de un *sujeto* "desnuclearizado", escindido y excedido por la "categoría lógica de la *unicidad*, por encima de la jerarquía de los géneros, las especies y los individuos o, si se prefiere, por encima de la distinción entre universal y particular".[48] Noesis sin noema, *unicidad* que, en toda su pureza de "*a priori* formal" y de expresión imperativa incondicional, con-forma

---

[47] *Ibíd*., pp. 246-248

[48] LEVINAS, Emmanuel. "Diacronía y representación". *Op. Cit.,* p 202.

infinito en el rostro del prójimo.[49] Sujeción a lo que hay de *humanidad* en el hombre como "(…) aquello en virtud de lo cual el absoluto de Dios manifiesta su sentido". Por tanto, *sujeción* en el sentido de detener, de impedir, pero también en el sentido de unir, de *re-ligar*. En este último sentido, el acto de deliberación ética es una respuesta al llamado del Otro. Es decir, sujeción a una exigencia absoluta que, por otro lado, no es negación de la libertad, sino su afirmación infinita.[50]

Podríamos responder al concepto de *deber* en la resolución a la 3ª antinomia como un "*fuera del sujeto*: sí mismo sin reflexión, unicidad que se identifica con un despertar incesante".[51] Despertar a la exterioridad, es decir, en un afuera del tiempo sincrónico del fenómeno y, por tanto, capaz de iniciar absolutamente una nueva serie de condiciones[52]: "si la palabra "religión" debe, no obstante, anunciar que la relación con los hombres, irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el infinito en los rostros humanos, aceptamos esta resonancia ética del término con todos sus ecos kantianos".[53] Es esta manera singular de leer la 3ª antinomia —según un principio trascendental de absoluta heterogeneidad, constitutiva del "concepto práctico de libertad"— la que finalmente marcará, para nosotros, el pasaje de Levinas de su periodo ontológico inicial al proyecto de una "ética como filosofía primera".

---

[49] "La responsabilidad respecto de otro, expresada como un mandamiento en el rostro del prójimo, no es en mí una simple modalidad de la "apercepción trascendental". El mandamiento me concierne sin que me sea posible remontar hasta la presencia temática del ente que sería la causa de la voluntad de ese mandato. Ya lo hemos dicho: no se trata ni siquiera de recibir una orden percibiéndola primero para después someterse a ella tras una decisión que se tomaría previa deliberación (…) Diacronía sin semejanza del pasado. Sumisión que precede a la escucha y a la comprensión de la orden, lo que prueba su infinita autoridad" (*Ibíd*. p. 199).

[50] "Esta sumisión que precede a la deliberación acerca de lo imperativo de una orden da la medida y el testimonio —por así decirlo— de una autoridad infinita y al mismo tiempo, de un rechazo extremo de la coacción (…) Retractación de trascendencia y autoridad indeclinable ¿no se trata ahí de la diacronía del tiempo? Es una autoridad infinita e indeclinable que no impide la desobediencia, que deja tiempo para ella, es decir, que no impide la libertad" (*Ibíd*., p. 203).

[51] LEVINAS, Emmanuel. "Fuera del sujeto". En: *Fuera del sujeto*. *Op. Cit.,* p. 168.

[52] Cf. KANT, Emmanuel. *Crítica de la razón pura. Op. Cit.,* p. 514 (A 547-548/B 575-576).

[53] LEVINAS, Emmanuel. "¿Es fundamental la Ontología?". En: *Entre nosotros*. *Op. Cit.,* p. 20.

Bibliografía

DERRIDA Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: P.U.F., 1990.

_____ *La voix et le phénomène*. Paris: P.U.F., 1983.

_____ *Kant, el judío, el alemán*. Madrid: Trotta, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres. Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Paris: Sorbonne, texto inédito, 1959.

HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México: F.C.E., 2013.

KANT, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. México: F.C.E. / U.A.M. / U.N.A.M., 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l´intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 2001.

_____ De l'existence à l'existant. Paris: Vrin, 2004.

_____ *Le temps et l´autre*. Paris: P.U.F, 1983.

_____ *En découvrant l´existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1974.

_____ *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2012.

_____ *Entre nosotros*. Valencia. Pre-textos, 2001.

_____ *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 2002.

_____ *Más allá del versículo*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.

SCHEEWIND, Jerome. *La invención de la autonomía*. México: F.C.E., 2009.

DE LA UNIDAD 'ESPÍRITU-NATURALEZA'. CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS DEL 'IDEALISMO TRASCENDENTAL' EN KANT Y EN HUSSERL

From the 'spirit-nature' unity. Convergences and divergences of 'transcendental idealism' in Kant and Husserl

JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO

Profesor titular, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle.

Resumen

Este artículo ofrece un contraste entre la concepción del idealismo trascendental de Kant y de Husserl. Ante la reciente crítica a la correlación, sujeto-objeto, como uno de los rasgos centrales, comunes a la filosofía kantiana, se ha reavivado la polémica sobre el estatuto del idealismo y la filosofía trascendental. Ante esto, surge la pregunta por la vigencia del idealismo trascendental. Uno de los aspectos comunes al idealismo trascendental, de Husserl y de Kant, es su fe en la razón, en su capacidad de acceder a la realidad, mediante un camino progresivo, teleológico. El idealismo trascendental, no se limita a una dimensión teórica, también permite la orientación de la acción, la creatividad estética, gracias a la unidad entre las diversas facultades del espíritu, gracias a la fuerza unificante, básica, el "genio".

Palabras claves: Idealismo trascendental, trascendental, razón, realidad, genio.

Abstract

This article offers a contrast between the conception of transcendental idealism of Kant and Husserl. Given the recent criticism of the correlation, subject-object, as one of the common to the central features Kantian philosophy, has rekindled the controversy over the status of idealism and transcendental philosophy. Given this, the question of the validity of transcendental idealism arises. One of the common aspects of transcendental idealism, Husserl and Kant, is his faith in reason, in its ability to access reality through a progressive way, teleological. Transcendental idealism is not limited to a theoretical dimension, it also allows the orientation of the action, aesthetic creativity, thanks to the unity among the various faculties of the mind, thanks to the unifying force, basic, the "genius".

Keywords: Transcendental idealism, transcendental, reason, reality, genius.

A pesar de las diferencias señaladas por los intérpretes, las filosofías de Kant y Husserl comparten un rasgo común, la fe en la razón. Comparten una concepción del pensamiento, su capacidad de acceder al 'ser' de las cosas; ofrecen los lineamientos de una "lógica trascendental", vía para dar cuenta de los distintos modos de la 'verdad', de la realidad. Para ellos, aún es posible la 'ontología'.

Recientemente, Quentin Meillassoux [1] ha revivido la polémica sobre el estatuto de la filosofía trascendental, y del idealismo trascendental; la filosofía kantiana y post-kantiana estarían cimentada en la ilusión de la 'correlación' sujeto-objeto, pensamiento-ser. Y puesto que la 'correlación' es el corazón de toda la fenomenología, en sus distintas versiones, ha resurgido el debate sobre el idealismo trascendental. Las diversas posturas fenomenológicas se diferencian dependiendo de dónde ponen el acento en la correlación, sea en el polo subjetivo, sea en el objetivo. Con todo, dentro del movimiento fenomenológico se encuentran posiciones que proclaman un hiato infranqueable entre pensamiento y ser, pensamiento y realidad, y por esta vía deniegan el 'idealismo trascendental'. Esta posición la defiende Mar Richir[2], apoyado en la fenomenología asubjetiva de Patocka. Bajo la divisa de 'superar' la subjetividad, Richir asume que el sentido tiene su origen en la dimensión inconsciente, oscura, de la experiencia, allende la subjetividad. Escenario del 'acontecimiento', de los 'fenómenos de mundo'. Según la crítica de Richir y de Tengelyi[3], el idealismo trascendental ha de ceder paso a una fenomenología de la experiencia, cuyo eje es el carácter salvaje del acontecimiento, y la incapacidad del lenguaje para dar cuenta de lo vivido.

Indagar los aspectos comunes al idealismo trascendental de Husserl y de Kant, tiene sentido en orden a establecer en qué medida aún hoy se puede hablar legítimamente de 'idealismo', en qué medida las críticas que se le formulan llevan consigo la renuncia a la razón, a las ideas que motivan el despliegue del espíritu.

La primera parte expone las concepciones kantiana y husserliana del 'idealismo trascendental', contrasta sus aspectos comunes y diferencias. La segunda parte aborda la tesis de que la unidad cuerpo-espíritu complementa la concepción teórica del 'idealismo trascendental', en relación con la pregunta por el surgimiento de lo nuevo. Finalmente, la tercera parte pondera

---

1 MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude. Essais sur la nécessité de la contingence*. Paris: Editions du Seuil, 2006, p. 16ss.

2 RICHIR, Marc. *Méditations phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Millon, 1992.

3 TENGELYI, Lazlo. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg / München: Kar Alber, 2014.

en qué medida, si se acentúa uno de los dos aspectos de la correlación intencional, el subjetivo o el objetivo, se desfigura el 'idealismo trascendental'; la fenomenología se expone a las críticas del realismo y del naturalismo.

Sobre la relación Kant y Husserl

Paul Ricoeur fue uno de los primeros en señalar la convergencia entre Kant y Husserl.[4] A su juicio, la "Crítica de la Razón pura" (en adelante abreviada como *KrV*) ofrece una fenomenología *avant la lettre*, fenomenología de la autoconciencia, cuyo problema es dar cuenta de cómo los conceptos puros del entendimiento permiten acceder a todo objeto posible, puro o empírico.[5] En relación con el filósofo de Könisberg, Husserl asume una posición ambigua; en algunos pasajes exalta su filosofía, afirmando que contiene 'tesoros' por desentrañar; en otros, critica su inclinación a la "mitología", refiriéndose a la diferencia entre el aparecer de las cosas, en tanto, *phenomenon*, y la incapacidad para acceder al 'ser en sí' de la realidad.

Partimos de los aspectos comunes a las filosofías de Kant y Husserl. El primero, consiste en que la fenomenología de Husserl se integra al denominado 'giro copernicano' del conocimiento; el segundo, en que son 'filosofías trascendentales'.

En primer lugar, podría decirse que la fenomenología de Husserl es hija de la revolución copernicana de Kant, entendiendo por ésta el primado del punto de vista subjetivo, la perspectividad de la experiencia. Husserl y Kant comparten la tesis del primado de la subjetividad, la relevancia de la

---

[4] En un artículo titulado "Kant y Husserl", en 1954, Paul Ricoeur pregunta: "¿Y no se ha llamado sin embargo la Crítica de la Razón pura una fenomenología, y no es propiamente hablando una fenomenología? ¿Por qué?" (RICOEUR, Paul. *Husserl y Kant*. En: *Praxis filosófica*, Nos. 10-11, 1999, p. 49ss). Allí mismo, Ricoeur distingue dos tipos de fenomenología, de los juicios (Kant), de la percepción (Husserl).

[5] Contamos con varias investigaciones sobre la relación Kant-Husserl. Si bien en este lugar no podemos reconstruir cómo ha sido concebida esta relación en las últimas décadas, mencionamos algunos investigadores que se han ocupado de la relación entre estos pensadores. Desde la orilla fenomenológica un punto de referencia ineludible es la investigación de Iso Kern, titulada *Husserl und Kant. Eine Untersucung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Nijhoff, 1964. Antonio Aguirre, Eduard Marbach, Ludwig Landgrebe, Dieter Lohmar, San Martin, Sebastian Luft, Guillermo Ferrer, Julia Jansen, han investigado la relación Kant y Husserl, en relación a temas particulares como el de razón, trascendental, el yo, la síntesis pasiva, el mundo. Recientemente, la revista "Método" publicó un número monográfico sobre el tema de lo "trascendental", en donde hay contribuciones de Julia Janssen, Vittorio De Palma, Sophie Loidolt, entre otros. Para el concepto de 'infinito' e 'ideal trascendental', Tengelyi (2014). Desde la orilla de la filosofía kantiana es de resaltar la investigación de Henry Allison (1975).

'manifestación', cuyas condiciones remiten a la subjetividad; espacio y tiempo, sensibilidad, entendimiento y razón son condiciones del conocimiento y de la experiencia[6].

En segundo lugar, las filosofías trascendentales están ante el reto de mostrar que el sentido de la experiencia procede de una dimensión más originaria que lo empírico. Que la subjetividad constituye el ser de la realidad, mediante síntesis, conceptuales y pre-conceptuales, en donde intervienen sensibilidad y entendimiento. Tales descripciones derivan en una ontología, explicación de cómo se vinculan las categorías del entendimiento y los datos de la intuición pura y empírica, para desde allí dar cuenta del ser-ente, con sus respectivas modalizaciones. Si bien estas descripciones son 'subjetivas', esto no quiere decir que sean psicológicas, empíricas. Las filosofías trascendentales están ante el reto de mostrar cómo se vinculan las dimensiones trascendental y empírica; deben asumir el problema de cómo tenemos noticia de la dimensión trascendental, del yo trascendental, su diferencia con el yo psicológico[7].

Puesto que profundizar en las diferencias entre estas filosofías rebasa el propósito de estas reflexiones, restringimos la atención a las dos concepciones de "Idealismo Trascendental", con la expectativa de encontrar aspectos comunes.

Contraponiéndolo al 'idealismo empírico' de Berkeley[8] y al realismo trascendental[9], Kant entiende el 'idealismo trascendental' a partir del primado de la razón. La razón cuenta con reglas a priori, que permiten anticipar la experiencia posible. Pensando, proyectando, construyendo teorías o representaciones, la razón puede descifrar la realidad, aun cuando ella no sea directamente accesible a la percepción. El poder de la razón es tal que da cuenta de la realidad posible: pregunta cómo fue posible que la realidad actual haya advenido a presencia, y cómo puede conocerse un objeto, aunque no se dé directamente a la percepción. El conocimiento se realiza a priori, con respecto a la posibilidad del objeto: los órganos de los sentidos pueden fallar, con todo, mediante el entendimiento (leyes lógicas), podemos anticipar la existencia de un planeta, las propiedades de la materia, etc. "Así", afirma el autor de la *KrV*, "a pesar de que nuestra constitución orgánica no nos per-

---

[6] Cfr. LUFT, Sebastian. *Desde el ser a lo dado y desde lo dado al ser: algunos comentarios sobre el significado del trascendentalismo ideal en Kant y Husserl. En: Investigaciones fenomenológicas*, No. 5, 2007, p. 54ss.

[7] KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1993. *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe de Mario Caimi, F.C.E, 2011, en adelante será citada así: *KrV* . B68.

[8] *KrV*. A491/B519.

[9] *KrV*. A369.

mite conocer directamente la materia magnética, conocemos esa materia, que penetra todos los cuerpos, partiendo de la atracción de las limaduras de hierro"[10]. En el conocimiento tienen prioridad las conexiones a priori, propias del entendimiento, que determinan la experiencia posible, y la realmente existente.

Husserl también sostiene una posición idealista, a la que intenta validar por diversas vías. La más famosa es el camino cartesiano, seguido en *Ideas I*. El idealismo se asienta en el campo de la conciencia, gracias a la distinción entre dos modos de ser esencialmente distintos, el ser inmanente, de la conciencia y el ser trascendente, real, entre ellos hay un "verdadero abismo de sentido"[11]. De un lado, la conciencia es absoluta, apodíctica, de otro la realidad es relativa a la conciencia, contingente:

> …La conciencia, considerada en su 'pureza', debe tenerse por un nexo de ser cerrado para sí, como un nexo de ser absoluto en que nada puede filtrarse ni del que nada puede escapar; que no tiene un espacio exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún nexo espacio-temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna cosa ni puede ejercer causalidad sobre ninguna cosa."[12]

Si bien Husserl identificó los límites del camino cartesiano, buscando otras vías de demostración del idealismo trascendental, la tesis del primado absoluto de la conciencia, de la dualidad de modos de ser dentro de la esfera trascendental, permanece vigente hasta el final de su vida. En su última obra, "Crisis" (1991), mantiene la tesis de que la subjetividad trascendental es una unidad absoluta, de donde nada sale ni entra[13]. La conciencia continúa siendo el campo originario, de donde surge el sentido de la realidad trascendente:

> Se trata de un reino de lo subjetivo absolutamente encerrado en sí, que es a su manera, que funciona en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir, así pues, que no puede disolverse en lo anterior y que, sin embargo, nunca ha sido captado, nunca ha sido aprehendido ni conceptualizado[14].

---

[10] *KrV*. B226.

[11] HUSSERL, Edmund. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, p. 105, véase §§44-55.

[12] *Ibíd.*, p. 105/189.

[13] "En la reducción fenomenológica, explicitación de la razón

[14] HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991, §29, p. 117.

Laszlo Tengelyi afirma que, si bien Husserl conservó la expresión "idealismo trascendental", para designar a su fenomenología, la demostración que efectúa no es del todo satisfactoria. A su juicio, la dificultad del "punto de vista de la constitución intencional" para hacerse cargo de una dimensión natural, anterior a la conciencia, a partir de la donación efectiva, en el presente, debe denominarse "transcendentalismo metodológico"[15]. Antes de ponderar los alcances del idealismo fenomenológico, continuamos exponiendo sus rasgos esenciales, en contraste con el idealismo de Kant.

La argumentación de Husserl para dar cuenta del 'idealismo trascendental' es similar a la de Kant, parte de la diferencia entre la posibilidad lógica y la posibilidad real[16]. El problema está en establecer cómo lo realmente posible se hace efectivo. Ante esta exigencia, afirma que la 'idea en sentido kantiano' tan sólo adquiere realidad efectiva, sobre la base de la intuición, de la "mostración" en un presente viviente, en una experiencia que se pueda desplegar infinitamente sobre los diversos aspectos de lo percibido, de lo dado. En otros términos: la realidad del objeto es correlativa a un sujeto que lo pueda conocer en proyección a un horizonte infinito de posibilidades, un sujeto corporal, con historia, con vínculos intersubjetivos. Si bien la demostración del idealismo trascendental parece hacer eco al idealismo de Berkeley, la diferencia decisiva está en que la reducción no se limita a las vivencias subjetivas, actuales, a la psicología pura; la reducción abre espacio a la dación infinita de aspectos, de la unidad objetiva, en conexión con los horizontes del mundo[17].

Para Husserl, la razón está en capacidad de acceder al ser de la realidad, mediante síntesis pre-predicativas, que fungen en la experiencia pasiva. Husserl afirma que las síntesis del entendimiento ya están operando en la sensibilidad, pasivamente, anticipando lo que vendrá.

Frente a la pregunta por el ser de lo trascendente, la medida a seguir es atenerse a la inmanencia de la conciencia, a lo que aparece, en tanto que aparece. El aparecer tiene un sentido determinado por su historia, el sentido comenzó en una proto-fundación, que determina permanentemente lo

---

[15] TENGELYI, Lazlo. Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie. En: Ierna, C, et al (ed.) *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer, 2010, p. 151. Ver: VARGAS, Julio Cesar. *El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista. En: Estudios de filosofía*, No. 47, 2013, pp. 35-57.

[16] HUSSERL, Edmund. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921) (Hua Bd. XXXVI)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 74ss.

[17] *Ibíd*., p. 77; TENGELYI, Lazlo. *Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie. En: Ierna, C, et al (ed.) Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl. Op. Cit*., p. 147-148.

dado, lo nuevo. El núcleo noemático recibe su sentido de la historia, de la fantasía, de las representaciones en general. La historia no sólo es personal, sino intersubjetiva, generativa. En el inconsciente están sedimentadas representaciones que advienen a la conciencia, determinando el sentido noemático, la comprensión del aparecer. El sentido inicia en una proto-institución, cuya validez se mantiene implícita o explícitamente, hasta nuevo aviso. La intuición conserva un papel decisivo, en ella, tiene lugar la manifestación de la cosa, en los límites en que se ofrece, en cada caso. El "principio de los principios"[18]. La intuición, el aparecer en persona, no sólo de lo real y efectivamente dado, también de las representaciones, las fantasías. Éstas también tienen carácter evidente, en ellas el objeto se ofrece como pasado-presente, afectando a la conciencia.

En suma, el idealismo fenomenológico atribuye todo sentido noemático a la actividad noética, a la historia subjetiva e intersubjetiva; el sentido proviene de la conciencia, de una proto-fundación olvidada, pero efectiva.

Al hacer un balance (provisional) entre las perspectivas kantiana y husserliana del 'idealismo trascendental', se pueden establecer varias diferencias, quizás la más significativa, tiene que ver con el sentido del a priori. Para Husserl, el mundo de la vida es el a priori. Conformado por vínculos intersubjetivos, por la historia, vivido corporalmente, en un entorno determinado, el mundo es la condición primordial determinante de todo sentido, horizonte general de la experiencia. Kant no aceptaría esta tesis, pues para él, el mundo no puede ser pre-dado, todo lo que sepamos de la naturaleza, de la realidad histórica, social, todo el saber humano, es resultado de la construcción de conocimientos, de conceptos, construcción subjetiva e intersubjetiva, orientada por ideas (de la razón). La realidad se puede descifrar de acuerdo con una teleología racional, cuyas ideas son constructos racionales, el mundo, el alma, Dios, la responsabilidad ética.

A pesar de que estos pensadores asumen dos conceptos distintos de "razón", tienen en común la profesión de fe en la razón, en la teleología racional. Tanto el racionalismo crítico kantiano como la fenomenología de la razón convergen en la convicción de que el pensamiento, apoyado en la intuición, accede al ser de la realidad, a lo realmente posible. La realidad objetiva, trascendente no se diluye en la perspectiva subjetiva, psicológica, de ser así se caería en un "idealismo psicológico": la posición que lleva a absolutizar la conciencia empírica, psicológica, representando a un mundo

---

[18] HUSSERL, Edmund. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. *Op. Cit.*, §24 p. 51.

real, contrapuesto a ella.[19] Kant y Husserl proponen una filosofía racional; a su juicio, la razón no engaña, la ilusión es resultado del discurrir del pensamiento, o quizás de alguna apariencia perceptiva. Comparten la convicción de que, a pesar de los períodos de oscuridad en la historia humana, a pesar de los espejismos del pensamiento, las luces de la razón superan la (inevitable) ilusión, ofrecen una energía renovadora, cuyas ideas marcan el norte para la acción.

Kant y Husserl, cada uno en su estilo, cifran la evidencia del conocimiento en la intuición. Hecha la salvedad de que Kant ni aceptaría la tesis de la intuición categorial, ni de la intuición de esencias[20], y de que Husserl toma distancia de la tesis de que a los fenómenos les subyace una realidad pensada, en sí. Hecha esa salvedad, salvaguardando todas las diferencias, ambos pensadores coinciden en la tesis de que la razón humana puede acceder al ser de la realidad, a partir de las condiciones subjetivas del conocimiento, a partir de las ideas de la razón y los conceptos del entendimiento, apoyados en la intuición. En ambos casos se asume que hay una donación efectiva de la realidad, cuyo sentido surge de las síntesis subjetivas. Kant y Husserl coinciden en que la arquitectónica de la razón, guiada siempre por una idea, no ofrece un mapa definitivo del universo, no tiene la última palabra sobre lo que sea la realidad, sino que, anclado a un horizonte temporal, el conocimiento está orientado teleológicamente hacia las ideas racionales. Kant y Husserl comparten el carácter arquitectónico de la razón, basado en principios tales como el de completud sistemática, claridad y certeza y corregibilidad[21].

De una manera más puntual, podríamos decir que, a pesar de las diferencias en el concepto de 'fenómeno', suscriben la tesis de que el rasgo esencial del aparecer es la donación efectiva de un objeto. A pesar de que la manifestación da pie a la ilusión, ésta se puede corregir. La unidad objetiva se conforma a partir de síntesis subjetivas, racionales. Al respecto afirma Kant que sería absurdo pensar un fenómeno que no fuera de algo[22]. Sin caer en un

---

[19] "Mientras sólo se conoce y se pone absolutamente la subjetividad psicológica, y se quiere, sin embargo, explicar el mundo como su mero correlato, el idealismo es un contrasentido: es el idealismo psicológico —el que combate el realismo, que es igualmente un contrasentido" (HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de cultura económico, 2013, p. 481).

[20] Esta apreciación la debo al Dr. Guillermo Ferrer, quien en un seminario sobre la "La autoconciencia y el yo, en la Deducción Trascendental, versión B", realizado en febrero-marzo de 2015, señaló que para el kantismo resulta problemático hablar de intuición de esencias, refiriendo los trabajos de Pierobon, como ejemplo.

[21] *KrV*. A XIIIss.

[22] *KrV*. B XXVII.

fenomenalismo, ambos comparten la tesis de que el todo se hace presente en la parte, o que la parte está referida al todo: la manifestación es de algo, que aparece plena y, a la vez, parcialmente.

Sin embargo, las aguas se dividen en la concepción de 'fenómeno' o 'manifestación'. Kant describe las condiciones a priori —de la sensibilidad y del entendimiento— que determinan el 'fenómeno', la 'manifestación', sin preguntar por el origen de tales condiciones, sin indagar el origen de la 'realidad en sí', de la afección. De acuerdo con Lucy Allais[23], el centro del idealismo trascendental, kantiano, reside en la 'manifestación' de los objetos, no en la presuposición de dos mundos paralelos: de un lado, cognoscible o fenoménico; del otro, pensable o nouménico. Siguiendo a Allison, Allais afirma que la separación entre lo 'en sí' y lo fenoménico corresponde a un único mundo, al que se puede acceder mediante la cognición, a la que le corresponden los 'fenómenos', las 'manifestaciones'. El ser de la realidad 'en sí', es un misterio de las cosas, semejante a un horizonte que desborda siempre el conocimiento. El idealismo kantiano consiste en atribuir carácter de "realidad objetiva" a la intuición sensible, mediante las "formas de la representación" de manera que se asuma como 'manifestación' real, y no como "mera apariencia"[24]. Que las manifestaciones de los objetos sean, a la vez subjetivas, no significa que son simples representaciones de algo externo, son la realidad misma, más exactamente, una faz, a la que les corresponde una faz oculta, en sí. Es de advertir que la dimensión 'en-sí', no aparente, forma parte de la cosa, la 'ontología' debe tenerla en cuenta, como soporte incógnito de la manifestación[25].

La supresión de la dimensión 'en sí', lleva consigo la caída del idealismo trascendental, pues su función —como bien lo señala Sophie Loidolt— consiste en asignar el estatuto de real a las manifestaciones, y con ello mismo en ponerle límites, en "delimitarlas" con respecto a la realidad 'en sí', inaccesible.[26]

---

[23] ALLAIS, Lucy. *Kant's One World: Interpreting „Transcendental Idealism, en British Journal for the History of Philosophy*, 12/4, 2004, pp. 655-684.

[24] *KrV.* B69-70.

[25] Cfr. LOIDOLT, Sophie. *Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie Überlegungen zur phänomenologischen „Gretchenfrage". En: Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, No. 1 ch. 1, 2015, pp. 114 ss.

[26] *Ibíd.,* p. 117. "Seeing humility as the claim that we cannot know the intrinsic nature of things enables us to make sense of Kant's view that there is something that we are missing out on in not knowing things as they are in themselves —there is something genuinely unknown— as well as his view that we can have coherent thoughts about things as they are in themselves. We can speculate about whether, intrinsically, things are monads, although we cannot have knowledge of whether

En contraposición, el idealismo trascendental de Husserl se puede caracterizar, según la acertada expresión de Loidolt, como "franqueo de fronteras"[27]. Para la fenomenología de Husserl, todo el ser se hace presente en la manifestación, en la intuición. Si bien el aparecer de los objetos trascendentes es perspectivado, relativo, los fenómenos constan de vivencias intencionales, en donde se hace efectivamente presente el ser, con su halo temporal de proto-impresión, retenciones y protensiones. La conciencia es el campo absoluto de donde surge el sentido de ser, aún de los horizontes oscuros. El inconsciente no es lo otro de la conciencia. La *hyle* tiene su origen en la conciencia.

Al declarar el carácter absoluto de la conciencia, el idealismo de Husserl no admite que nada se escape a la conciencia. Todo sentido se origina en la conciencia, sea éste heredado, sea vivido en un período de somnolencia o inatención por parte del yo. En cualquier caso, el yo trascendental tiene la posibilidad de explicitar, por algunas vías, el origen del sentido, de las ocurrencias, de todo lo novedoso. Para el idealismo husserliano no hay dimensiones 'en sí', allende el aparecer; todo sentido, aún de lo extraño, se origina en la conciencia, es intencional.

Ante la pregunta crucial, dirigida a estos dos idealismos, de si existe un trasfondo 'natural' que rebase la constitución 'subjetiva', de la conciencia, Kant está en una posición más cómoda para responderla, al aceptar la dimensión 'en sí'. Frente a esta dimensión extraña, 'en sí', la fenomenología genética propone ampliar el concepto de 'experiencia'; encuentra en los estratos más primitivos de la sensibilidad una referencia proto-intencional a algo, que aún no se constituye como objeto. La afectividad, los sentimientos son el telón donde se manifiesta lo extraño, aquello que antecede siempre a la conceptualización, a la judicación. Por más primitivos que sean los niveles de conciencia, la afectividad se vive como apertura intencional al horizonte de lo extraño, del 'mundo'.

---

or not they are. My interpretation makes sense both of the fact that Kant distances himself from any version of idealism which mentalizes appearances, and the fact that he still calls his position idealist: there is a genuine sense in which the appearances of things are mind-dependent, and they therefore have a radically different ontological status from the mind-independent intrinsic nature of things. At the same time, the appearances of things are only partly dependent on us, and are public and objective: this enables us to accommodate a genuine empirical realism within Kant's position." Cfr. ALLAIS, Lucy. *Kant's One World: Interpreting „Transcendental Idealism, en British Journal for the History of Philosophy*. *Op. Cit*., p. 681.

[27] LOIDOLT, Sophie. *Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie Überlegungen zur phänomenologischen „Gretchenfrage". En: Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*. *Op. Cit*., p. 117.

El 'idealismo trascendental', unidad espíritu-naturaleza

Hemos dicho que un rasgo común a los idealismos de Kant y de Husserl es su confianza en la razón, en la capacidad del pensamiento para acceder al ser de la realidad, a la unidad que le corresponde en cada caso, bajo la orientación de las ideas. Pero, a pesar de esta 'fe', la filosofía crítica de Kant y la fenomenología de Husserl no presumen que la arquitectónica de la razón esté acabada. Lejos de acceder a la claridad, aquella claridad que clausura el *logos*, la razón está articulada a horizontes que determinan la comprensión del ser-ente, de la realidad. Tales horizontes se modifican constantemente, de manera que motivan a la razón a renovar permanentemente sus descripciones. El 'idealismo trascendental' debe responder cómo es posible esta renovación.

La discusión sobre el estatuto del idealismo trascendental kantiano se ha centrado especialmente en establecer la función de la dimensión 'en sí', con respecto a los fenómenos, al conocimiento. Sin embargo, surge la pregunta de cómo dar cuenta de lo novedoso, a partir de las condiciones a priori, subjetivas. Al respecto, planteamos la tesis de que la elaboración de esta pregunta contribuye a comprender el papel de la 'ideas' en el surgimiento de lo nuevo, en la renovación. En la exploración de esta temática, se abre un campo fructífero de relación entre la filosofía crítica de Kant y la fenomenología de Husserl.

Una de las críticas frecuentes a la filosofía de Kant es la dualidad entre sensibilidad y entendimiento, afectividad y razón, planteada en el marco de la *KrV*. Sin embargo, Kant ofrece una respuesta a esta dificultad, en la formulación del 'genio', 'espíritu' (*Geist*)[28]. Este concepto incide significativamente en la comprensión de cómo la subjetividad ejerce una función creadora, innovadora.

La *KrV* afirma que la razón concibe la necesidad de una fuerza única, fundamental, unificante de todas las facultades, de la sensibilidad, el entendimiento y la imaginación. Sin embargo, tal necesidad es meramente hipotética, tal fuerza es una "idea de la razón"[29]. Al parecer, esta "fuerza básica" —'meramente ideal', válida en la razón práctica, invalida en el plano

---

[28] Tanto en la traducción del término '*Geist*' como genio, como en la exposición del mismo en el contexto de la filosofía kantiana, me apoyo en la investigación de Sánchez Rodríguez (2010). En todo caso, y puesto que *Geist* también significa 'espíritu', en esta investigación conservo esta doble acepción del término.

[29] *KrV*. A650/B678.

teorético—, esta fuerza debe caer en la crítica de Kant a la psicología racional moderna, efectuada en los "Paralogismos". Es de recordar que el racionalismo de Leibniz, Wolff, le otorga gran importancia a esta "fuerza básica", en la unificación del espíritu, en la armonía de las facultades espirituales[30]. La 'fuerza básica' atraviesa todos los niveles de la mónada, desde el más primitivo, la sensibilidad, hasta el más complejo, el entendimiento. En sintonía con las ideas, tal fuerza es la base de la sabiduría, permite la visión, la comprensión del todo en relación con las partes.[31]

Con todo, a pesar de su crítica a la filosofía, a la psicología racional, Kant no desestima la importancia de esta 'fuerza básica', unificante'; tanto en la *Crítica del Juicio*, como en sus *Lecciones sobre antropología*, la reivindica, atribuyéndole un papel decisivo en la creatividad, en la autoafirmación subjetiva, en el arte. A diferencia del *Gemüt*, capacidad anímica, que suele identificarse con la mente, con el psiquismo, Kant la denomina 'genio', 'espíritu' (*Geist*):

> El Geist no es una facultad en particular, sino lo que le aporta unidad a todas las facultades. El entendimiento y la sensibilidad o, mejor en este caso, la imaginación, son las facultades del ser humano; pues bien, el Geist es el que da unidad a éstas. Se trata, por lo tanto, de la unidad general del ánimo humano o, también, de la armonía entre tales facultades. Geist es también la vivificación de la imaginación mediante una idée. La idée es propiamente una ocupación del entendimiento, pero no a través de la abstracción, pues entonces se trata de conceptos. Se trata del principium de las reglas […]. La idée se corresponde siempre sólo con la unidad de lo vario en el todo; por lo tanto, ésta contiene el principium de lo vario en el todo[32].

---

[30] SÁNCHEZ, Manuel. *La influencia del leibnicianismo en la génesis de la teoría del genio de Kant. El 'geist' como fuerza básica. En: Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*. Granada (Filosofía Hoy): Comares, pp. 535-552, 2010.

[31] "Denomino perfección toda potenciación del ser, pues así como la enfermedad es una especie de rebajamiento y una caída de la salud, así la perfección se eleva por encima de la salud… la perfección se produce por una fuerza efectiva, pues todo ser consiste en una determinada fuerza y cuanto mayor la fuerza tanto más alto y libre el ser. Además, en toda fuerza, cuanto mayor sea, más se muestran en ella *muchas cosas de una y en una sola*, que una rige a muchas fuera de ella y las preforma en sí." Cfr. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Bd. 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1996, p. 393-394. Véase también SÁNCHEZ, Manuel. *La influencia del leibnicianismo en la génesis de la teoría del genio de Kant. El 'geist' como fuerza básica. En: Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*. Comares: Granada (Col. Filosofía Hoy), 2010, pp. 535-552.

[32] *Anthropologie-Pillau*, AA, XXV.1, p. 782. Trad. de SÁNCHEZ, Manuel. *La influencia del leibnicianismo en la génesis de la teoría del genio de Kant. El 'geist' como fuerza básica. En: Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*. *Op. Cit*., p. 545

Kant concibe el *Geist* como "fuerza creativa"[33], unificante, vinculada con una 'idea'. Que el *Geist* desempeña la función de vivificar, de establecer armonía entre las facultades en correspondencia con un principio, con una idea, es de suma importancia para el idealismo trascendental. El espíritu se afirma a sí mismo, se explaya en la creatividad, sólo cuando todas las fuerzas del ánimo, del *Gemüt* confluyen, cuando todas las facultades están en armonía, motivadas, por una idea. Las ideas no son meras abstracciones, sino que están en íntima conexión con el espíritu, con sus facultades (entendimiento, sensibilidad, imaginación), unificadas por la fuerza vivificante, básica.

Esta concepción del 'espíritu' se mantiene fiel a su gestor, Leibniz, quien toma distancia del dualismo. En lugar de considerar la naturaleza, los objetos, como algo 'en sí', ajeno a la mirada del observador, se pregunta qué sucede si observador y objeto comparten una misma naturaleza. «bien souvent… la consideration de la nature des choses n'est autre chose que la connaissance de la nature de notre esprit.»[34] No obstante, Kant afirma que si bien esta fuerza es efectiva, vivificante, resulta inaccesible a la razón teórica, conceptual. A ella no se puede acceder a priori, sino a posteriori[35].

Llama la atención que el sujeto ejerza una acción creativa, gracias al soporte de una 'fuerza' unificante, no accesible al conocimiento. Puesto que esta "fuerza" pertenece a la dimensión vital, natural, no se puede explicar mediante el "principio de la finalidad o adecuación a fin de la naturaleza", según el cual todo evento natural es resultado de la causalidad. Que la 'fuerza creativa' estaría en conformidad con el "principio de la legalidad de lo contingente", que da cuenta de cómo surge algo novedoso en la naturaleza, explicable a partir de la teleología, del juicio teleológico, nos permite afirmar que este problema está vinculado con el de la 'generatividad', a saber: cómo explicar que la naturaleza se renueva, crea, de un modo estético.[36] En ambos casos se debe explicar el surgimiento de lo novedoso, y contingente, a partir

---

[33] KANT, Immanuel. *Anthropologie, Handschriftlicher Nachlass. En: Kant's gesammelte Schriften*. Königliche Preuische Akademie der Wissenschaften, 29 vols., Berlin: Leipzig-New York Walter de Gruyter, 1900, p. 407. Abeviada AA, XV

[34] LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain. En: Oeuvres du Leibniz*. Paris: Charpentier, 1842, §21 p. 37.

[35] SÁNCHEZ, Manuel. *La influencia del leibnicianismo en la génesis de la teoría del genio de Kant. El 'geist' como fuerza básica. En: Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas. Op. Cit.,* p 546.

[36] Que la creatividad del genio es comparable al estado de preñez de la naturaleza, que existe un parentesco entre estos dos modos de generación, es tema de una investigación particular. Véase, KANT, Immanuel. *Anthropologie, Handschriftlicher Nachlass, en: Kant's gesammelte Schriften. Op. Cit*., p. 414. Eduardo Molina (2013) ha investigado en qué medida se puede entender la creatividad estética, a partir de la relación entre los principios de finalidad o adecuación a fin (*Zweckmässigkeit*) de la naturaleza y el principio de la "legalidad de lo contingente.

de principios racionales. Si bien, en esta investigación no podemos desarrollar este tema, lo avanzado hasta aquí permite decir que la creación, y por está vía la comprensión de lo novedoso, sólo es posible a partir de la unidad entre la "fuerza creativa" y las ideas, armonía de las facultades humanas.

La unidad entre las facultades, la armonía del espíritu bajo la orientación de una idea, condición para el surgimiento de nuevos pensamientos, motivados por el 'genio'[37], permite afirmar que la comprensión cabal del idealismo requiere algo más que la descripción (teórica) de cómo el pensamiento accede al ser —sea mediante juicios, basados en la intuición (Kant), sea mediante actos objetivantes plenificados por la intuición (Husserl)—. El idealismo trascendental debe dar cuenta de la unidad entre pensamiento y afectividad, entre espíritu y naturaleza. Ni naturaleza, ni espíritu conforman realidades independientes, separadas. Que el espíritu está en sintonía con la unidad de la 'idea', significa que la subjetividad concentra todo su ser, sus facultades, en relación con una idea, guía su acción mediante un ideal trascendental, la representación de 'alguien' o algo que le sirve como punto de referencia para la acción[38].

Vigencia del idealismo trascendental

En el primer prólogo de la *KrV*, siguiendo el principio de "completud sistemática", Kant afirma que su 'sistema' está en condición de resolver todas las preguntas metafísicas, o por lo menos de ofrecer un indicio de solución. Si bien Husserl no proclama una filosofía sistemática, propone una fenomenología racional, capaz de afrontar todos los enigmas de la experiencia, teleológicamente. Sin embargo, este optimismo, ha de mesurarse, pues no tardan en surgir preguntas que ponen en aprietos al idealismo trascendental. Kant reconoce los límites de su filosofía crítica, por ejemplo, en la pregunta por el origen de la materialidad que afecta la sensibilidad. Y, ante la pregunta por el ser de un reducto natural, previo a la conciencia, Husserl insiste en la prioridad del espíritu, en el carácter absoluto de la conciencia[39]. Afirma que todo lo que se sepa de una naturaleza sin conciencia, adquiere sentido desde el presente, a partir de quien formula la pregunta.

---

[37] KANT, Immanuel. *Anthropologie, Handschriftlicher Nachlass, en: Kant's gesammelte Schriften*. *Op. Cit*., Reflex. 934, p. 414.

[38] *KrV,* A569/B597.

[39] HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. *Op. Cit*., p. 78-79; 143ss.

El idealismo trascendental debe afrontar el enigma del 'en sí', de una dimensión autónoma, que trasciende la razón, el campo de la conciencia. En *Welt und Unendlichkeameit* (2014), Lázló Tengelyi critica la fundamentación fenomenológica del 'idealismo trascendental', efectuada por Husserl en la segunda década del s. XX, tras la publicación de '*Ideas I*'. Critica al idealismo señalando su incapacidad para dar cuenta del sustrato natural, al que la conciencia no accede mediante la reflexión o el discurrir racional. Apoyado en algunos manuscritos de investigación de Husserl, Tengelyi expone el programa de una 'metafísica fenomenológica', alternativa al 'idealismo trascendental'. Tomando distancia del idealismo trascendental, tal metafísica continúa el proyecto de la "filosofía primera", esbozado por Husserl a principios de los años veinte. Según este proyecto, aún hoy, después de Kant, Nietzsche y Heidegger, tiene sentido hablar de 'metafísica', su tema es la 'experiencia del mundo', la pro-facticidad, con sus respectivas estructuras (el proto-yo, la intersubjetividad, la apertura afectiva al mundo, la corporeidad, la mundanidad). El horizonte infinito del mundo, no ideal, sino presente en cada experiencia, en cada acontecimiento.

En conexión con la fenomenología post-husserliana francesa (Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Richir, Barbarás, entre otros) o de inspiración francesa (Waldenfels), Tengelyi suscribe la tesis de que el inconsciente fenomenológico, conformado por un conglomerado de sentidos, 'salvaje', permite superar la intencionalidad. El origen del sentido se desplaza de la subjetividad (las noesis, la síntesis pasiva, la proto-fundación sedimentada en la conciencia), al 'acontecimiento'. Las vivencias, y con ella la conciencia, ceden su lugar a la 'experiencia'. La experiencia está conformada tanto por una dimensión inconsciente, oscura, como por el *logos*. Lo vivido siempre excede al lenguaje. Las descripciones introducen arbitrariamente un orden, un principio y un fin.

La crítica al idealismo trascendental se realiza bajo el costo de restarles importancia a las noesis, al polo subjetivo, de privilegiar el 'acontecimiento', y de subrayar el carácter 'mixto' de la subjetividad, cuyo *faktum* consta tanto de lo empírico, como de lo necesario, universal. Esto es posible, gracias al aterrizaje de las 'ideas' en la experiencia. El ejemplo proto-típico es la 'idea de infinito', carácter esencial del horizonte de mundo. En contraposición con Kant, el 'infinito', no es una 'idea', está inserto en la experiencia. Para ello, Tengelyi acude —siguiendo algunos atisbos de Husserl— al concepto de 'transfinito' de Cantor. La diferencia entre 'infinito ideal' y trasfinito le permite afirmar que, en cada serie, en cada fenomenalización, el infinito, está presente. Esta tesis hace eco a la enigmática afirmación de Husserl, de que la 'idea kantiana' es la cosa misma, percibida, en el caso de la percepción.

No obstante, tales argumentos no parecen lo suficientemente contundentes, como para dictaminar el acto de defunción del idealismo trascendental. Si bien es cierto que lo novedoso irrumpe inesperadamente, imponiendo un nuevo orden, el *logos*, la razón, siempre está en disposición de interpretar el acontecimiento. Para que el 'acontecimiento' se pueda comprender, a través de renovadas interpretaciones, se requiere de la unidad espiritual, de la disposición volitiva del sujeto, que se propone entender 'lo que le sucedió'. Esto también sucede con las ocurrencias, en medio del proceso creativo, las cuales no advienen, si el 'genio', el 'espíritu' no está unificado, atento a los pasos de paloma del acontecimiento. Que las ideas están en íntima relación con la experiencia, no es una tesis ajena al idealismo trascendental. Recordemos que, por ejemplo, para Kant, el espíritu sólo despliega su ingenio, concentrando su energía básica, en un asunto, en la parte, en el todo, en la idea. Como afirma acertadamente Sophie Loidolt, la fortaleza del 'idealismo trascendental' está en la 'correlación' trascendental, poner el énfasis en uno de sus dos polos (el subjetivo, o el objetivo), lleva a medrar su poder explicativo, lo expone a las críticas del realismo dogmático, del naturalismo, para quien la realidad está dada de suyo, absolutamente independiente de la subjetividad[40]. La correlación intencional, propia de la fenomenología trascendental, a diferencia de la versión del trascendentalismo kantiano, extiende la unidad al aparecer, aparecer y ser coinciden. El fenómeno no necesita de una dimensión fundante, en sí, allende la conciencia.

Sea en la versión de Kant, sea en la de Husserl, la razón humana cuenta con la capacidad de acceder al ser, a la realidad, pero no de un golpe, sino de manera progresiva, teleológica, cuenta con la posibilidad de inspeccionar, reflexivamente, sus progresos. Hemos visto que el idealismo trascendental no es una posición dogmática con respecto al ser, a la realidad. Su principal virtud consiste en advertir el carácter prioritario del espíritu, su unidad intrínseca con la naturaleza. En relación con el ser, el pensamiento no está a la deriva, sino que puede acceder a la unidad, funda órdenes, y los habita. Si bien es cierto que la experiencia cuenta con horizontes oscuros, irreductibles, la denominada superación del idealismo, tiene el peligro de arrasar con la razón y con las ideas, de proclamar el relativismo, y con él anunciar la muerte del espíritu.

[40] LOIDOLT, Sophie. *Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie Überlegungen zur phänomenologischen „Gretchenfrage". En: Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy. Op. Cit.,* p. 132ss.

Bibliografía

ALLAIS, Lucy. *Kant's One World: Interpreting „Transcendental Idealism*. En: *British Journal for the History of Philosophy*, 12/4, 2004, pp. 655-684.

ALLISON, Henry. *The Critique of Pure Reason as Transcendental Phenomenology*. *En: Dialogues in Phenomenology*, D. Ihde & R.M. Zaner (eds.), The Hague: Nijhoff, 1975, pp. 136-155.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. Versión en español: *Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E, 2013.

_____ *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.

_____ *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass* (1908-1921) (Hua Bd. XXXVI). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

KANT, Immanuel. *Anthropologie, Handschriftlicher Nachlass*. En: *Kant's gesammelte Schriften*. Königliche Preuische Akademie der Wissenschaften, 29 vols., Berlin: Leipzig-New York Walter de Gruyter, 1900, abreviada como *AA* XV.

_____ *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1993. *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe de Mario Caimi, México: F.C.E, 2011.

LOIDOLT, Sophie. *Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie Überlegungen zur phänomenologischen „Gretchenfrage"*. En: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, No. 1 ch. 1, 2015, pp.103-135.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Bd. 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

_____ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. En: *Oeuvres du Leibniz*. Paris: Charpentier, 1842.

LUFT, Sebastian. *Desde el ser a lo dado y desde lo dado al ser: algunos comentarios sobre el significado del trascendentalismo ideal en Kant y Husserl*. En: *Investigaciones fenomenológicas*, No. 5, 2007, pp. 49-83.

MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude. Essais sur la nécessité de la contingence*. Paris: Editions du Seuil, 2006.

MOLINA, Eduardo. *Finalidad y contingencia: la concepción kantiana de los organismos*. En: "Anuario Filosófico", Universidad de Navarra, Vol. 46, No. 3, 2013, pp. 543-563.

RICHIR, Marc. *Méditations phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Million, 1992.

RICOEUR, Paul. *Husserl y Kant*. En: *Praxis filosófica*, Nos. 10-11, 1999.

SANCHEZ, Manuel. *La influencia del leibnicianismo en la génesis de la teoría del genio de Kant. El 'geist' como fuerza básica*. En: *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas.* Comares: Granada (Col. Filosofía Hoy), 2010, pp. 535-552.

TENGELYI, Lázló. *Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie*. En: Ierna, C, et al (ed.) *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer, 2010, pp. 135-153.

_____ *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg / München: Kar Alber, 2014.

VARGAS, Julio Cesar. *El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista.* En: *Estudios de filosofía*, No. 47, 2013, pp. 35-57.

DE LA CRÍTICA DEL PSICOLOGISMO A LA CRÍTICA DE LA PSICOLOGÍA

From the Critique of Psychology to the Critique of Psychology

MARIO ARIEL GONZÁLEZ PORTA (PUC–SP)
Pontificia Universidade católica de São Paulo

Resumen

El presente texto tematiza el tratamiento del problema del psicologismo después de las "Investigaciones lógicas". Con esto se procura superar una ausencia en la literatura husserliana sobre el tema, la cual, concentrándose en la obra mencionada, otorga un tratamiento indiferenciado a la posición posterior, no considerando la posibilidad de una evolución en la misma.

Palabras claves: Fenomenología, critica, psicologismo lógico, Edmund Husserl

Abstract

The present text review the treatment of psychologism after the "Logical investigations": the aim of it is to fill a gap in the Husserlian research about this topic which focusing on the above mentioned work, provides a homogeneous treatment of the later position without considering the possibility of its evolution.

Keywords: Phenomenology, Critic, logic psychologist, Edmund Husserl

Introducción

La propuesta de la presente contribución es establecer el desarrollo de la crítica al psicologismo en el pensamiento de Husserl después de las "Investigaciones lógicas". En él distinguimos cinco momentos.

Primer momento: 1900. La crítica al psicologismo en las "Investigaciones lógicas"

Los "Prolegómenos" contienen una refutación argumentativa del psicologismo lógico que consiste en mostrar que él conduce al relativismo y este implica un absurdo (*widersinn*). En la prueba de esta tesis es esencial el que se entienda que la psicología en cuestión es una ciencia natural[1]. La fenomenología, por su vez, se auto-comprende como psicología descriptiva.

La refutación del psicologismo en las "Investigaciones lógicas" no es de forma alguna llevada a término en los "Prolegómenos", sino que se prolonga en el segundo volumen. Las "Investigaciones lógicas" no se ocupan meramente con el psicologismo lógico, más también con el epistemológico[2]. El núcleo de la crítica al psicologismo epistemológico radica en evidenciar que la descripción empirista de la subjetividad, sobre la cual este se apoya, es falsa[3]. En última instancia, el psicologismo epistemológico es refutado de modo descriptivo. Debemos entonces distinguir entre una refutación argumentativa y una descriptiva del psicologismo.

Segundo momento: 1903. Fenomenología como psicologia eidética

En 1903 Husserl abandona la determinación de la fenomenología como psicología descriptiva y la substituye por psicología eidética[4]. Esencial es el hecho de que él considera que basta resaltar el carácter a priori de la fenomenología para asegurar su autonomía, como también para combatir victoriosamente el psicologismo. El psicologismo es producto de una concepción empirista de subjetividad. Por consiguiente, trátase de subrayar la oposición entre empírico y a priori, o, más concretamente, la existencia de una necesidad no empírica, sino eidética. Dado que las leyes referentes a la estructura de la intencionalidad son eidéticas, ellas valen para toda conciencia en general.

---

1 Cfr. HUA, Briefwechsel, IIII, p. 131.

2 Cfr. HUA, XVIII, p. 7; Hua XIX/I, p. 11-12. Cfr. Hua Briefwechsel, III, p. 13.

3 Cfr. HUA, XIX, I, p. 11.

4 Cfr. HUA, XXII, p. 206.

Tercer momento: 1906-1907. La virada transcendental

Las "Investigaciones lógicas" trajeron una nueva idea de teoría del conocimiento como fenomenología a partir de una nueva determinación de la esencia del conocimiento como síntesis de realización (*Erfüllung*) sin, no obstante, reflexionarla expresamente. Tal reflexión tendrá lugar a partir de los años 1902-1903[5]. Con esto se transfiere el centro de atención de la lógica a la epistemología. Es a través de una focalización de la reflexión sobre el problema de la epistemología que Husserl se ve impulsado al descubrimiento de la reducción y, consecuentemente, al giro transcendental.

Desde 1900 es válido en el pensamiento de Husserl que una auténtica epistemología solo es realizable como fenomenología; y a partir de 1905 se torna claro que tanto una auténtica fenomenología solo puede ser transcendental, como que una auténtica filosofía transcendental solo puede ser fenomenológica[6]. Con esto el problema del psicologismo epistemológico asume la forma de psicologismo transcendental.

La reducción en cuanto tal no es, en principio, otra cosa que el método para el acceso intuitivo al sujeto transcendental. Ahora bien, la fijación de la subjetividad transcendental consiste primeramente en delimitar la misma de la subjetividad psicológica. Por tal razón, la reducción es, al mismo tiempo, el procedimiento de acceso metódico a la esfera de la filosofía transcendental y de delimitación de subjetividad psicológica y transcendental. Por tanto, la reducción es el medio de superación del psicologismo.

Con el giro a la fenomenología transcendental el problema del psicologismo en el ámbito de la fenomenología experimenta una transformación radical. La refutación del psicologismo ya no consistirá en la distinción entre objetos ideales y sujeto psicológico, sino en primera línea en la distinción entre subjetividad psicológica y transcendental.

Si, inicialmente, en los "Prolegómenos", Husserl se proponía refutar el psicologismo, por experiencia propia tiene que aprender que una refutación del psicologismo está lejos de garantizar su auténtica superación. El desarrollo de Husserl posterior a las "Investigaciones lógicas" estará marcada ya no más por el intento de refutación, más por el intento de superación, superación que incluirá como momento esencial una autocrítica de la propia fenomenología[7].

---

[5] Cfr. HUA, Materialien, III, p. 8 ss., 60, 75 ss.

[6] Cfr. HUA, XXIV, p. 216 ss.

[7] Cfr. HUA, XX, p. 9.

Cuarto movimiento: 1927. Comprensión y superación definitivas del psicologismo transcendental

A partir de 1927 Husserl afirma en diversas ocasiones que la fenomenología transcendental alcanzó una comprensión última y definitiva del psicologismo transcendental la cual torna posible, correlativamente, su superación última y definitiva[8]. Esto está esencialmente vinculado al surgimiento de la psicología fenomenológica y a la vía a la reducción a través de la misma.

Psicología y fenomenología

Es sabido que Husserl modifica su propia comprensión de lo que sea la fenomenología en el transcurso del tiempo. Ahora bien, la forma en que Husserl concibe la fenomenología acompaña la forma en que él concibe a la psicología y viceversa. Hasta ahora ya vimos dos movimientos en este sentido, a saber, primero la identificación inicial de fenomenología con la psicología descriptiva y luego con la psicología eidética.

La superación del naturalismo no exige meramente una reducción eidética, mas también una propiamente transcendental. Los dos aspectos de la cuestión deben ser considerados detenidamente. Un tratamiento claro de los mismos es ofrecido en "Ideas I", donde Husserl distingue dos oposiciones, a saber, entre hecho y esencia, por un lado y entre lo mundano y transcendental, por el otro. Es sobre esta base que Husserl observa que si bien le fue posible distinguir con relativa facilidad entre hecho y esencia, solo con grandes esfuerzos fue capaz de percibir que existe una diferencia decisiva entre esencias que se refieren a la subjetividad transcendental y esencias mundanas que deben ser objeto de ontologías regionales específicas[9]. Es a este último grupo que pertenece la esencia de lo psíquico. Solamente una vez que se posee claridad sobre el punto anterior es entonces posible comprender la necesidad de distinguir la fenomenología (transcendental) no apenas de la psicología empírica, mas también de la eidética.

Cuando Husserl, luego de 1906 hable de psicología eidética o racional piensa esta noción en el ámbito de la ontología regional y, consecuentemente, como delimitada por un abismo de sentido de la fenomenología transcendental. Esta distinción estaba totalmente ausente en 1903. Por tal motivo, debemos distinguir entre una mera psicología eidética y una psicología pura (que también es eidética).

---

[8] Cfr. HUA, IX, pp. 345-346; Hua XVII, p. 225; Hua, I, p. 170-171.

[9] Cfr. HUA, III, I, p. 122.

Si Husserl ya en 1906 dispone claramente de la idea de una psicología eidética como ontología regional, sin embargo, no posee aun la idea de una reducción psicológica específica, la cual aparece recién en 1917[10]. Con esto introducimos la noción de "psicología fenomenológica". Ésta, aun cuando permanece ontología regional, pasa a ser producto no de una mera reducción eidética, sino de una reducción fenomenológica especifica. Una reducción puramente eidética no es ahora capaz de fundar la fenomenología, ni tampoco es capaz de fundar la propia psicología. La reducción ya no es meramente condición de la filosofía, sino también de la psicología pura. En 1923 Husserl introduce la noción de una vía a la reducción a través de la psicología fenomenológica[11]. Esto implicará distinguir dos reducciones, a saber, una reducción psicológico-fenomenológica, que fija el objeto de la psicología fenomenológica y una fenomenológico-transcendental que, operada sobre la anterior, deslinda la psicología fenomenológica de la fenomenología transcendental. En 1923 Husserl entiende la distinción entre la reducción psicológico-fenomenológica y la fenomenológico-transcendental como una distinción entre una reducción aplicada a un caso singular y una aplicada de principio con alcance universal. En 1927 Husserl abandona esta idea para pasar a enseñar una discontinuidad esencial entre ambas[12].

La comprensión última del psicologismo transcendental

La superación definitiva del psicologismo solo puede ser alcanzada si el psicologismo es comprendido en sus raíces últimas. Ahora bien, solamente después de la virada transcendental Husserl es capaz de percibir más precisamente donde se concentra el núcleo de verdad en la doctrina psicologísta: él se encuentra en su motivación transcendental. El psicologismo se funda en la observación, básicamente correcta, de que todo ser se constituye en la conciencia. No obstante, concibe esta última equivocadamente como psicológica.

Si consideramos lo que fue dicho hasta ahora, percibimos que la doctrina expuesta, aun cuando desarrollada en 1927, era en principio posible a partir de 1906. La pregunta inevitable es: ¿por qué entonces Husserl juzga ser capaz de comprender definitivamente el psicologismo apenas en 1927? La respuesta reza: según Husserl, el psicologismo reposa en algo más que en una vaga motivación transcendental; él reposa, en última instancia, en la percepción de la identidad (e ignorancia de la diferencia) de subjetividad psicológica y transcendental. Tal identidad, sin embargo, solo puede

[10] Cfr. HUA, XXV, p. 82ss.

[11] Cfr. HUA, VIII, p. 82ss.

[12] Cfr. HUA, IX, p. 278ss.

ser percibida cuando es reconocido el paralelo absoluto entra ambas. Esto, a su vez, únicamente es posible luego del pleno desarrollo del programa de la psicología fenomenológica.

Si la identidad y diferencia de subjetividad psicológica y transcendental es la *ratio essendi* del paralelo entre ambas, que funda y da sentido a la propia idea de un camino a la segunda a partir de la primera, la psicología fenomenológica es la respectiva *ratio cognoscendi*.

La superación definitiva del psicologismo transcendental

La superación definitiva del psicologismo presupone dos condiciones: la primera, es el pleno desenvolvimiento de la psicología fenomenológica, la segunda el camino a la reducción que se funda en ella.

Ya dijimos que a cada etapa en la comprensión de la fenomenología corresponde una etapa en la comprensión de la psicología. Esto no es una pura casualidad, sino la consecuencia de la relación esencial que existe entre esas disciplinas. La delimitación frente a la psicología es para la fenomenología una cuestión que dice respecto de su propio sentido y derecho a la existencia. No por otra razón la lucha anti-psicologísta le es absolutamente necesaria.

Pero, si, por un lado, la fenomenología debía ser delimitada frente a la psicología, por otro, ella trae consigo una posibilidad de renovación para esta última. Aún más, Husserl defiende la tesis de que solo la fenomenología hace posible la completa realización de la idea de psicología. Por tal razón, el problema del psicologismo no es meramente, como Husserl muchas veces sugiere, un problema fundamental de la filosofía en general, sino más concretamente, un problema fundamental de la propia fenomenología. El problema del psicologismo no es un problema de los "Prolegómenos", como Husserl ingenuamente piensa en 1900, sino un problema interno a la fenomenología que la acompaña como su sombra, y esto necesariamente porque ella, por un lado, al fructificar la psicología lo alimenta y, por otro, no obstante, tiene que combatirlo para asegurar su propio derecho a la existencia.

La psicología fenomenológica torna posible una nueva forma de psicologismo que, sin ella, es absolutamente impensable. Esta forma de psicologismo no es una forma de psicologismo entre otras, sino la forma definitiva, más allá de la cual ya ninguna otra es posible. Esto sucede porque la psicología fenomenológica conduce el paralelo entre la subjetividad psicológica y la transcendental a su expresión más radical, o sea, a la perfecta coincidencia de contenido entre ambas, de modo tal que solo resta entre ellas la distinción puramente numérica.

Explicitemos la línea argumentativa que es simplemente presupuesta por Husserl.

a. La forma del psicologismo depende de la forma de la psicología.
b. Una superación definitiva del psicologismo supone no meramente una idea definitiva de la filosofía transcendental, sino también una idea definitiva de la psicología.
c. La idea definitiva de la psicología solo es alcanzada a través del desenvolvimiento de la psicología fenomenológica.
d. Por tanto, solamente el pleno desarrollo de la psicología fenomenológica torna posible la forma definitiva del psicologismo
e. En consecuencia, la superación definitiva del psicologismo supone el pleno desenvolvimiento del programa de una psicología fenomenológica.

Ahora bien, si el pleno desarrollo de la psicología fenomenológica es necesario para la plena y definitiva superación del psicologismo transcendental esto no quiere decir que sea también condición suficiente. Para esto debe ser tomada en cuenta la vía a la reducción que ella posibilita. Si la superación del psicologismo en general solo puede ser efectuada por la reducción, la superación del psicologismo transcendental en su versión definitiva solo es posible mediante una reducción doble, esto es, en dos pasos, de modo tal que la diferencia entre las dos subjetividades, la psicológica y la transcendental, se manifieste de modo evidente. En ninguna de las otras vías esto acontece, sino que son siempre necesarias precisiones y explicitaciones ulteriores que, en definitiva, terminan remitiendo a la vía a través de la psicología.

La superación final y definitiva del psicologismo transcendental asume cuatro características peculiares que no se encuentran en la superación del psicologismo transcendental en general.

El psicologismo no solo no puede ser refutado de un modo puramente argumentativo, como Husserl creía en los "Prolegómenos", sino que tampoco de un modo descriptivo, como Husserl creía en el segundo volumen de las "Investigaciones lógicas". No es cierto que el psicologismo necesariamente se apoye en una descripción falsa de la subjetividad. El psicologismo puede fundarse en una descripción correcta de la subjetividad, esto es, plenamente fenomenológica. En consecuencia, ni el problema, ni por consiguiente su solución, pueden ser de naturaleza puramente descriptiva.

a. El psicologismo no es necesariamente la consecuencia de una psicología científico natural, como Husserl creía en "Investigaciones lógicas". ¿Podemos entonces, suponer en el caso de la psicología fenomenológica (y sin mayores aclaraciones y complementaciones ulteriores) que el psicologismo conduce necesariamente al relativismo?

b. La profundización en esta diferencia nos remite a la distinción entre actitud natural y actitud "naturalista" y, vinculada a ella, entre causalidad y motivación. Si el psicologismo transcendental implica necesariamente una interpretación naturalista de la conciencia, de esto no se sigue, sin embargo, una interpretación "naturalista". Pero, ¿dónde se encuentra en Husserl la consideración de las consecuencias de esta distinción para el problema del psicologismo?
c. En síntesis, toda la diferencia entre la subjetividad psicológica y la transcendental solo puede radicar en que una existe y la otra no. Husserl identifica sin más ser, existencia y realidad.

Quinto momento: 1936. La identificación de psicología fenomenológica y fenomenología transcendental en "Crisis"

Si el comienzo de la fenomenología está vinculado al intento de delimitar fenomenología y psicología, "Crisis" culmina este desarrollo con una posición que, en principio, no puede parecer sino como paradójica en cuanto enseña de forma expresa la tesis de la identidad entre psicología y fenomenología. El desarrollo pleno de la psicología fenomenológica, se nos dice ahora, conduce por sí mismo a la fenomenología transcendental[13].

Ahora bien, sabemos que esta discusión de las relaciones entre psicología y fenomenología se encuentra en estrecha relación con el problema del psicologismo. Bajo este punto de vista es razonable pensar que, así como los intentos de distinción entre psicología y fenomenología estuvieron desde el comienzo marcados por la lucha anti-psicologísta, la identificación final de ambas disciplinas debe ser interpretada como una señal de que, finalmente, en su última obra, Husserl abandona tal lucha o, en una variante más extrema, recae en el psicologismo que durante toda su vida condenó tan duramente. No obstante, y contra lo que, en un primer momento, se podría pensar, son dos cosas absolutamente diferentes el hecho de que Husserl culmine su desarrollo con una identificación entre psicología y fenomenología y el hecho de que Husserl abandone finalmente la lucha anti-psicologísta y se torne él mismo psicologísta. Si, siguiendo distinciones que ya efectuamos, se entiende el psicologismo como un sinónimo de relativismo, entonces se debe decir que Husserl es en "Crisis" un crítico tan severo del relativismo como siempre lo fue. La crítica del relativismo al cual Husserl ahora se refiere la

[13] Cfr. HUA, VI, p. 262.

mayoría de las veces como "subjetivismo", es una enseñanza tan presente en "Crisis" como en las obras anteriores.

Si la crítica al psicologismo y, más aun, la crítica al psicologismo transcendental no desapareció en "Crisis", lo que desapareció es el problema del psicologismo trascendental refinado y la idea correlativa de una superación última y definitiva del mismo. Lo que la posición de 1936 realmente significa sólo puede ser fijado en el contexto del desenvolvimiento husserliano y por una referencia al periodo anterior. La identificación de psicología fenomenológica y fenomenología transcendental y el abandono de la idea de un psicologismo transcendental definitivo son los dos lados de la misma moneda. La verdadera motivación en la tenaz distinción entre psicología fenomenológica y fenomenología transcendental no era otra sino advertir sobre la posibilidad de una variante del psicologismo extremamente refinada. Por el contrario, si queda comprendido que una psicología fenomenológica consecuente no trae con ella tal peligro, entonces ya no existe razón para delimitar a esta de la filosofía transcendental por un abismo de sentido.

Lo que lleva a Husserl a abandonar la tesis de la posibilidad de un psicologismo transcendental refinado no es otra cosa que la toma de conciencia de que la misma reposa en una comprensión equivocada de la propia esencia de la psicología, una comprensión en la cual se concede sentido, aun cuando se combate, a la noción de una psicología naturalista. El psicologismo solo es posible sobre la base de la actitud natural. Es sin embargo reconocido que una psicología en la actitud natural contiene de principio un absurdo, entonces pierde toda sustentación la idea de un psicologismo transcendental refinado. Este solo es posible cuando la psicología no reconoce su carácter auténticamente transcendental. El proceso que llega a su culminación en "Crisis" no consiste en que, finalmente, la fenomenología transcendental se psicologizó, sino, muy por el contrario, en que la psicología se transcendentalizó. No se trata de una psicologización última de la subjetividad transcendental sino, por el contrario, de una transcendentalización de la subjetividad psicológica.

La relación entre psicología y fenomenología no es de delimitación, aun cuando fecundante, sino de realización. El centro de interés ya no está, como a partir de 1923-1924, en el hecho de que la psicología fenomenológica abre un camino a la fenomenología transcendental, sino en el hecho, no totalmente desconocido en aquel momento, de que la fenomenología transcendental es propiamente la vía para la plena realización de la psicología[14]. El sentido histórico de la fenomenología es ahora, igualmente, hacer posible

[14] Cfr. HUA, XXIX, p. 137.

la auténtica filosofía y la auténtica psicología, mas ya no como dos cosas diferentes, como sucede en 1927, sino como la misma.

Una psicología que supera de modo pleno el objetivísimo necesariamente se reconoce a sí misma como transcendental. La superación definitiva de todo resto de objetivismo en la psicología solo puede ser efectuada sobre la forma de una crítica radical del dualismo[15] y del paralelismo que este presupone[16]. El programa de la psicología fenomenológica intentó oponerse al dualismo y combatir las deformaciones descriptas. Pero, ¿tuvo éxito? Si nos atenemos tanto a los análisis particulares que Husserl desenvuelve en el marco de la misma, como a sus insistentes y precisas orientaciones metodológicas, en principio la respuesta parece ser afirmativa. Y, no obstante, todo el programa de psicología fenomenológica estuvo desde el inicio contaminado por el dualismo en la medida que fuera pensado en el ámbito de la ontología regional.

En la ontología regional, el mundo es pensado como compuesto de dos regiones, ciertamente diferentes y, no obstante, en un cierto sentido, en cuanto regiones del mundo, igualmente niveladas. El signo manifiesto de este nivelamiento es la teoría de la doble y correlativa abstracción. Primeramente, debemos establecer el reino de lo puramente físico y, para esto, abstraer de todo lo psíquico; correlativamente, debemos establecer el reino de lo puramente psíquico y, para esto, abstraer de todo lo físico. Sin embargo, lo que en este simple esquema permanece oculto es el hecho de que, en realidad, ambas abstracciones designan algo radicalmente diferente y solo de modo superficial pueden ser consideradas como movimientos inmediatamente correlacionados. En la abstracción de lo físico, lo psíquico queda absolutamente fuera de toda consideración; en la abstracción de lo psíquico, por el contrario, lo físico permanece, él no es simplemente desconsiderado, sino conservado como correlato del acto intencional en el cual propiamente consiste lo psíquico[17]. La idea de una doble abstracción correlativa, que daba base al nivelamiento de física y psicología pura como ontologías regionales, es extremamente problemática. Si observamos con cuidado vemos que, en realidad, ese problema ya era apuntado al señalarse que, en cuanto el establecimiento de lo físico puro era posible mediante una abstracción, el correlativo establecimiento de lo psíquico puro exigía un tipo particular de abstracción que es justamente lo que, desde el comienzo, fue llamado como reducción psicológica.

[15] Cfr. HUA, XXIX, p. 132ss.

[16] Cfr. HUA, VI, p. 219ss.

[17] Cfr. HUA, XXIX, p. 133-134.

Si se concede todo lo que fue dicho, y solo entonces, es posible tornar transparentes afirmaciones que Husserl efectúa en "Crisis" de modo circunstancial y, tal vez, sin el suficiente destaque de su importancia. En 1906-1907, cuando fue concebida la idea de una psicología pura, ella era por sí y sin más una psicología eidética. En 1912, cuando la idea de psicología pura comienza a ser desenvuelta, se insiste en el hecho de que ontologías regionales son ciencias eidéticas no transcendentales. Cuando en 1923-1924 se introduce la idea de una reducción psicológica específica, se llama la atención al hecho de que sobre el resultado de la misma debe operarse una reducción eidética. Cuando llegamos a 1936, sin embargo, Husserl afirma en alto y buen tono que no hay una ciencia eidética específica de lo psíquico, sino que ella no es otra cosa que la fenomenología transcendental[18]. Ciertamente, tal afirmación solo puede ser efectuada por alguien que, mediante el desarrollo de la idea de una psicología pura, se ve conducido a deslindar la misma del proyecto de ontología regional, esto es, de liberarla de un último residuo de dualismo que es lo que conduce en definitiva a la paralelización de psíquico y físico y, con esto, a la naturalización del primero. El paralelismo objetivista debe ser substituido pues por una clara conciencia de la radical asimetría.

Bibliografía

BELL, David. *The Arguments of the Philosophers: Husserl*. London/ New York, Routledge, 1991.

BROCKHAUS, Richard R. Realism and Psychologism in 19th Century Logic. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LI, nº 3 (International Phenomenological Society, Sep. 1991).

CARR, David. Transcendental and empirical subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition. In: Welton, Don (ed.). *The New Husserl*. A Critical Reader. Bloomington/ Indianapolis, Indiana University Press, 2003.

DE BOER, Theodore. *The Development of Husserl's Thought*. The Hague/ Boston/ London, Martinus Nijhoff, 1978.

DRÜE, Hermann. *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1963.

[18] Cfr. HUA, VI, p. 263-264.

DRUMMOND, J. J. Frege and Husserl: Another Look at the Issue of Influence. *Husserl's Studies,* 2 (1985) 245-265.

_____ *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. Lanham/ Toronto/ Plymouth, The Scarecrow Press, 2008.

Fink, Eugen. Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. *Kant Studien*, 35 (1933) 319-383.

_____ VI. *Cartesianische Meditation*. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Ebeling, Hans et al (ed.). Husserliana: Dokumente, vol. 2/1. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988; Teil 2: Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Kerckhoven, Guy Van (ed.). Husserliana: Dokumente, vol. 2/1. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. *Edmund Husserl.: psicologismo, psicología e fenomenológica*. São Paulo, Loyola, 2013

HADDOCK, Guillermo E. Rosado. The structure of Husserl's Prolegomena. In: Silva, Jairo José da WRIGLEY, Michael B. (org.). *Manuscrito-Revista internacional de filosofia*, vol. XXIII, nº 2 (Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência-UNICAMP, out. 2000).

HANNA, Robert. Logical Cognition: Husserl's Prolegomena and The truth of Psychologism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 53 (1993) 251-274.

HARTIMO, Mirja. Husserl's Prolegomena: a search for the essence of logic. In: Dahlstrom, Daniel O. (org.). *Husserl's Logical Investigations*. Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 2003.

HUSSERL, Edmund. *Allgemeine Erkenntnistheorie*. Vorlesung 1902/1903. Schuhmann, Elisabeth (ed.). Husserliana: Materialienbände III. Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 2001.

_____ *Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910). Rang, Bernhard (ed.). Husserliana XXII. The Hague/ Boston/ London, Martinus Nijhoff, 1979.

_____ *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921). Nenon, Thomas, sepp, Hans Rainer (eds.). Husserliana XXV. Dordrecht/ Boston/ Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

_____ *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Strasser, S (ed.). Husserliana I. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

_____ *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Biemel, Walter (ed.). Husserliana II. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

_____ *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. 2. ed. Biemel, Walter (ed.). Husserliana VI. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976; Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass, 1934-1937. Smid, Reinhold N. (ed.). Husserliana XXIX. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993.

_____ *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906-1907. Melle, Ulrich (ed.). Husserliana XXIV. Dordrecht/ Boston/ Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

_____ *Erste Philosophie* (1923/1924). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion. Boehm, Rudolf (ed.). Husserliana VIII. Den Haag, Martinus Nijoff, 1959.

_____ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. ed. Biemel, Walter (ed.). Husserliana III. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950; Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Biemel, Marly (ed.). Husserliana IV. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952; Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft. Biemel, Marly (ed.). Husserliana V. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.

_____ *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Holenstein, Elmar (ed.). Husserliana XVIII. The Hague, Martinus Nijhoff, 1975; Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Panzer, Ursula (ed.). Husserliana XIX/I. The Hague/ Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984; Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Panzer, Ursula (ed.). Husserliana, XIX/II. The Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984.

_____ *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. Biemel, Walter (ed.). Husserliana IX. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.

_____ *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten*. Eley, Lothar. Husserliana XII. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

_____ *Studien zur Arithmetik und Geometrie* (1886-1901). Strohmeyer, Ingeborg (ed.). Husserliana XXI. The Hague/ Boston/ London, Martinus Nijhoff, 1983.

_____ *Transzendentale und formale Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Janssen, P. (ed.). Husserliana XVII. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977.

JACQUETTE, Dale. Psychologism the philosophical shibboleth. In: Jacquette, Dale (org.). *Philosophy, Psychology, and Psychologism.* Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy. Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 2003.

KERN, Isso. *Husserl und Kant*. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.

KOCKELMANS, Joseph J. *Edmund Husserl's Phenomenology*. Indiana, Purdue University Press, 1994.

KUSCH, Martin. *Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge*. Londres/ New York, Routledge, 1995.

LOHMAR, Dieter. *Edmund Husserls 'Formale und transzendentale Logik'*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

MOHANTY, J. N. *Husserl and Frege*. Bloomington, Indiana University Press, 1982.

_____ Husserl and Frege: A new Look at Their Relationship. In: Dreyfuss, Hubert L., Hall, Harrison (eds.). *Husserl, Intentionality and cognitive Science*. 3. ed. Massachusetts, MIT, 1987, p. 43-56.

_____ Psychologism. In: Notturno, Mark. A. (ed). *Perspectives on Psychologism*. Leiden/ New York/ Kobenhavn/ Köln, E. J. Brill, 1989, p. 1-10.

_____ The concept of 'Psychologism' in Frege and Husserl. In: Jacquette, Dale. *Philosophy, Psychology and Psychologism*. Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy. Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 113-130.

RATH, Mathias. *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*. München, Alber, 1994.

RINOFNER, Sonja. Das Psychologismusproblem und die Idee einer phänomenologischen Wissenschaft. *Phänomenologische Forschungen*, Neue Hefte 2, 1 Halbband (1997), p. 3-34.

_____ *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität.* München, Alber, 2000

SEEBOHM, Thomas M. Psychologism Revisited. In: Seebohm, T., Föllesdall, D., Mohanty, J. N. (eds.). *Phenomenology and the formal sciences*. Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 149-182.

_____ The more Dangerous Disease: Transcendental Psychologism, Anthropologism, and Historism. In: Notturno, Mark. A. (ed). *Perspectives on Psychologism*. Leiden/ New York/ Kobenhavn/ Köln, E. J. Brill, 1989, p. 11-31.

SMITH, Barry, Smith, David Woodruff (org.). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

SOMMER, Manfred. *Husserl und der frühe Positivismus*. Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1985.

STRÖCKER, Elisabeth. Phänomenologie und Psychologie. Die Frage ihrer Beziehung bei Husserl. In: Ströcker, Elisabeth. *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, p. 94-114.

SUKALE, Michael. The problem of psychologism. In: *Comparative studies in phenomenology*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

TEORÍA DE LA PRÁCTICA-PRÁCTICA DE LA TEORÍA: UN DIÁLOGO ENTRE INVESTIGACIÓN ARTÍSTICA, DANZA Y FENOMENOLOGÍA

Theory of the Practice-Practice of the Theory: A Dialogue between Artistic Research, Dance and Phenomenology

Die Theorie der Praxis und die Praxis der Theorie: Künstlerische Forschung, Phänomenologie und Tanz im Dialog

MÓNICA E. ALARCÓN DÁVILA

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

Resumen

Los artistas y las artistas no sólo producen obras de arte, sino que también "investigan" acerca de su proceso creativo y sus obras. Esta es por lo menos la postura de un nuevo estudio académico denominado "Investigación artística", según éste, el conocimiento no se restringe a la ciencia, y el arte no se opone al discurso. En este artículo proponemos una cooperación entre fenomenología e investigación artística como teoría de la experiencia en danza. La tesis que queremos desarrollar es que tanto la fenomenología como la investigación artística tematizan las formas sensible-reflexivas de abertura al mundo.

Palabras Claves: Fenomenología, corporalidad, conciencia cinestética, investigación artística, danza

Abstract

Künstler produzieren nicht nur Kunstwerke, sie ‚forschen' auch über ihren kreativen Prozess und ihre Werke. Das ist mindestens der Ansatz der künstlerischen Forschung. Wissen ist demgemäß nicht gleichbedeutend mit Wissenschaft und Kunst bildet keinen Gegensatz zum Diskurs. In diesem Artikel argumentiere ich für eine Kooperation zwischen Künstlerischer Forschung und Phänomenologie als Theorie der Erfahrung im Tanz. Ausgehend wird die These vertreten, dass Phänomenologie und künstlerische Forschung die Funktion sinnlich-reflexiver Formen der Welterschließung thematisieren.

Keywords: Phänomenologie, Leiblichkeit, kinästhetisches Bewusstsein, künstlerische Forschung, Tanz

La actualidad de la fenomenología

La fenomenología husserliana es considerada hoy en día, con excepción de los círculos fenomenológicos, como una corriente filosófica del pasado superada entre otras por la filosofía hermenéutica, existencialista, o filosofía pop. Estas últimas se oponen supuestamente a una filosofía solipsista de la conciencia[1]. Esta consideración linear y de cierta manera progresista de interpretar la historia de la filosofía, no toma en cuenta el desarrollo mismo de la filosofía husserliana ni la publicación de sus últimos manuscritos. A pesar de que el pensamiento husserliano con su exigencia de ser una "ciencia eidética"[2] no es siempre fácil de conciliar por ejemplo con la idea de un sujeto encarnado que vive en el mundo[3], ofrecen por ejemplo sus conceptos de "conciencia cinestética y "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) justamente un aporte esencial para la discusión actual sobre estos temas[4].

La fenomenología según Husserl debe guiarse por las cosas mismas, tiene que considerarlas en su propia forma de darse a si mismas y debe cuestionar e eliminar todas las presuposiciones que hemos adquirido a lo largo de nuestras vidas y aprendizaje teórico.[5] El motto de la fenomenología de "volver a las cosas mismas" es de cierta manera una paradoja, pues qué significa para una filosofía que es *teoría* el volver a las cosas mismas? A pesar de esta cercanía a las cosas mismas, la fenomenología sige siendo una teoría que se diferencia de la experiencia como tal y que exige una reflexión y la consecutiva formulación en lenguaje de la misma. El método que la fenomenología usa para acercarse a las cosas mismas es la "reducción", pone en paréntesis

---

1 Este artículo es la continuación del artículo: „Künstlerische Forschung und Phänomenologie als Theorie der Erfahrung im Tanz". En: *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism* 12, 2012, pp. 209-217. Esta tesis la he presentado en diferentes formatos por ejemplo tanto en el congreso internacional de danza en Düsseldorf el así como en el archivo de Husserl en Colonia. Un artículo sobre este tema con énfasis en estética y danza será publicado próximamente en portugés en la revista *O Percevejo online*, de la Unirio (Universidad de Río de Janeiro).

2 Cf. BERNET, Rudolf; KERN, Iso; MARBACH, Eduard. *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Meiner, 1996, pp. 78-84.

3 ALARCÓN, Mónica. *Die Ordnung des Leibes. Eine tanzphilosophische Betrachtung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, pp. 166-183.

4 ALARCÓN, Mónica. „Kinästhetisches Bewusstsein und sinnliche Reflexion in Tanz". En: *Studia Phaenomenologica. Phenomenon of Body / Phenomenology of Embodiment* (XII), 2012, pp. 253-262.

5 Literalmente Husserl dice que la fenomenología debe: „[…] nach den *Sachen selbst* richten, […] sie in ihrer Selbstgegebenheit befragen und alle sachfremden Vorurteile beiseite tun. " HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie,* (*Husserliana III*).ed. por Walter Biemel, Haag: Nijhoff, 1950, pp. 42.

la actitud natural y se vale de descripciones de los fenómenos basadas en la intuición (evidencia)[6]. Este acercamiento descriptivo a los fenómenos, que pretende ser neutral y libre de prejuicios, se opone ciertamente a la perspectiva hermenéutica para la cual la descripción misma ya es una interpretación[7]. Esta crítica a la fenomenología husserliana es justa y no puede ser negada. Sin embargo, atañe solamente el período de su fenomenología estática. El desarrollo de ésta en fenomenología genética y la elaboración del concepto husserliano de "síntesis pasiva" pueden ser entendidos como una auto-crítica de Husserl a su propio intuicionismo[8]. Especialmente en su análisis sobre el flujo del tiempo y el reconocimiento de la naturaleza dinámica de la conciencia, se ve Husserl obligado a ampliar su fenomenología estática, la cual considera aquello que aquí y ahora está presente para la conciencia, a una fenomenología genética que "explica", reconstruye las fuentes, el origen de las experiencias dadas. En este sentido la fenomenología de Husserl debe entenderse necesariamente como una *fenomenología hermenéutica*. Con las palabras de Sebastián Luft se puede decir resumidamente que:

> Por lo tanto, la fenomenología genética va necesariamente más allá de la intuición para llegar a la reconstrucción de lo que no puede hacerse evidente, pero todas las estructuras que ésta describe son la de los actos intencionales; actos, es decir, de la *experiencia*.[9] (Énfasis en el texto, trad. mía)

La importancia y relevancia de esta perspectiva para una teoría de la corporalidad no puede ser negada ni ignorada en la actualidad, como lo demuestran entre otros los aportes hechos al respecto de autores como Natalie Depraz, Elizabeth Behnke, Dan Zahavi y Maxine Sheets-Johnstone. Justamente por su insistencia en la importancia de la *experiencia*, su método descriptivo y la perspectiva de la primera persona singular, la fenomenología pareciera ofrecer hoy en día una alternativa valiosa para "mediar" entre teoría y práctica y atrae el interés tanto de comunidades científicas, así como artísticas en su búsqueda de nuevas formas de producir conocimiento y superar la escisión entre teoría y práctica, entre objetividad y subjetividad, entre arte y

---

6 HUSSERL, Edmund. *Ideen I,* pp 52.

7 HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit.* Max Niemeyer: Tübingen, 1986 (16va ed.), pp. 37-38.

8 WELTON, Donn. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indina University, 2001, pp. 242.

9 LUFT, Sebastian. "A Hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit: Husserl, Nathorp, and Cassirer". En: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* IV, 2004, pp. 242. El texto en inglés dice: *Thus, genetic phenomenology necessarily goes beyond intuition towards the reconstruction of that which cannot be made evident, but all of the structures it describes are those of intentional acts; acts, that is, of "experience".*

ciencia. Este trabajo interdisciplinario conlleva asimismo a la fenomenología a repensar, a reflexionar sobre sus propios métodos y premisas de tal manera que es un pensamiento que se está renovando y actualizando continuamente. Un buen ejemplo de esta tendencia lo ofrece Dan Zahavi y su grupo de trabajo interdisciplinario en el Centro de Investigación de la Subjetividad (*Center for Subjectivity Research*) en Copenhagen.

¡Volver a las cosas mismas!

El motto de la fenomenología de "volver las cosas mismas" no ha perdido su fuerza hasta el día de hoy. Uno de los temas que este llamado ha provocado, es el cuestionamiento de la relación entre teoría y práctica dentro de la fenomenología misma. ¿Puede la fenomenología ser una práctica? En este sentido se podría hablar no solamente de pensar fenomenológicamente sino también de *practicar fenomenología,* así como lo propone por ejemplo Natalie Depraz con su concepto de "fenomenología experiencial". Por supuesto estas consideraciones van más allá de la concepción husserliana de la fenomenología y pueden ser consideradas como una consecuencia, variación y crítica de la misma que en este lugar sólo pueden ser mencionadas brevemente. [10] Los escritos de Edmund Husserl pueden ser leídos e interpretados como otros textos filosóficos. Aparte de este trabajo científico sobre los textos mismos se puede constatar en su filosofía una cierta dimensión "experimental" la cual se hace evidente en sus descripciones y métodos de trabajo como "epoché", "variación eidética", "reducción" y "evidencia" entre otros, que acercan a la fenomenología por ejemplo a ciertas técnicas de meditación.[11] En los textos husserlianos el lector se halla confrontado con una serie de descripciones de fenómenos que a su vez pueden ser considerados como pequeños experimentos que hacen explícitas aquellas dimensiones de la experiencia que normalmente son implícitas. Entender a Husserl por lo tanto no consiste simplemente en un trabajo de interpretación de textos sino también de revisión, crítica y comprensión de sus descripciones, de los fenómenos. La validez de la teoría depende de la descripción e interpretación de los fenómenos.[12] Especialmente dentro de una fenomenología de la

[10] Cfr. entre otros: DEPRAZ, Natalie. *Phänomenologie in der Praxis: eine Einführung*. Trad. S. Knöpker. Freiburg; München: Alber, 2012; BEHNKE, Elizabeth. „Phenomenologist at work". En: *Santalka. Filosofija*, 2010, 18(1), pp. 6-16 y ELBERFELD, Rolf.. „Transformative Phänomenologie". En: *Information Philosophie*, Nr. 5, Lörrach: Claudia Moser Verlag, 2007, pp. 26-29.

[11] DEPRAZ, Natalie. *Phänomenologie in der Praxis*, pp. 81-91.

[12] Cfr. BEHNKE, Elizabeth. "Phenomenologist at work", pp. 6-16.

corporalidad se puede intensificar este diálogo entre teoría y práctica[13] Pues ¿Cómo nos acercamos, cómo volvemos a esa cosa más entre las otras cosas que están en el espacio y que sin embargo se diferencia de todas ellas porque es nuestro propio cuerpo? ¿Cómo volvemos a un fenómeno que es punto de partida para la aparición de los otros fenómenos? Una fenomenología de la corporalidad necesita tematizar el cuerpo vivo, activo y esto quiere decir que el análisis fenomenológico en este caso es más bien el análisis de una actividad, de una acción, de un movimiento. Sin duda alguna tenemos la posibilidad de prestar atención a nuestras acciones, a nuestros movimientos, en el momento mismo en que los realizamos, y nos podemos "dar cuenta" de lo que estamos haciendo, sintiendo, queriendo, etc. Este "darse cuenta" acompaña la acción misma y es llevado al lenguaje por medio de las descripciones que marcan el inicio de la reflexión fenomenológica.[14] Especialmente en la danza es posible reconocer esta estructura de "darse cuenta" del propio movimiento durante su ejecución, es decir, inmediatamente. La razón es que en la danza el movimiento no está dirigido a otras cosas como por ejemplo cortar el pasto, peinarse, escribir un texto, lavar los platos etc., sino que el movimiento mismo, que en este caso es un *moverse a sí mismo*, es lo más importante. Este darse cuenta del propio movimiento durante la ejecución del movimiento mismo se puede denominar con la terminología husserliana "conciencia cinestética".

Efectivamente Husserl reconoce al movimiento del cuerpo un papel fundamental, no solamente en la constitución de las cosas y el espacio sino también en la constitución de una subjetividad en cuanto encarnada.[15] El concepto de cinestesia contiene dos momentos de nuestra percepción sensible: por un lado movimiento (*kinesis*) y por otro percepción (*aisthesis*). El sistema cinestésico en la filosofía husserliana significa la posibilidad de movimientos de que dispone el sujeto para poder percibir adecuadamente. No se trata simplemente de posiciones determinadas sino también de recorridos. Husserl denomina esta libertad cinestésica "yo puedo". Para los fines de este artículo debe bastarnos con decir que la conciencia cinestésica es una

---

[13] Cfr. ALARCÓN; Mónica: From Hands to the Whole of the Body. Husserl's Double Sensation in Thinking and Experience, in: *Filozofia*, (68/ 5), 2013, pp. 358-366.

[14] Un interesante artículo que analiza la diferencia entre el método descriptivo de interpretación y el método hermenéutico es el de: DELIUS, Harald. "Descriptive Interpretation". En: *Philosophy and Phenomenological Research* 13, 1952-53, pp. 305-23. En este lugar quiero agradecer a Elizabeth Behnke que fue tan amable de enviarme este artículo.

[15] ALARCÓN, Mónica. *Die Ordnung des Leibes. Eine tanzphilosophische Betrachtung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, pp. 178-187.

conciencia o subjetividad que tiene la capacidad de movimiento.[16] A pesar de que Husserl reconoce la importancia del movimiento en su fenomenología, realmente no tematizó esta conciencia cinestética como fenómeno en sí mismo. De esta manera es necesaria que la estructura de la conciencia, como una conciencia que está en continuo movimiento, sea descrita nuevamente a partir de formas de experiencia temporal-cinestéticas como por ejemplo la danza. Maxine Sheets-Johnstone dice al respecto:

> Lo que nos ofrece este especial tema acerca del arte de la danza como un arte formado y realizado es la oportunidad de examinar con enrarecida profundidad la fenomenología del carácter espacial, temporal y energético del auto-movimiento, en otras palabras, la dinámica de la *experiencia cinestética*.[17]

Reflexión sensible en danza

El primer tratado de danza que se conoce fue escrito por el maestro de danza Domenico da Piacenza aproximadamente en 1.445. En su libro *De arte saltandi et choreas ducendi/ De la arte di ballare et danzare,* Domenico da a conocer algunas de sus coreografías pero además argumenta, basándose en Aristóteles, para que la danza sea reconocida entre las "artes liberales".[18] Para Domenico la danza es sin duda alguna ciencia y arte al mismo tiempo. Lamentablemente sus argumentos tuvieron escasa resonancia en la historia posterior de la danza y las artes en general. Hegel por ejemplo ni siquiera la menciona en sus famosas "Lecciones sobre Estética" (*Vorlesungen über sie Ästhetik*) donde trata artes tan diferentes como la arquitectura, escultura, pintura, música y poesía[19].

Considerando la temprana fecha de este escrito y que no sólo Domenico, sino también sus discípulos Antonio di Cornazano y Guglielmo Ebreo

---

[16] CLAESGES, Ulrich. *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution.* Den Haag: Nijhoff, 1964, pp. 74.

[17] SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. "From movement to dance". En: *Phenomenology & the Cognitive Sciences* (11/1), 2012, pp. 41. El texto original dice: *What this special issue on the art of dance as a formed and performed art provides us is indeed the opportunity to examine in rarified depth the phenomenology of the spatial, temporal, and energetic character of self-movement, or, in other words, the dynamics of* '*kinesthetic experience*' (Énfasis en el texto, trad. mía).

[18] Los tratados de danza del *Quattrocento* serán citados según la versión de: SMITH, Adam. *Fifteenth-Century Dance and Musik: Twelve Transcribed Italian Treatises and Collection in the Tradition of Domenico da Piacenza. Dance and Musik.* No. 4. New York: Pendragon Press 1995. Volume I: Treatises and Music (Domenico da Piacenza 10-67), (Antonio di Cornazano 82-107) und (Giovanni Ambrosio alias Guglielmo Ebreo da Pesaro 123-187).

[19] Cfr. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über Ästhetik*. Werke 15, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, pp. 245-538.

da Pesaro escribieron tratados sobre la danza, es sorprendente que la teoría de la danza haya sido reconocida como disciplina académica recién a finales del siglo 20 o comienzos del 21 sobre todo en Estados Unidos y Europa.[20] En muchos países latinoamericanos se puede decir que prácticamente no existe y que se están dando recién los primeros pasos en esta dirección. Seguramente hay muchas razones para explicar esta falta de interés, casi desdeño de la academia, de la teoría en relación con la danza y su posición un tanto desventajosa entre las artes. Por el momento es suficiente mencionar, en primer lugar, la estrecha relación de la danza con el cuerpo —y el papel que éste ha desempeñado en la historia del pensamiento occidental— y, en segundo lugar, el carácter transitorio, efímero de la danza. El coreógrafo americano Merce Cunningham dice al respecto en su libro *Changes. Notes on Choreography*:

> Tienes que amar la danza para dedicarte a ella. No te da nada a cambio, ni manuscritos para guardar, ni cuadros para mostrar en las paredes y tal vez colgar en los museos, ni poemas que puedan ser impresos y vendidos, nada más te da un solo instante fugaz en el que te sientes vivo. No es para las almas inestables.[21]

Sin embargo, el texto de Domenico no pasó simplemente al olvido. El filósofo alemán Rudolf zur Lippe, discípulo de Adorno, redescubrió este texto en los años 80 e impulsó con esto notablemente la teoría de la danza en Alemania, la cual realmente se estableció como disciplina académica recién en el año 2003. En su famoso libro *Vom Leib zum Körper. Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance*[22] zur Lippe expone, la historia del creciente dominio y control que hombres y mujeres empiezan a ejercer sobre su propio cuerpo en el transcurso de la Edad Media al Renacimiento. Mientras que, en la Edad Media, según zur Lippe, todavía era posible una

---

[20] Los "estudios de danza" analizan especialmente la historia de la danza, el vocabulario de los movimientos y su puesta en escena, las diferentes formas de notación y su estética respectiva. Los estudios teóricos de danza en Alemania se caracterizan por su carácter interdisciplinario y trabajan estrechamente por ejemplo con sociología, antropología, psicología e incluso en cuestiones de motrocidad con la neurología. En este artículo nos limitaremos a la danza como arte escénico que se divide en ballet, danza moderna, danza posmoderna y danza contemporánea.

[21] CUNNINGHAM, Merce. *Changes: Notes on Choreography.* New York: Something Else Press, 1968. El libro no tiene numeración, trad. mía. El texto original dice: *You have to love dancing to stick to it. It gives you nothing back, no manuscripts to store away, no paintings to show on walls and maybe hang in museums, no poems to be printed and sold, nothing but that single fleeting moment when you feel alive. It is not for unsteady souls*.

[22] ZUR LIPPE, Rudolf. *Vom Leib zum Körper: Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance.* Reinbek: Rowohlt, 1988.

forma de comunicación sensible (corporal), en el Renacimiento empieza un proceso de dominio (control) sobre el propio cuerpo que culminará en el caso de la danza con el establecimiento del ballet y su lenguaje estrictamente codificado. Zur Lippe interpreta las danzas del *Quattroccento* – así como se hallan documentadas en los textos de Domenico da Piacenza y sus discípulos – como una forma de *reconciliación* entre razón (general) y sensación (singular) en vez de su opuesto, que sería la opresión de lo singular por lo general. Zur Lippe elabora a partir de un paso de danza que Domenico describe en su tratado: la *posa*, un concepto de "reflexión sensible". Esta forma de "reflexión sensible" debe entenderse como un darse cuenta de los propios movimientos durante la ejecución del movimiento y no como una reflexión posterior (pensada) acerca del mismo. Para las finalidades de este escrito es suficiente mencionar que la *posa* puede ser entendida como la "pausa" entre el flujo de movimientos que realiza el bailarín o la bailarina. Pero esta pausa no es simplemente opuesta al movimiento, como dos cosas separadas una de otra, sino que zur Lippe descubre en ella la fuerza dinámica, la tensión entre pausa y movimiento dentro del movimiento mismo. Movimiento y pausa se complementan y condicionan mutuamente.[23] La imagen que utiliza Domenico para explicar la cualidad de los movimientos cuando se realiza la *posa* es la siguiente:

> Para ello [bailar de acuerdo a la posa] es necesario que en un momento uno actúe como si hubiera visto la cabeza de Medusa, como dice el poeta, y quede petrificado como una piedra, para después, en el instante siguiente, emprender el vuelo como un halcón impulsado por el hambre.[24] (Paréntesis míos, trad mía)[8]

Rudolf zur Lippe interpreta este quedarse inmóvil en medio del movimiento, como un momento en el que el bailarín y la bailarina toman *conciencia* de sus propios movimientos. La pausa entre los diferentes pasos posibilita que el movimiento vuelva sobre sí mismo en el momento de su no-movimiento. Cuando un movimiento persiste todo el tiempo simplemente en su movimiento, por más sencillo que sea, no puede volver sobre

---

[23] ZUR LIPPE, Rudolf. *Vom Leib zum Körper,* pp. 101.

[24] DA PIACENZA, Domenico 60-68v. Citado según SMITH, Adam. *Fifteenth-Century Dance and Musik*. New York: Pendragon Press 1995. El texto original dice: *Note that one who wishes to learn the art needs to dance according to fantasmata. Note that fantasmata is a physical quickness wich is controlled by the understanding of the misura first mentioned above. This necessitates that at each tempo one appears to have seen Medusa's head, as the poet says, and be of stone in one instant, then, in another instant, take to flight like a falcon driven by hunger. Do this according to the prescription above, that is, using misura, memoria, maniera, misura di terreno and aire.*

sí mismo. Sin embargo, el movimiento que está vinculado con la *posa* puede volver sobre sí mismo como movimiento. La posibilidad de que los bailarines y las bailarinas escapen al transcurso del tiempo (objetivo-linear) y creen una forma sensible de temporalidad en el enlazamiento rítmico de sus movimientos, es sólo posible debido a la *posa*.[25] Gracias a ésta los diferentes pasos no están separadados (unidades aditivas) sino que se hallan entrelazados unos con otros, es esto justamente lo que permite que la danza se convierta, según zur Lippe, en una expresión artística y no simplemente en una expresión natural pero inconsciente, como por ejemplo, las danzas de los campesinos.

Sin duda alguna zur Lippe ha reconocido en su teoría la complejidad que el manejo de los impulsos de movimiento del cuerpo y el uso del tiempo (ritmo corporal) en una figura como la *posa* exige de los bailarines. Sin embargo, el problema en esta teoría radica en que zur Lippe quiere fundamentar, lo que yo llamaría *conciencia cinestética*, en la pausa, en el no movimiento. Al contrario, pienso que una figura tan compleja como la *posa* es sólo posible porque en todos sus movimientos, durante sus movimientos y su pausa los bailarines y las bailarinas se *dan cuenta* de sus propios movimientos inmediatamente, para ello no es necesaria la *posa*. La conciencia cinestética se muestra en la danza de forma explícita inmediatamente, pero está presente en todos nuestros movimientos: cuando caminamos, escribimos, cocinamos etc.[26]

En el análisis de esta teoría hemos podido mostrar en un caso concreto de qué manera la danza puede convertirse en un tema interesante e importante para la filosofía. Este texto es además uno de los pocos, y en Alemania seguramente el primero, en el que un filósofo analiza, toma en serio una teoría de danza escrita no por un colega filósofo, sino por un maestro de danza. Con este breve análisis nos encontramos en el centro de la tesis de este artículo que argumenta a favor del reconocimiento de una nueva disciplina acádemica denominada "investigación artística" y propone un diálogo entre teoría de la danza, fenomenología e investigación artística.

---

[25] Cfr. ZUR LIPPE, Rudolf. *Vom Leib zum Körper: Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance.* Reinbek: Rowohlt, 1988, pp. 100.

[26] Cfr. ALARCÓN; Mónica. Kinästhetisches Bewusstsein und sinnliche Reflexion in Tanz, in: *Studia Phaenomenologica. Phenomenon of Body / Phenomenology of Embodiment* (XII), pp. 2012, 261.

Investigación artística

La crítica a la racionalidad occidental y su concepción dualista del ser humano ha llevado a la concepción de un sujeto *encarnado* que se halla arrojado en un mundo. Esta crítica atañe especialmente el método científico y su presunta objetividad. En el caso de una teoría de la corporalidad, esto quiere decir que el cuerpo no es solamente una realidad externa observable y medible como un objeto entre otros, sino que constituye una dimensión de nuestra propia experiencia vivida: la manera en que experimentamos de una forma personal al mundo y a nosotros mismos. Si esto es así, y reconocemos un sujeto encarnado, concluía Nelson Robin en su ponencia en el congreso de danza en Düsseldorf en 2013, el siguiente paso es ver cómo estas formas de "conocimiento" pueden ser institucionalizados. El problema radica para Nelson en que el mundo académico se rige exclusivamente por el paradigma científico, el cual reduce el saber al discurso proposicional dejando de lado todo tipo de conocimiento sensible-corporal como por ejemplo la danza y el traspaso de conocimiento de cuerpo a cuerpo.[27] Para incorporar y reconocer estas otras formas de conocimiento es necesario desarrollar metodologías de investigación complementarias a las ya existentes.

Como pudimos ver en el ejemplo de Domenico, el hecho de que un artista reflexione y elabore una teoría sobre su arte no es nada nuevo. Sin embargo, lo que es completamente nuevo es el reconocimiento académico de una forma de investigación que reconoce tanto la práctica como la teoría como una forma de "saber".[28] En la "investigación artística" el conocimiento no se restringe por lo tanto a la ciencia, y el arte no se opone al discurso.

---

[27] Cfr. NELSON, Robin: *How do we know what we know?* Artículo inédito presentado en el Cuarto Congreso Internacional de Danza en Düsseldorf, Alemania el 08 de junio de 2013, pp. 2.

En el congreso realizado en Düsseldorf entre el 6 y 9 de junio 2013 se dedicó por primera vez una sección al tema de "Investigación artística". Nelson Robin, profesor de la Universidad Central en Londres, presentó la ponencia inaugural sobre el tema. En este lugar quiero agradecer especialmente al profesor Robin Nelson por su amabilidad de compartir esta ponencia en forma escrita con mi persona. Las referencias sobre Nelson en este artículo se basan en este documento que aun no ha sido publicado. Mayores informaciones sobre el congreso así como documentación del mismo en: http://www.tanzkongress.de/

[28] El reconocimiento de un saber práctico como saber en cuanto tal, no es algo absolutamente nuevo en la historia de la filosofía (cfr. Aristoteles Met. 980 b 28 sig.). La Escolástica tardía diferencia por ejemplo entre *cognitio in actu signato,* que puede ser entendida como una forma conocimiento intelectual y *cognitio in actu exercito* que es más bien un saber práctico. Por ejemplo cuando sabemos que es el amor cuando amamos. (Cfr. MÜLLER, Max. *Sein und Geist: systematische Untersuchung über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie* (1940). Freiburg; München: Alber, 1981, pp. 109, 113, 123)

Esta forma de investigación procura diferentes estrategias para superar la dicotomía entre teoría y práctica. Aun reconociendo su diferencia, postula la permeabilidad y mutua influencia de estas diferentes formas del saber. A diferencia de Inglaterra, Suiza, Australia y algunos países nórdicos como Finlandia, donde este tipo de investigación se halla bien establecida, la "investigación artística" es mirada en Alemania con mucho recelo. Las discusiones al respecto giran en torno no solamente a su coherencia teórica, sino también, y sobre todo, en torno a su proceso de institucionalización y financiamiento.[29] Sin embargo, dentro de la teoría de la danza hay bastante apertura al respecto. Una de las razones para esto es seguramente que compañías de danza como la de William Forsythe o Sascha Waltz trabajan hace muchos años con un grupo interdisciplinario y transcultural de artistas, científicos y filósofos, de tal manera que la comunicación e intercambio entre ciencia y arte en el mundo de la danza no constituye nada extraordinario.[30] El interés por este tipo de investigación está continuamente creciendo también en otros países por ejemplo en Canadá, África del Sur, Europa Continental y Sudamérica especialmente Chile, Argentina y Colombia.

La "investigación artística" no pretende reemplazar otros métodos de investigación, sino que se entiende como un complemento de estos mismos. Esta forma de investigación es denominada de diferentes formas en diferentes países. Mientras que en los países nórdicos y Europa Continental predomina el nombre de "investigación artística", en Australia se denomina "investigación guiada por la práctica" (*practice-led*), y en Inglaterra "praxis como investigación" (*praxis as research*). Este último concepto tiene la ventaja que permite distinguir claramente entre los criterios estéticos e investigativos, lo cual en este nuevo tipo de metodología es muy importante. En Inglaterra es posible, por ejemplo, que se presente como parte de una tesis doctoral una coreografía acompañada por una exegésis de la misma. Para ello es importante que la obra

---

[29] En la mayoría de los países del mundo el estudio de un arte determinado como danza, música o pintura se realiza en un conservatorio o academia de arte. En éste los estudiantes aprenden un lenguaje artístico a través de una enseñanza más bien práctica que teórica, regida a su vez por criterios estéticos. Sin embargo, por diferentes razones hoy en día muchos de estos conservatorios han pasado a ser parte de una universidad. Por ser parte de una universidad, en la cual es necesario investigar, tanto los profesores como los alumnos se ven confrontados con esta nueva exigencia académica. La discusión sobre la investigación artistica tiene especialmente sentido dentro de este contexto y en parte pugna de saberes. Si la investigación artística es reconocida, el siguiente paso es legitimizar un financiamento propio para este tipo de investigación. Esto puede significar en muchos casos repartir (escasos) recursos económicos con otras formas establecidas de investigación. (cfr. NELSON, Robin. *How do we know what we know*? pp. 3-5)

[30] Cfr. ALARCÓN; Mónica. Künstlerische Forschung und Phänomenologie als Theorie der Erfahrung im Tanz, in: *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism* 12, 2012, pp. 210-212.

coreográfica muestre no sólo su calidad de obra de arte, es decir que cumpla con criterios artísticos, sino que se justifique como "investigación". En estos proyectos la parte práctica constituye un método clave en la investigación y el resultado debe hacerse explícito tanto en un escrito académico como en una "obra artística" como coreografía, teatro, escritura creativa etc.[31]

El tema de la investigación artística ha provocado una fuerte discusión no solamente entre académicos, sino también entre artistas. Esta discusión aún no ha terminado y seguramente hay muchos puntos más por discutir y metodologías a desarrollar que en este lugar no pueden ser mencionadas. Esta forma de investigación debe aún probar su relevancia y especificar su aporte en la producción de saber para ser reconocida de forma definitiva en el mundo académico. Lo más importante de esta propuesta radica a mi parecer en la superación de la dicotomía entre teoría y "praxis", entre pensamiento y experiencia, entre cuerpo y razón. La relevancia de esta perspectiva se puede resumir con las palabras de Bonnie Cohen, la fundadora de *Body-Mind-Centering*, la siguiente manera:

> Podemos iniciar cualquier investigación desde un marco conceptual y descubrir sus orígenes sensibles a través de un despertar [darse cuenta] creativo. O a la inversa, podemos empezar cualquier investigación desde la raiz de nuestro "no saber" y descubrir el orden que se manifiesta en una forma explicitamente. Es el diálogo y entrelazamiento entre estos dos lo que crea la estructura completa de nuestro propio ser individual, creativo y pensante.[32] (trad., paréntesis y comillas míos)

Es importante resaltar que no se trata simplemente de reconocer dos formas de saber distintas e independientes una de otra, sino más bien de investigar la transferencia, el intercambio y poder transformativo de la relación entre práctica y teoría. *Body-Mind-Centering* ha resuelto muy bien este dilema, tanto en la práctica como en la teoría de este método se puede apreciar la circulación y mutuo intercambio entre teoría y práctica.[33] En este

---

[31] NELSON, Robin: *How do we know what we know?* Texto inédito, pp. 2-7.

[32] BAINBRIDGE COHEN, Bonnie. *Sensing, Feeling, and Action. The Experiential Anatomy of Body-Mind Centering.* Northampton, Masachusetts: Contact Editions, 1993, pp. 13. El texto original es el siguiente: *We can begin any exploration from a conceptual framework and discover its inherent origins through creative awakening. Or conversely, we can begin any exploration from the roots of our unknowing and discover the pattern as it manifests in expressed form. It is the dialogue and weave between the two that creates the full fabric of our individual, creative and cognizant self.*

[33] "Body-Mind Centering" es un método de reeducación de movimiento, así como de análisis y práctica de una reorganización de los diferentes sistemas corporales desarrollado por Bonnie Bainbridge Cohen. El nombre de "Body-Mind Centering" es marca registrada de la misma.

sentido es posible que la "investigación" artística justamente abra un espacio de *reconocimiento académico* para estas otras formas sensibles de saber y promueva a la vez una forma diferente de producir teoría. Esto último podrá ser discutido solamente en un futuro cercano, siempre y cuando esta forma de investigación sea reconocida como tal.

Excurso: Filosofía performativa

El creciente interés por lo corpóreo y sensible no es exclusivo de diferentes disciplinas teóricas, sino que se manifiesta asimismo en la concepción y práctica estética. En este artículo es suficiente mencionar la estética de lo *performativo* así como la concibe Erika Fischer-Lichte en su libro *Ästhetik des Performativen*.[34] Con este concepto pretende la autora, especialista en teoría del teatro, dar cuenta del cambio de paradigma estético a partir de los de los años sesenta. Según Fischer-Lichte, a diferencia de la teoría kantiana para la cual el caos de los sentidos debe ser ordenado por las categorías de la razón, en la estética de lo performativo, la percepción misma crea un sentido (significado). La estética de lo performativo es única, irrepetible e inentendible. La estética performativa no quiere ser interpretada ni entendida, sino *experimentada*[35]. Como ejemplo de esta tendencia en el arte se puede mencionar a *John Cages y Merce Cunningham* que en parte son considerados como los "padres" de este movimiento.

Este no es el lugar para exponer esta teoría en detalle y a pesar de las diferencias y hasta contradicciones entre esta teoría de la performatividad y la fenomenología (en cuanto la primera no es entendible), se puede constatar que en ambas *la experiencia se hace explícita*. Por esta razón se puede hablar de una experiencia reflexionada en caso de la fenomenología o de una experiencia provocada y por tanto reflexiva en el arte performativo. Este último pone en paréntesis toda posibilidad interpretativa y causa lo que normalmente denominamos un "darse cuenta" de lo que usualmente no nos damos cuenta. En ambos casos lo implícito se hace explícito. El flujo familiar de la experiencia, de lo conocido, es interrumpido a veces hasta enajenado para "verlo", para experimentarlo como si fuera la primera vez. La afinidad, incluso complementariedad entre arte y fenomenología es una vez más corroborada en la reciente convocatoria de Stuart Grant y Matt Wagner para publicar artículos

---

[34] Cfr. FISCHER-LICHTE, Erika. *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 2004.

[35] Cfr. ALARCÓN, Mónica. *Die Ordnung des Leibes. Eine tanzphilosophische Betrachtung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, pp. 129-142.

en el libro titulado: *The Thing Itself-Performance Phenomenology*[36].Con esto último tematizamos la necesidad de la filosofía de abrirse a nuevas formas de presentación y pensamiento así como lo propone por ejemplo la "filosofía performativa" o filosofía en escena (*Philosophie on stage*).[37] La exigencia de la investigación artística de trabajar de manera explorativa-experimental en la formación de sus conceptos puede ser analizada y experimentada fenomenológicamente. Diferentes temas y problemas pueden ser investigados no solamente en un proyecto teórico sino también artístico.

Conclusiones

El reconocimiento de un sujeto encarnado que se halla en el mundo ha llevado a la reconsideración y revalorización de los procesos sensibles a través de los cuales nos conocemos a nosotros mismos y al mundo. El cuerpo como órgano de percepción y movimiento es activo, agente y no se halla exclusivamente encadenado a las leyes de causa y efecto. El reconocimiento de la sensibilidad como una forma de "saber reflexivo" no quiere decir que sensación y razón se opongan. Al contrario, más allá de toda dicotomía, el cuerpo se presenta como algo *intermedio* que exige la elaboración de nuevos tipos de racionalidades.[38] Es justamente esta región intermedia la que debe ser investigada, pensada y reconocida. Mi propuesta es que tanto la fenomenología como la investigación artística, justamente por su posición intermedia entre teoría y práctica, ofrecen un punto de partida adecuado para pensar estas regiones intermedias. La complejidad y pluralidad de lo que hoy en día entendemos como corporalidad puede ser investigada en un trabajo interdisciplinario que una diferentes perspectivas y discursos. En este artículo se ha considerado especialmente la danza. Y esto porque el sujeto encarnado, debemos añadir, es un sujeto que está en continuo *movimiento.*

---

[36] Para mayores informaciones mirar: http://british-aesthetics.org/edited-collection-the-thing-itself-performance-phenomenology/

[37] Para mayores informaciones acerca de conferencias, grupos etc. relacionados con una "filosofía performativa" mirar: //performancephilosophy.ning.com/groups/group/show?id=6528949%3AGroup%3A1527&xg_source=msg_mes_group

[38] Cfr. ALARCÓN, Mónica. *Die Ordnung des Leibes. Eine tanzphilosophische Betrachtung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, 1-3.

Bibliografía

ALARCÓN, Mónica. *Die Ordnung des Leibes. Eine tanzphilosophische Betrachtung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, pp. 166-183.

ALARCÓN; Mónica. „Kinästhetisches Bewusstsein und sinnliche Reflexion im Tanz". En: *Studia Phaenomenologica. Phenomenon of Body / Phenomenology of Embodiment* (XII), 2012, 253-262.

ALARCÓN; Mónica. „Künstlerische Forschung und Phänomenologie als Theorie der Erfahrung im Tanz". En: *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism* 12 (2012), 209-217.

ALARCÓN; Mónica. "From Hands to the Whole of the Body. Husserl's Double Sensation in Thinking and Experience". En: *Filozofia*, (68/ 5), 2013, pp. 358-366.

BEHNKE, Elizabeth. "Phenomenologist at work". En: *Santalka. Filosofija*, 2010, 18(1): 6-16.

CLAESGES, Ulrich. *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution.* Den Haag: Nijhoff, 1964.

COHEN, Bonnie. *Sensing, Feeling, and Action. The Experiential Anatomy of Body-Mind Centering.* Northampton, Masachusetts: Contact Editions, 1993.

CUNNINGHAM, Merce. *Changes: Notes on Choreography.* New York: Something Else Press, 1968.

DEPRAZ, Natalie. *Phänomenologie in der Praxis: eine Einführung*. Aus dem Franz. von S. Knöpker. Freiburg; München: Alber, 2012.

ELBERFELD, Rolf. „Transformative Phänomenologie". En: *Information Philosophie*, Nr. 5, Lörrach: Claudia Moser Verlag, 2007, pp. 26-29.

FISCHER-LICHTE, Erika. *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über Ästhetik*, Werke 15, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit,* Max Niemeyer: Tübingen, 1986 (16va edición).

LUFT, Sebastian. A Hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit: Husserl, Nathorp, and Cassirer, in: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* IV (2004): 209-48.

MÜLLER, Max. *Sein und Geist: systematische Untersuchung über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie* (1940). Freiburg; München: Alber, 1981.

NELSON, Robin: *How do we know what we know?* Artículo inédito presentado en el Cuarto Congreso Internacional de Danza en Düsseldorf, Alemania el 08 de junio de 2013.

SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. "From movement to dance". En: *Phenomenology & the Cognitive Sciences* (11/1), 2012, 39-57.

WELTON, Donn. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indina University, 2001.

ZUR LIPPE, Rudolf. *Vom Leib zum Körper: Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance.* Reinbek: Rowohlt, 1988.

FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

HEIDEGGER DESPUÉS DE "SER Y TIEMPO" (1928-1932)

Heidegger after "Being and time" (1928-1932)

VANESSA HUERTA DONADO

Universidad Autónoma de Puebla-Bergische Universität Wuppertal

Resumen

Inmediatamente después de su publicación, *Ser y tiempo* se enfrentó a dos problemáticas de distinto orden: por un lado, los riesgos interpretativos provenientes de la antropología y el existencialismo, por otro lado, la imposibilidad de completar el proyecto ontológico, debido al dominio inadvertido del pensamiento metafísico. A partir de esta imposibilidad, Heidegger buscará conciliar en un nuevo proyecto estas dos exigencias, lo cual dará origen a la *Metontología*, que, junto con la *ontología fundamental,* conformaría el auténtico sentido de la *Metafísica del Dasein*. En el presente texto nos hemos propuesto desarrollar la necesidad histórica y la estructura de este periodo transitivo.

Palabras claves: Ontología fundamental, Tránsito, Metafísica, Recepción

Abstract

After the publication of *Being and Time,* there were two interpretation problems. On one hand, the risk of being confused with Anthropology or Existentialism; on the other, the impossibility to complete the ontological project because of the domain of metaphysical thought. In the following years, Heidegger devised a new project to solve these two impediments: the so called *Methontology*, which together with the*Fundamental Ontology*, establishes the true meaning of *Metaphysics Dasein*. In this text I propose to develop the historical necessity and structure of this transitive project.

Keywords: Fundamental ontology, Transit, Metaphysics, Reception

Introducción

Aunque su recibimiento fue grande, los efectos eran apenas visibles: tal y como lo veremos a continuación, las primeras lecturas de *Ser y tiempo* no lograron salir indemnes del arremolinamiento filosófico de la época, ni de sus repentinos asentamientos en suelo metafísico. Pero no sólo eso, la espera ansiosa de la segunda mitad del tratado, anunciada prematuramente dentro del plan de la obra, apuntaba hacia un acontecimiento todavía más determinante que la pronta asimilación y nivelación de sus ecos revolucionarios. Tal como lo sugiere Otto Pöggeler: "La «noctambular seguridad» con la que la filosofía pasó «la pregunta única y verdaderamente propia» formulada en *Ser y tiempo* muestra —y Heidegger se dio bien pronto cuenta de ello— que no se trata de «un malentendido frente a un libro, sino de nuestro abandono del ser»."[1] Quizá por ello, de aquí en adelante, Heidegger se ocupará de una doble tarea: por un lado tratará de comprender y sacar a la luz el origen de ese abandono, para posteriormente buscar una salida adecuada. Un primer paso dado en esta dirección se encuentra anunciado ya desde el epígrafe *Ser y tiempo*, que más allá de agotarse en mero recurso literario, nos introduce de lleno en el problema filosófico fundamental: el olvido del ser. Sin embargo, como él mismo afirmará de manera retrospectiva en su *Carta al humanismo* (1949), la imposibilidad de completar el proyecto ontológico fundamental plasmado en dicha obra se debe al *decir* y al *pensar* metafísicos, cuyos límites y alcances eran incapaces de expresar de manera clara y suficiente un cambio de dirección tan radical como aquél que comenzaba a gestarse en su propuesta filosófica de los años 20´s. Por ello no sorprende que junto a la imprecisión de las interpretaciones dominantes de la época, apareciera también la imprecisión del lenguaje a la hora de "explicar el tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser."[2] Este impedimento terminó por reducir a mero boceto indescifrable el despliegue de una analítica *temporalis* perteneciente a la tercera sección de la primera parte, ameritando con ello su inmediata destrucción. Aunado a este motivo intrínseco, apareció otro impedimento de corte externo, a saber, la escasa comprensión de la parte concretada en 1927, así como la proporcional perplejidad que revoloteaba en torno a su propósito estrictamente ontológico, muchas veces confundido con los intereses particulares de la antropología filosófica y el existencialismo. Para hacer frente a los obstáculos intrínsecos y extrínsecos, en los años siguientes Heidegger se dará a la tarea abrir nuevos caminos que posibilitarán la continuación de su

[1] PÖGGELER, O., *El camino de Heidegger.* Madrid: Alianza, 1993, p. 10.

[2] HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003, p. 59.

proyecto ontológico. Así fue como, a partir de 1928, Heidegger se embarca en un nuevo proyecto filosófico que tiene como finalidad reproducir la estructura fundamental del pensamiento metafísico, lo cual a su vez abriría la posibilidad de su superación (*Verwindung*).

En lo que sigue nos ocuparemos de las problemáticas interpretativas que enfrentó *Ser y tiempo*, lo cual, a su vez, nos dará la pauta para introducirnos de lleno en la estructura de este proyecto filosófico elaborado en los años próximos a su publicación. Estamos hablando de la *Metontología*, que, junto con la *ontología fundamental,* conformaría el auténtico sentido de la *Metafísica del Dasein*. Ahora bien, debido al lugar intermedio que ocupa entre el planteamiento ontológico fundamental y las reflexiones tardías que tuvieron lugar a partir 1932, este proyecto nos permite vislumbrar nuevos aspectos del camino pensante que Heidegger emprendió bajo la forma de una analítica existenciaria, pero que prontamente experimentará un giro decisivo en busca del ser en su verdad histórica. La *Metafísica del Dasein* constituye, pues, un periodo de transición que Heidegger aprovecha para acentuar la parte ganada en *Ser y tiempo* pero, que al mismo tiempo, da pie a la radicalización de sus posibilidades. Desarrollar la necesidad histórica y estructura interna de este eslabón: en ello consiste el objetivo y la importancia de la presente investigación.

La recepción de "Ser y tiempo"

En una carta fechada en septiembre de 1929, Heidegger expresa a su alumno Karl Löwith la impresión que dejó en él la acogida tan *desmesuradamente superficial* de *Ser y tiempo*: obra en la que resumía intensos años de trabajo intelectual.[3] Para ese entonces habían transcurrido apenas dos años desde su publicación, pero la atención de un público ávido de novedad ya no estaba puesta en la intención fundamental del texto, ni en su propósito provisional, a saber, el planteamiento de la pregunta por el ser desde un horizonte temporal de sentido. La radicalidad de la propuesta filosófica plasmada en las páginas introductorias del texto se consumió muy pronto en la medianía de las vertientes antropológicas y existencialistas de la época, mientras que su contenido analítico-existenciario se interpretó bajo la influencia qué ejercían pensadores consumados como Max Scheler, Karl Jaspers y Edmund Husserl.

[3] Carta del 3 de Septiembre de 1929, cit. por JARÁN, J.F., "Una metafísica como remedio a «la desolación total de la situación filosófica» de los años 1920." En: *Pensamiento*. Vol. 64, 2008, núm. 241, p. 5.

De hecho, la primera reseña extensa redactada por Maximilian Beck alrededor de 1928, explica el contenido de *Ser y tiempo* a través de la distancia que Heidegger mantiene con otros filósofos como Bergson, Kierkegaard, Nietzsche, Marx y Dilthey. Para él, a pesar de su hálito renovador *"Ser y tiempo* es, en verdad, sólo una síntesis de todas las tendencias actuales de la filosofía —es decir, el antónimo directo de un comienzo revolucionario."[4] Desde esta perspectiva, la génesis de dicha obra bien podría explicarse como una especie de síntesis hegeliana entre conceptos antagónicos pero correlativos (*Korrelativismus*) tales como sujeto y objeto, idealismo y realismo, conciencia y mundo etc. Sin embargo, recordemos que el mismo Heidegger aclara en el §28 de la obra, el análisis del *ser-en-el-mundo* no trata de imitar aquella tendencia metodológica que todo lo reúne bajo un único elemento, y mucho menos busca mediar la distancia entre polos opuestos. La necesidad de poner un existenciario justo al lado de otro apunta, más bien, al reconocimiento de una multiplicidad de momentos estructurales entrelazados por un vínculo de igual originariedad.[5]

Desde otro punto de vista, pero en continuidad con esta línea crítica encontramos un comentario que se desarrolla a partir de una fuerte sospecha: la posible recaída en la tradición vieja y estática que ya Dilthey había intentado superar mediante la renovación del concepto de vida. Nos referimos expresamente a *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (1929) de Georg Misch, quien a pesar de conocer la obra de Heidegger hasta entonces publicada, no vaciló en clasificarla como un apéndice de la filosofía diltheyana.[6]

---

[4] BECK, M., "Referat und Kritik von Martin Heidegger: *Sein und Zeit*." En: *Philosophische Hefte*, 1, Berlín, 1928, p. 5.

[5] HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 151. Beck se entera del descontento que su reseña provocó en Heidegger a través de una carta en la que Marcuse le informa lo siguiente: "Ahora, en cuanto a su posición frente a vuestra reseña, no he podido sacarle nada a Seidemann, sino que Heidegger está furioso porque muchos lectores usaron su texto como sucedáneo de su libro y no han leído, o muy mal, *Sein und Zeit*. Porque creyó escuchar, en su crítica, a un número importante de sus colegas." Carta del 9 de junio de 1929, en HAAR, M. (ed.) *Martin Heidegger.* París: Cahiers de l´Herne, 1983, p. 164. Por otro lado, en una carta a Jaspers, Heidegger escribe acerca de las extrañas experiencias con las recensiones de los *contemporáneos de poco aliento*: "Cuán a menudo he leído que yo era la síntesis que se había hecho realidad —por lo demás hace tiempo proyectada por otros— de Dilthey y Husserl con algunos toques de Kierkegaard y de Bergson." HEIDEGGER-JASPERS, *Correspondencia* (1920-1963). Madrid: Síntesis, p. 85.

[6] "Misch est en effet l'un des seuls à avoir pur lire les Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (octobre 1922) que Heidegger avait présentées en vue de sa candidature à Göttingen et qui exposent ce que l'on est en droit de considérer comme une première version de l'ontologie fondamentale. Il a aussi eu en sa possession les Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen' (1919/21) et la thèse d'habilitation sur Duns Scot (1916)." JARAN, J.-F., *La*

A su parecer, la radicalización de una tendencia comprensora que determina esencialmente al *Dasein* y que culmina con el replanteamiento de la pregunta por el *ser* y su *sentido*, constituye en realidad un vestigio *lógico-ontológico* que impide llegar a captar al fenómeno de la vida desde sí misma, porque analiza al hombre solamente desde una posibilidad suya: el conocimiento. Debido a este mal entendimiento del término *Verstehen,* Misch sostendrá que se trata de un acceso problemático a la vida, ya que en lugar de dirigirse a ella, se instala en el ámbito teórico a partir del cual resulta imposible plantear una verdadera filosofía vital.[7]

Con todo, esta postura dejar pasar por alto un matiz importante: antes de remitir a la presencia objetual de los entes, la comprensión de la que Heidegger habla nos introduce de lleno en una estancia ateorética previa (*vor-stehen*), gracias a la cual podemos hacer frente a los entes que nos salen al encuentro, ya sea en la modalidad teórica-constatativa, ya en la práctica-operativa.[8] Si se habla de incompatibilidad entre *Phänomenologie* y *Lebensphilosophie* se debe, en todo caso, a la fractura epistemológica entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu que ya Dilthey había anunciado, y se deriva de la interpretación metafísica dominante que privilegia el sentido "racional" del término *logos* frente a otros posibles significados. Precisamente en este terreno se sitúa el error fundamental de Misch, al querer introducirse al problema a partir del uso de la cúpula "es", cuando en realidad no se trata de un asunto cualquiera, ni una pregunta que se haya desarrollado ya en los libros de ontología, sino de la más profunda y misteriosa de todas las preguntas que el Dasein pueda plantearse.[9] Más aún, para Heidegger el error fundamental de la filosofía de la vida estriba en haber construido su edificio sobre la

---

Metáphysique du Dasein. Zeta Books on-line, 2010, p. 7. A propósito de la relación entre Misch y Heidegger se puede ver: GRONDIN, J., "Georg Misch undder Universität der Hermeneutik. Logik oder Rhetorik?" En *Dilthey-Jahrbuch*, 1997.98/11, pp. 48-63. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 y Pöggeler, O., "Die Metaphysik als Problem bei Georg Misch." En *Dilthey-Jahrbuch*, 1999-2000/12.

7 MISCH, G., *Lebens Philosophie und Phänomenologie*. Leibzig und Berlin: G. B. Teubner,1931, p. 19, 38, 39.

8 XOLOCOTZI, A., *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. México: Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés, 2007, p. 198.

9 "Gerade hier setzt Misch an, indem er fragt, ob es überhaupt zulässig ist, das primäre zum Lebensverhalten gehörige Verstehen bereits als ein Seinsverständnis zu bezeichnen". STRUBE, C., "Kritik und Rezeption von 'Sein und Zeit' in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen." En: *Perspektiven der Philosophie*, vol. 9 (1983), Ámsterdam, p. 56.

interpretación ontológica vigente, sin haber cuestionado antes el concepto de vida allí enraizado.[10]

Indirectamente, el mismo Husserl también tomó parte en la ola de críticas públicas en torno a *Ser y tiempo*, sobre todo en su conferencia *Phënomenologie und Antropologie* dictada durante el verano de 1931. Desde las primeras líneas el autor deja ver su preocupación por la gran influencia que el creciente movimiento antropológico ejercía en la nueva generación de filósofos alemanes, así como por la posibilidad de que los intereses originales de su fenomenología se vieran diluidos en esa nueva tendencia arrobadora. Evidentemente Husserl se refiere aquí a la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Martin Heidegger: el discípulo de quién en otro tiempo tuviera las mejores impresiones como docente y en quien habría depositado toda su confianza como colaborador. Pero ¿por qué esperar tanto tiempo para hacer manifiesto el desacuerdo con la filosofía heideggeriana hasta entonces desarrollada?

Aunque Husserl ya conocía el manuscrito entregado para su impresión en 1926, no fue hasta 1929 que se dio a la tarea de revisarlo ardua y meticulosamente, justo después de haber escuchado la conferencia inaugural titulada *¿Qué es metafísica?* Dos años después, el filósofo moravo afirmaba en una carta dirigida a Pfänder que tras haber dedicado dos meses al estudio de *Ser y tiempo* y otros escritos de Heidegger, por fin había llegado a una postura sobria y definitiva en torno a la filosofía de su sucesor en la Cátedra de Filosofía. Como resolución final Husserl rechazará por completo la posibilidad de integrar a Heidegger en su proyecto fenomenológico, tanto en el sentido metódico como en la cuestión temática.[11] A su parecer, inclusive el análisis del *ser en el mundo* se desarrolla en los límites de la ingenuidad, puesto que se lleva a cabo sin haber desarrollado la tarea previa de una "verdadera fundamentación filosófica."[12] Ahora es definitivo: el estilo aunado al filosofar que para Heidegger

---

[10] "Wir können die Philosophie nicht mehr als aus dem logischen rein entwickeln, […] sondern das ist gerade die Geschichtlichkeit unseres Daseins […]. Daher gerade ansetzen, was aber nicht heisst, in theoretische Problematik eintreten." HEIDEGGER, M., *Der deutsche Idealismus*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, p. 133-134. Cf. JARÁN, J.-F. *La Metáphysique du Dasein, p.* 41. En mayo de 1929 Heidegger "inicia sus cursos de verano y, en uno de ellos (el *idealismo alemán*), responderá públicamente a las críticas hechas por Georg Misch en varios artículos que después conformarán su obra 'Filosofía de la vida y fenomenología.'" En XOLOCOTZI, A., *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Una crónica*. México: Plaza y Valdés, 2013, p. 65.

[11] Cit. en XOLOCOTZI, *Heidegger y el Nacionalsocialismo,* p. 67.

[12] Esto mismo lo afirma Husserl a la mitad de la conferencia mencionada de la siguiente manera: "Anstatt naiv die Welt zu haben und naive Weltfragen, Wahrheitsfragendes gewöhnliche Sinnes zu stellen, stellen wir jetzt neue Weltfragen, Fragen an die Welt rein als Welt der Erfahrung und des sonstigen Weltbewußtseins […]." HUSSERL, E., *Phänomenologie und Anthopologie*, p. 174.

representaba la liberación de un pensamiento absorto y un vocabulario técnico, para Husserl terminó convirtiéndose en esa misma palabrería que tanto se había esforzado en combatir y hacer imposible para siempre.

Desde el marco trascendental de una filosofía concebida como la más estricta de las ciencias, los intereses y alcances de la *analítica existenciaria* parecían acercarse más a la antropología filosófica o al psicologismo. Más allá de representar un verdadero impulso creativo, para Husserl esta "reforma antropologizante" era la adecuación de su fenomenología trascendental a los intereses concretos de una época, dominada por la voluntad de tomar al hombre como punto de partida y fundamento del verdadero filosofar.[13] Claro que frente al proyecto fenomenológico que insiste en mantener la actitud reflexiva porque busca fundamentar el ámbito del conocimiento, la fenomenología hermenéutica que trata de aprehender la vida en su fáctica inmediatez se presenta, antes que como continuación, como una réplica del inmenso proyecto fundacional. Así fue como, del otro lado del ímpetu y la genial sagacidad heideggeriana se encontraba el paciente Husserl, quien recibe con cautela y distancia las noticias en torno a este nuevo filosofar y sus avances, pues parecían totalmente acientíficos y carentes de fundamento: "lo que allí está dicho es mi propia doctrina, pero sin una fundamentación profunda", apunta en la página 62 de *Ser y tiempo*.[14]

Como podemos observar, el camino fenomenológico que alguna vez Husserl mismo rotuló con la frase "fenomenología la somos Heidegger y yo"[15] se bifurca por completo: mientras que para Heidegger se consuma el proceso de emancipación iniciado alrededor de 1917; no fue hasta trascurridos

---

[13] De hecho, en una de las anotaciones que Husserl registró directamente en la página 13 de su ejemplar, podemos leer lo siguiente: "Heidegger transportier oder transversiert die konstitutiv-phänomenologische klärung aller Regionen des Seienden und Universalen, der totalen Region Welt ins Antropologische; die ganze Problematik ist Übertragung, dem Ego entspricht Dasein etc. Dabei wird alles tiefsinnig unklar und philosophisch verliert es seinen Wert."Cit. por FOLLESDAL, D., "Husserl und Heidegger über die Rolle des Handelns bei der Konstitution der Welt." *Versuche über Husserl*. Hamburg: Meiner, 2013, p 150. De hecho el autor lee la filosofía de Heidegger como un isomorfismo de la filosofía husserliana, excepto por algún par de diferencias: "Der Schlüssel für dieses Rätsel und auch, so denke ich, für ein Verständnis der Philosophie Heideggers besteht darin, dass seine Philosophie im Wesentilchen mit der Husserls isomorph ist. Wo Husserl vom Ich spricht, spricht Heidegger vom Dasein: wo Husserl von Noema spricht, spreicht Heidegger von der Struktur des »In-der-Welt-seins-des Daseins«; und so weiter."

[14] Según recuerda Gadamer: "el súbito ascenso de Heidegger, la incomparable fascinación que ejercía, su temperamento fogoso, tenían que resultar tan sospechosos […] como siempre le habían resultado el fuego volcánico de Max Scheler." GADAMER, H.-G., *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002, p. 30.

[15] GADAMER, H.-G., *Los caminos de Heidegger*, p. 30.

diez años, precisamente durante la redacción conjunta del artículo para la *Enciclopedia Británica,* que Husserl comenzó a percatarse de las diferencias insuperables entre él y su colaborador más cercano.[16] De cualquier manera, una cosa es cierta: ninguna otra crítica dirigida a *Ser y tiempo* posee tanto contrapeso como aquella que Husserl emprendió, no ya por la fineza o exactitud de sus señalamientos, sino porque ninguna otra se llevó a cabo desde el marco de una propuesta filosófica propia y nítidamente elaborada. De hecho, todas las reseñas aparecidas durante la época se mantienen en un nivel más o menos superficial, según Heidegger, a causa de la influencia indirecta que ejercía una extraña mezcla entre filosofía y teología cristiana: dos elementos fundamental en la historia espiritual de Occidente.[17]

Dos riesgos interpretativos: la Metafísica y la Antropología

Como adelantábamos líneas arriba, apenas había un pasado año desde su aparición en el *Phänomenologisches Jahrbuch* y los rumores en torno a la "particular gana de estudiar" *Ser y tiempo* ya habían llegado a los oídos de Heidegger. Así por ejemplo, sabemos que mientras Scheler lo citaba frecuentemente en sus clases, Hartmann y Heimsoeth lo estudiaban con pasión.[18] Pero ¿cómo puede explicarse el éxito arrobador que tuvo dicha obra tanto en los círculos estrictamente académicos como fuera de ellos?

Sabemos que para 1929 la primera edición se había agotado ya, pero de lo que no estamos totalmente seguros es de la perspectiva que alumbró cada

---

[16] Cfr. XOLOCOTZI, A. *Los demonios de Heidegger*. Madrid, Trotta, 2013, p. 72. O por lo menos así se lo comunica a Roman Ingarden en una carta enviada en 1927, después de haber examinado a fondo el rumbo de su método, así como del modo de acceso al que llamará *reducción fenomenológica*, cuyo cometido consiste en inhibir todo tipo de prejuicio proveniente de la conciencia irreflexiva. "A través de ella [la reducción] aprehendemos, en vez de las cosas [*Sachen*] puras y simples, en vez de los valores, los fines, los útiles puros y simples, las vivencias subjetivas correspondientes en las cuales llegan a ser para nosotros «conscientes», en las cuales, en un sentido amplísimo, se nos «APARECEN»" HUSSERL, E., "El artículo 'Fenomenología' de la enciclopedia británica." En: *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 36.

[17] El trabajo compilatorio de Claudius Strube titulado *Kritik und Rezeption von "Sein und Zeit"* (1983) nos brinda un panorama más o menos amplio de la manera en que dicha obra fue recibida y descifrada apenas pasados los primeros años de su publicación. La constante en todas ellas es el alejamiento progresivo del núcleo ontológico, hasta perder de vista el objetivo delineado desde el epígrafe de la obra, esto es, el replanteamiento de la pregunta por el ser. XOLOCOTZI, A., *Heidegger y el Nacionalsocialismo*, p. 57.

[18] *Idem*., p. 43 y 44.

lectura.[19] Sin descartar que quizá alguien en algún momento pudo llegar al meollo del asunto tanto en el propósito como en el método, lo cierto es que *Ser y tiempo* sucumbió ante el mismo fenómeno del que intentaba dar razón en el § 25. Hablamos aquí de la dictadura del *Uno* que todo lo absorbe y nivela en sus particulares modos de manifestación, enumerados en el § 27 como distanciamiento [*Abständichkeit*], medianía [*Durchschnittlichkeit*], nivelación [*Einebnung*] y publicidad [*Öffentlichkeit*]. A causa de esta tendencia intrínseca que todo lo degrada en la inmensa superficie trivial, "todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial [y] todo misterio pierde su fuerza", hasta convertirse en asunto ya desde hace tiempo conocido.[20]

Efectivamente, lo mismo que sucede con cada época sucede también con las obras fundamentales y *Ser y tiempo* no fue la excepción. Era de esperarse que, en un marco dominado por cierta tendencia metafísica y antropológica, la repetición explícita de la pregunta por el ser pasara desapercibida, mientras que la difusión de la analítica existenciaria alcanzaba niveles insospechados. Así lo diagnostica Heidegger en su conferencia *Antropología Filosófica y Metafísica del Dasein* (1929),[21] a partir de la exposición de los dos cuestionamientos fundamentales para la época, a saber: el "qué" del hombre y el "todo" del ente. Pero teniendo en cuenta que el ser humano pertenece al ente en general, ¿podríamos poner un punto final a todo cuestionamiento ontológico y metafísico mediante el previo esclarecimiento de la esencia del hombre, es decir, mediante el desarrollo de una antropología como filosofía primera? En absoluto.

Para Heidegger, a pesar de tener como suelo común la "situación total de la existencia humana" y, por ende, de constituirse como corrientes simultáneas; tanto la antropología como la metafísica carecen de unidad interna y se desarrollan aisladamente.[22] Mientras que la primera se concentra en la figura humana y sólo a partir de allí pregunta también por el todo; la segunda cuestiona de entrada la totalidad del ente, dentro de la cual, el hombre ocupa un lugar específico aunque no necesariamente concéntrico. Por ello será preciso aclarar los supuestos ocultos de dichas tendencias, con el fin de esclarecer la relación y los límites que tienen con respecto a los propósitos de *Ser y tiempo*. Asimismo, un acercamiento de este tipo arrojará nuevas luces en torno a la

---

[19] VOLPI, F., *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Madrid: Maia, 2010, p. 19.

[20] HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 147.

[21] HEIDEGGER, M., *Antropología filosófica y metafísica del Dasein*. Conferencia ante la Sociedad Kant, Frankfurt am Main, 24 de enero de 1929. Agradezco al Dr. Enrique Muñoz por haberme proporcionado la traducción del escrito, el cual, a su vez le fue facilitado por el editor, Dr. Gunter Figal.

[22] *Ibíd*.

radicalización del lenguaje metafísico, que Heidegger asume a partir de 1927 en el marco de su "metafísica del Dasein."

Para entrar en diálogo con estas tendencias, antes que darse a la búsqueda de puntos en común, será preciso partir de la confrontación guiándonos por una "problemática radical y productivamente concreta."[23] ¿Cuál es, pues, el terreno neutral para plantear algo así como un vínculo entre la esencia del ser humano y la esencia de la metafísica? O, mejor dicho: ¿para hacer de su relación un problema y sacarlo a la luz? El planteamiento antropológico de Max Scheler ya se movía en medio de esta polaridad de manera siempre clara y apasionada, sobre todo cuando define al hombre como "*unidad* concomitante e inmediatamente vivida del vivir de las vivencias." Ni cosa, ni sustancia, ni racionalidad, ni sujeto; la determinación fundamental del ser humano no puede pensarse detrás o fuera de lo inmediatamente vivido, puesto que existe "ejecutando actos intencionales enlazados por la unidad de un sentido."[24] Por otro lado, tras rechazar por imposibles los caminos del realismo y el idealismo, Scheler comenzó a preparar un tratado en torno al tema, tomando como fundamento de su crítica la ambigüedad oculta pero latente que existe en la relación entre esencia y existencia. Al llegar al fondo del que surge y se alimenta dicho problema, Scheler afirmará en sutil sintonía con la tematización de la esencia comprensora del *Dasein,* que "la facultad de separar la esencia y la existencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás."[25]

Ya que ningún otro pensador de su tiempo había considerado como decisiva y urgente la aclaración en torno al modo específico del ser humano, así como la distinción entre esencia y existencia; Scheler se convertirá para Heidegger en un aliado de guerra en contra la concepción tradicional del hombre y su peculiar modo de ser tematizado.[26] Sin embargo, a pesar de haberse colocado en el umbral de toda investigación auténticamente filosófica gracias al descubrimiento de sus problemas fundamentales, Scheler no pudo o no quiso tomar parte en ello. De camino hacia el problema del ser, su pronunciamiento se queda corto y resulta insuficiente. Allí donde se llega a divisar con claridad y distinción un problema fundamental, el silencio reina.[27]

---

[23] *Ibíd*.

[24] HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 69.

[25] SCHELER, M., *El puesto del hombre en el Cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1997, p. 69.

[26] HEIDEGGER, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2006, p. 175.

[27] "Si Scheler a aperçu que l'obscurité entourant le problème de l'être minait la philosophie de l'intérieur et s'il a saisi toute l'importance de cette distinction entre essence et existence, il n'aurait

Si la crítica de Heidegger es justificada, entonces cabe preguntarse ¿en qué punto se termina el quehacer de la antropología y comienza el de la ontología? Según la lectura ontologizante que Heidegger lleva a cabo, el origen del fracaso de Scheler se encontraría en la infiltración de un prejuicio, en la admisión de un supuesto, en la adopción de la gran tesis de la tradición: que el ser subsiste.[28] Por muy prestos que estemos a reducir todos los problemas de la filosofía a la pregunta por el hombre y su relación con el cosmos, un interrogar como éste resuelve demasiado pronto preguntas de carácter fundamental sin haberlas experimentado en toda su profundidad. Al convertir al hombre en el centro absoluto del ente, esta tendencia termina respondiendo a cada cuestionamiento acerca de la realidad, el ser y la verdad desde una perspectiva limitada. [29] Y esto sucede de tal manera que dicha inclinación convertida ya en tendencia filosófica, termina postulándose sin más ni más como la nueva filosofía primera, como una auténtica metafísica que va detrás de los problemas fundamentales (ontología), que intenta determinar todo cuanto existe (metafísica), y que se postula como principio de todo conocimiento (epistemología).

Heidegger no descarta la posibilidad de que la pregunta por el hombre pueda servir de fundamento para una metafísica, pero sí critica duramente el dudoso proceder de la antropología, mediante la cual se termina diciendo todo y a la vez nada sobre este ente. Efectivamente, sin renegar de los avances y beneficios que el saber técnico acumulativo ha traído consigo, el pensador de Messkirch observa que, en lugar de aclarar la esencia del ser humano, la antropología no ha hecho más que agravar la situación, debido a la falta de una orientación previa en su preguntar. Al explotar los posibles enfoques empíricos de la naturaleza humana, esta "ciencia del hombre" termina enumerando aspectos somáticos, biológicos y psicológicos, e incluso caracterologías, etnologías y cosmovisiones, siempre con el riesgo de perder su objeto en un mar de cualidades, comportamientos, opiniones, reclamos y posibilidades."[30]

---

pas su, selon Heidegger, entrevoir toute l'ampleur du problème qui s'ouvrait alors." JARAN, J.-F., *La Metáphysique du Dasein*. Zeta Books on-line, 2010, p. 65.

[28] HEIDEGGER, M., *Principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz*. Madrid: Síntesis, 2007, p. 154-156.

[29] "Extrem formuliert: Die heutige Menschen interessiert schon nicht mehr die Natur selbst und das Kunstwerk selbst, sondern —in eins damit und zwar nicht beiläufig— die Art der jeweiligen Erkenntnis der Natur und zwar in der betonten Sinne, dass er nach der Psychologie und Typologie gerade dieser Stellung zur Wirtschaft." HEIDEGGER, M., *Der deutsche Idealismus*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, p. 15-16.

[30] *Idem*., p. 233

También para Scheler resulta problemático querer agotar el tema del hombre diseccionando sus aristas y multiplicando sus saberes. Precisamente en esta dirección denuncia junto con Heidegger la falta de genuina reflexión, a pesar del exceso de información acumulada alrededor suyo. Sin embargo, en lugar de guiar su camino por una problemática de corte fundamental, se dio a la tarea de unificar sus múltiples facetas mediante la determinación de su sola naturaleza. Así, al ocuparse del problema de la esencia del hombre y de su situación metafísica peculiar, Scheler abandona el camino ontológico para concentrarse en el desarrollo de una antropología filosófica. Pero ¿cuáles son los criterios que posibilitan colocar al ser humano como el fin último de toda investigación filosófica? ¿Qué hay de metafísico en estas preocupaciones?

Para Heidegger, un estudio que tome como centro de su reflexión al ser humano puede orientarse filosóficamente ya sea por su método, ya por su propósito. En el primer caso se trata de una ontología regional guiada por la pregunta sobre la esencia del hombre, que busca destacar su puesto frente a entes y menesteres de distinto orden. Este antropologismo fundando en hechos empíricos y conocimientos de accesibilidad comprobable, empero, nos pone en peligro de relativizar otros estudios que abarcan desde el más diminuto de los entes hasta la sublimidad de la naturaleza. Hacinando todo en función del ser humano, lo único que se logra es atentar en contra de la posibilidad del conocimiento en general, amenazando incluso la existencia de la filosofía. Con el regreso del escepticismo o del subjetivismo, la antropología empírica estaría probando sus propios límites, al mismo tiempo que haría manifiesta su falta de fundamentación y legitimidad.[31]

Por el contrario, si lo que está en juego es una antropología con propósito filosófico, su acción estará comprometida con la realización del filosofar ya sea: a) en razón de su punto de partida, b) de su meta, o bien, c) del ámbito de su preguntar.[32] Al no reparar en la necesidad de una previa fundamentación y aseguramiento del problema filosófico central, los dos primeros incisos conducen de manera conjunta hacia la concreta elaboración de una ética, al encumbramiento de una determinada concepción del mundo, o al posicionamiento central del un Yo cognoscente. Pareciera que motivo y meta se embrollan de camino al establecimiento de una antropología filosófica, y a pesar de las dificultades, se siguen tomando como fundamento los progresos y conocimientos empíricos provenientes de las ontologías regionales. "¡Concentrar la esencia de la filosofía misma¡ Así de obvia y cautivadora quiere ser esta idea de una antropología filosófica como centro de la filosofía para el

[31] HEIDEGGER, M., *Antropología filosófica y metafísica del Dasein.*

[32] *Ibíd*.

pensamiento extraviado; así de superficial e infundada ella permanece y llega a ser únicamente para el receptáculo del animado preguntar…"[33]

En vistas de que jamás alcanzaremos nuestro propósito ni delimitaremos el dominio de quehacer estrictamente filosófico siguiendo las directrices de la antropología filosófica o empírica, pero en la medida en que tampoco podemos renunciar al único ente que se pregunta y filosofa; será preciso encontrar un acceso oportuno que posibilite un tránsito libre de obstáculos. Para lograr este cometido el proceder habitual tiene que ser trastocado: en lugar de poner al hombre y sus asuntos como principio del filosofar, será la pregunta por la esencia de la metafísica aquello que decida hasta qué punto es indispensable la inclusión del hombre y de qué modo debe ser abordado.[34] Si lo que ambiciona es explicar el despliegue histórico de la metafísica mediante el desciframiento de su fundamento último, entonces será necesario interrogar al hombre no ya desde lo que le sobra o le falta con respecto a otros entes como Dios, las plantas o los animales, sino desde lo que alcanza a entender acerca del problema metafísico fundamental: el problema del ser.

El salto a la metafísica

El interés de Heidegger por hacer explícita la estructura interna de la metafísica se intensificó durante el periodo transitivo que comprende el final de los años 20´s y el principio de los 30´s. Nos referimos al *Último curso de Marburgo* (1928), *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *De la esencia del fundamento* (1929), *¿Qué es metafísica?* (1929), *Conceptos fundamentales de la metafísica* (1929/30), *De la esencia de la verdad* (1930) e *Introducción a la metafísica* (1935). Él mismo atestigua en una carta dirigida al conde Clemens von Podewils en julio de 1956, que tras la exhaustiva revisión del planteamiento desarrollado en *Ser y tiempo*, su pensamiento comenzó a experimentar un giro decisivo.[35] Gracias a este comentario tardío ahora sabemos que fue 1930 "el año crítico de su pensar", puesto que lo allí configurado preparará el camino para el despliegue de un pensar el ser desde el mismo ser, ya sin intermediarios estructurales de corte analítico-existenciario

De hecho, en la conferencia inaugural que Heidegger sostuvo el 24 de julio de 1929 en la universidad Friburgo, la así llamada "Superación de la metafísica" comenzó a perfilarse como el puente que une a la ontología fundamental con el pensar histórico del ser. Sin embargo, la metafísica a superar

---

[33] *Ibíd.*

[34] *Ibíd.*

[35] Cit. por XOLOCOTZI, A. *Fundamento y abismo*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2011.

y el concepto mismo de superación se relaciona tan sólo superficialmente con el sentido escolar que empleamos regularmente, por ello, es necesario aclarar el concepto general y particular de metafísica, así como el sentido en el que Heidegger habla de su superación (*Überwindung*) como *Verwindung (torsión)*.

En la lección de 1929-30 titulada *Conceptos fundamentales de la metafísica,* Heidegger se da a la tarea de rescatar y aclarar el sentido etimológico e histórico del término, tomando como punto de partida el prefijo *metá* como título técnico y uso común (*post*) —el libro situado *después* de *La física*; o bien, como el señalamiento del contenido y "objeto" de una disciplina específica (*trans*)— el estudio de lo que trasciende a la *physis*-. En seguida, el autor recuerda otro posible significado del prefijo μετά, gracias al cual, los dos significados anteriores convergen en un tercero: si el prefijo μετά indica una posición o un *más allá*, también puede significar una especie de movimiento que va de una cosa hacia otra, un giro, una inflexión, tal como ocurre con la palabra μετάβολή. De ser el caso, la palabra metafísica apunta a un auténtico viraje de la mirada filosófica a la hora de explicar los fenómenos, o lo que es lo mismo, designa la esencia de la *Filosofía primera* que se aleja del mundo sensible para penetrar en las estructuras últimas de lo existente en busca de su fundamento último. "La inflexión del título —sostiene Heidegger— no es en absoluto nada accidental. Con él se decide algo esencial: *el destino de la auténtica filosofía en occidente*."[36]

Gracias a esta distinción ahora podemos acentuar las diferencias entre el ya gastado uso escolar de metafísica y su renovada aplicación, la cual designa al ente desde la perspectiva de su esencia, o bien, desde un principio que lo fundamenta. De hecho, para Heidegger, *qué sea el ente y cuál es su principio o razón de ser* constituye la formulación básica de toda reflexión filosófica que se despliega desde el punto de vista de la esencia gracias a la ontología, o bien, desde la perspectiva del fundamento a través de la teología, lo cual, a su vez, explicaría la copertenencia intrínseca entre la pregunta por el fundamento del ser (ontología) y por el ser del fundamento (teología).[37] O*nto-teología* será entonces el término con el que Heidegger designe la estructura

[36] HEIDEGGER, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica,* p. 66.

[37] El sentido que la *teología* ganó después del cristianismo es algo que se pone en juego únicamente de manera secundaria. Las reflexiones heideggerianas apuntan varios siglos atrás de su aparición y remiten al fundamento de todo, a la noción tan general que ser que es aplicable a todo ser. Desde esta perspectiva, el discurso cristiano sobre Dios y su relación con lo creado entra como tema de conversación de modo colateral. Pese a ello, Heidegger reconoce que la asimilación de la comprensión medieval de metafísica es insoslayable para un estudio más general e histórico, puesto que allí las posibilidades del aspecto teológico se despliegan con mucha más claridad. *Idem*, p. 72.

interna de la historia de la filosofía en tanto metafísica, más no porque englobe contenidos bien definidos y de sobra estudiados como la idea, la sustancia, la razón o dios; sino porque nombra la unicidad esencial de su despliegue histórico, caracterizado por pensar el ser como si se tratase de un ente. De este modo, la palabra metafísica ya no sería un simple rótulo para nombrar un ámbito de lo cognoscible al igual que la física o la ética, sino su condición de posibilidad.

Para Heidegger, la metafísica constituye el acontecimiento fundamental de la existencia humana y, precisamente por ello, renuncia a clasificarla como una disciplina generadora de conocimiento y a tratarla como tal; sin embargo, él no fue el primero en preguntarse por el sentido más genuino del concepto. En realidad, se trata de una empresa de inspiración kantiana que se puso en marcha justo después de haber pasado por una confrontación con el filósofo de Königsberg entre 1927 y 1930. Efectivamente, durante la búsqueda una puerta de acceso que le permitiera ingresar a una nueva posibilidad del pensamiento sin franquear los límites de la antropología; Heidegger tomó como punto de partida la distinción kantiana entre el concepto vulgar y científico de metafísica, así como la idea de una *metafísica naturalis* en tanto "disposición natural de la razón humana". En última instancia, esta reapropiación de la propuesta kantiana desembocará en el desarrollo de una *Metafísica del Dasein,* entendida como aquella estructura que permite exponer la esencia del ser humano sin caer en los límites de la antropología o el subjetivismo. Esto a su vez posibilitaría la fundamentación de una metafísica que responda a los problemas fundamentales que se hallan a la base de su despliegue histórico.

Kant ya había abierto esta posibilidad mediante la síntesis de los problemas fundamentales de la metafísica en la pregunta ¿*Qué es el hombre?,* sin embargo, nunca llegó a desarrollar algo así como una antropología pura que cimentara las condiciones de posibilidad de todo ser-hombre. Heidegger por su parte se dará a la tarea de retomar al ser humano como elemento fundamental de su propuesta, pero no con la finalidad de elaborar o refutar una antropología, sino para plantear algo que a su parecer es todavía más originario, a saber: el replanteamiento de la esencia en la que se funda su *ser-hombre*.[38] Es así como vemos reaparecer la pregunta por el ser del Dasein de manera totalmente renovada en los textos elaborados alrededor de1929, pero, sobre todo, en *Kant y el problema de la metafísica.* Lo que allí se busca poner de manifiesto no es ya el modo de ser específico de este ente determinado, sino el fundamento de su modalidad de ser. Lo que ahora resta preguntarnos

[38] HEIDEGGER, *Der deutsche Idealismus*, p. 235.

es: ¿qué tipo de fundamento podría encontrarse en el Dasein, descrito en *Ser y tiempo* como un fondo sin fondo, como un abismo?

Aunque su presencia explícita apenas se insinúa en la analítica existenciaria, *horizonte* y *trascendencia* se perfilarán como los pilares fundamentales de la tematización de la esencia comprensora del Dasein. En lo posterior, estos elementos se convertirán en pautas necesarias para la continuación del proyecto ontológico planteado en las páginas introductorias de *Ser y tiempo;* de hecho, tanto en *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1927)* como en *De la esencia del fundamento (1928-29)* podemos rastrear su despliegue paralelo. Sin embargo, el cambio de perspectiva entre un texto y otro es evidente: mientras que en la lección de verano llevada a cabo en 1927 las reflexiones de Heidegger todavía se mueven en un marco dominado por las preocupaciones en torno a la esencia aperiente del Dasein, en el artículo de 1929 se dará un paso atrás en busca del fundamento de dicha esencia. Esto quiere decir que mientras la perspectiva horizontal desarrollada en *Ser y tiempo* se concentra en la comprensión de ser propia de un ente específico, a partir de 1928 el acento recaerá en la apertura trascendental del ser a través de la consideración de lo ente en su totalidad.

Ahora bien, antes de continuar es preciso aclarar que esta nueva empresa no implica la adopción del método empírico característico de la antropología, mediante el cual se pretende reconstruir la totalidad a partir de una multiplicidad de aspectos. En vistas de que Dasein encuentra la raíz de su propia posibilidad en la *trascendencia*, de lo que ahora se trata es de tematizar la diferencia ontológica no ya en desde el horizonte de sentido, sino con respecto a esta modalidad del *sobrepasar*.[39] De aquí mismo "se sigue la necesidad de una peculiar problemática que tiene como tema al ente en su totalidad. Este planteamiento de la cuestión se encuentra en la esencia de la ontología misma y se produce a partir de su conversión, su μεταβολή."[40]

En la lección del semestre de verano *Los principios metafísicos de la lógica (1928)*, Heidegger se referirá a esta tarea acuñando el término "Metontología". Para descifrar el sentido de este nuevo concepto, así como sus implicaciones últimas será necesario adentrarnos en el contenido de la lección. Allí Heidegger evoca el problema de la trascendencia como fundamento unificador no sólo de aperturidad característica del Dasein, sino también del estar descubierto del ente en general, y únicamente a partir de este ámbito se puede abordar el problema del fundamento. Así es como, desde una perspectiva y un vocabulario completamente metafísicos, nuestro autor comienza a in-

[39] XOLOCOTZI, A., *Subjetividad radical,* p. 153.

[40] HEIDEGGER, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 184.

troducirse de lleno en un doble engranaje para hablar de trascendencia: por un lado, el traspasamiento del que habla tiene lugar en el respecto óntico que se mueve en dirección del ser a la hora de abrir mundo comprendiéndolo, pero, por otro lado, este movimiento se tornaría impensable sin un fondo ontológico previo, en el cual germinan las raíces de su propia posibilidad.[41]

Esto quiere decir que la *trascendencia originaria* se manifiesta siempre como una relación que se extiende *del* Dasein, *hacia* la apertura de ser, donde *algo* es sobrepasado. Eso sobrepasado es el ente mismo, pero no como una esfera exterior que se pone en contacto con otra esfera interior, y mucho menos como una relación cognoscitiva entre sujeto y objeto. "El Dasein trascendente […] no sobrepasa ni un «límite» situado delante del sujeto, […] ni un «vacío» que lo separa del objeto. Y los objetos —el ente objetivado— tampoco son eso hacia lo cual tiene lugar el traspasamiento. *Lo que* es traspasado es precisa y únicamente *lo ente mismo*."[42]

De esta manera y sin señalar todavía éste o aquél ente determinado, Heidegger completa la tematización del horizonte trascendental esbozado en *Ser y tiempo*, mediante la consideración del ser de lo que no es existencia, es decir, mediante el señalamiento general de una totalidad susceptible de ser descubierta. Si con el despliegue de la analítica existenciaria logra dar cuenta de la estructura comprensora de un ente específico, con este proyecto "muestra que todo esto sólo es visible y puede ser entendido como ser cuando existe ya una totalidad posible de entes."[43] Únicamente desde esta perspectiva será posible el establecimiento de perímetros precisos a la hora de preguntar por el ser desde su diferencia con el ente, propiciando con ello el ingreso de las ontologías regionales al proyecto ontológico fundamental.

Es verdad que en otro momento Heidegger excluyó tajantemente cualquier tratamiento de corte óntico a la hora de tematizar el fenómeno de la existencia, sin embargo, vemos cómo al alrededor de 1928 intentará resumir en el nuevo proyecto *metontológico* las dos exigencias fundamentales de su época: por un lado, el replanteamiento de la pregunta por el ser, por el otro, su concreción regional en diversas esferas. De hecho, el desarrollo de una ética o una antropología ontológicamente fundadas es posible únicamente en el contexto de dicha *Metontología,* que junto con la ontología fundamental, conforman *la auténtica metafísica*.[44]

---

[41] *Ídem*, p. 118.

[42] *Ídem,* p. 120.

[43] *Ídem*, p. 184.

[44] Desde un horizonte ampliado por la numerosas publicaciones de la Gesamtausgabe, el estudioso de la obra heideggeriana Wilhelm von Herrmann interpretará el proyecto metontológico como el primero de los "giros" al interior del camino pensante del filósofo alemán: "Auf dem

Por último, es preciso aclarar que esta *ontología de la ontología* no consiste en el desbordamiento de problemáticas ónticas en terreno ontológico, como si ahora se abordara el problema del ser a partir de diversos "objetos de estudio". Por el contrario: "la metontología sólo es posible sobre el fundamento y en la perspectiva de la problemática ontológica radical y únicamente con ella; de hecho, la radicalización de la ontología fundamental provoca la mencionada conversión de la ontología."[45]Aquello que se pone en juego bajo el título de una conversión radical constituye, entonces, un movimiento de retorno que parte del plano ontológico para instalarse en el reino óntico desde su pura positividad. Precisamente por ello, Heidegger afirmará desde una mirada retrospectiva que si la metontología fue posible en y desde la perspectiva ontológico-fundamental, se debe, ante todo, a que "'Ser y tiempo' no es 'ideal' ni 'programa', sino el inicio preparatorio del despliegue del Ser mismo, no lo que nosotros inventamos, sino lo que nos [piensa o inventa]."[46] Si esto es así, *Ser y tiempo* como obra representa, pues, una conquista en el campo de batalla del ser, puesto que en ningún otro lugar o momento se había expresado tan claramente la necesidad de un retorno a lo que hace tiempo permanecía sumergido en el olvido.

A partir de todo lo anterior se puede aclarar el sospechoso sentido en el que habla, a partir de 1930, de la ontología fundamental como metafísica, en razón de su carácter iterativo que hunde sus raíces en el mismo suelo que la tradición. Después de todo, ni ser ni sentido son cuestiones planteables fuera del hilo conductor de la metafísica. Si se habla aquí de la ontología fundamental como uno de los momentos determinantes del pensamiento metafísico, debe atenderse al carácter provisional que *Ser y tiempo* representa dentro del proyecto de la comprensión del ser en general. Esto último posibilitará la lectura renovada de dicha obra con vistas a una interpretación más horizontal, que permita otorgarle un lugar dentro de despliegue histórico de la preguntar conductora por la entidad del ente, pero sin que por ello la reduzca a mera intención fallida.

El elemento clave que arroja nuevas luces para una interpretación más profunda reside en lo que Heidegger denominará *acontecimiento apropiador* (*Ereignis*). Bajo este fondo luminiscente, la relación comprendedora que el

fundamentalontologische Weg ist es die Kehre von 'Dasein und Zeitlichkeit' zu 'Sein und Zeit' sowie die Kehre von der Fundamentalontologie zu Metontologie […]". *HeideggersPhilosophie der Kunst*. Frankfurt am Main: klostermann, 1987, p. 14. Heidegger mismo nos adelanta algo en esta dirección cuando afirma que "conviene mediante el movimiento de radicalización y universalización, llevar la ontología a la conversión en ella latente. Allí se lleva a cabo el giro y tiene lugar su conversión en metontología." *Principios metafísicos de la lógica*, p. 186.

[45] *Ídem*., p. 185.

[46] HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía,* p. 172.

Dasein mantiene con el ser desvela, al mismo tiempo, el fundamento de la ontología y de la metafísica del ser del ente. Esto quiere decir que la pregunta por el sentido del ser sigue tomando como suelo la pregunta metafísica por la entidad del ente; y esto ocurre de tal manera que, en la estructura formal de ese preguntar, podemos reconocer la unidad esencial entre metafísica, ontología y metontología.

Conclusión

A pesar de que en los siguientes años Heidegger se dará a la tarea de abrir nuevas vías para el desarrollo de lo planteado en las primeras cuarenta páginas de su obra, lo cierto es que *Ser y tiempo* como proyecto, más allá de exponer de las estructuras fundamentales de la existencia humana a la luz del horizonte temporal, representa el inicio de un camino que prontamente cambiará de dirección. En definitiva, sin negar el lugar decisivo que la tematización del horizonte trascendental ocupó dentro del campo de estudios filosóficos del siglo XX, debemos tener presente que en lo posterior, Heidegger mismo dirá que no se trata "más que la primera etapa de la metafísica del Dasein"[47], en razón del carácter trascendental que fundamenta su esencia. Esto quiere decir que la unidad estructural del *Dasein* concebida como trascendencia comprendedora, no deja de suponer una serie de vestigios metafísicos que piensan al ser desde un fundamento.

Por otro lado, pareciera que Heidegger no se interesó por hacer frente a los peligros interpretativos ocultos detrás del efervescente fenómeno publicitario que provocó *Ser y tiempo*, pero lo cierto es que las diferencias fundamentales que existían entre su proyecto ontológico fundamental y las corrientes filosóficas de su tiempo se hicieron manifiestas en la elaboración del proyecto metafísico, mediante el cual buscará liberar la pregunta por la esencia del hombre de la trampa antropológica, de sus métodos y presupuestos. "Si la antropología toma al hombre como dato fundamental de su empresa, la metafísica del Dasein cuestionará lo que hace posible al hombre, algo todavía más originario que el hombre, «la esencia originaria sobre la cual el ser-hombre se funda»."[48] Pero esto no significó el completo abandono del acceso óntico a la cuestión del ser; sino que, por el contrario, obligó a adoptar una mirada más abarcante que comprendiera tanto al Dasein como al conjunto de lo ente en su unidad, lo cual desembocó en la así llamada propuesta *metontológica,* que va detrás del fundamento de la esencia del Dasein.

---

[47] HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica, p. 195*

[48] HEIDEGGER, M., *Der deutsche Idealismus*, p. 235.

Ahora bien, a pesar de este salto inesperado a la metafísica, el filosofo de la Selva Negra nunca perdió de vista el hilo conductor y el motivo último de su pensar, gracias al cual, pudo llevar el planteamiento ontológico fundamental a una posición más originaria, aunque ello significara experimentar en carne propia la crisis de su primera obra fundamental. De hecho, las lecciones dictadas entre finales de 1927 y principios de 1930 se convirtieron en un verdadero campo de batalla contra sí mismo, sobre todo si tomamos en consideración que su pensamiento juvenil buscaba consolidarse como una crítica dirigida a todo modo de pensar metafísico, mediante el desmantelamiento (*Abbauen*) de la determinación vigente del ser como presencia. Claro que esto no hubiese sido posible sin la repentina adopción del lenguaje y la estructura metafísica, dos elementos de los que echó mano con mayor insistencia y radicalidad a partir de 1928. Por ello, nos atrevemos a afirmar que lo propio del pensar heideggeriano no consiste en un apartarse de la metafísica, sino en un introducirse en ella con mayor acierto. De hecho, si para el Heidegger de *Ser y tiempo* el auténtico sentido de la metafísica sólo se alcanza mediante la deconstrucción de sus conceptos, para el Heidegger de 1928 en adelante será necesario regresar a su más íntima estructura, lo cual implica llevar a cabo el cumplimiento de su esencia *ontoteológica*.

Bibliografía

BECK, M., "Referat und Kritik von Martin Heidegger: *Sein und Zeit*." En: *Philosophische Hefte*, 1, Berlín, 1928.

FOLLESDAL, D., "Husserl und Heidegger über die Rolle des Handelns bei der Konstitution der Welt." En Centrone, S., (ed.) *Versuche übe Husserl*. Hamburg: Meiner,2013.

GADAMER, H.-G., *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.

HEIDEGGER, M., *Antropología filosófica y metafísica del Dasein*. Conferencia ante la Sociedad Kant, Frankfurt am Main, 24 de enero de 1929.

_____ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2011.

_____ *Der deutsche Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.

_____ *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007.

_____ *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE, 1981.

_____ *Principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz*. Madrid: Síntesis, 2007

_____ *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid:
Alianza,2006.

_____ *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.

HERRMANN, F.-W. v., *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt am Main: klostermann, 1987.

_____ "La metafísica en el pensamiento de Heidegger." En: *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, enero-abril, 2006, pp. 55-100.

JARÁN, J.F., "Una metafísica como remedio a «la desolación total de la situación filosófica» de los años 1920." En : *Pensamiento*, vol. 64, 2008, núm. 241, pp. 389-407.

_____ *La Metáphysique du Dasein*. Zeta Books on-line, 2010.

MISCH, G., *Lebens Philosophie und Phänomenologie*. Leibzig und Berlin: G. B. Teubner,1931.

PÖGGELER, O., *El camino de Heidegger*. Madrid: Alianza, 1993.

SCHELER, M., *El puesto del hombre en el Cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1938.

STRUBE, C., "Kritik und Rezeption von 'Sein und Zeit' in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen." En: *Perspektiven der Philosophie*, vol. 9, 1983, Ámsterdam, pp. 41-68.

VOLPI, F., *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Madrid: Maia, 2010.

XOLOCOTZI, A., *Fundamento y abismo*. México: Porrúa, 2011

_____ *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Una crónica*. México: Plaza y Valdés, 2013.

_____ *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2007.

COMPRENSIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DE HEIDEGGER A PARTIR DE LA NOCIÓN DE FENÓMENO

Understanding the phenomenology of Heidegger from the notion of phenomenon

MARIA DEL MAR ESGUERRA

Universidad Nacional Abierta y a Distancia-Universidad del Valle

Resumen

La manera en que se caracteriza la fenomenología de Heidegger, es como una filosofía del ser, ontología, que dio paso a una filosofía hermenéutica. Llegar a comprender la propuesta fenomenológica de Heidegger frente a la de su maestro Husserl, requiere del análisis del concepto de fenómeno, que tiene su lugar de explicitación en el parágrafo 7 de su obra Ser y Tiempo. Si la fenomenología en su inicio es el acceso a las cosas que se dan tal como se muestran, la fenomenología de Heidegger pregunta por lo que no se da inmediatamente pero que determina lo que se muestra. Hacer explícita la noción de fenómeno desde la analítica existencial del Dasein para comprender de qué se trata la fenomenología de Heidegger, es lo que este escrito pretende realizar en una revisión de textos del periodo de Marburgo.

Palabras claves: Heidegger, Fenomenología, fenómeno, Dasein.

Abstract

This paper aims, through reviewing Marburg period works, to explicit the notion of phenomenon from the existential analytic of Dasein in order to understand Heidegger's phenomenology. The way in which Heidegger's phenomenology is characterized, is like a philosophy of being: ontology, which gives a way to a hermeneutical philosophy. To understand Heidegger's phenomenological proposal against his teacher Husserl, we require to analyze the concept of phenomenon, that has its place explicitly in paragraph 7 of his work Being and Time. If phenomenology since its beginning is the access to things as they appear, the phenomenology of Heidegger asks about what is not given immediately, but determines what appears. The question of the phenomenon is limited to who can understand every phenomenon in its manifestation, namely, Dasein.

Keywords: Heidegger, Phenomenology, phenomenon, Dasein.

I
Introducción

Es en la noción de fenómeno en donde ganaremos comprensión de la fenomenología de Heidegger, como de su propuesta en relación a la de Husserl. Lo que este escrito pretende analizar es de qué manera para Heidegger el ser deviene fenómeno, es decir, cómo se lleva a cabo la tarea fundamental de la filosofía: la interpretación del ser.

Que la cuestión del ser es la respuesta a la pregunta por el objeto de la filosofía de Heidegger, no es algo que esté por fuera del conocimiento de este pensador. No decimos mucho cuando afirmamos que la pregunta de la filosofía de Heidegger es la pregunta por el sentido del ser, como lo anuncia en su obra principal *Ser y Tiempo*. Pero quizás ganamos comprensión sobre la propuesta fenomenológica de Heidegger, si analizamos la manera en que caracteriza la noción de fenómeno. La idea de introducirnos por este camino, se origina desde la crítica de Heidegger a la fenomenología de Husserl, y que engloba la cuestión filosófica en general: la cuestión del ser. Para Heidegger este es un olvido que no solamente puede atribuírsele a Husserl, sinoa gran parte de la filosofía desde Platón. El olvido de Husserl fue no pensar realmente el ser de la conciencia, trazando un camino distinto al propuesto por la fenomenología: ¡a las cosas mismas! Según Heidegger, a Husserl sólo le interesa saber de qué manera se puede configurar una ciencia de la conciencia. Pero si la crítica fuerte de Heidegger a Husserl es la cuestión del olvido del ser, preguntarse por el ser será la manera de llevar a cabo la verdadera tarea fenomenológica, y Heidegger, estaría cumpliendo esta labor. Saber cómo encontramos la radicalización de la propuesta heideggeriana respecto a la de Husserl, puede entonces, revisarse en la manera descriptiva de lo que es la fenomenología, es decir, conocer su propio objeto y la manera de aprehenderlo. Ya sabemos que la cuestión principal es la pregunta por el ser. Tenemos que preguntarnos entonces, de qué manera puede hacerse el ser fenómeno, cómo llega a fenomenalizarse el ser, con lo que estaríamos haciendo la explicitación temática de su investigación; la manera en que se distingue fenomenología como "método", de una concepción común[1]. Con la caracterización del fenómeno se estaría haciendo explícito el objeto de la fenomenología. En su intento de recobrar la tarea fundamental de la filosofía, Heidegger encuentra que el ser ha sido pensado como lo que está

[1] COURTINE, Jean-Francois. "The preliminary conception of phenomenology and the problematic of truth in Being and Time". En: *Martin Heidegger*. Critical Assessment.Edited by Christopher Macann.Volume I. Philosophy.London and New York. 1992. P, 72.

ahí a la mano, la presencia de lo ente. Cada vez que se define el ser como el ser del ente, aquello que es en cuanto que es, se deja de lado la verdadera comprensión del ser. Desde la tradición metafísica se comprende el ser a partir del ente; el ente en cuanto ente. Heidegger disintió de esta respuesta, y atribuía a ella el olvido por lo fundamental de la filosofía: el ser. De manera que el ser quedó representado por lo que permanece, por lo asido en el ente. Y esto que queda aprehendido lo conocemos por medio del concepto. Heidegger respondió a esta interpretación, y por eso leyó: […] La historia de la metafísica como expresión de una experiencia originariamente griega del ser, concretamente como aquel movimiento de nuestra experiencia de pensar que concibe lo ente en su ser, de manera que se lo fija en lo asido [begriffen] para que así esté a nuestra mano [in der handhaben].[2]

Al determinar Heidegger el ser como lo que está escondido del fenómeno, su fenomenología se direcciona a pensar esa presencia de la ausencia, es decir, el ser, en contraposición a la noción del fenómeno "como lo que se da", "lo que aparece". Es aquí en donde se encuentra el nuevo camino fenomenológico de Heidegger, con la idea del fenómeno como lo no dado, en su permanente juego entre ocultarse y desocultarse. El desacuerdo de Heidegger no está en no responder diferente al ser del ente, sino al dedicar sus esfuerzos en pensar la diferencia entre ser y ente, problema identificado como la diferencia ontológica. Lo que revierte en un pensamiento que se detiene en la posibilidad de reflexionar sobre el *acontecimiento del ser*.

Para llevar a cabo esta tarea, haré referencia a algunos textos del periodo de Marburgo (1924-1928), en los que se identifica un mismo hilo conductor en relación al acceso al fenómeno del ser, a saber, la existencia humana.

He tratado de perseguir los elementos que me ayuden a construir la idea de la fenomenología, a partir del concepto de fenómeno que se estudia en el § 7 de *Ser y Tiempo*. También podríamos pensar que esto propone una noción previa de fenomenología, lo que nos llevaría a un círculo vicioso, pero si para Heidegger la fenomenología es la ciencia del ser como tarea fundamental, entonces sí necesitamos esclarecer previamente la noción de fenómeno. Para eso me he preguntado por la dación del fenómeno, lo que me genera ciertas dificultades: ¿Se nos da el fenómeno?, ¿Qué podemos aprehender en la apertura o mostración de un ente? Y acaso ¿la pregunta por la dación del fenómeno no conduce a una trivialidad al pensar que el ente es ya un fenómeno? De ahí que indagar por si hay dación terminaría siendo insignificante, pues de hecho la hay, el ente. Pero siguiendo las preguntas que se plantea Heidegger: "¿Qué es eso que la fenomenología debe "hacer ver"? ¿A qué se

[2] GADAMER, Hans-Georg.*Los caminos de Heidegger*.Barcelona: Editorial Herder. 2003. p, 237.

debe llamar "fenómeno" en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia necesariamente debe ser tema de una mostración explícita?" Tenemos la siguiente respuesta que nos presenta una definición de fenómeno y que requiere de un mayor explicitación dentro de la investigación fenomenológica de Heidegger:

> Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regularmente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento. Ahora bien, aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra "disimulado", no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el ser del ente. [3]

Tenemos que para Heidegger el fenómeno de la fenomenología es el ser, y todo ser es ser del ente, así que lo que se muestra inmediatamente es el ente, pero el fenómeno que debe hacer evidente la fenomenología, es el ser. Además, el fenómeno no es representación de nada diferente a él mismo, no hay nada que esté por detrás de él, pero permanece oculto o se muestra "disimulado". Entonces, ¿podríamos hablar de su mostración, y de si se puede aprehender tal como es? Heidegger nos ha advertido que procedemos erradamente —La historia de la filosofía lo ha hecho— al tomar el ser temáticamente como objeto, como ente. ¿Tendríamos que pensar el fenómeno como lo que se oculta cada vez que algo se muestra y con esto una fenomenología de lo ausente, de lo que se escapa? De no ser así, al tematizarlo estaríamos de nuevo aprehendiéndolo como un ente. A esto último podríamos objetar que el modo adecuado de determinar la noción de fenómeno, nos pondrá lejos de este error. Pero entonces la pregunta que surge ahora es ¿podemos aprehender el ser, es decir, el fenómeno? Y si lo aprehendemos, ¿de qué modo debemos captarlo para escapar al problema de la entificación del ser? Si la búsqueda del fenómeno es la búsqueda del ser, hay que hacer explícita la relación en la que se encuentra ser y ente, lo que nos ubica en el tema de la fundamentación del ente y la diferencia ontológica.

A partir de la nueva interpretación que Heidegger realiza del concepto de fenómeno hace suya la investigación fenomenológica. "[…] había un acento nuevo debido al hecho de que Heidegger introdujera el concepto de fenómeno en una forma paradójicamente agudizada", nos dice Gadamer, "no tanto desde el estar dado, sino desde el no estar dado y el estado oculto del

[3] HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta. 2003. p. 35.

fenómeno"[4]. Los trabajos de Heidegger han mostrado la distancia que quiere construir con el enfoque dado por su maestro Husserl a la investigación fenomenológica. En el §7 del *Ser y Tiempo* podemos constatar precisamente la interpretación que realiza del concepto de fenómeno particularizando su investigación con determinadas características, que podremos presentar a modo de conclusión. Tendremos que ver entonces, la manera en que queda configurada una fenomenología a partir de la idea de fenómeno como lo que no está presente. Seguiremos primero un recorrido de la caracterización de fenómeno y luego tendremos que configurar, de alguna manera, cómo queda comprendida la investigación fenomenológica heideggeriana.

De esta manera dos preguntas son las que guían este trabajo: 1. ¿cómo se nos da el fenómeno? Si el ser es la respuesta a la pregunta qué es el fenómeno, lo que debemos preguntarnos entonces es por el modo en que el ser se nos muestra. Tema que nos pondrá de cara a la relación ser-ente. 2. ¿De qué manera el darse el fenómeno determina el desarrollo de la investigación fenomenológica? Pregunta que explora el modo en que se puede hacer temático el ser.

El recorrido que este escrito presenta es el siguiente: en una primera parte se expondrá la relación que Heidegger establece entre filosofía y ontología, es decir, haremos explícita su afirmación: "La ontología sólo es posible como fenomenología"[5]. Partimos desde este momento porque es aquí donde observamos la relación en que se encuentra el ser y el ente, que, como mostraremos, tiene que ver con la dinámica del fenómeno mismo. Lo anterior nos conduce a la segunda parte, en donde tendremos que presentar la caracterización de fenómeno, principalmente mostrando su complejidad en el §7 de *Ser y Tiempo*. En este mismo lugar acudimos a otras obras como *Introducción a la investigación fenomenológica*, primeras lecciones con las que Heidegger comienza su docencia en Marburgo1923/24; el curso del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* y el curso del semestre de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Obras que dan cuenta de una caracterización del concepto de fenómeno dentro de la investigación de la fundamentación del ente, a través del análisis ontológico del ente que se interroga por su ser, el Dasein. Ente constitutivamente determinado por la estructura del estar-en-el-mundo, fijado en la finitud y en la historia. Este análisis previo a la pregunta por el ser marca metodológicamente la mirada fenomenológica de Heidegger. Al reemplazar el sujeto cognoscente por la facticidad humana —apertura al mundo con sentido—

---

[4] GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. *Op Cit.,* p. 110.

[5] HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. *Op. Cit.,* pp. 36-45.

el Dasein antes de posar su mirada teórica sobre las "cosas" del mundo, éstas ya le salen a su encuentro dentro de un entramado significativo, que adquiere su unidad en el proyecto cotidiano de la vida, que inmediata y directamente se vive. El Dasein posee ontológicamente la apertura del mundo en su *ahí* (*Da*), apertura siempre con sentido. No como una propiedad más de la que pueda o no disponer, sino como su ser más propio. Apertura que constituye su relación con el ser. De aquí la importancia teórica que representa el desarrollo de la analítica existencial dentro del objetivo principal: la pregunta por el ser.

En una segunda parte trataré de concretar un análisis sobre la manera en que Heidegger caracteriza el fenómeno dentro de su investigación fenomenológica. Se tiene que indagar por la posibilidad de encontrar respuesta a lo que se da del fenómeno dentro de esta etapa previa en la pregunta por el sentido del ser en general; la analítica existencial del ente que se cuestiona, el Dasein. Para Heidegger el análisis del Dasein, que tiene como hilo conductor la existencia, permitió encontrar la constitución esencial de este ente, a saber, el-estar-en-el-mundo. El análisis de este fenómeno permitió entender el Dasein dentro de unas estructuras fundamentales que tienen su unidad en el cuidado, y "en el cuidado está contenido el ser del Dasein"[6]. El análisis del fenómeno del cuidado permitió aprehender el Dasein como un ser que, al comprender, en términos generales desde su existencia en el mundo, puede comprender su propio ser. También ofreció un análisis de la constitución de la existencia dentro de su relación fundamental con la facticidad y la caída del Dasein. Es necesaria esta etapa de explicitación del ser del Dasein para hacer comprensible el ser en general. Siendo así, nuestros análisis sobre el fenómeno se centran precisamente en este momento previo, y la pregunta entonces concreta de la siguiente forma: ¿de qué manera se da el fenómeno dentro de la investigación fenomenológica que indaga por el ser a través del ente que puede hacer la pregunta por el ser?[7]

---

[6] *Ibíd.,* p. 251.

[7] El planteamiento de esta pregunta surge a partir de lo que parece ser otro periodo de Heidegger conocido como *la vuelta (Khere),* que tiene su inicio casi tres años después de *Ser y Tiempo*. Tres décadas después a esta obra, tiene su aparición *Tiempo y Ser* (de 1962), que nos ofrece una manera distinta de realizar la aproximación al ser. En *Ser y Tiempo* la pregunta por el ser está previamente elaborada por la pregunta por el ente: "Puesto que fenómeno, en sentido fenomenológico, mienta siempre y solamente el ser, y ser es siempre el ser del ente, para la puesta al descubierto del ser se requerirá primero una adecuada presentación del ente mismo. Por su parte, el ente deberá mostrarse en el modo de acceso que corresponde a su propia condición". (Heidegger, 2003, §7). Aquí la pregunta por el ser requiere previamente la exposición del ente. En la obra *Tiempo y Ser* encontramos una caracterización distinta del modo en que puede tener manifestación el ser,

II
La ontología como fenomenología

Tenemos que entrar en la cuestión fundamental no sólo de la fenomenología sino de la filosofía en general, esto es, la pregunta por el ser. Para este filósofo alemán "[…] la filosofía es ciencia del ser"[8], y "La ontología sólo es posible como fenomenología"[9]. La filosofía debe preguntar por el sentido del ser, pregunta ya hace mucho olvidada. En *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo,* Heidegger, en su revisión al objeto principal de investigación de la fenomenología propuesto por Husserl, la conciencia, se pregunta si no debe resolverse antes una cuestión más fundamental: la pregunta por el ser. Si se habla de la conciencia como una esfera y región de ser absoluto, habrá que primero saber "¿qué significa aquí *ser*? […] ¿Qué quiere decir «ser» cuando se habla del ser del mundo trascedente, de la realidad de las cosas? […] ¿Está claro el criterio por el que se habla de una división en dos esferas de ser, esto es, *el sentido de ser*, del que constantemente se habla?[10] Para Heidegger toda reflexión fenomenológica subyace a esta cuestión (la pregunta por el ser), y por tanto, debe ser previamente aclarada.

Bien sabemos que en el inicio de *Ser y Tiempo* nos encontramos con la cuestión fundamental de esta obra: "[…] plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*"[11]. Pregunta que requiere un acceso correcto del ente primariamente interrogado, el Dasein. El análisis del Dasein es provisional; "En un

---

trazando quizás otro marco metodológico; al inicio de este texto Heidegger afirma lo siguiente: "Algo se impone decir acerca del intento de pensar el ser sin tomar en consideración una fundamentación del ser a partir de lo que es, de lo ente. El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario, pues en caso contrario no subsiste ya, a mi parecer, posibilidad alguna de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy *es* en todo el derredor del globo terráqueo, y menos aún de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que hasta ahora llamamos «ser»". (Heidegger, 2000b, p. 19-20). Esto último se ha analizado dentro de la caracterización de la donación del ser, que sirve a la investigación de Derrida en su libro *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa*. Aunque hablemos de dos métodos fenomenológicos distintos, esto es algo que requiere de una investigación aparte.

[8] HEIDEGGER, Martin. *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta. 2000ª. pp. 17-38.

[9] HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. *Op. Cit.,* pp. 36-45.

[10] HEIDEGGER, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo*. Madrid: Alianza editorial. 2006b. p. 134.

[11] HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. *Op. Cit.,* p. 12. Al respecto la interpretación que nos ofrece Friederich-Wilhelm von Hermann en relación a lo que significa «sentido del ser», es la siguiente: "«sentido del ser» significa, por lo pronto, tanto como el ser en cuanto ser, el ser en cuanto tal, el ser mismo en su sentido propio —a diferencia de la cuestión del ente, el ser mismo en su sentido propio—." (Von Herrmann, W.F. 1997: 37)

primer momento se contentará con sacar a luz el ser de este ente, sin dar una interpretación de su sentido"[12]. Una vez hecho esto tendrá que poner al descubierto el horizonte para la interpretación de ese ser. Y luego, reinterpretar el Dasein a la luz de este horizonte. Este es el camino que traza Heidegger en la investigación que tiene como hilo conductor el sentido del ser en general[13]. En el§5 de *Ser y Tiempo*, Heidegger alude a que la temporeidad es el sentido del ser de ese ente, por eso las estructuras deberán ser reinterpretadas como modos de la temporeidad, sin aún alcanzar la respuesta de la pregunta principal, pero sí preparando el terreno[14].

Heidegger advierte que la manera de llevar a cabo la explicitación de la fenomenología es "[…] partiendo de lo que ella toma como tema suyo y de cómo investiga su objeto"[15]. Así que la comprensión de la fenomenología se hace a través de lo que ella trata, es decir, Heidegger explicita la fenomenología ejercitando la investigación fenomenológica sobre los problemas fundamentales de los que se ocupa. Pero ¿de qué manera se pueden determinar los contenidos de la fenomenología, sin tener la idea de lo que es la fenomenología? Para Heidegger "[…] la fenomenología no es una ciencia filosófica entre otras, tampoco es la propedéutica de las demás, sino que la expresión «fenomenología» es la denominación del *método* de la *filosofía científica en general*"[16]. De esta manera, se tendrá que aclarar la fenomenología a partir de la exposición del concepto de **filosofía científica**. Heidegger quiere evitar *informar*, como bien lo dice, sobre lo que la fenomenología debe ocuparse: sus problemas fundamentales. Se llegará hasta estos problemas por medio de la aclaración del concepto de filosofía científica. Aunque toda la digresión alrededor del concepto de filosofía entendida como científica no se presenta en este escrito, podemos decir que Heidegger quiere hacer énfasis en que la filosofía, a diferencia de otras ciencias, no se ocupa del ente en particular. Por eso la filosofía no puede ser construcción de la concepción del mundo;

---

[12] *Ibíd.,*§5

[13] "El ser en general, en cuanto ser en su totalidad, es tanto el ser en cuanto existencia, como las múltiples maneras de ser del ente que no es el ahí-ser, pero que son Abiertas y despejadas junto con la existencia y su cumplirse". VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *La "segunda mitad" de Ser y Tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Madrid: Trotta. 1997, p. 40.

[14] Von Herrmann hace alusión a que tanto en el §5, §8 y en el prólogo de *Ser y tiempo*, está indicada la continuación de la temática de *Tiempo y ser*. "[…] se anuncia formalmente, con brevedad, que la cuestión fundamental de *Ser y tiempo*, al ser elaborada, se convierte en la cuestión de «Tiempo y ser», es decir, en la cuestión de cómo el ser en la comprensión del ser se determina en su carácter temporal a partir del tiempo comprendido como horizonte." (Von Herrmann, 1997, 38).

[15] HEIDEGGER, Martin. *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*. *Op. Cit.,* p. 25.

[16] *Ibíd.,* p. 27.

puede describir las que hay, pero no debe tener como tarea la elaboración de una, pues esto sería determinar una concepción de mundo, es decir, poner ante el mundo un ente de cierta manera. Nos comportamos frente al ente en relación teórica o práctica, pero hay algo que nos permite el acceso al ente, algo que nos abre la comprensión del ente, y que no es un ente. Se comprende el ente porque comprendemos algo como el *ser*, y este ser es el que hay que determinar*en algún sentido*. Esta tarea es propiamente la de la filosofía entendida como científica. Es por eso que no podríamos decir que la fenomenología se ocupa de los fenómenos entendidos como entes. Vemos bien que Heidegger vuelve a asegurar la terea de la filosofía por medio de su objeto de estudio: el ser, de este modo la identifica con la filosofía científica, y a ésta con la fenomenología. La determinación del ser como el centro de la filosofía se convierte, como bien lo dice Heidegger, en el "*verdadero y único tema de la filosofía*". Es a partir de éste donde podemos tener comprensión de la afirmación: "la filosofía es ontológica"; pues se ocupa de la interpretación y conceptualización del ser (y no del ente), lugar donde gravitan los problemas fundamentales de la filosofía misma. Así que entender la relación en que se encuentra la fenomenología y la filosofía desde la identificación de su raíz, fundamentación, quiere decir la relación en que se encuentra la fenomenología con la ontología:

> Con el uso del término ontología no estamos proponiendo tampoco una determinada disciplina filosófica entre otras. No se trata de responder a las exigencias de una disciplina ya dada, sino al revés: de que a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y de la forma de tratamiento exigida por las "cosas mismas", podría configurarse tal vez una disciplina. Con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la *fenomenológica*.[17]

Nos movemos entre el ente y el ser, todo lo que se nos *aparece*, se encuentra ya determinado, entra a ser parte de lo ya significado y comprendido en el mundo, lo ya categorizado y estable, lo ente. Heidegger lo confirma cuando asevera que de todo lo que hay "decimos, aunque en diferente sentido, que *es*. Lo llamamos ente. Nos comportamos respecto del ente, en relación ya sea teórica ya sea práctica, con él"[18]. Heidegger hará un gran esfuerzo por dejar claro que permanentemente nos encontramos relacionados con entes, que la filosofía siempre, en el modo en que ha configurado la respuesta por lo que *es*,

---

[17] HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo. Op. Cit.,* p. 50.

[18] HEIDEGGER, Martin.*Los problemas Fundamentales de la Fenomenología. Op. Cit.,* p. 35.

ha visto el ser del ente como una presencia, estable, determinada. Pero que, si se quiere realmente preguntar por lo fundamental, tendrá que haber algo más allá que se dé en la apertura del ente:

> [P]ero quizá *hay* [*es gibt*] algo, que no *es*, pero que lo hay en un sentido que aún tenemos que determinar. Más aún: en definitiva, hay algo que *tiene que* haber para que se nos haga accesible el ente como ente, y nos podamos comportar respecto de él, algo que, sin duda, no es, pero que debe haber para experimentar y comprender algo como el ente.[19]

Esto nos va conduciendo a la relación en que se encuentra el ser respecto del ente. El ser no es algo que podamos encontrar detrás del ente, o *algo* diferente al ente. Debemos tener presente aquí los análisis alrededor de lo que Heidegger llama "diferencia ontológica", tema que solamente podremos abordar aquí de manera general. El ser es diferente en la medida en que no es ente, pero sólo se da como ente y debe ser leído en el ente (determinación de la fenomenología como hermenéutica). La relación en que se encuentran ser y ente es de fundamentación[20], el ser se caracteriza como la condición de posibilidad de la experiencia del ente, que el ente se nos dé con sentido se debe a que su apertura es comprensiva. Pero esta relación no se circunscribe a esta enunciación; la relación de fundamentación entre ser y ente encuentra su interpretación en la dinámica que tendremos que describir entre lo oculto y lo desoculto.

III
Caracterización del fenómeno

Heidegger se opone a la idea de pensar el "fenómeno, como manifestación de 'algo', como el "anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra"[21]. De aquí que su fenomenología no es de lo que aparece sinode lo quese oculta, pero ¿de qué manera podemos entender esto?

---

[19] *Ibídem*.

[20] En este punto debemos hacer referencia al concepto de *a* priori. Al analizar el ser como fundamentación del ente, Heidegger habla de un *ya* comprendido el ente, algo previo para que el ente se dé. Junto con este concepto hace uso de otros en clave de la fenomenología de Husserl, como son: intuición categorial e intencionalidad. Pero la interpretación que realiza de ellos, es precisamente la manera de llevar a cabo la crítica a la fenomenología planteada por su maestro. Lo anterior puede encontrarse en REDONDO, Pablo. "Heidegger ante la fenomenología de Husserl". En: *Revista Interdisciplinar de Filosofía*. IV, pp. 113-131, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Málaga, España. 1999.

[21] HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. *Op. Cit.,* p. 29.

Heidegger ha querido, como bien lo expresan sus trabajos tempranos, captar eso que se da de modo originario en las vivencias y que, inevitablemente, se encuentra en una relación inexpugnable con la vida misma. Por eso su intención de alejarse del marco metodológico planteado por su maestro, e iniciar una investigación diferente de la fenomenología de la conciencia. Pues para Heidegger la reflexión, técnica metódica seguida por Husserl, hace de la fenomenología un *método* en el que el resultado es la objetivación de las vivencias[22]. En contra posición, Heidegger reorienta su investigación en dos aspectos: 1) Direcciona la pregunta fundamental de la fenomenología dentro del ámbito ontológico. 2) El método en que aprehende el modo originario en que se dan las vivencias, es prerreflexivo y atemático.

Para saber qué quiere significar fenomenología en Heidegger y de qué manera procede la investigación fenomenológica, tendremos que interpretar qué sentido tiene el concepto de fenómeno. Siguiendo la máxima de la fenomenología, "a las cosas mismas" y teniendo presente la cuestión temática de la filosofía, lo que tendríamos que preguntarnos es, "*cuáles son las cosas* a las que debe volverse la filosofía si quiere ser investigación científica —¿a qué cosas mismas?", pregunta Heidegger[23]. En la lectura que realiza Heidegger de Husserl, señala que "[…] la fenomenología es descripción analítica de la intencionalidad en su a priori"[24], con lo que, en su interpretación, el término descripción no da cuenta realmente de lo que quiere decir fenomenología, la fenomenología no debe reducirse a la descripción de las vivencias en la conciencia.

En *Ser y Tiempo* encontramos el lugar clásico para llevar a cabo un análisis del concepto de fenómeno. Pero me remito a los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, en donde se localiza esa referencia que nos señala que es a partir de lo que quiere decir fenómeno como se determina esta ciencia.

---

[22] Crítica que comparte con Natorp. Los estudios de Zahavi realizan una muy amplia investigación al respecto y muestran la manera en que se puede comprender la reflexión sin que tenga que caerse en la objetivación de las vivencias, o de la subjetividad. Cfr. ZAHAVI. Dan. *Subjectiviy and Selhood.Investigating the First-Person Perspective.*MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England. 2005. De igual manera en un estudio de Escudero J. (2009) muestra que ha sido una mala interpretación la idea de que la fenomenología de Husserl hay un primado de la reflexión y una metodología solipsista. Y eso ha sido difundido no sólo por Heidegger sino por muchos especialistas que ahí se mencionan.

[23] HEIDEGGER, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo*. *Op. Cit.,* p. 104.

[24] *Ibíd.,* p. 107.

> […] fenomenología sería, pues, *la ciencia de los fenómenos*. La «logía» —ciencia de— serán en cada caso diferente según cual sea el asunto del que ocupe, lógica y formalmente indeterminado; en nuestro caso vendrá, por lo tanto, determinado por lo que quiera decir fenómeno.[25]

Es en este momento en que nos centramos en el concepto de fenómeno, *phainómenon*. Según la caracterización que Heidegger quiere ganar de este concepto, inicia diferenciándolo del concepto *Erscheinung*, "manifestación" o "*bloße Erscheinung*", "mera manifestación"[26]. Pues esto mienta el fenómeno como la representación de algo que no se muestra, algo que no pretende mostrarse sino solamente ser representado, "[…] *Erscheinung*es justamente la representación de lo que en esencia no se manifiesta"[27], siguiendo esta interpretación del término fenómeno, se estaría hablando de lo aparente del fenómeno, pero no en cuanto que no muestra lo que es el fenómeno, sino en cuanto "[…] síntomas de algo que no se da en cuanto *Erscheinung* [=que no aparece], de algo que remite a otro ente"[28]. S*er y Tiempo* no hace uso del término representación sino *anuncio*; "Fenómeno —el mostrarse-en-sí-mismo— es una forma eminente de la comparecencia de algo. En cambio, manifestación significa un respecto remisivo [lo anunciado, *nuestro*] en el ente mismo"[29].

Al determinar una interpretación del fenómeno se establece el estudio de la fenomenología. Debemos realizar fenomenológicamente la pregunta por el fenómeno, por eso traducimos ¿qué es lo que aparece cuando algo aparece? o ¿qué es lo que se da en el fenómeno? a la pregunta ¿cómo se da lo que aparece? El fenómeno traza el modo de la investigación, el método, el camino para alcanzar originariamente la cuestión temática.

Heidegger procede de la siguiente manera. En un primer momento, que fue lo que anteriormente revisamos, se encuentra una referencia al fenómeno como el mostrarse-en-sí-mismo, lo que queda entendido como el concepto formal del fenómeno, a saber, cuando en "[…] el concepto de fenómeno queda indeterminado cuál es el ente que se designa como fenómeno, y queda abierta la cuestión si lo que se muestra es un ente o un carácter de ser del ente"[30]. Este concepto formal, no es el concepto fenomenológico de fenómeno, es decir, no hemos alcanzado la fenomenalidad de fenómeno. El objetivo

---

[25] *Ibíd.,* p. 109.

[26] HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. *Op. Cit.,* p. 39.

[27] HEIDEGGER, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo*. *Op. Cit.,* p. 111.

[28] *Ibídem*.

[29] HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. *Op. Cit.,* p. 54.

[30] *Ibíd*.

de Heidegger es llegar a "[…] comprender el concepto fenomenológico de fenómeno, cualquiera sea el modo como se determine en forma más precisa lo que se muestra"[31]. Lo que parece estar significando que en lo que se debe aguzar la mirada no es en el qué del fenómeno sino en el cómo se muestra, y esto es lo fenomenológico. La fenomenología se ocupa de los 'fenómenos', es decir, no de una región en particular del ente, sino del aparecer en general. Y a esto es lo que Heidegger ha denominado ser. En obras diferentes a *Ser y tiempo*, podremos decantar una comprensión de éste, que señala lo mismo. Encontramos en *Introducción a la investigación fenomenológica* que

> […] el fenómeno es el ser que, en una posible investigación, debe ser adecuado para proporcionar la base del planteamiento de las cuestiones. Por tanto la expresión *Phainomenon* no es una categoría conceptual, sino un modo de ser; un *cómo del encontrar*, y ciertamente, del primero, y como tal, en primer lugar legítimo…"[32].

Además de esto, Heidegger (2006a) afirma que apelando al término con el que se interpreta el concepto de fenómeno, *Phainomenon*, el fenómeno es "lo que se muestra en sí mismo como tal, y como tal existe ahí inmediatamente"[33]. Porque el fenómeno es eso que siempre ya está ahí. Y eso que siempre está ahí es el ser, y ese carácter del ahí, es la apertura que permite la comprensión del ente. Cada ente que sale a nuestro encuentro se nos *presenta* porque podemos comprenderlo de alguna manera, comprensión que está ahí en la apertura que le pertenece al Dasein por estar-en-el-mundo. "El Dasein se comporta directamente sólo respecto del ente para lo que es guiado por la comprensión del ser"[34], por eso el **carácter fundante** del ser. Si Heidegger se refiere al fenómeno principalmente por su carácter de apertura, hace referencia al fenómeno como un modo de ser, un cómo del encontrar.

Ganamos comprensión también a través de la interpretación que realiza de la otra parte del término, el concepto de *logos*. Heidegger toma, de igual manera, la referencia aristotélica al afirmar que en cuanto decir "[e]l λόγος hace ver algo (φαίνεσθαι)"[35]. Es la referencia al logos en cuanto ἀπόφανσις se trata de un hacer-ver mostrativo de algo, lo que puede entonces llegar a ser verdadero o falso. Lo que lleva a la aclaración de la verdad no solo como

---

[31] *Ibíd.*

[32] HEIDEGGER, Martin. *Introducción a La Investigación Fenomenológica*. Traducción Juan José García Norro. Editorial Síntesis. Madrid. 2006ª. p. 33.

[33] *Ibíd.,* p. 31.

[34] HEIDEGGER, Martin. *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*. *Op. Cit.,* p. 383.

[35] HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. *Op. Cit.,* p. 56.

concordancia, sino como *aletheia (*ἀλήθεια). Siendo así, Heidegger presenta la relación entre el *logos* en cuanto decir *apophantico* y la verdad como *aletheia* en tanto que "[e]l "ser verdadero" del λόγος, es decir, el ἀληθεύειν, significa: en el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (ἀληθές), es decir, descubrirlo"[36].

Heidegger quiere hacer énfasis en que *logos* es un modo de hacer ver, y no es exclusiva de él la verdad; la verdad no solamente debe ser pensada como la valoración del juicio, en el sentido en que Heidegger lo muestra, es en un modo más originario. Verdad entendida como *aisthesis (αἴσθεσις)*. "La αἴσθεσις apunta siempre […] al ente propiamente accesible sólo por ella y para ella."[37]. Lo que Heidegger quiere insistir es que la percepción nunca puede ser encubridora, nunca puede ser falsa, puede ser una no-percepción que no permita el acceso al ente, pero siempre descubre. En relación a lo dicho del fenómeno, tenemos entonces que el ente siempre se muestra, si el ente *es,* es porque se muestra. De tal manera que la interpretación de fenómeno no puede realizarse como *Erscheinung*. Pero recordemos que la pregunta de la fenomenología no es por el ente sino por el ser, por el fenómeno de la fenomenología, lo que llamamos en un principio la fenomenalidad del fenómeno, que ya podemos interpretarla como la manera en que se nos da el fenómeno, el cómo del encontrarse. Pero como este encontrarse siempre está en relación a la comprensión que de él puede hacer el Dasein, sólo éste podrá interpretar ese modo en que los entes aparecen. Pero también sabemos que el Dasein se encuentra en una relación con el ser mismo, es decir, está en la apertura, por su condición de *ahí*, del ser. Lo que podríamos pensar es que este *encontrarse* no compete solamente al ente, sino, según lo indicamos, al Dasein mismo. En efecto, podemos decir que la fenomenología es la investigación por el modo del *encontrarse*; análisis del cómo de lo que se nos da el ente y el cómo se encuentra el Dasein[38].

La expresión fenomenología podría ser formulada en griego de la siguiente manera: λέγειντὰ φαινόμενα. Pero, como λέγειν quiere decir ἀποφαίνεσθαι, fenomenología significará entonces: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo[39].

---

[36] *Ibíd.,* pp. 36-56.

[37] *Ibíd.,* p. 56.

[38] Esto puede quizás darnos luces sobre el concepto de *Befindlichkeit*, traducido como encontrarse. Y si seguimos estas consideraciones, diríamos que el *encontrarse* es una manera, una apertura que nos comunica con el mundo, en relación a la apertura de los entes, y al ser, en la apertura del Dasein.

[39] HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. *Op. Cit.,* p. 57.

Esto expresa para Heidegger el principio "a las cosas mismas". Pero solamente se ha alcanzado hasta aquí el sentido formal de la investigación fenomenológica. Lo que nos sugiere la característica de formal, en este nivel de la descripción, es que la fenomenología no se ocupa de ningún ente en particular, sino de la dación en general. Cuando anteriormente dijimos que la pregunta fenomenológica es por el cómo de la aprehensión del ente, nos sitúa en la verdadera intención de la fenomenología. A diferencia de otras ciencias, la fenomenología "[…] no designa el objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido quiditativo[40]. Pero si decimos que es una ciencia de los fenómenos debemos entonces ajustar bien las palabras y querer significar entonces, que no es que sea una ciencia que dispone de un objeto para describirlo y hallar, en una determinación categórica, su esencia. La noción de fenómeno indica que esta investigación se debe determinar por la noción misma de éste. El análisis fenomenológico solo puede fijarse a partir de cómo se muestre el objeto.

Aquí ya podemos ubicarnos en el sentido fenomenológico del fenómeno dentro de un nuevo modo de interpretación, y particularizando así la fenomenología de Heidegger. Por eso si preguntamos "¿Qué es eso que la fenomenología debe "hacer ver"? ¿A qué se debe llamar "fenómeno" en un sentido eminente?"[41].Heidegger responde de la siguiente manera:

> Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento[42].

Entonces, ¿qué sentido tendría preguntarse por algo que no se muestra? Recordemos que la cuestión temática de la filosofía para Heidegger es la pregunta por el sentido del ser. Tenemos que acercarnos a dos cosas: 1. Qué se nos da, y 2. Cómo se nos da.

Seguimos la última afirmación, tenemos que el ser es siempre lo que se oculta en la mostración del ente, pues habrá continuamente algo que quede oculto. Pero este quedar oculto no es a la manera de un algo *en-sí*, una esencia que no se deje aprehender. "El ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo 'detrás' de lo cual aún habría otra cosa que 'no

---

[40] *Ibíd.,* pp. 34-44.

[41] *Ibíd.,* p. 58.

[42] *Ibídem.*

aparece"[43]. No se puede pensar que el ser es algo que está detrás y lo que se muestra es su representación; es en el mismo juego de ocultamiento-desocultamiento del ente que tendrá que entenderse el fenómeno. Para Heidegger es importante desprenderse de la tradición que ha determinado el ser como presencia y de esa manera lo convierte en un ente. Si la fenomenalidad del fenómeno es el cómo se muestra el ente, es decir, el ser, y la fenomenicidad hace referencia al mostrarse del ente en sí mismo, carácter formal de la fenomenología, el movimiento entre lo que se muestra y no se muestra, entre lo oculto y lo desoculto, se da cooriginariamente en la mostración; para que se muestre el ente debe ocultarse el ser, pero es éste el que permite el mostrarse mismo. No es posible que el mostrarse mismo aparezca sino es en y como ente. Si el espacio de la mostración es la apertura, y la apertura es el Dasein, lo que se nos da de ser es en el Dasein mismo, pero como este ente se caracteriza fundamentalmente por su estar en el mundo y su ser fundamental es el cuidado, entonces, el modo de darse el ser, será siempre en el mundo, y de manera impropia, a través del ente. La mostración del ente siempre nos dará apertura a la comprensión del mundo. La identificación de ente e impropio, se realiza por la determinación en que se encuentra la comprensión de los entes en el mundo, es decir, toda lectura del ente se ubica en un sentido determinado en el mundo una vez somos arrojados y proyectados en él. Siendo así, lo que se nos da del fenómeno siempre es ente, es decir, no puede haber dación sin don, en otros términos, no puede haber *fenomenalidad* sin *fenomenicidad.*

IV
Conclusión: ¿Qué es la fenomenología?

Heidegger afirma que hay que escapar de algunos errores comunes en los que cae la interpretación que se hace de la fenomenología. Por ejemplo la idea de pensar que la investigación fenomenológica es una filosofía de lo inmediato; "la fenomenología no pretende ser ni una filosofía de la intuición ni una filosofía de lo inmediato…"[44]. Y esto a raíz del tratamiento indistinto entre los conceptos *Phänomen y Erscheinung*, lo que lleva a suponer que la fenomenología siempre se encuentra con algo mediado y, por tanto, no puede acceder a la cosa misma. Si para Heidegger la cuestión fundamental de la investigación fenomenológica debe plantearse la pregunta por el sentido del ser, y no quedarse con el significado de fenómeno como "lo que en sí mismo

[43] *Ibíd.,* p. 37.

[44] HEIDEGGER, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo*. *Op. Cit.,* p. 119.

se manifiesta", es decir, el ente, hay que tener primero claro, cuál es el aspecto concreto de los fenómenos[45]. Porque el fenómeno debe ser buscado desde lo dado, no es algo que se ofrece en la comodidad del ver inmediato. La investigación por el fenómeno, dice Heidegger, no dice nada respecto del qué del ente, sino del cómo, es decir, de la manera como comparece y ésta no es dada. Es por eso que

> La dificultad del auténtico trabajo fenomenológico radica justamente en mantenerse crítico, en sentido positivo, consigo mismo. El modo de ocurrencia (de la comparencia) en el modo del fenómeno es algo que hay que obtener en lucha con los objetos de la investigación fenomenológica. Eso implica que el modo característico de aprehender los fenómenos —interpretar aprehendiéndolos originariamente— no supone para nada un aprehender inmediato en el sentido de que se pudiera decir que la fenomenología es un ver simple que no necesita de disposición metódica alguna.[46]

En la revisión crítica que realiza Heidegger de la omisión de la cuestión del ser en la fenomenología husserliana, asegura que "[L]a única razón, el único fundamento en absoluto de la posibilidad de plantear la cuestión del ser, es el *propio Dasein en cuanto ser posible, su estar-descubierto entre posibilidades*"[47]. La omisión se debe a la historia misma del Dasein, a su *esencia* que es el *cuidado;* su existencia en el mundo se determina por esa estructura ontológica, que es precisamente la unidad delas otras que integran su estar-en-el-mundo como un ser que comprende, y al comprender comprende el ser. Así que esta omisión puede leerse en la historia del propio Dasein. Hay otras razones que Heidegger aduce a este olvido; una de ellas se debe a no seguir tal cual el principio a las *cosas mismas*. Éste principio debe buscar que *se vea lo ente, en cuanto ente, en su ser*[48], lo que requiere, como vemos, de aclarar la cuestión del sentido del ser. Pues si la fenomenología en Husserl alude al ser de la conciencia y al ser de lo trascendente, debe primero analizarse el sentido del ser, para ganar comprensión en la investigación fenomenológica, y guiarse por su máxima: poner los fenómenos al descubierto.

---

45 *Ibíd.,* pp. 115, 118.

46 *Ibíd.,* p. 117. Este párrafo alude claramente a una disposición con la que se debe contar en el ejercicio fenomenológico, y nos saca, de alguna manera, de la idea de pensar que la filosofía del Heidegger en contraposición a la de Husserl, es la de la aprehensión inmediata de los entes. Es por eso la importancia de tener muy claro cuál es el fenómeno que pretende alcanzarse, para trazar el derrotero de estas investigaciones y comprender qué es la fenomenología en Heidegger.

47 *Ibíd.,* p. 170.

48 *Ibíd.,* p. 172.

Hay algo que tenemos que hacer en este momento en la investigación de la comprensión de la fenomenología en Heidegger, y es intentar mostrar la relación que se teje entre la pregunta por el fenómeno y su manera de concretarse en el Dasein. Reuniendo las diferentes características que hemos ido señalando en el camino de análisis del fenómeno, debemos ahora configurar la definición del fenómeno en relación al ente en el que puede tener lugar el fenómeno. Ya vimos la dificultad que trae la caracterización del fenómeno como el ser que se muestra ocultándose. Hemos dicho que el fenómeno es el ser, el sentido del ser, que preguntar por el ser del ente es ponerlo al descubierto, es hacer que se vea el ente en su ser. Pero la justificación de la pregunta por el ser, nos señaló el ente que pregunta: el *Dasein*. Y éste nos introdujo la indicación fenoménica en la que se debe analizar el ente, a saber, la estructura de fundamentación en la que comparece el ser: el ser aparece en el ente y es comprensible porque hay Dasein, pues en la constitución del ser de este ente se comprende el ser. Veamos esto. En primer lugar:

> El ser de lo ente no consiste en comparecer, sino que la ocurrencia (de la comparencia) de lo ente es la base fenoménica, la única base sobre la cual se puede captar el ser de lo ente. Sólo la interpretación de la ocurrencia (de la comparencia) de lo ente permite, si acaso, lograr hacerse con el ser de lo ente.[49]

Entonces, si Heidegger quiere radicalizar la fenomenología preguntándose por las cosas mismas, va directamente al ente para descubrirlo en su ser, y encuentra que "la significatividad es de entrada el modo de la presencia [Anwesenheit] en la cual todo lo ente del mundo se halla descubierto"[50].

Vemos así que la pregunta por el ser se dirige al modo de presencia del ente y a su estructura de fundamentación que permite su acceso, es decir, las estructuras ontológicas del sujeto que experiencia el ente. Heidegger muestra que los análisis no pueden dirigirse a las estructuras de la conciencia, sino que, al descubrir fenomenológicamente el ser de esta conciencia, es decir, preguntarse por las estructuras que fundamentan el acaecimiento del ser del ente desde su actitud natural, o en Heidegger, desde su facticidad, lo que encuentra es un ente, para no llamarlo sujeto ni conciencia, que se define por unas estructuras que tienen su unidad en el estar-siendo-en-el-mundo. De esta manera, tenemos que lo que hay de fenómeno en el ente, es el ente mismo, y la pregunta por el ente mismo no apunta a un en-sí, a una substancia. La pregunta por el *ser* debe dejar de lado, la pregunta por el qué; desde la fenomenología, la pregunta por el ser, se refiere al modo en que comparece

[49] HEIDEGGER, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo. Op. Cit.,* p. 272.

[50] *Ibíd.,* p. 250.

el ente, a su modo de estar descubierto[51], es decir, el modo en que éste se da en su significatividad en el mundo. Es por eso, que, si entendemos adecuadamente el ser, podremos entender correctamente el *fenómeno.*

> φαινόμενον no es una categoría conceptual, sino un modo de ser; un *cómo del encontrary*, ciertamente, del primero y, como tal, *en primer lugar legítimo* […] φαινόμενον quiere decir el existente mismo y es una determinación del ser y ha de entenderse de tal manera que exprese el carácter de *mostrarse a sí mismo* […] φαινόμενον es lo que se muestra en sí mismo como tal y, como tal, existe ahí inmediatamente[52].

La fenomenología es la posibilidad de acceder al fenómeno en un sentido amplio, es decir, a lo que cae en el ocultamiento cada vez que tenemos experiencia con el ente, a saber, las maneras de darse el ente, pero si éstas caen en el ocultamiento cada vez que el ente se muestra, la fenomenología es el estudio por los diferentes modos en que el ser se culta, que es lo mismo decir, el estudio de los modos en que se muestra el ente. Es por eso que para Heidegger no hay un comportamiento en relación al ente que no tenga *ya*[53]una comprensión de ser. "No es posible ninguna comprensión del ser que no arraigue en un comportamiento respecto del ente"[54]. El ser del ente no se da casualmente, espontáneamente, hay que buscarlo. Ser y ente no son lo mismo, y si la compresión del ser nos señala siempre un comportamiento respecto del ente, es inevitable no mirar a quien se comporta, el Dasein. Es por esto que Heidegger podrá afirmar que "la distinción entre el ser y el ente *está ahí* [*ist da*] latente en el Dasein y en su existencia aunque no sea explícitamente consciente"[55].

Anudemos los diferentes puntos hallados en el camino. Dijimos anteriormente que no hay *dación* sin *don*, y como este ente (don) sólo es posible por la apertura de la existencia de la facticidad, del Dasein mismo, tendremos que decir que la fenomenología nos da cuenta de lo que cada ente *es* dentro de la apertura existencial de cada Dasein. Mostrar lo oculto, no es nada que debe quedar en la mera especulación metafísica, sino que nos pone frente a lo único que tenemos: los fenómenos *del mundo*. Y si éstos se abren a nuestra

---

[51] El autor realiza una distinción entre el estar descubierto un ente y el estar revelado su ser. "Sólo puedo descubrir un ente si mediante la percepción o mediante cualquier otro medio de acceso, si el ser del ente ya está abierto, o sea si lo comprendo" HEIDEGGER, Martin. *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*. *Op. Cit.,* p. 103.

[52] HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la Investigación Fenomenológica*. *Op. Cit.,* pp. 29, 33.

[53] Aquí hay una referencia al *a priori*. Cuestiones de la temporalidad.

[54] HEIDEGGER, Martin. *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*. *Op. Cit.*, p. 389.

[55] *Ibíd.,* p. 379.

comprensión y el ser es eso que posibilita esa comprensión, diremos que la fenomenología es el estudio de esos modos de comprensión en los que se nos dan los entes. También sabemos que los entes se configuran dentro de una variedad de comprensiones que componen diferentes significatividades, y éstas diversas teorías. Pero el ser, nunca lo tendremos, él es ese espacio en el que tiene lugar el ente, y como no hay otro que el mundo mismo, indagar por ese espacio, nos dará cuenta del mundo mismo. Por lo tanto, la investigación fenomenológica tiene como trasfondo el mundo mismo, o más concretamente, la apertura de mundo. El mundo no es nada en sí mismo, sino la apertura comprensiva en la que siempre nos movemos y se mueven todos los entes. Iniciar el camino fenomenológico en la analítica existencial, debe mostrar las significatividades que entretejen un ente.

Heidegger dice en L*os problemas fundamentales de la fenomenología*, que "[…] que el ser es también conocido, y, así, dado previamente de algún modo, pero no es encontrable en la dirección del proceso del existir fáctico-cotidiano, en tanto que comportamiento respecto del ente"[56]. Lo anterior nos pone de presente dos cosas: que el ser puede ser conocido y que la manera de hacerlo no es desde la facticidad, desde lo inmediato. En la medida en que intentemos comprender la fenomenología de Heidegger debemos comprender sobre qué versa su objeto de investigación o cuál es el objetivo principal de la puesta en marcha de los análisis fenomenológicos desde este autor. Para poder llevar a cabo esta tarea, hemos intentado descifrar lo que significa fenómeno, qué mentar por la palabra fenómeno y según la caracterización que de éste se realice, de qué manera queda configurada la filosofía misma.

En el §7 de *Ser y tiempo* encontramos la caracterización de *fenómeno* como aquello que se muestra como ente y se oculta como ser. La diferencia ontológica[57] se da en el horizonte temporal cuando al desocultarse el ente se está ocultando a la vez el ser. Por esto podríamos decir que la reflexión fenomenológica está en una permanente búsqueda, porque siempre hay una huida, una falta. El ser del ente es lo que fundamenta y delimita lo que se muestra del ente, pero no es algo que está oculto, sino algo que se oculta al mostrarse el ente mismo. De tal modo que no es una aprehensión del fenómeno, si se entiende este como el ser del ente, porque siempre que se aprehende, se aprehende el ente. El fenómeno dentro de esta comprensión se mueva

[56] HEIDEGGER, Martin. *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*. *Op. Cit.,* p. 382.

[57] "Uno de los cuatro problemas ontológicos […], el problema de la diferencia ontológica, la distinción entre el ser y el ente […] El ser y la diferencia de éste con el ente solo pueden fijarse si llegamos a la comprensión del ser como tal. Pero captar la comprensión de ser significa comprender previamente *el* ente a cuya constitución ontológica pertenece la comprensión del ser, comprender el Dasein." cfr. Heidegger, GA, 20, 321-322/277)

bajo el principio de la dualidad de la apariencia entendida como *Schein*y no como *Erscheinung*, a saber, que la mostración se retira en lo que se muestra[58]. Pero esta manera de aprehender el fenómeno es provisional, si nos ceñimos al camino trazado por la pregunta por el ser, en donde la analítica existencial no alcanza la respuesta por el ser, es solo un momento de preparar el camino, el horizonte, que es el tiempo. Parece ser, según lo que dice Heidegger, que siguiendo la ruta de lo fáctico, no podremos aprehender el ser. Pensemos cómo podemos comprender la siguiente afirmación de Heidegger: "el ser lo conocemos después del ente o quizás nunca"[59]. ¿Dónde está la región del ser? si el habla atraviesa toda comprensión de la existencia, y todo lo que entra en el mundo es ente en la medida en que comprendemos ¿Qué entender por algo después del ente? Es como si el ser pudiera estar detrás ser del existir fáctico, como si tuviera *otro modo de ser*, un en sí mismo.

Amanera de conclusión podemos decir, que el intento de Heidegger, teniendo como hilo conductor la pregunta fundamental, deja de lado el interés por la comprensión fáctica, y debe ubicarse, en la región de ser, región de lo fundante. Para Heidegger es posible, aprehender el ser, pues de esta forma tiene sentido la fenomenología y se asegura la filosofía como ciencia. La fenomenología es entendida como una explicación de la manera de acceder al ser y establecer sus estructuras. Hay una afirmación de Heidegger que me permite aseverar que no es posible acceder a una región de ser sin los entes y lo que sucede en el mundo, la comprensión. Esta afirmación reza de la siguiente manera: "No hay ningún comportamiento del ente que no comprenda el ser. No es posible ninguna comprensión del ser que no arraigue en un comportamiento del ente"[60]. Ahora bien, pienso que una reflexión sobre el ser purificado de todo esbozo de ente para fundamentar una ciencia primera, abandona todo el proyecto de una posible comprensión de la interpretación de la vida misma, (algo que es notorio que abandona) y se dirige a regiones en donde puede aparecer la filosofía con un carácter escatológico o místico para comprender lo ahí dado.

En el momento del análisis existencial diremos que lo que se da es el ente, y que la búsqueda fenomenológica es por el ser del ente, es decir, por la manera en que se muestra, por el cómo de la mostración. Lo dado es siempre el ente, y la dación es siempre ausente, incompleta. De esta manera, continuando

---

[58] AINBINDER, Bernardo. "Wieviel Schein, sovielSein. La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno". En: *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, (6), 2008, p. 30. Recuperado de http://www.academia.edu/2050931/Wieviel_Schein_soviel_Sein._La_impropiedad_como_forma_primaria_de_donaci%C3%B3n_del_fen%C3%B3meno

[59] HEIDEGGER, Martin. *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*. *Op. Cit.,* p. 385.

[60] *Ibíd.,* p. 389.

con la pregunta por el ser en el mundo, el análisis fenomenológico tiene que mostrar poner al descubierto, desvelar eso que siempre se escapa en la relación inmediata: cómo se nos da la comprensión del ente. Se trataría de tematizar la ausencia, pero siempre de manera impropia, por la función del lenguaje, creando de nuevo espacios ocultos. En este punto la fenomenología es una hermenéutica que trata de realizar la mejor interpretación de lo que es el ente. Siempre habrá un salto de lo fundante a lo fundado, interpretado. La vida es brumosa, dice Heidegger, lo mismo podríamos pensar del ser; pues cada vez que tratamos de comprender el ser solamente vemos entes. Entonces, entendemos el ser como condición de posibilidad de lo que se muestra, de los entes. Los entes están ahí apenas abrimos los ojos, la realidad *está ahí*, pero su modo de darse no. Toda realidad tiene un modo de darse, una forma de *ser*. Y ésta se descubre en el modo en que cada Dasein *produce* su existencia en el mundo. La relación entre ente y ser, debe buscarse en la conciencia productiva estando-en-el-mundo.

Bibliografía

AINBINDER, Bernardo. "Wieviel Schein, sovielSein.La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno". En: *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, (6), 2008, pp. 11-48. Recuperado de http://www.academia.edu/ 2050931/ Wieviel_Schein_soviel_Sein._La_impropiedad_como_forma_primaria_de_donaci%C3% 3n _del_fen%C3%B3meno

COURTINE, Jean-Francois. "The preliminary conception of phenomenology and the problematic of truth in Being and Time". En: *Martin Heidegger*. Critical Assessment. Edited by Christopher Macann.Volume I. Philosophy.London and New York. 1992.

ESCUDERO, Jesús Adrián. *Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión. Una revisión de la clásica oposición entre fenomenología reflexiva y fenomenología hermenéutica. Proyecto de investigación FFI —13187*. 2009. Recuperado de: http:// textos.pucp.edu.pe/pdf/2625.pdf

GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder. 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Madrid:

Editorial Trotta. 2000[a].

_____ *Tiempo y Ser*. Madrid: Editorial Tecnos. 2000[b].

_____ *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta. 2003.

_____ *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta. 2005.

_____ *Introducción a La Investigación Fenomenológica*. Traducción Juan José García Norro. Editorial Síntesis. Madrid. 2006[a].

_____ *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo*. Madrid: Alianza editorial. 2006[b].

REDONDO, Pablo. "Heidegger ante la fenomenología de Husserl". En: *Revista Interdisciplinar de Filosofía*. IV, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Málaga, España. 1999. pp. 113-131.

RODRIGUEZ, Ramón. *La transformación Hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos. 1997.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *La "segunda mitad" de Ser y Tiempo*. *Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Madrid: Trotta. 1997.

ZAHAVI, Dan. *Subjectiviy and Selhood.Investigating the First-Person Perspective.* MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England. 2005.

HEIDEGGER: LA TRASCENDENCIA COMO SER-EN-EL-MUNDO

Heidegger: transcendence as being-in-the-world

HENRY ESCOBAR
Universidad del valle, Cali, Colombia

Resumen

Mediante esta reflexión intentaré dilucidar como la estructura existencial del ser-en-en-el-mundo sirve de fundamento de la trascendencia. Para abordar este asunto, empezaré definiendo el concepto de trascendencia en Heidegger; En segundo lugar, mostraré como se relaciona el concepto de trascendencia con el ser-en-el-mundo; Luego, en tercer lugar, expondré como la libertad sirve de fundamento trascendental; En cuarto lugar, señalaré el triple modo de fundamentación en el cual está enraizada la trascendencia; En quinto lugar, haré una breve clarificación sobre el sentido de la discusión, a saber: el tema de la trascendencia y su relación con la estructura del ser-en-el-mundo.

Palabras claves: Dasein, ser-en-el-mundo, trascendencia, ontología, fundamento.

Abstract

Through this reflection I will try to elucidate how the existential structure of being-in-the-world lays the foundation of transcendence. For developing this subject, I will start by defining the concept of transcendence in Heidegger; Second, I will show how the concept of transcendence is related to the being-in-the-world; Then, thirdly, I expose like freedom serves transcendental foundation; Fourth, I will point out the triple mode of reasoning which is rooted in transcendence; Fifth, I will make a brief clarification of the meaning of the discussion, namely: the theme of transcendence and its relation to the structure of being-in-the-world.

Key words: Dasein, Being-in-the-world, Transcendence, Ontology, Foundation.

> A eso a lo cual el Dasein, como tal trasciende lo llamamos *mundo* y determinamos ahora la trascendencia como ser-en-el-mundo (In-der-Welt-sein). El mundo también participa de la constitución de la estructura unitaria de la trascendencia; en la medida en que forma parte de ella, el concepto de mundo se llama un *trascendental*. Con este término se nombra todo lo que pertenece esencialmente a la trascendencia y que recibe prestado de ella su interna posibilidad. Y es sólo por eso lo que también el esclarecimiento e interpretación de la trascendencia, pueden tildarse de discusión «trascendental». Pero el significado del término «trascendental», no debe deducirse de una filosofía a la que se le asigna lo "trascendental", como «punto de vista» y mucho menos en el sentido de una «teoría del conocimiento[1].

Mediante este artículo intentaré mostrar como la estructura existencial del ser-en-en-el-mundo sirve de fundamento de la trascendencia del Dasein. Para abordar este asunto he tomado como referencia de primera mano los análisis elaborados por Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) y *Vom Wesen des Grundes* (1929) textos que son cronológicamente afines y que guardan una continuidad con la discusión que me he propuesto a abordar, a saber, la relación de la idea heideggeriana del *ser-en-el-mundo como fundamento ontológico de la trascendencia*. En lo sucesivo, empezaré definiendo el concepto de trascendencia en Heidegger, el cual es básicamente el tema central de la meditación; En segundo lugar, mostraré como se relaciona el concepto de trascendencia con la estructura fundamental del mundo; Luego, en tercer lugar expondré cómo la libertad sirve de fundamento trascendental al proyecto ontológico existencial del Dasein; En cuarto lugar, señalaré el triple modo de fundamentación en el cual está enraizada la trascendencia tal como lo expone Heidegger en *Vom Wesen des Grundes*; En quinto lugar, haré una sucinta clarificación sobre el principio de razón como fundamento de lo real; y por último, recapitularé sobre el sentido esencial de la discusión, a saber: el tema de la trascendencia y su relación con la estructura del ser-en-el-mundo.

El verbo *trascender* al igual que el sustantivo femenino *trascendencia* provienen del latín *trascendere*, que hace referencia a *pasar a otra parte*, *atravesar subiendo*; la palabra *trascender* está compuesta por el prefijo *trans*, más allá, y la base léxica *scendere* que significa ascender; *trascender* también está relacionado con el latín *Scālae* que equivale a escalón; de ahí provienen palabras como escala, escalera, escalinata[2]. Si tenemos en cuenta

---

[1] HEIDEGGER, Martin. "De la esencia del fundamento". En: *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2001, pp. 119.

[2] Ver ECHEGARAY, Eduardo. *Diccionario general etimológico de la lengua española* (1887); DE PASTOR, Bárbara & ROBERTS, Edward. *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española* (2001).

este trasfondo etimológico, podemos comprender lo que Martin Heidegger se propone en *De la esencia del fundamento* a retomar, a saber, *la pregunta por el fundamento* tomando como punto de partida la *trascendencia* del Dasein, además de analizar el principio metafísico de razón en Leibniz, conceptos que a juicio de Heidegger están a la larga relacionados. Por ahora, expondré rápidamente en qué consiste el concepto de *trascendencia* tal como el pensador alemán lo entendía:

> Trascendencia significa traspasamiento [*überstieg*]. Trascendente [que trasciende] es lo que lleva a cabo ese pasar más allá, y se mantiene en él. Este traspasamiento es un acontecimiento es propio de un ente. Desde el punto de vista formal, el traspasamiento se puede como una «relación» que se extiende «desde» una cosa «hasta» otra cosa. Así pues, al traspasamiento le pertenece eso *hacia lo que,* tiene lugar dicho traspasamiento, lo cual, y casi siempre de modo inadecuado, recibe el nombre de «trascendente». Y, finalmente, en el traspasamiento siempre hay *algo* que es traspasado. Todos estos momentos están tomados de un acontecimiento «espacial», al que alude la expresión en primera instancia[3].

De modo que la trascendencia mienta aquello que es propio al Dasein del hombre y no por cierto, como un modo de comportamientos entre otros posibles, puesto a veces en ejecución, sino como "*la constitución fundamental de este ente anterior a todo conducirse*"[4]. No obstante, cabe preguntarse en qué medida es posible que la trascendencia sirva como una especie de fundamento en general.

El *mundo* —nos dice Heidegger— se da al Dasein como la respectiva totalidad de referencias y significados *mediante el cual* los entes se manifiestan originaria, concreta y efectivamente. "El análisis hermenéutico debe facilitar la aprehensión de la apertura originaria de sentido en la que se encuentra el Dasein en cuanto ser-en-el-mundo. Dicho en otras palabras, ha de posibilitar la apropiación del horizonte previo de comprensión en el que se mueven en el mundo circundante (Umwelt), las personas con las que compartimos el mundo (Mitwelt) y el mundo propio de cada uno (Selbstwelt)"[5]. *El mundo* es, pues *el horizonte de horizontes* en el que constantemente se están entretejiendo una totalidad inacabada de referencias y significaciones entre el ámbito de lo *objetivo*[6], *intersubjetivo* y *subjetivo*.

---

[3] HEIDEGGER, Martin. "De la esencia del fundamento" En: *Hitos. Op. Cit*., p. 120.

[4] *Ibíd.*

[5] Cfr. HEIDEGGER, Martin. "Prologo" En: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad. y ed. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002, pp. 21.

[6] Entiéndase en este contexto *objetiva* como la esfera de los *objetos*.

El *mundo* es aquello «por lo cual»[7] trasciende el Dasein. En este sentido, el Dasein sólo llega a *constituir* lo que *es* su *pro-yecto* en referencia hacia un *mundo*. De suerte que la trascendencia no hace otra cosa que mostrarnos la estrecha *constitución trascendental* entre Dasein y mundo. *El "mundo" no es una determinación del ente opuesto al Dasein, sino un carácter del Dasein mismo*[8]. Lo cual le permitirá luego a Heidegger poner de manifiesto uno de los modos esenciales del ser del hombre: *el ser-en-el-mundo.* "El mundo es aquello hacia lo cual el Dasein, mientras existe, trasciende. En la medida en que el mundo forma parte de la estructura ser-en-el-mundo, el concepto de mundo es un concepto trascendental"[9]. En efecto, la *trascendencia* es *trascendencia hacia al mundo*, la cual sólo acontece en una "voluntad" (*willen*) mediada por determinadas *disposiciones afectivas,* las cuales se proyectan sobre las propias posibilidades del Dasein. No obstante, tal voluntad *no debe* entenderse *pasivamente* como una mera disposición corporal, como respuesta a un estímulo de un dato sensible, al que podría "seguir caprichosamente en un curso de movimiento o el curso de movimiento que yo prefiera o *quiera*. Por ejemplo, que mis ojos *involuntariamente* se vayan en un sentido u otro al tratar seguir un objeto con la mirada"[10]. De manera que, el fundamento de la trascendencia no se encuentra *propiamente* en *cualquier* acto de voluntad o un querer determinado. Sin embargo, cualquier acto de voluntad o un querer determinado, si mantiene cierto horizonte de referencia constitutivo de cara al carácter trascendente del mundo; a diferencia de otros comportamientos como por ejemplo: *representar, juzgar, o alegrarse* los cuales estarían más relacionados con la estructura del *cuidado* (*sorge*):

> La expresión ocuparse de algo se usa en la presente investigación como término ontológico (como un existencial) para designar el ser de una determinada posibilidad de estar en el mundo […] todo esto es posible, al igual que la "despreocupación" y la "alegría" porque el Dasein entendido ontológica es *sorge,*

---

[7] El Dasein humano, es decir, el hombre en tanto que pro-yecto, sólo puede ser para él como él mismo si "se" sobrepasa en el "por lo cual". Al ser el Dasein del hombre un pro-yecto trascendente, es decir una posibilidad en apertura de cara a al mundo, tal *posibilidad* es lo que posibilita el paso de una *vida inauténtica* inmersa en la banalidad del anonimato a la *trascendencia* de la *vida auténtica* del ser-para-la-muerte, como re-afirmación del pro-yecto de vida del Dasein.

[8] HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Rivera. Santiago de Chile: Editorial universitaria, 1997, pp.73. La cursiva es mía.

[9] DI SILVESTRE, Carlos. "La temporeidad extático-horizontal como origen de la trascendencia del Dasein". En: *Discusiones filosóficas*, *revista de filosofía*. Año 11 Nº 17, Julio-diciembre, 2010, pp. 258.

[10] HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis.* (Husserliana IX) La Haya. Martinus Nijhoff. 1966, pp. 11.

> *cuidado* puesto que al Dasein le pertenece por esencia el estar en el mundo […] su estar en el mundo es esencialmente ocupación.[11]

De este modo, en la estructura fundamental del cuidado hace patente el sentido originario del mundo:

> El sentido fundamental de la vida fáctica es el *cuidado* (curare). En el «estar-ocupado-en-algo» está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el *mundo* que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el *trato* que la vida fáctica mantiene con su mundo. […] el significado del ser real y efectivo y el significado de la existencia del mundo se funda y se determina a partir de su carácter: como el asunto mismo del trato propio del cuidado. El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos. El mundo se articula en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado, como *mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí mismo.* Correlativamente, el cuidarse expresa la preocupación por los medios de subsistencia, por la profesión, por los placeres, por la tranquilidad, por la supervivencia, por la familiaridad con las cosas, por el saber acerca de, por la consolidación de la vida en sus fines últimos.[12]

Pero también debe anotarse que para Heidegger en último caso, *todos los comportamientos están enraizados en la trascendencia*[13]. Ahora bien, aquella *voluntad* del Dasein debe *configurar* su *proyecto* teniendo en cuenta el horizonte de relaciones que acontece en el mundo. En este *traspasar* hacia el *mundo* reside la *trascendencia* del Dasein esto es, como apertura del horizonte del mundo. De manera que el movimiento de *apertura* hacia al mundo tiene su esencia en la trascendencia, es decir en la *libertad*: el sobrepasar hacia el mundo es la libertad misma (*der überstieg zur Welt ist die freiheit*). Por ello, sólo la libertad puede hacer que exista un mundo para el Dasein, en tanto que *realidad* o *condición* humana. Es decir, en tanto que es un proyecto en apertura que se abre a las posibilidades del mundo. El mundo se me *hace patente* o se me *da* en tanto posibilidad: el mundo nunca*, es,* sino que *mundea* (welt *ist* nie, sondern *weltet).* De modo que*,* la libertad debe entenderse en un sentido trascendental: La libertad es el dejar imperar al mundo; pues el mundo es un horizonte de posibilidades en el que se pro-yecta y acontece el pro-yecto existencial del Dasein humano. En efecto, Sólo porque ésta constituye la trascendencia, puede manifestarse, en el Dasein existente como

---

[11] HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo. Op. Cit.,* p. 83.

[12] HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas* sobre Aristóteles. *Op. Cit*., p. 35.

[13] HEIDEGGER, Martin. *Ser, verdad y fundamento*. Trad. Eduardo Belsunce. Caracas: Monte Ávila Editores, 1968, pp. 49.

un *modo* eminente de causalidad[14]. En este sentido Heidegger interpreta lo trascendental en Kant en un sentido ontológico: la libertad la cual se apoya en la trascendencia sirve de fundamento ontológico al proyecto del Dasein del hombre al cual se le da el mundo *a priori* en la estructura fundamental del cuidado: el hombre encuentra su horizonte y el sentido del mundo en las múltiples ocupaciones y preocupaciones que a diario atiende. Cada quien está en lo "suyo", en su asunto y ese asunto no es otra cosa que el mundo mismo. En el inglés, por ejemplo es muy frecuente escuchar la expresión "it's not your bussiness" la cual significa "no es tu asunto", "no es cosa de tu incumbencia". Bussiness es también negocio, esto es una ocupación, una cosa que requiere de nuestra atención. En otras palabras, esta expresión americana vendría a decir algo como: *ocúpate de tus asuntos*, *ocúpate de tu mundo*. Otro refrán popular dice: "quien tiene *tienda* que la *atienda*"; esto no es más que decir que cada quien tiene que estar al tanto de lo suyo, y estar pendiente, en actitud solícita sobre las cuestiones que tiene que atender.

Retomando la caracterización kantiana de la libertad como *espontaneidad* que viene a servir como una especie de «*causalidad*», la cual a juicio de Heidegger "se mueve ya, ante todo, en una determinada comprensión del fundamento"; en la que la *libertad* en tanto que *trascendencia* no es solamente una especie propia de fundamento, sino el origen del fundamento en general en el que se apoya el pro-yecto de libre elección del Dasein. «*Libertad es libertad para el fundamento*»[15]. La *libertad* al ser *trascendencia* es *libertad* de *posibilidades* para el fundamento del *pro-yecto existencial* del Dasein del hombre el cual siempre está siendo configurado (bilden) de cara al *horizonte del mundo*, en las cosas bajo las cuales el hombre mismo se ocupa.

---

[14] *Ibíd.* Pág. 50. Esta caracterización de la libertad como *espontaneidad*, es decir como una especie de *causalidad* esta en referencia frente a lo que establece Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: *Voluntad* es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la *determinen*; así como *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas extrañas. La citada definición de la libertad es *negativa* y, por lo tanto, infructuosa para conocer su esencia. Pero de ella se deriva un concepto *positivo* de la misma que es tanto más rico y fructífero. El concepto de una causalidad lleva consigo el concepto de *leyes* según las cuales, por medio de algo que llamamos causa, ha de ser puesto algo, a saber: la consecuencia. De donde resulta que la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad, según leyes naturales, no por eso carece de ley, sino que ha de ser más bien una causalidad, según leyes inmutables, si bien de particular especie; de otro modo, una voluntad libre sería un absurdo. *Cfr.* KANT, Emmanuel. Cap. Tercero. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. www.philosophia.cl escuela de filosofía universidad Arcis. Consulta hecha el 5 de enero del 2015.

[15] HEIDEGGER, Martin. *De la esencia del fundamento*. *Op. Cit*., p. 141.

Cabe preguntarse con más detalle por la relación que guarda la libertad con la trascendencia la cual como vemos funge como fundamento.

La relación originaria con el fundamento (trascendencia) la denomina Heidegger como el fundar (gründen). El cual fundando da libertad y toma fundamento. Ahora bien, este fundar *enraizado* en la *trascendencia*, está disperso en una pluralidad de modos. Los cuales son tres: 1.*el fundar en cuanto instituir o fundar* (stiften); 2. *El fundar como tomar apoyo o en cuanto tomar suelo* (boden-neh-men); 3. *El fundar en cuanto explicar o dar fundamentos* (Begründen)[16] . De manera que si estos modos del fundar pertenecen a la trascendencia, entonces los títulos "*instituir*", "*tomar apoyo*" y "*dar fundamentos*" no pueden tener evidentemente un significado óntico vulgar, sino que han de tener uno *trascendental.* [17]

Ahora pasemos a analizar "¿hasta qué punto el trascender del Dasein es un fundamentar que se atiene a uno de estos modos?"[18] Si aludimos al primero entre los modos, es decir, el "instituir" éste no es más que *el proyecto* mediante el cual (entwurf des umwillen) este libre dejar al mundo se determinó como trascendencia. Pero también los otros modos del fundar pertenecen necesariamente al *proyecto de mundo* (weltentwurf). De modo, pues que en el modo de fundar del instituir *trascendencia significa proyecto de mundo, de tal suerte que lo proyectado por el Dasein, es decir la pre-comprensión que se lleva a cabo en medio de los entes está templada en los estados de ánimo.* En otras palabras, la comprensión de los entes esta mediada por las disposiciones afectivas las cuales desvelan una determinada forma de interpretar el mundo. En el segundo *modo* del fundar, es decir el fundar como "*tomar apoyo*" el cual relaciona Heidegger con la *conquista o implicación de lo ente* hace referencia al mundo, al cual el Dasein en su cotidianidad se *encuentra previamente* en su trato con las cosas, con los útiles. De manera que antes que ser simples presencias, meras realidades provistas de una existencia "objetiva" las cosas son para nosotros instrumentos[19]. La utilidad (zuhandenheit) de las cosas o en general su significado en relación con nuestra vida (amenaza, placer, indicio de algo diferente etc. En suma, todos los modos en que las insertamos en nuestra existencia) no es algo que se agregue a la "objetividad" de las cosas sino que es su modo de darse más originario, el modo en que en primer lugar se presentan en nuestra experiencia. No obstante, que las cosas sean ante todo instrumentos no quiere decir que sean todas medios que

---

[16] *Ibíd.*

[17] Es decir, el a priori esta en relación con el «ser-en-el-mundo».

[18] *Ibíd*.

[19] VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Trad. Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa, 2000, pp. 28.

empleamos efectivamente, sino que las cosas se presentan a nosotros ante todo provistas de cierta significación respecto de nuestra vida y de nuestros fines[20]. El hombre está en el mundo siempre como ente referido a sus posibilidades propias, es decir como alguien que proyecta; y encuentra las cosas, en primer lugar, incluyéndolas en un proyecto, es decir, asumiéndolas, en un sentido amplio como instrumentos. Instrumento en este sentido es también la luna, que al iluminar un paisaje nos sume en un estado de ánimo melancólico; y en general también la contemplación "desinteresada" de la naturaleza coloca siempre a ésta en un contexto de referencias, por ejemplo, de recuerdos, de sentimientos o por lo menos de analogías con el hombre y sus obras[21]. Por esa razón, la obra de arte no es un objeto ahí no más sino algo que nos posibilita abrirnos en un movimiento de apertura del mundo. En resumen, el modo de presentarse originario de las cosas en nuestra experiencia no es aparecer como "objetos" independientes de nosotros, sino que se nos dan como instrumentos*, como útiles*. De esta forma queda abierto el camino para reconocer la *objetividad* misma de las cosas como un *modo* de determinarse particular de la instrumentalidad.[22] Por tanto, el *fundar como tomar apoyo* tiene como base el análisis la utilidad e instrumentalidad del mundo que es el verdadero modo de ser de las cosas; tales análisis estarían referidos a la estructura fundamental de cuidado los cuales se le manifiestan al Dasein en sus ocupaciones y preocupaciones.

Como hemos podido establecer el proyecto de mundo posibilita, una previa comprensión del ser del ente, la cual no es una mera referencia del Dasein al ente. De manera, que la libertad al servir como fundamento del proyecto del Dasein, (el *fundar como instituir*) y en el modo igualmente como bajo los estados de ánimo nos *encontramos afectivamente* con las cosas y los útiles a la mano (*el fundar como tomar apoyo o tomar suelo*) es cómo se posibilita un tercer modo de fundar: *el fundar como fundamento.* En efecto, "si estos modos del fundamentar forman parte de la trascendencia, entonces es evidente que los términos «fundar» y «poner suelo» no tienen un sentido óntico vulgar, sino que han de tener forzosamente uno trascendental. Pero ¿hasta qué punto el trascender del Dasein es un fundamentar que se atiene a uno de estos modos?"[23] Por ello, se trata de hacer visible la esencia originaria del fundamentar en el esclarecimiento del origen trascendental del porqué como tal. Por tanto, hay que interrogar a la trascendencia misma, en la medida en que

[20] *Ibíd.*

[21] *Ibíd*., pp. 29.

[22] *Ibíd.*

[23] HEIDEGGER, Martin. *De la esencia del fundamento*. *Op. Cit*., p. 141.

ella está determinada por los dos modos hasta ahora tratados del fundar[24]. Así, *el fundar que erige,* anticipa, como proyecto de mundo, posibilidades de la existencia. Existir siempre quiere decir: comportarse en medio del ente encontrándose afectivamente con el ente que no es como el Dasein, consigo mismo, y con su semejante[25].

En otros términos, los dos modos de fundar, citados en primer término, se copertenecen en la trascendencia, que harán posible plantear diversas preguntas trascendentalmente necesarias. Así, en la pluralidad de los modos del fundar reside el *porqué* de la pregunta por el sentido del ser: ¿Por qué así y no de otra manera? ¿Por qué esto y no aquello? *¿Por qué en general el ser y no la nada?* En efecto, en este *por qué* enunciado en cualquiera de los modos, se deja ver una precomprensión preconceptual del *ser-qué*, (Was-sein) *ser-cómo* (Wie-sen) y del ser (nada) en general[26]. De manera que esta pluralidad dispersa de los modos del fundar enuncia en cualquiera de sus modos la pregunta del *porqué del fundamento*, los cuales a su vez contienen la respuesta originaria de la comprensión del ser. Tal comprensión del ser se da como respuesta a la fundamentación, la cual fundamenta la trascendencia del Dasein como ser-en-el mundo. Tal fundamentar trascendente que se funda en la comprensión del ser, la denomina Heidegger como *verdad ontológica*.

Por otra parte, debemos señalar que este fundamentar originario está "en el fondo" de todo comportamiento hacia el ente, de modo que solo en la claridad de la comprensión del ser puede manifestarse el ente en su totalidad (es decir, en cuanto el ente qué es y cómo es) pero puesto que todo revelarse del ente (verdad óntica) está desde el comienzo trascendentalmente dominado y dirigido hacia la verdad ontológica de la comprensión del ser. De manera que desde lo óntico se anuncia lo ontológico. No obstante, el *modo* de comprensión histórica de la metafísica al centrarse en la región óntica de los entes ha imposibilitado esclarecer adecuadamente la región ontológica del ser.

Retomando el tema, decimos entonces que la trascendencia del Dasein en cuanto que proyecta y posee el modo del *encontrarse afectivamente* como ser-en-el-mundo, fundamenta configurando la *comprensión de su ser* puesto que este fundar es igualmente originario en la unidad de la trascendencia con las dos formas de fundamentación anteriormente nombradas, (el fundar como instituir y el fundar como apoyo) los cuales a juicio de Heidegger nacen de la libertad finita del Dasein. En este sentido la comprensión del ser al estar supeditada a la comprensión del Dasein podría rehusar a su pretensión de

---

[24] *Ibíd*

[25] *Ibíd*

[26] *Ibíd*., p. 145.

desvelarlos y por ende ocultarlos puesto que aun cuando la trascendencia se desencubre siempre en el ser, no se requiere para ello una captación ontológica-conceptual[27], pues ya el modo de precomprensión de la vida cotidiana nos revela *como en sombras* la pregunta por el sentido del ser, es decir, siempre tenemos un sentido más o menos vago de la existencia

> Y, así, la trascendencia *como tal* puede quedar oculta como tal y ser sólo conocida a través de una interpretación «indirecta». Pero en cualquiera de los casos, también entonces resulta desvelada, porque precisamente puede dejar que lo ente se abra y brote en la constitución fundamental del ser-en-el-mundo (In der Welt seins), en el que se anuncia el autodesvelamiento de la trascendencia[28].

De manera que la trascendencia se revela propiamente como origen del fundar (ursprung der begründung) cuando se hace surgir a éste en su triplicidad. Por consiguiente, el fundamento quiere decir: *posibilidad*, (Möglichkeit) *suelo,* (Boden) *demostración o legitimación* (Ausweis). En efecto, el fundar de la trascendencia, triplemente disperso, produce, uniendo originariamente, (Ursprünglich) el todo, en el cual ha de poder *existir,* en cada caso, un Dasein. La libertad es, en este triple modo, libertad para fundar. De modo que el acontecer de la trascendencia como fundar, es el formarse el espacio de irrupción en tanto que pro-yecto que pro-yecta sus propias posibilidades para el respectivo mantenerse fáctico del Dasein fáctico, en medio del ente en su totalidad[29] (Seienden im Ganzen). En síntesis, para el pensador alemán la esencia del fundamento es la triple diversificación o dispersión del fundar surgida de modo trascendental bajo *el proyecto de un mundo*, (weltentwurf) *conquista o implicación de lo ente*, (eingenommenheit im Seienden) y el *ontológico dar fundamentos a lo ente, en otros términos una fundamentación ontológica del ente*[30] (ontologische begründung des seienden). Así al tematizar la pregunta por la esencia del fundamento se hace posible una clarificación entre la esencia del ser y la concepción apofántica de la verdad. Temática que no abordaremos en esta ocasión.

Llegado a este punto, cabe analizar brevemente la relación que guarda la aclaración entre la "esencia" del fundamento, respecto al problema del "principio de razón"; asunto al que Heidegger había empezado señalando en la primera parte del ensayo, en la cual sostiene que:

---

[27] *Ibíd*

[28] *Ibíd*

[29] Es decir, en medio de los demás entes existentes en conjunto.

[30] *Ibíd*., p. 146.

> Dicho principio dice así: todo ente tiene su fundamento. Con todo lo que se ha dicho hasta ahora parece que ha quedado explicado *por qué* es esto así. En efecto, es así porque el ser, cuanto algo que se comprende previamente, da *ya* «de suyo» fundamentos, porque todo ente a su manera unos «fundamentos», independiente de que éstos sean captados y determinados del modo adecuado o no. Y es porque el «fundamento» es un carácter trascendental y esencial del *ser en general,* por lo que el principio de razón, vale para *lo* ente. Ahora bien, el fundamento es inherente a la esencia del ser, porque hay ser (no ente) solo en la trascendencia, a modo de un fundamentar que se encuentra situado en el proyecto de un mundo.[31]

En otras palabras, para Heidegger *el principio de razón suficiente* con que Leibniz buscaba en *primae veritatis* responder al cuestionamiento ontológico de por qué el ser y no más bien la nada apelando a la razón: "la razón es aquello por lo cual existe algo en lugar de la nada" opera para los entes, pero no para esclarecer la comprensión del ser. Puesto que lo que hace Leibniz —a juicio de Heidegger— es igualar en una misma proposición el concepto de ser con el de razón. De modo que el principio de razón suficiente sería la *razón de ser por la que existen* los entes. Leibniz al establecer la relación de identidad entre *razón* como *fundamento* no da cuenta del fundar de ese fundamento, ya que el principio de razón establece que no hay nada sin razón, por tanto, declara que el principio mismo sería la razón; pero por otro lado, no da razón del fundamento. Con lo cual la razón del principio no se hallaría en el principio que enuncia. Leibniz al igualar el ser con la razón interpreta la región del ser como el ámbito de lo ente, lo racional como principio de lo ente, lo ente en *objeto*, lo *objeto* en *objetivo*; de suerte que el ámbito de lo ente deviene en *objetividad y la objetividad deviene en instrumentalidad.* Lo que tiene como resultado que la pregunta por el sentido del ser permanezca incuestionada, y tampoco se medite sobre ella en el pensamiento moderno, ya que las cuestiones ontológicas son remplazadas por problemas epistemológicos. Por consiguiente, "repetir la pregunta por el ser significa elaborar de una vez por todas en forma suficiente el planteamiento mismo de la pregunta"[32].

En conclusión, la "esencia" como tal del fundamento está enraizada y fundada en la trascendencia. Tal fundar está disperso en una pluralidad de modos: dos de carácter *óntico* como en el caso del fundar como instituir y el fundar como tomar apoyo y uno ontológico en el caso del fundar como fundamentar; no obstante, los dos primeros modos del fundar se copertenecen pues dan paso a la posibilidad de fundamentación del

---

[31] *Ibíd*., p. 147.

[32] HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. *Op. Cit*., p. 15.

ontológico. En efecto tales modos le permiten plantear a Heidegger cómo la libertad se convierte en condición de posibilidad para la constitución existencial del pro-yecto del Dasein, pro-yecto en el que el Dasein constituye su propio horizonte de mundo, ya que es la existencia misma la que se abre como posibilidad de ser-en-el-mundo. La existencia del Dasein fáctico es un proyecto situado en la esencia de la finitud la cual se desvela en la trascendencia como libertad para el fundamento[33]. Esto no es más que decir que el Dasein constantemente está revisando sus propias posibilidades y que es al concretar tales posibilidades como el hombre define su propio proyecto de existencia. De manera que para Heidegger la reflexión en torno al problema del ser está referida a la constitución de la vida fáctica del Dasein tal como muestra cuando sostiene que:

> El objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se impone desde afuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explicita de una actividad fundamental de la vida fáctica.[34]

De manera que, es desde la facticidad de la existencia, en la condición de estar arrojado en el mundo abierto a sus propias posibilidades y contingencias cómo el hombre puede realizar efectivamente su pro-yecto de vida. Es la temporalidad la que traza un límite a mis posibilidades: "la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad, la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del Dasein. La muerte entonces se convierte en la posibilidad más propia del Dasein: esto se puede ver atestiguado por el hecho de que todos mueren, es decir, que esa posibilidad es coesencial al Dasein; pero la raíz del hecho empírico de que todos mueren es la circunstancia de que la muerte es la posibilidad más propia del Dasein en cuanto lo afecta en su mismo ser, en su esencia misma de proyecto, mientras que cualquier otra posibilidad se sitúa en el interior del proyecto mismo como su modo de determinarse"[35]. De manera que, para Heidegger, la situación del Dasein del hombre es un constate *ser-abocado-a-la-muerte* en contraste con las posibilidades efectivas de realización de su pro-yecto como *ser-en-el-mundo*. Sin embargo, hay que anotar que el origen del concepto de *trascendencia* no es la estructura del cuidado (Sorge) sino la temporalidad o temporeidad, esta última supone "que el ser-en-el-mundo, en cuanto estructura de trascendencia,

[33] HEIDEGGER, Martin. *De la esencia del fundamento*. *Op. Cit*., p. 149.

[34] HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Op. Cit*., p. 31.

[35] VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger. Op. Cit*., p. 48.

es un fenómeno que se constituye tempóreamente, es decir, que se origina en la temporización extático-horizontal del ser del Dasein"[36]. En la segunda sección de *Sein und Zeit* titulado *el Dasein y la temporalidad*, Heidegger señala una cosa innegable: el análisis existenciario del Dasein "hecho hasta aquí no puede pretender poseer originalidad […] para que llegue a ser original la exégesis del ser del "Dasein" como base para hacer en la debida forma la pregunta ontológica fundamental". Tal "fundamento ontológico original del Dasein es la "temporalidad"[37]. En suma, el Dasein además de estar-en-el-mundo, está determinado temporalmente por la finitud de la existencia del Dasein: "el «fin» del «ser en el mundo» es la muerte"[38].

Bibliografía

DI SILVESTRE, Carlos. "La temporeidad extático-horizontal como origen de la trascendencia del Dasein". En: *Discusiones filosóficas*. Año 11 Nº 17, Julio-diciembre, 2010, pp. 255-273.

HEIDEGGER, Martin. *Ser, verdad y fundamento*. Trad. Eduardo Belsunce. Caracas: Monte Ávila Editores, 1968.

_____ *Hitos.* Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2001.

_____ *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

_____ *El Ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. Bogotá: Fondo de cultura económica, 1998.

_____ *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles.* Trad. Jesús Adrian escudero. Editorial Trotta, 2002.

_____ *Wegmarken*. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserliana XI). La Haya. Martinus Nijhoff. 1966.

KANT, Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. www.philosophia.cl Escuela de filosofía universidad Arcis. Consultado el 5 de enero 2015.

VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Trad. Alfredo Báez. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

---

[36] DI SILVESTRE, Carlos. "La temporeidad extático-horizontal como origen de la trascendencia del Dasein". En: *Discusiones filosóficas*, *revista de filosofía*. *Op. Cit*., p. 256.

[37] HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. *Op. Cit*., p. 255-256.

[38] *Ibíd*., pp. 256.

PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS DE LA FENOMENOLOGÍA

ORTODOXIA FENOMENOLÓGICA, FENOMENOLOGÍA ARQUITECTÓNICA Y ESTROMATOLOGÍA

Phenomenological Orthodoxy, architectural phenomenology and estromatology

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN
Universidad de Zaragoza, España

Resumen

La investigación propuesta tratará de contextualizar las insuficiencias teóricas de la fenomenología "clásica" antes de su despliegue genético, arquitectónico y estromatológico. *Ideen I* aparecerá como la culminación de un periodo programático. La estructura de correlación, la naturaleza de la reducción trascendental, la necesidad de aunar la reducción fenomenológica y la reducción eidética, y la proliferación indiscriminada de *metábasis* de todo tipo, serán indicadores de la exigencia de una fenomenología "no-clásica". La disociación entre Intencionalidad y Eidética nos mostrará la necesidad de una "ampliación" de la fenomenología en forma de una arquitectónica de niveles y de una estromatología, ya anunciada en los textos, pero más allá del lema programático: *A los textos mismos*.

Palabras claves: reducción, intencionalidad, eidética, desarrollo, génesis.

Abstract

Our investigation will seek to contextualize the theoretical inadequacies of "classical" phenomenology before its genetic, architectural and estromatological deployment took place. Edmund Husserl's Ideen I will signify the culmination of a programmatic period. The correlation structure, the nature of transcendental reduction, the need to make phenomenological and eidetic reductions coalesce and the indiscriminate proliferation of all kinds of metabasis all are indicators of the need for a "non-classical" phenomenology. The dissociation between Intentionality and Eidetics will show the need for an "extension" of phenomenology into architectural levels and estromatology –already announced in the texts– but beyond the programmatic slogan: To the texts themselves.

Keywords: reduction, intentionality, eidetics, development, genesis.

Introducción

La presente investigación pretende ser una síntesis del trabajo desarrollado durante los últimos cuatro años, en el periodo que va desde el curso impartido por Marc Richir en España, en la Universidad de Oviedo, en octubre de 2011, organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía (S.A.F.), programado por el Vicerrectorado de Extensión Universitaria de la Universidad de Oviedo y publicado por el grupo editorial EIKASIA, hasta la aparición en 2014 de la obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina con el título *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Durante estos últimos años han sido muchas las personas que han colaborado en este proyecto común, desde Francia y Alemania, desde España, en Asturias, en Madrid, Zaragoza y Valladolid. Los resultados de esta investigación han sido compartidos en América Latina, en concreto, a través del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), de la Asociación Filosófica de México (AFM), y de los numerosos encuentros, seminarios y cursos en los que nos hemos dado cita, tanto en México, Argentina, Chile y Colombia como en gran parte del continente americano. La difusión de la obra de Marc Richir y la investigación en curso que llevamos a cabo en la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE) y en la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF) forman parte de esta transferencia de conocimiento que, en diferentes direcciones, sostiene el estado actual de la filosofía fenomenológica hoy.

La síntesis que les presento es una lección del Dr. Urbina, quien siempre ha mostrado una disposición pedagógica excepcional, favoreciendo la transmisión del conocimiento que ahora compartimos con este Anuario Colombiano de Fenomenología y con la Universidad del Valle, en Cali. En otras ocasiones, los resultados de nuestra exploración han sido compartidos con distintas universidades de Colombia, especialmente con la Universidad de Santo Tomás, en Bogotá, y con la Universidad de Medellín, a través del Círculo Colombiano de Fenomenología y Hermenéutica y del Congreso Iberoamericano de Fenomenología. Sus diferentes encuentros y publicaciones han sido fundamentales en esta transmisión.

Con ocasión de la presentación de este Anuario les mostraré una breve descripción de treinta tesis. Cada bloque de diez corresponde a tres lecturas desplegadas de la fenomenología, desde el siglo XIX hasta hoy. A la primera de estas lecturas la llamaremos "Ortodoxia fenomenológica", por su desarrollo histórico, su recepción y el origen de sus tesis. A la segunda, y como ampliación de su propio sentido kantiano, la denominaremos "Fenomenología arquitectónica", y en ella ubicaremos nuestra lectura de la obra de Marc Richir. Y a la tercera de estas lecturas le corresponderá el

título de la obra de Urbina: "Estromatología". Servirá esta última parte como reseña de la actualidad de este libro, de su relación con los orígenes de la fenomenología, de su contextualización europea y de la teoría de niveles estromatológicos propuesta en él, siendo un nexo de unión entre el programa husserliano y la refundación arquitectónica de Richir.

No se tratará de un artículo de revisión, ni de un informe o reporte de consideraciones teóricas sobre un estudio determinado, sino, más bien, una síntesis programática que afecta al estatuto mismo de la fenomenología y que cuestiona el estado actual de la filosofía. De este modo, la estructura de mi exposición quedará articulada en tres ejes bien diferenciados: 1º La fenomenología como ortodoxia, 2º La fenomenología como arquitectónica y 3º La fenomenología como estromatología. En cada eje estructural les expondré diez simples tesis que avalan la recepción de la filosofía fenomenológica a partir de la refundición propuesta por Richir y por Urbina. Por último, les presentaré el corolario que se deduce fácilmente de las tesis expuestas. Trataré de emular el género de exposición al que nos tienen acostumbrados ambos pensadores, reordenando el inmenso legado inacabado del pensador de Friburgo. El objetivo de esta recapitulación será ofrecer un marco sintético y condensado de las principales dificultades ante las que debe enfrentarse el lector en el inacabable intento de ordenar la vigencia de las ideas, después de un siglo de avatares filosóficos, lecturas oportunas, traiciones y herejías.

Agradezco la colaboración de todas las personas que han contribuido a esta reflexión, a Pablo Posada Varela que nos ha permitido el encuentro con Marc Richir, a Sacha Carlson, Robert Alexander, László Tengelyi, Alexander Schnell, y a los encuentros en la Rochegiron, en la región Provence-Alpes-Cote d'Azur, en Francia. También a otras personas que en América han favorecido esta transmisión, a Roberto Walton, Antonio Zirión, Mario Teodoro Ramírez, y otros compañeros que han compartido nuestro discurso. Respetando el orden de exposición, trataré de ser programático en las treinta consideraciones que les presento, siendo fiel a las observaciones del Dr. Sánchez Ortiz de Urbina. La distancia de su lectura nos proporciona la concreción de la actualidad misma de la fenomenología hoy.

La fenomenología como ortodoxia

[Tesis 1] A finales del siglo XIX, la fenomenología aparece como una reacción frente al naturalismo en el que había desembocado una filosofía clásica de dominancia eidética. El reduccionismo positivista se había mostrado en forma de psicologismo, sociologismo, antropologismo, etc. El psicologismo destruía la validez objetiva de todo conocimiento. La exigencia planteada

demandaba un método objetivo de acceso a toda verdad: el ingreso en la objetividad de los fundamentos de todo conocimiento. En un primer momento encontraremos tres conceptos fundamentales para comprender esta reacción: el concepto de «creación», que terminará convirtiéndose en el de constitución; el concepto de «reflexión», que permitirá encontrar el origen de la significación en la conciencia; y el concepto de «descripción», que terminará fundando la fenomenología descriptiva y la intuición eidética como reacciones contra el naturalismo.

[Tesis 2] La reacción *antinaturalista* con la que se inaugura la filosofía fenomenológica apela a la Idea de *intencionalidad.* De este modo, en primer lugar, se reanuda la tradición de la filosofía kantiana en su dimensión operativa; en segundo lugar, se "retrocede" en el plano de explicación y en la escala en la que se exhiben los fenómenos. Esta ampliación será análoga a la que en la misma época se muestra en otros ámbitos del conocimiento: matemáticas, física, música, así como en el espacio general de las vanguardias artísticas. En 1913, coincidiendo con la edición de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, se iniciará un nuevo periodo que se extiende hasta 1931, año de la edición de las *Meditaciones Cartesianas,* y hasta 1936, año de la publicación de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Aquí, asistiremos a la resituación programática de la que se nutrirá hasta hoy parte de la ortodoxia fenomenológica. Los continuos e insuficientes intentos de búsqueda de una exposición completa de la fenomenología nos mostrarán la permanente preocupación de Husserl por una definitiva e imposible resituación de su pensamiento.

[Tesis 3] En 1911 aparecerá el célebre artículo: «La filosofía como ciencia rigurosa»[1]. El programa de la filosofía fenomenológica y los rasgos esenciales de su contenido serán los principales motivos, en un momento en el que la sistematización comienza ya a ser una exigencia, tanto para el mundo de la filosofía académica como para el propio Husserl. Este trabajo representará un intento programático fruto de esta fecunda crisis. Dos tesis fundamentales serán esgrimidas: la defensa de la estricta idealidad de las verdades y las esencias, y la imposibilidad de hacer una filosofía primera sin tener en cuenta los límites de la vida consciente ante los que las cosas mismas se abren. Sin embargo, toda la evolución de la filosofía fenomenológica no será sino el

[1] HUSSERL, Edmund. Aufsätze und Vorträge (1911-1921), hrsg. Von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, Husserliana, band. XXV. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1987, pp. 3-62. Traducción al español: *La Filosofía como Ciencia Estricta* (1911), traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Ed Nova, 4º ed., s/f, pp. 49-85. *La Filosofía, ciencia rigurosa,* traducción Miguel García Baró. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

"desarrollo" de la idea filosófica de intencionalidad, desfigurada en principio por la eidética residual. Este residuo será, pues, el resultado de la pretensión de una fenomenología como ciencia rigurosa.

[Tesis 4] En la realidad del mundo vivido, el mundo de la apercepción perceptiva de objetos, se establece una articulación como correlación triple (*Auffassung-Erscheinung-Darstellung*), en otros términos, lo *noético*, lo *hylético* y lo *noemático*, y que de un modo casual podrá ser eidético. Esta triple articulación supondrá, en primer lugar, el «acto»; en segundo lugar, el «fenómeno» propiamente dicho, es decir, los esquicios hyléticos; en tercer lugar, el fenómeno derivado, *lo que aparece*. Tal como hemos insinuado en otras ocasiones, es preciso tener en cuenta el modo como Husserl establecerá el carácter hylético de los contenidos entre las operaciones subjetivas y las síntesis objetivas[2]. Por otro lado, en consecuencia, será crucial advertir cómo el propio Husserl ya había concebido la reducción en paralelo —reducción fenomenológica o trascendental y reducción eidética— sobre el primero y el tercer término de esta correlación horizontal, sobre la *Auffassung* y la *Darstellung,* sobre el acto de aprehensión y la exposición del objeto. Ello unido a la concepción de la fenomenología como una "ciencia rigurosa", conllevará inexorablemente una fenomenología idealista o un «idealismo fenomenológico». A partir de este momento es muy posible que, tal como nos recordaba Marc Richir en *L´expérience du penser*[3], la génesis husserliana se haya podido confundir con la génesis de la elaboración simbólica de una lengua filosófica. En la triple articulación expuesta, la intencionalidad irá desplegándose como correlación intencional: operaciones (actos) de una subjetividad, síntesis noemáticas y contenidos hyléticos de mediación.

[Tesis 5] En los cursos del período previo a su intento de reducción idealista, *Phantasia, conciencia de imagen y recuerdo* de 1905, *Cosa y espacio* de 1907, y *Lecciones sobre la teoría de la significación* de 1908, Husserl establecerá los cuatro registros tectónicos originarios, pero no será capaz de establecer la serie fenomenológica de las correlaciones intencionales:

1. En el curso de 1907 elaborará la teoría del *mundo vivido,* el mundo de los objetos indeterminados compartidos[4]. Este nivel quedará desdoblado en el nivel de la *efectividad* y el nivel de la *objetividad*, el nivel de la percepción y el nivel de la imaginación, lo presente y lo presentificado.

---

[2] Célebre polémica entre Husserl y los discípulos de Brentano, en concreto con Twardowski.

[3] RICHIR, Marc. *L´experience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie.* Grenoble: Ed. Jerôme Millon, 1996, p. 431.

[4] HUSSERL, Edmund. *Ding und Raum, Vorlesungen 1907.* Editado por Ulrich Claesges. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. Traducción francesa: *Chose et espace. Leçons de 1907.* Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

Ambos niveles transcurrirán en el tiempo objetivo. El nivel de la *efectividad* corresponderá a un estrato básico, cuyo poder de absorción constituye la *Lebenswelt,* el "mundo de la vida".

2. A partir del curso de 1905, Husserl profundizará en la distinción entre *objetividad* y *sentido*[5]. En este momento, distinguirá la Imaginación de la *Phantasia*, las síntesis activas de las síntesis pasivas, lo intencional de lo no-intencional, la zona simbólica de la zona fenomenológica, etc.
3. En el semestre de verano de 1908 indagará en la naturaleza de las significaciones simples, en sus *Vorlesungen über Bedeutungslehre,* su *Teoría de la Significación*[6]. Ahí, abordará la distinción de la *identidad* frente al *sentido*. En este estrato se demarcará el límite donde aparece el *sentido,* el salto de la zona simbólica, con sus nexos de identidad, a la zona fenomenológica, la zona del esquematismo y, por lo tanto, el salto del estrato del inconsciente simbólico al *inconsciente fenomenológico.*
4. En su última época, en la *Krisis*[7]*,* Husserl volverá a tematizar el último nivel de la serie fenomenológica, el mundo vivido de objetos, el nivel de la *efectividad*. Este extraño estrato no tendrá estructura eidética, pero se caracterizará por su potente capacidad de absorción y de trituración. La *Lebenswelt* será determinante para comprender toda la fenomenología puesta en ejercicio.

Entre los cuatro registros desplegados, las correlaciones intencionales constituirán un "campo intencional", cuyas dos bandas extremas son: el territorio de la *Phantasia* y el territorio de la objetividad.

[Tesis 6] La fenomenología estándar, es decir, aquella que se nutre de un análisis canónico, distingue entre *intentio* y *eidos* sin efectuar su disociación. En este contexto clásico, la reducción (*epokhé*) fenomenológica debe ir necesariamente acompañada por una reducción eidética. En la terminología

---

[5] HUSSERL, Edmund. *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwartigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Editado por Eduard Marbach. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980. Traducción francesa: *Phantasia, conscience d´image, souvenir.* Traducción de Raymond Kassis y Jean-François Pestureau. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

[6] HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. Editado por Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1987.

[7] HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Editado por W. Biemel, Husserliana vol. VI, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969. Traducción al español: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

habitual hablaremos de «reducción fenomenológica», o trascendental, y «reducción eidética». La dimensión hylética quedará subordinada, preformada y predeterminada, a las otras dos dimensiones. En consecuencia, en el eje de la subjetividad (actos u operaciones subjetivas), el *ego* quedará hipertrofiado. Sin embargo, en el eje de las síntesis objetivas, la pretensión eidética cientifista anulará la facticidad. De este modo, no es posible una disociación de la eidética y la intencionalidad, y la *intentio* se generaliza sin límites. La trascendencia intencional va a terminar anulando la hylética, poniendo la intencionalidad en un primer plano de su reflexión, confirmando la inmanencia de las vivencias hyléticas. El procedimiento de efectuar la reducción en paralelo sobre las dos dimensiones (actos y síntesis) obedece a la estricta correlación entre «noesis» y «noema», pero también al prejuicio de buscar un rigor "científico" que evite el anunciado *naturalismo*, neutralizando todo contenido empírico-fáctico[8]. El temor a ese "contenido intermedio" que puede amenazar la trascendencia de las síntesis obligará a Husserl a ignorar el papel de la *hýlê*. Lo hylético quedará subsumido y redistribuido entre el polo subjetivo (noesis) y el polo objetivo (noema)[9]. A partir de *Ideas I* y hasta la nueva aproximación genética de la fenomenología, la *hýlê* parecerá perder su gravedad. La ortodoxia fenomenológica se caracterizará por un cierto idealismo que desprecia lo hylético, encerrándolo en la inmanencia, reforzando la *intentio* por el *eidos* e hipertrofiando la subjetividad por cancelación de su facticidad en el nivel originario.

[Tesis 7] La fenomenología estándar, en su prolongación *genética*, despliega el análisis intencional, restringido en su primer planteamiento estático. Sin embargo, lo que suscitó en Husserl la idea de una fenomenología genética en la década de los años veinte fue la naturaleza de la *pasividad*. La *hýlê,* encerrada, preformada o subsumida en la inmanencia, constituirá a partir de ahora una "nueva" trascendencia; una trascendencia diferente de la trascendencia de lo sintético. Esta trascendencia vertical, no horizontal, donde la subjetividad va "adelgazando" y donde la intencionalidad va perdiendo gravedad, inaugura la fenomenología genética como antesala de una nueva refundación.

[Tesis 8] Contra lo que pudiera haber parecido en un principio, los textos programáticos de Husserl bloquean, en general, el desarrollo de la fenomenología, el despliegue de la idea de intencionalidad, que es más evidente en

---

[8] SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid: Editorial Brumaria, 2014.

[9] HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, §85. Traducción de D. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 202 y ss.

los manuscritos de investigación, en el *Kleingeld*. Pero el mandato husserliano "a las cosas mismas" es una advertencia contra la sacralización de sus textos programáticos, en una aberración bibliográfica que convierte en imperativo el "a los textos mismos", dando lugar a una recepción canónica de la fenomenología.

[Tesis 9] La insuficiencia en la disociación de *intentio* y *eidos* que exige la interrupción del naturalismo y el cambio a una escala fenomenológica propician una distorsión del problema epistemológico: las ciencias bloquearían la intencionalidad[10]. La misma intencionalidad parece amparar la objetividad y la eidética. Y, en consecuencia, la eidética acaba sofocando la objetividad y la ciencia termina anulando la vida.

[Tesis 10] El índice más claro de las insuficiencias de la denominada fenomenología estándar aparece en su análisis incompleto de la idea de temporalidad. Este hecho va a ser un síntoma decisivo para su ampliación arquitectónica. En el curso que impartió en la Universidad de Gotinga, en el semestre de invierno 1904-1905, dedicado a los *Fragmentos capitales de fenomenología y de teoría del conocimiento*, y que tendrá por objeto los actos intelectivos de orden ínfimo: percepción, fantasía, conciencia de imagen, recuerdo, intuición del tiempo, había confirmado el silencio de las *Investigaciones lógicas* sobre todos los problemas de una fenomenología de la intuición originaria del tiempo[11].

La fenomenología como arquitectónica

[Tesis 11] La fenomenología no estándar no es sino la intensificación de la dimensión genética de la fenomenología. En particular, sustituye los nexos "esenciales", que supuestamente articulaban las correlaciones intencionales, por nexos "arquitectónicos". De este modo, la fenomenología desplegada en la obra de Marc Richir dará cuenta de los niveles arquitectónicos ocultos o aplastados por la conciencia pura, trascendental y absoluta, y por el predominio eidético por cancelación de toda facticidad.

[Tesis 12] En consecuencia, la reducción trascendental no conduce al análisis de unas "condiciones de posibilidad", sino a un estrato de *transposibilidades*, fondo donde la conciencia "funciona" (*fungiert*). En un nivel originario, sigue habiendo estructuras de correlación, es decir, ya no puede aplicarse

[10] SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid: Editorial Brumaria, 2014.

[11] HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917) (Hua X)*. Editado por Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1969, p. XVI.

el esquema de la constitución intencional clásica en la forma de aprehensión/contenido de aprehensión, pero permanece la correlación trimembre: *Auffassung-Erscheinung-Darstellung*. Las dimensiones temporales, espaciales y de lenguaje, imponen una arquitectónica de diferentes niveles en la correlación. El contenido hylético permanece según los niveles intencionales: síntesis pasivas y activas.

[Tesis 13] Este estrato de lo transposible revela el *fenómeno en cuanto fenómeno*, es decir, el fenómeno que ya no es la antesala de un eidos. La fenomenología clásica o estándar se había caracterizado por un análisis eidético de las vivencias de la conciencia en un sentido no psicológico, sin embargo, la fenomenología arquitectónica propone un despliegue a través de la suspensión de la eidética y una noción de fenómeno no sometido a la conciencia. A partir de este momento, y frente a una filosofía tradicional de corte clásico, el fenómeno ya no es la antesala de la esencia, sino el hecho mismo de la aparición que la esencia misma enmascara: *fenómeno en cuanto fenómeno*[12].

[Tesis 14] Se supera así el racionalismo latente de la fenomenología estándar, base de una teleología universal, que suponía un *fundamento* preformador de toda síntesis posible: circularidad simbólica.

[Tesis 15] La arquitectónica implica, por el contrario, que un registro es simple *base* para su "transposición" a otro registro. La transposición es una transformación no anamórfica. La base no puede ser actualizada desde el nivel de partida y por ello la fenomenología arquitectónica de Marc Richir parte de que la actualización de dicha base equivaldría a reiterar la fundación[13].

[Tesis 16] La nueva concepción de unos registros puramente fenomenológicos, fenómeno en cuanto fenómeno, ilumina el dominio de la *Phantasia*[14], que no se apoya en una temporalidad previa. En ese nivel se genera también la espacialidad y la temporalidad: temporalización/espacialización. Este registro arquitectónico es la base de la subjetividad, el inconsciente fenomenológico, más allá del inconsciente simbólico, el nivel originariamente humano en el que empieza a haber sentido o, más bien, simples "caminos de sentido". Podemos constatar, pues, la separación plena del campo de la *Phantasia* y del campo perceptivo, concluyendo que en este dominio el tiempo "se está haciendo".

[Tesis 17] De la misma manera, el *hacerse del sentido* en tal estrato básico implica un *hacerse de la subjetividad* como *interfacticidad*. Como todavía no hay sujetos, ni siquiera egos, definiremos una intersubjetividad anónima originaria frente a la intersubjetividad que aparece en el proceso mismo de

---

[12] RICHIR, Marc. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble: Jérôme Millon, 2000.

[13] RICHIR, Marc. "La refonte de la phénoménologie". En : *Annales de phénoménologie*, 2008, p. 207.

[14] RICHIR, Marc. "Imagination et Phantasia chez Husserl". En: *Lectures de Husserl*. Ellipses, Paris, 2010.

simbolización, en la zona activa del mundo objetivo. Una intersubjetividad clásica, en la que se cancelan los sujetos operatorios, se opone a esta comunidad de singulares en *interfacticidad*, sin facticidad cancelada eidéticamente. En consecuencia, más allá de la universalidad eidética, de una universalidad no-humana, está esta universalidad de sentido propia de la comunidad de singulares en *interfacticidad*. Esta comunidad de singulares está conectada con la multiplicidad de los caminos de sentido.

[Tesis 18] El hacerse del sentido en lo transposible supone que no hay en él *posición* ni *donación*, sino la *virtualidad* de un inconsciente fenomenológico, más allá del inconsciente simbólico, sin cuyo funcionamiento la conciencia entera se hundiría[15]. Tal inconsciente es el estrato de una subjetividad sin conciencia, un *Leib* kinestésico que absorbe, en condiciones de máxima afectividad, el impacto de la materialidad indeterminada.

[Tesis 19] No obstante no parece haberse resuelto la unidad del "campo intencional", tensionado entre los registros extremos de la *phantasía* y de la *objetividad*. Este problema continuará vigente.

[Tesis 20] Del mismo modo, sigue sin analizarse la necesaria articulación entre eidética e intencionalidad, con la consecuencia inevitable de un escepticismo científico que no deja de insinuarse como una posible insuficiencia.

La fenomenología como estromatología

[Tesis 21] El desarrollo de la fenomenología no estándar como estromatología supone, en primer término, la propuesta de una ordenación sistemática de los registros arquitectónicos según niveles fenomenológicos[16]. Esta propuesta es una consecuencia de la fenomenología genética que aparece en Husserl y de la aproximación arquitectónica de la fenomenología de hoy.

[Tesis 22] Tal visión sistemática implica que la intencionalidad no se asigna en exclusiva y preferentemente a la percepción, sino que el campo entero de la conciencia es intencional. Por consiguiente, la idea de intencionalidad se amplía a todos los niveles fenomenológicos, modulando su naturaleza en cada registro.

[Tesis 23] La interrupción del *naturalismo* que inauguró la fenomenología, tal como mencionamos en un principio, se interpreta ahora como una *inversión* del proceso óntico (*progressus*), y en ella se produce una *escisión* de

[15] RICHIR, Marc. "Synthèse passive et temporalisation/spatialisation". En: Husserl. Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir. Grenoble: Jérôme Million, 1989.

[16] SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid: Editorial Brumaria, 2014.

la eidética y la intencionalidad, en tanto que dos dimensiones gnoseológicas inconmensurables.

[Tesis 24] Una excepcional anástrofe parece guiar la separación entre la *intentio* y el *eidos*. El *progressus* clásico, en tanto que *catábasis* óntica, se prolonga como *anábasis* fenomenológica. El *regressus* clásico no es sino la *catábasis* fenomenológica prolongada por la *anábasis* óntica. Tal inversión nos muestra una verdadera ampliación de la escala clásica, óntica o en desarrollo, a la escala fenomenológica.

[Tesis 25] Se supone que los registros del nivel fenomenológico superior de la *Phantasia* implican, para su necesaria interacción con los registros del nivel fenomenológico objetivo, la "intermediación" de un nivel. La estructura intencional de este nivel de intermediación tendrá en común, con el nivel superior de la *Phantasia*, las *transoperaciones* del polo subjetivo y, con el nivel inferior de la objetividad, la identidad de las síntesis del polo objetivo[17].

[Tesis 26] En consecuencia, este nivel de intermediación aparece constituido por *fantasías perceptivas* o apercepciones de fantasía. La apercepción implica la identidad de lo sintetizado y la fantasía supone la transoperatividad en lo transposible. Las fantasías perceptivas son fantasías con transoperaciones en la pasividad y conectan con el nivel originario superior de la estromatología propuesta por Urbina: el nivel de las fantasías libres. Por otro lado, en tanto que apercepciones, conectan con el nivel inferior de los objetos compartidos operatoriamente.

[Tesis 27] La transposición de los registros hace que los niveles sean analizables a partir del nivel superior. La resonancia o *transpasibilidad*[18] de armónicos desde el nivel intencional inferior asegura la unidad y normalidad de la conciencia. Tal resonancia[19] (resonancia de la arquitectónica) será la responsable de la unificación intencional de la serie fenomenológica en la fenomenología no estándar. La unificación de la serie fenomenológica ha significado la articulación no eidética, arquitectónica o estromatológica, de todos los niveles intencionales, implicados por transpasibilidad resonante. En consecuencia, en todos los niveles tiene que seguirse dando, en su fondo más primitivo, el sentido originario que los anima.

[Tesis 28] En la *anábasis* fenomenológica que culmina el *progressus* clásico, se descubre el nivel estrictamente fenomenológico, inmune a la eidética,

---

[17] SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. "L'obscurité de l'expérience esthétique". En: *Annales de phénoménologie*, 2011, pp. 7-32.

[18] SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. "Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico". En: ÁLVAREZ FALCÓN, Luis. (ed.). *La Sombra de lo Invisible. Merleau-Ponty 1961-2011*. Madrid: Editorial Eutelequia, 2011.

[19] MALDINEY, Henri. *L´art, l´Éclair de l´être*. Collection Scalène, París: Éditions Comp´Act, 1993.

caracterizado por su concreción, su rigor y su energía. Es el nivel de lo humano y de su ética.

[Tesis 29] El empobrecimiento del sentido en la transposición del hiato brutal que separa el dominio de lo transposible del dominio de la identidad (posibilidad) se ve compensado con la necesaria "reduplicación" del sentido por la incorporación de la eidética de origen no intencional. Lo eidético surgirá después, en uno de los niveles de la serie, cuando se produzca esta "reduplicación" del sentido. Luego esta necesaria "reduplicación" emergerá en el nivel de intermediación para compensar el necesario empobrecimiento que se produce en el *progressus* clásico, cuando los sentidos atraviesan el cuello de la identidad para traducirse en objetos y objetos efectivos. De este modo, tal como las instancias de la Filosofía, del Arte y de la Mitología, los componentes del espíritu absoluto en el pensamiento de Hegel, aparecerán tres grandes regiones: lo eidético, lo estético y lo mítico.

[Tesis 30] En consecuencia, la *correspondencia* que se establece entre la serie de la catábasis fenomenológica y la serie de la anábasis óntica impide en la fenomenología cualquier tentación de escepticismo científico[20]. Las ciencias y la filosofía fenomenológica aparecen como dos *sképsis* colaboradoras.

[Corolario] La tesis inmutable sobre la naturaleza de la subjetividad a lo largo del despliegue de los niveles fenomenológicos y desde el origen mismo de la filosofía fenomenológica ha supuesto el mayor obstáculo para una obra sistemática. Tras el derrumbe de las tesis más dogmáticas, se han abierto las transposibilidades de la fenomenología y la posibilidad de diseñar una refundición de las grandes intuiciones de la obra de Husserl, desarrolladas ahora por las aproximaciones contemporáneas expuestas.

Bibliografía

ALEXANDER, Robert. *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir.* Grenoble: Ed. Jérôme Million, 2013.

ÁLVAREZ FALCÓN, Luis. *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*. Barcelona: Editorial Horsori, 2009.

_____ «Esbozos, fragmentos y variaciones: Husserl después de 1988». En: *Eikasia, Revista de Filosofía,* número 34, especial Marc Richir, Oviedo, 2010.

[20] SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. "Le príncipe de correspondance". En: *Annales de phénoménologie,* nº12, 2013.

_____ *La Sombra de lo Invisible. Merleau-Ponty 1961-2011.* Madrid: Editorial Eutelequia, 2011.

_____ «Fenomenología en los límites de la vida subjetiva». En: *Eikasia, Revista de Filosofía,* número 40, Oviedo, 2011.

_____ «Ideas I. El periodo programático y sus insuficiencias teóricas». En: *Investigaciones fenomenológicas,* monográfico, UNED: Madrid, 2015.

BIEMEL, Walter. «Edmund Husserl. Persönliche Aufzeichnungen». En: *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI, 1956, pp. 293 y ss.

_____ «Phenomenology». En: *Encyclopaedia Britannica,* 15ª edición, Chicago 1974; pp.210-215. Traducción al francés: «La Phénoménologie», en *Écrits sur la Phénoménologie*, Bruselas: Ed. Ousia, 2009; pp. 163-183.

CAIRNS, Dorion. *Conversation with Husserl and Fink*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, B.V. 1976. Traducción al francés: *Conversations avec Husserl et Fink*. Trad. Jean-Marc Mouillie, Grenoble: Ed. Jérôme Million, 1997.

CARLSON, Sacha. "El cartesianismo de Richir. Aproximación a la "Tercera meditación fenomenológica". En: *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, Madrid: UNED, 2012.

_____ «El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir». En: *Eikasia, Revista de Filosofía,* número 58, Oviedo, 2014.

FINK, Eugen. *VI Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1988. Traducción francesa: *Sixième Méditation cartésienne. L´idée d´une théorie transcendantale de la méthode*. Trad. Natalie Depraz, Grenoble: Ed. Jérôme Millon, 1994.

GARELLI, Jacques. *Rythmes et mondes.* Grenoble: J. Millon, 1991.

HENRY, Michel. *Phénoménologie matérielle.* Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

HUSSERL, Edmund. *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Köperlichkeit der Räumlichkeit der Natur in ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendige Anfangsuntersuchungen,* Texto D 17 (1934). En: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl.* Cambridge (Mass.): Marvin Farber (ed.), 1940, pp. 307-325. Traducción francesa: *L´arche-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l´origine phénoménologique de la spatialité de la nature.* Trad. D. Franck. En : *La Terre ne se meut pas.* Paris: Minuit, 1989. Traducción española:

La Tierra no se mueve. Trans. Agustín Serrano de Haro, Madrid: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, 1995.

_____ *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur.* In: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl.* Cambridge (Mass.): Marvin Farber (ed.), 1940.

_____ *Erste Philosophie (1923/24).* Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Editado por Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.

_____ *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Editado por Wilhelm Szilasi, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

_____ *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-und Forschungsmanuskripten, 1918-1926.* Edited by Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966. Traducción francesa: *De la synthèse passive.* Trans. B. Bégout and J. Kessler with the support of Natalie Depraz and Marc Richir, Grenoble: Ed. Jérôme Millon, 1998.

_____ *Phänomenologische Psychologie.* Vorlesungen Sommersemester. 1925. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968.

_____ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Editado por W. Biemel, Husserliana vol. VI, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969. Traducción al español: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

_____ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917).* Editado por Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1969. Traducción francesa: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps.* Paris: Presses Universitaires de France, 1964. Traducción española: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo.* Trans. Agustín Serrano de Haro, Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Zweiter Teil. 1921-28. Dritter Teil. 1929-35. Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

_____ *Die Idee der Phänomenologie.* Fünf Vorlesungen. Editado por Walter Biemel, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

_____ *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. Traducción al español: *Meditaciones Cartesianas*, trad. D. José Gaos, México: F.C.E. 1985.

_____ *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*. Edited by Ulrich Claesges. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. Traducción francesa: *Chose et espace. Leçons de 1907*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

_____ *Formale and transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Editado por Paul Janssen. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1974. Traducción al español: *Lógica formal y lógica trascendental*. Trad. Luis Villoro, ed. Antonio Zirión Quijano. México: UNAM, 2009.

_____ *Logische Untersuchungen.* Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage, Halle: 1900, rev. Ed. 1913. Editado por Elmar Holenstein, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975; *Logische Untersuchungen.* Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In: zwei Bänden, Editado por Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984; *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband.* Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). Edited por Ulrich Melle, The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002. *Husserliana XVIII, XIX* y *XX*. Traducción española: *Investigaciones lógicas 1 y 2*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

_____ *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwartigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Edited by Eduard Marbach. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980. Traducción francesa: *Phantasia, conscience d´image, souvenir.* Trans. Raymond Kassis and Jean-François Pestureau. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

_____ *Vorlesungen über Bedeutungslehre.* Sommersemester 1908. Edited by Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1987.

_____ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción al español: José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1997. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, nueva traducción y refundición integral de Antonio Zirión Quijano. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

_____ *Die ‚Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)* Edited by Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.

_____ *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).* Edited by Sebastian Luft. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002. Traducción francesa: *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*. Grenoble: Ed. J. Millon, 2007.

_____ *Das Perzeptionale,* Husserliana, Volumen XXXVIII, 2004.

_____ *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, Husserliana-Materialien* VIII. Dordrecht: Springer, 2006.

LEGROS, Robert. «Sur la fidélité de Marc Richir à l´inspiration husserlienne». En: VV.AA. *L´œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Bruselas: Ed. Ousia, 2009; pp. 83-100.

MALDINEY, Henri. *Regard, Parole, Espace.* París: L´Âge d´homme, 1973.

_____ *Penser l´homme et la folie.* Grenoble: Editions Jérôme Million, 1977.

_____ *L´art, l´Éclair de l´être.* Collection Scalène, París: Éditions Comp´Act, 1993.

_____ *Ouvrier le rien: l'art nu*. París: Encre Marine, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception.* Paris: Éditions Gallimard, 1945. Traducción española: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península, 2000.

_____ *Le visible et l´invisible*. Paris: Éditions Gallimard, 1964.

_____ *L´Oeil et l´Esprit.* Paris: Éditions Gallimard, 1964.

_____ *Résumés de cours*, *Collège de France 1952-1960.* Paris: Gallimard, 1968.

_____ *La Nature. Notes du Cours du Collège de France.* Paris: Seuil, 1995.

_____ *Sens et non-sens.* Paris: Nagel, 1948; *Sens et non-sens.* Paris: Gallimard, 1996.

_____ *L´institution. La passivité. Notes de tours au Collage de France (1954-1955).* Paris: Belin, 2003.

MONTAVON, Anne. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: P.U.F. 1999.

NATORP, Paul. «Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntniss (Erster Aufsatz)». En: *Philosophische Monatshefte* 23, 1887; pp. 257-286.

_____ *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg, 1888.

_____ *Sozialpädagogik.* Stuttgart, 1899. Traducción española: *Pedagogía social*. Madrid: La Lectura, 1915, 1990.

POSADA VARELA, Pablo. «En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir». En: *Eikasia, Revista de Filosofía,* número 40, Oviedo, 2011.

RICHIR, Marc. *Recherches Phénoménologiques (1,2,3). Fondation pour la phénoménologie transcendante.* Bruxelles: Ousia, 1981 y *Recherches Phénoménologiques (4,5). Du schématisme phénoménologique transcendental.* Bruxelles: Ousia, 1983.

_____ *Phénomènes, temps et être. Ontologie et phénoménologie.* Grenoble: Jérôme Millon, 1987.

_____ *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et être II).* Grenoble: Jérôme Millon, 1988.

_____ "Synthèse passive et temporalisation/spatialisation". En: Husserl. Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir. Grenoble: Jérôme Million, 1989.

_____ *La crise du sens et la phénoménologie. Au-tour de la Krisis de Husserl*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990.

_____ «La questión d´une doctrine transcendentale de la méthode en phénoménologie». En: Revue Épokhè, nº1, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1990; pp. 104-105.

_____ *Du sublime en politique.* Payot, Bruxelles, 1991.

_____ *Meditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

_____ *Le Corps. Essai sur l´intériorité.* Hatier, 1993.

_____ *La Naissance des dieux.* París: Hachette, 1995.

_____ *L´expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996.

_____ *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble: Jérôme Millon, 2000.

_____ *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthopologie phénoménologique.* Grenoble: Jérôme Millon, 2004.

_____ *Fragments phénoménologiques sur le temps et l´espace.* Grenoble: Jérôme Million, 2006.

_____ *Fragments phénoménologiques sur le langage.* Grenoble: Jérôme Millon, 2008.

_____ «La refonte de la phénoménologie». En: *Annales de Phénoménologie nº7,* 2008.

_____ «Imagination et Phantasia chez Husserl». En: *Lectures de Husserl*. Paris: Ellipses, 2010.

_____ *Variations sur le sublime et le soi*. Grenoble: Jérôme Millon, 2010.

SAN MARTÍN, Javier. *La reducción fenomenológica, Introducción a la fenomenología de Husserl*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1973.

SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. "Estética y Fenomenología". En: Valeriano Bozal (ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas.* Madrid: Antonio Machado Libros, 2002.

_____"L'obscurité de l'expérience esthétique". En: *Annales de phénoménologie*, 2011, pp. 7-32.

_____ "Le príncipe de correspondance". En: *Annales de phénoménologie,* nº12, 2013.

_____ *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid: Editorial Brumaria, 2014.

SCHNELL, Alexander. «La refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir». En: *Eikasia, Revista de Filosofía,* número 34, especial Marc Richir, Oviedo, 2010.

_____ *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale.* Bruxelles: Ousia, 2011.

STRAUS, Erwin. *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlín: J. Springer, 1935. Traducción francesa: *Du sens des sens. Contribution à l´étude des fondements de la psychologie*. Grenoble: Ed. J. Millon, 2000.

TENGELYI, László. «La formation de sens comme événement». En: *Eikasia, Revista de Filosofía,* número 34, especial Marc Richir, Oviedo, 2010.

VAN BREDA, Herman Leo & TAMINIAUX, Jacques. *Husserl et la pensé moderne*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1959, pp. 1-42. Traducción española: «El rescate del legado husserliano y la fundación del Archivo Husserl». En: *Revista de Occidente* nº 344, traducción de Xavier Escribano, enero 2010; pp. 75-125.

LA ESPECIFICIDAD DE LO FENOMENOLÓGICO. SOBRE LA FIDELIDAD DE RICHIR AL PROYECTO HUSSERLIANO.

The specificity of the phenomenological. On Richir's commitment to the husserlian project

PABLO POSADA VARELA

Université Paris-Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal

Resumen

Husserl fue el primero que dio con la especificidad de lo fenomenológico como puramente fenomenológico. El fenómeno consiste en un todo articulado cuya intensidad y riqueza está, contra lo que se ha solido creer, en correspondencia con su pureza. Así, y teniendo en cuenta esta última coalescencia, releemos la cláusula final del «*Principio de todos los principios*» (*Ideen I,* §24), mostrando cómo ha sido malinterpretado como una limitación de la fenomenalidad. En rigor, la fenomenología richiriana del nada sino fenómeno permanece fiel a esta cláusula final del *Principio de todos los principios* en la precisa medida en que, observándola cuidadosamente en orden al nada sino fenómeno, no busca un más allá de la fenomenalidad en loor de instancias extra-fenomenológicas. El nada sino fenómeno, contrariamente a las apercepciones surgidas de la institución simbólica, guarda una indeterminación concreta a través de un proceso de fenomenalización caracterizado por un

Abstrac

Husserl was the first to expose the specificity of the phenomenological as purely phenomenological. The phenomenon is an articulated whole whose intensity and richness are matched by its purity. It is with this coalescence in mind that we return to the final clause of the "principle of all principles" (*Ideen I,* §24), which is often misinterpreted as a limitation of phenomenality. Richir's phenomenology of nothing-but-phenomenon remains faithful to the final clause of the principle of all principles to the extent that it does not go beyond the (the nothing-but-) phenomenon for the benefit of extra-phenomenological concerns. The nothing-but-phenomenon, unlike the apperceptions issued from the symbolic institution, remains in concrete indeterminacy through the process of phenomenonalization characterized by a blinking which in its final stage becomes autonomous, even involving subjectivity itself with its phenomenologizing ego.

parpadeo que, en su fase final, se vuelve autónomo, llegando a involucrar a la subjetividad, junto con su yo fenomenologizante. El peso de esta autonomización, unido a la *epojé* hiperbólica, delimita la región del más allá del giro copernicano, abriendo así a una fenomenología no estándar (que adquiere la forma de una arquitectónica de los registros de fenomenalización).

Palabras claves: Nada sino fenómeno, parpadeo, *Principio de todos los principios*, epojé hiperbólica, Marc Richir, Edmund Husserl

The height of this becoming autonomous, linked with the hyperbolic *epoché*, delimits the region *beyond* the Copernican reversal, thus opening a non-standard phenomenology (that takes the form of an architectonic of the registers of phenomenalization).

Keywords: nothing-but-phenomenon, blinking, principle of all principles, , the "beyond copernican turn", hyperbolic *épochè,* Marc Richir, Edmund Husser

Fenomenalidad pura y concrescencia

La apuesta de la fenomenología: la decantación de lo puramente fenomenológico

¿Qué persigue de veras la fenomenología? Cabría preguntarse y, más fundamentalmente ¿qué es lo que realmente hace? ¿Qué es lo propio del quehacer fenomenológico y cuál es la especificidad de su objeto? La fenomenología, suele decirse, busca sacar a la luz "el fenómeno". Esclarecerlo. Decantarlo. Pero no de cualquier manera, sino como puro fenómeno. He ahí la apuesta implícita pero fundamental de la fenomenología: que haya algo así como *fenómeno* y que tal cosa sea decantable, despejable, relativamente aislable y por lo tanto lo suficientemente consistente como para constituir el tema de un quehacer investigador. La fenomenología supone que, en la experiencia, en lo real o en la vida habría algo así como, enunciado en partitivo, *fenómeno*, y que "eso" sería motivo para una determinada ocupación, i.e. la que recibe el nombre de "fenomenología".

No es baladí insistir en la mención enunciada en *partitivo* para poner de manifiesto lo extraño de esta suerte de "materia" quintaesenciada en que consistiría *el* fenómeno o *lo* fenomenológico. Efectivamente, el fenómeno parece tejido —si nos dejamos guiar por algunas de las descripciones de Husserl— de un material misterioso e inasible. Un material con la sorprendente propiedad de hallarse en una suerte de extraña coalescencia con la materia misma de que la experiencia está hecha, y acaso también

—pues también ellos son experiencia— de que los sueños están hechos. Se trata, en todo caso, de algo, con un mínimo de consistencia, y que, sea como fuere, guarda como una sorprendente *preeminencia* respecto del mundo o de sus cosas: el mundo "está" "en" ello, y con él sus cosas: en la experiencia que de ello hacemos. "Transcendental" es, precisamente, el nombre que recibe dicha preeminencia. Decimos pues que lo fenomenológico es "transcendental" *respecto* del mundo; pero también respecto del yo o de su "realidad" pues ésta habrá de anunciarse, antes, como fenómeno. He ahí, en cualquier caso, y del peso de la sutil preeminencia de esa "materia" quintaesenciada que es el fenómeno, lo fenómeno, o lo fenomenológico, la razón de su relevancia filosófica, y de la relevancia filosófica de la fenomenología misma. Ahora bien ¿qué se quiere concretamente decir con ello? Y ¿cómo se manifiesta el carácter transcendental de lo fenomenológico? ¿Cuál es su especificidad? ¿Acaso no ha habido transcendentalismos y perspectiva transcendental en general antes e independientemente de la fenomenología?

Estas últimas preguntas pueden declinarse, a fin de cuentas, en los términos siguientes: ¿en qué sentido lo transcendental-fenomenológico (o, si se quiere, lo transcendental de lo fenomenológico) es *distinto* del transcendentalismo clásico, toda vez que el transcendentalismo clásico también reconoce, conforta e incluso entroniza una preeminencia de la experiencia respecto del mundo? Pues bien, esa pregunta domina, en cierto sentido, el proyecto richiriano y precisamente por ello podría hallar, en los términos del pensador belga y valón, una formulación muy precisa y, ahora sí, en términos propiamente richirianos: ¿hay un *más allá del giro copernicano* que no vuelva a caer *más acá*, es decir, que sea, a la vez, distinto del giro copernicano mismo (i.e. el idealismo clásico, en lo que de genérico tiene, y abstracción hecha de sus múltiples variantes) y de aquello que el giro copernicano supera y traspone (i.e. el realismo ingenuo)?[1]

---

[1] Cfr. RICHIR, Marc. *Au-delà du renversement copernicien: la question de la phénoménologie et de son fondement*. La Haya: M. Nijhoff., col. *Phaenomenologica* Vol. 73, 1976. Para un examen detallado de las implicaciones filosóficas e históricas de esta obra, y de esta noción inaugural de Richir (la del *más allá del vuelco copernicano*), pueden consultarse los capítulos I y II de la monumental tesis que Sacha Carlson ha dedicado al desarrollo del pensamiento de Marc Richir. Cf. CARLSON, Sacha. *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir.* Tesis defendida en abril de 2014 en la UCL (Universidad Católica de Lovaina) bajo la dirección de Michel Dupuis y Guy van Kerckhoven. Precisiones muy esclarecedoras sobre la estructura de esta tesis están disponibles en español en el artículo siguiente: CARLSON, Sacha. «El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir». En: *Eikasia, revista de filosofía*. Vol. 58, 2014, pp. 9-40. http://revistadefilosofia.com/58-00.pdf. Por lo que a nosotros cuenta, así como a este trabajo y a otros anteriores, intentamos captar este

Pues bien, este trabajo es, en último término, un ensayo de elucidación de esta cuestión; cuestión que sólo al final quedará convenientemente esclarecida. Así y todo, en lo que llevamos dicho ya hemos ofrecido no pocos elementos de respuesta. Para empezar, ha surgido la cuestión particular, y dificilísima, de la relación de lo fenomenológico con la experiencia, y que se resume en los difíciles conceptos richirianos del «porte-à-faux» (el desaplomo, el vilo, el estar en falso, el doble fondo) y del «écart» (el desajuste, el margen, una suerte de distanciación activa e inherente). Lo cierto es que lo fenomenológico pertenece a la experiencia pero distinguiéndose de ella… pues de otro modo, y si se diera una coincidencia plena, nuestra experiencia sería una perfecta y continua tautología[2]. ¿Pero qué quiere decir que lo fenomenológico es «materia» o «carne» de experiencia al tiempo que se distingue de ella? La clave de este movimiento de diferenciación intrínseca[3] (en cierto modo, diferenciación de la experiencia respecto de sí misma), nos la ofrece lo que, a fin de cuentas, constituye el final de este artículo, a saber, el momento de la *autonomización* de lo fenomenológico, del parpadeo fenomenológico, y con ello la *autonomización* del proceso mismo de fenomenalización. Ahora bien, autonomización de lo fenomenológico ¿respecto de qué y respecto de quién? Respecto de la experiencia (sin separarse completamente de ella), y respecto del sujeto o del pensar (sin situarse en franca secesión respecto de ello[4]), pero sin por ello volver al mundo en lo que sería una vuelta al *más acá* del giro copernicano, ni tampoco abismarse en una *physis*, sumiéndose para siempre en una *natura naturans*[5].

---

más allá del giro copernicano pensándolo en su coalescencia con la *epojé* hiperbólica, y desde la idea de un fenomenologizar en parte puesto a contribución de la fenomenalización del fenómeno, lo cual sucede en los casos de constituciones no estándar o en régimen de «desalineamiento transcendental». A este respecto *cf*. POSADA VARELA, Pablo. «Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental». En: *Eikasia* Vol. 58, 2014, pp. 103-124. http://revistadefilosofia.com/58-04.pdf. Volveremos sobre estos puntos más adelante.

2 Volvemos con mayor detenimiento sobre esta cuestión en el punto 3.

3 Diferenciación no estancada, no traumática y por lo tanto susceptible de ser trabajada desde dentro y retomada.

4 Lo cual es lo propio de las escisiones psicopatológicas y reificadas.

5 Ello corresponde al proyecto de determinadas fenomenologías contemporáneas, como la de Renaud Barbaras. Si esa *natura naturans* recibe el nombre de "Vida", entonces tenemos, en cierto modo, la opción de Michel Henry, y que Sacha Carlson analiza en el siguiente trabajo: CARLSON, Sacha. "Reducción fenomenológica y 'reducción espinosista'. El hiper-cartesianismo de marc Richir y el espinosismo de Michel Henry". En: *Eikasia*, Vol. 46, 2012. pp. 91-106. http://revistadefilosofia.com/46-05.pdf

La autonomización del parpadeo es lo que, en última instancia, constituye la atestación de la independencia relativa del latido del fenómeno (fenomenalizándose) respecto de la experiencia. Sin serle exterior, el fenómeno no coincide del todo con el pulso de la experiencia (contrariamente a lo que la fenomenología de Michel Henry sostiene), sin lo cual no habría parpadeo fenomenológico y la fenomenalización jamás tendría la densidad de un proceso susceptible de notarse (en el sentido de «gnotarse»): el fenómeno, exento de roce con el lugar que lo acoge, pasaría inadvertido. Sea como fuere, sostenemos que Richir le devuelve a lo fenomenológico como tal su dignidad y densidad en detrimento de otras instancias extrínsecas al fenómeno (o a *lo* fenomenológico)[6].

El espíritu de la fenomenología: a priori material (Husserl) y autonomización del fenómeno (Richir)

Bien pensado, los desarrollos richirianos cumplen, en cierto modo, lo que ya era una intención husserliana. Efectivamente, la autonomización del parpadeo fenomenológico no hace sino consumar la genial idea husserliana de lo sintético *a priori* como *a priori material* en la pervivencia que este hallazgo fundamental conoce más allá del giro transcendental de la fenomenología. Dicho de otro modo: una vez cumplido el giro transcendental de la fenomenología, y una vez establecida la *Ur-region* de lo transcendental como el lugar donde rigen las leyes de esencia[7] que ha de investigar la fenomenología, lo que de material tiene esa síntesis *a priori* o, si se quiere, lo que de no kantiana tiene, conduce o puede conducir —es una de sus virtualidades— a esta idea richiriana de una autonomización (en inminencia de ser completa) del proceso de fenomenalización que investigaremos. En ocasiones, la autonomización del fenómeno involucra o incluso *arrastra* a la parte concrescente «subjetividad transcendental» como una parte más de un todo en proceso de autonomización que ya no tiene su centro de gravedad en el sujeto (por mucho que lo experiencial-subjetivo siga siendo su medio).

---

[6] En este sentido, y como se verá, la interpretación de la cláusula final del Principio de todos los principios resultará ser un auténtico parteaguas. Esta cláusula final ha sido interpretada por la fenomenología posthusserliana, y en la estela de Heidegger, como limitación de la fenomenalidad. Esta interpretación ha oscurecido el sentido de una fenomenología atenida al fenómeno como tal, atenida pues al espíritu de la fenomenología.

[7] Estas leyes son siempre la generalización de casos individuales de concrescencia, con una parte dependiente transcendental y una parte dependiente mundana.

Efectivamente, el *a priori* sintético fenomenológico como *a priori* material no tiene su centro o vórtice en el sujeto transcendental constituyente sino en lo fenomenológico mismo, y a ello, como una suerte de medio previo, se pliega la parte dependiente «subjetividad transcendental» del todo de la correlación. Esto ocurre incluso en el caso de las síntesis llamadas «activas». Así, la génesis de una determinada idealidad matemática requiere del sujeto determinadas operaciones, pero las requiere desde la idealidad misma. De ese modo, el matemático, en la profusión de horizontes nuevos e implicaciones intencionales, puede ver su actividad (transcendental) arrastrada, como si hubiese una fundamental pasividad en la hiperactividad más activa, una pasividad que, en rigor, no hace sino traducir la misteriosa no arbitrariedad de las constituciones activas: algo se me impone desde lo fenomenológico, por mucho que sea yo quien lo «haga» y haya de hacerlo, por mucho que «eso», que empieza a dibujarse al hilo de mi actividad, no pueda advenir por sí solo y sin ella.

Tengamos cuando menos presente que esta autonomización del parpadeo fenomenológico, así como la idea de un más allá del giro copernicano, no son más que el resultado de un simple despliegue de la conjugación entre el giro transcendental de la fenomenología y la transposición a ese nuevo marco de la previa idea (anterior al giro transcendental) de un *a priori* sintético material (y no primeramente subjetual). En entero rigor, el giro transcendental de la fenomenología sitúa a lo fenomenológico como ámbito universal o archiregión (y no como región enfrentada al mundo e incluida en él), pero no renuncia a una materialidad de la síntesis *a priori* que ahora ha de encontrar en lo fenomenológico mismo su centro de gravedad como centro de gravedad contradistinto al propuesto por la opción kantiana. Para esta última, la síntesis se hacía con arreglo a categorías de la subjetividad transcendental; para Husserl, la síntesis queda dictada por categorías fenomenológicas respecto de las cuales la subjetividad no es sino una parte concrescente más de una unidad más fundamental que, por veces, arrastra al sujeto, que lo arrastra precisamente bajo el empuje de lo fenomenológico como puramente fenomenológico. Que *ya desde* eso fenomenológico, y no desde el mundo, puedan dictarse esos empujes, esas concrescencias, esas constituciones… he ahí la apuesta de la fenomenología. Y precisamente por ello Richir no es más que un continuador (ciertamente muy original) de Husserl, y quizá su continuador más fiel (de entre sus coetáneos y contemporáneos). Insistir en las diferencias entre Richir y Husserl nos parece, sencillamente, hermenéuticamente superficial y poco fructífero. El punto de vista contrario, y que habla desde el espíritu de la fenomenología, nos parece, con mucho, el más prometedor, y el que, por lo demás, se hace cargo del enorme esfuerzo de lectura de la obra de Husserl que se aprecia en la obra de Richir.

El sentido de lo transcendental-fenomenológico y su legalidad fenomeno-lógica: la dimensión de la concrescencia

Si nos esforzamos por atenernos a la experiencia, si, por lo tanto, permanecemos más acá de todo sistema categorial presupuesto, la fenomenología es transcendental en tanto en cuanto su medio (i.e. el medio *de* lo fenomenológico) ha de ser *recurrentemente atravesado* para así poder el sujeto acceder al mundo. Dicho de otro modo: en todo lo que es del orden del mundo puede advertirse un tránsito previo por lo fenomenológico o, si se quiere, una componente fenomenológica de la que lo real no puede deshacerse, que no puede soslayar para darse. El fenómeno es pues lo que, de nuestra experiencia, se solapa ineluctablemente con el mundo por cuanto se sitúa, necesariamente, más acá de éste, y ello aun cuando este más acá no sea susceptible de ser completamente estabilizado. Lo fenomenológico corresponde, por así decirlo, a esa parte experiencial irreductible que hay en el mundo y que es, a la vez, renuente a toda mera inclusión en el mundo o, cuando menos, a una inclusión a mismo título que las cosas físicas, inertes, así como los sujetos siempre que, claro está, se los interprete a la luz de la actitud natural. Lo fenomenológico es pues lo que, en la experiencia, y *antes de* toda inclusión mundana, ya ha impuesto, secretamente, sus estriaciones e inercias, su propio latido, y, con él, ciertas leyes sutiles (las fenomeno-*lógicas*) que no son las del mundo, ni tampoco las del sujeto, y que valen y se imponen antes que las mundanas, e imponen una gravedad, unas curvaturas que tampoco son las de lo transcendental kantiano, sito en el sujeto, sino las de un ámbito transcendental-*fenomenológico*, sito en una suerte de *entrambos* sujeto-mundo, un vórtice de concrescencia en torno al cual éstos gravitan en jaez de partes absolutamente dependientes.

Es importante señalar que, a pesar de parecer nebuloso e intangible de primeras, lo fenomenológico también tiene sus leyes. De hecho, es precisamente esta sutil legalidad de lo fenomeno-*lógico* puro, recurrentemente distorsionada bajo el peso de numerosas substrucciones, lo que se trata de desentrañar. Sin embargo ¿cabe realmente hacer esta extraña apuesta? ¿De veras hemos de prestarle consistencia y efabilidad a esta feble quintaesencia? ¿Reviste, verdaderamente, *autonomía*, de tal suerte que tenga sentido hacer de ello un *tema*? ¿Tiene sentido empeñarse en perseguir esta decantación de lo fenomenológico puro? ¿No estaremos persiguiendo una quimera? Pues bien, Husserl no parecía tener problemas en endosar tales envites si, contrariamente a lo que suele hacerse, no esquivamos algunas expresiones, cuando menos extrañas, del propio Husserl y en las que Husserl recurrentemente incidía. Nos referimos a expresiones como «fenómenos puros», «mero fenómeno», «purificación fenomenológica» o «purificación transcendental

de las vivencias». Expresiones que la reciente recepción husserliana o bien ha obviado, o bien ha malinterpretado (tildando a Husserl de objetivista, de formalista), o bien ha ridiculizado (tildando a Husserl de ingenuo, de torpe ex-científico metido a filósofo).

Recordemos que estas vivencias transcendentalmente purificadas «incluyen» un apareciente, un apareciente que, a su vez, no se reduce a la vivencia. Pero ¿qué significa aquí «incluyen»? ¿De qué tipo de «inclusión» estamos hablando?

Lo cierto es que el sentido que está en juego en esta última expresión, a saber, la que sostiene que el apareciente está «incluido» «en» (el todo de) la vivencia transcendental-fenomenológica (pura) no es el de la inclusión mundana, en cuyo caso la supuesta pureza a que pretende el análisis sí se vería conculcada. Se vería conculcada, efectivamente, en su pretensión de hacer referencia a lo exclusivamente inmanente a lo fenomenológico mismo, es decir, a un más acá del mundo que no recurriese a nada mundano, a nada del orden de la física o de la fisiología. Pues bien, nada de esto ocurre toda vez que nos percatamos de que se trata, en este preciso caso, de una inclusión *mereológica*, es decir, de una inclusión que queda enteramente absorbida, amortiguada o declinada en los términos de una articulación entre partes[8].

Por otro lado, las partes involucradas en esta articulación revisten idéntica dignidad ontológica. Sólo así pueden estructurar un todo (no preexistente a sus partes) en virtud de una concrescencia que, para ser de veras efectiva (i.e. para no serlo sino en virtud de la concrescencia entre sus partes) requiere que ninguna de las partes involucradas envuelva a la otra. Hay pues concrescencia en tanto en cuanto hay varias partes en relación de dependencia. La unidad del todo resultante nada debe a la preeminencia y preexistencia de un tercio englobante y preexistente. Precisamente por ello la concrescencia es mereológicamente anterior a la inclusión y a la pertenencia[9] y precisamente

[8] Cfr. POSADA VARELA, Pablo. «Introduction à la réduction méréologique». En *Annales de phénoménologie*. Vol. 12. 2013. pp. 189-197. Aprovecho para señalar que, en las líneas que siguen, me veré obligado a hacer referencia a algunos artículos propios. Estas referencias no delatan género alguno de soberbia. Antes bien, son el penoso síntoma de una falencia: el de mi incapacidad, hasta la fecha, de sistematizar de modo solvente lo que tan sólo he podido ir desgranando a retazos y de modo parcial, como un horizonte de investigación aún en ciernes. Es precisamente esta carencia (que confío en poder ir subsanando) la que me obligará a hacer esas referencias para aquel lector que, de estar dispuesto a perdonarme esa carencia, tuviera interés en ahondar en tal o cual cuestión y vislumbrar un itinerario argumental que, de hecho, va más allá de uno u otro trabajo en particular.

[9] Cfr. POSADA VARELA, Pablo."Concrétudes en concrescences. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'*épochè* hyperbolique». En *Annales de phénoménologie*. Vol. 11. 2012. pp. 7-56.

por ello hay una traducción mereológica de la preeminencia transcendental de que hablábamos más arriba. Tengamos presente, por lo pronto, que el fenómeno —como fenómeno transcendental— constituye, precisamente, esta correlación como todo[10] (que no preexiste a la concrescencia de sus partes), a saber, la infrangible correlación entre lo que es vivido y lo que aparece en la vivencia (sin por ello reducirse a la misma). He ahí la articulación fenomeno-*lógica* fundamental, «dentro» de la cual se despliegan otras articulaciones. Efectivamente, y por decirlo, de entrada, un tanto apresuradamente, la parte vivida y no apareciente también comporta sus partes (fundamentalmente las varias partes intencionales y las partes hiléticas de la nóesis), así como la parte apareciente y no propiamente vivida comporta las suyas (*grosso modo*, las componentes noemáticas: el núcleo noemático, las modalidades dóxicas, los horizontes internos y externos, etc.).

Hechas estas precisiones, retomemos las cosas desde otro ángulo para así captar mejor lo que está en juego: la apuesta de Husserl consiste pues en pensar una determinada autonomía de *lo* fenomenológico. Autonomía presuntamente asegurada por el carácter irreductible de la vivencia transcendental (irreductible al mundo, a la fisiología, y a la psicología) como vivencia fenomenológica pura bajo la forma de un todo mereológicamente articulado. Este último carácter se antoja decisivo para que la apuesta husserliana se extienda a este otro punto, capital, y relacionado con el anterior de forma intrínseca, es decir, no simplemente añadida o adosada: esta estructura de correlación a la que hemos hecho alusión permite no sólo que haya «decantación» del fenómeno, sino también «efabilidad». Hay, en definitiva, una conjugación entre la purificación de lo fenomenológico, su autonomía, y el despliegue de sus articulaciones como articulaciones mereológicas. La articulación entre irreductibles en concrescencia que preside al fenómeno hace que sea posible decir algo de ello sin romper su pureza. Es más: la pureza transcendental *se vuelve más acusada a medida que* ahondamos en la multiplicación de las articulaciones mereológicas, rastreando todo género de irreductibles[11]. Ahora bien, esta conjugación tan sólo vale a condición de que estén, entre sí, no en relación de preeminencia (o sumisión) sino en relación de concrescencia. Pues bien, esta última prevención es una suerte de *traducción mereológica* de la cláusula final (y aparentemente

---

[10] Sobre la interpretación mereológica del giro transcendental de la fenomenología es referencia obligada la excelente tesis doctoral de SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, Agustín, *Fenomenología transcendental y ontología.* Madrid: Editorial UCM. 1991.

[11] Cfr. POSADA VARELA, Pablo. «Phénoménalité pure et démultiplication de la concrescence. Sur le dessein de la réduction méréologique». En *Annales de phénoménologie*. Vol. 14. 2015. pp. 57-97.

limitante) del célebre «principio de los principios» de *Ideas I*. Detengámonos un momento sobre ello.

Sobre la cláusula final del *Principio de todos los principios* (Ideen I, § 24) y su malinterpretación recurrente

Dimensión de la concrescencia y «límites» de la fenomenalidad: hacia una interpretación mereológica de la cláusula final del Principio de todos los principios

El problema de la articulación fenomeno-*lógica* del fenómeno puro reside, como lo hemos dejado presumir, en su sutileza o, por ponerlo en otras palabras, en el hecho de que su tenue dibujo corra constantemente un riesgo de substrucción a cargo de instancias situadas más allá de lo fenomenológico o, para ser más precisos, en el exterior del estricto medio de concrescencia entre las partes de (l todo de) la vivencia transcendental como vivencia transcendental purificada. Ahora bien, esta vivencia transcendentalmente purificada parece admitir, como empezamos a advertir, una interesantísima traducción mereológica. Una vivencia transcendentalmente purificada es un todo de correlación transcendental enteramente «mereologizado», es decir, un todo cuyas partes han quedado reducidas a ser nada sino partes. Ese carácter ontológico de las partes marca el tipo la dimensión de articulación de lo fenomeno-lógico. Evidentemente, la «mereologización» puede no ser completa. Ahora bien, a sobrehaz del rigor de la concrescencia, van desgranándose las heterogeneidades, las irreductiblidades como irreductibles que, sin embargo, son partes absolutamente dependientes. Así, en cierto modo, el fenómeno se da, si retomamos la expresión del interesantísimo fenomenólogo español Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, bajo la forma de una «oscuridad distinta»[12]. La sutileza de la oscuridad distinta, la sutileza de su anatomía, se hace compleja a medida que la vivencia se purifica; de ahí que el carácter articulado de lo fenomeno-*lógico* y el carácter purificado (de toda ontología o posición) estén, como hemos señalado, íntimamente correlacionados.

Hay pues, contra lo que pudiera parecer, una correlación entre efabilidad (en abundancia por la multiplicación de las articulaciones) y purificación. Es, paradójicamente, como si la concrescencia estrictamente mereológica y anti-conjuntista estuviese tanto más asegurada cuantas más fueran las partes involucradas en dicha concrescencia. Efectivamente, a medida que lo

[12] Cfr. SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. «L'obscurité de l'expérience esthétique», in *Annales de phénoménologie* N°10, 2011, pp. 7-32. También se puede consultar su obra *Estromatología. Teoría de los niveles fenomnológicos*. Brumaria/Eikasia. Madrid, 2014.

fenomenológico se ve menos y menos gravado de posición y posicionalidad, liberado de la pertenencia (de estructura conjuntista) a un mundo omni-englobante, las implicaciones intencionales ganan una libertad inaudita de proliferación que, a fin de cuentas, no hace sino responder a la exigencia de lo transcendental, es decir, a una exigencia de constitución que lo fenomenológico asume enteramente (destituyendo al mundo de toda posibilidad de asumirla). Así, no es baladí hacer notar que, en régimen fenomenológico, la pureza lleva aparejada no ya la simplicidad (o lo formal), sino, por el contrario, una incoercible proliferación de articulaciones bajo la forma de horizontes múltiples de implicaciones intencionales expandiéndose en todas las direcciones de la correlación transcendental. Lo fenomenológico *puro* se traduce por la más formidable proliferación de contenidos o de «partes disyuntas» (en los términos de la 3ª de las *Investigaciones Lógicas*), pero siempre, claro está, a condición de que sean nada sino partes o partes absolutamente dependientes y se atengan a los límites de la concrescencia. Pero es que, contra lo que pudiera parecer, es esa tesitura de concrescencia la que más y mejor asegura la irreductiblidad entre las partes, es decir, su heterogeneidad. La tesitura de máxima dependencia ofrece la mejor y más fundamental resonancia fenomenológica de la heterogeneidad.

La dificultad de atenerse a los límites de la fenomenalidad, de fenomenologizar a sobrehaz de concrescencia

Se habrá adivinado que la pureza fenomenológica se refiere a una autonomía de lo fenomenológico que jamás observamos como tal y que, por ende, no dejamos de rebasar en sus estrictos límites. Este rebasamiento de los estrictos límites de lo fenomenológico se hace, precisamente, en detrimento de la sutil riqueza articulada de lo fenomeno-*lógico* como articulación de irreductibles en concrescencia, como sutil retícula de partes disyuntas mutuamente dependientes. El inconsútil tejido de lo fenomenológico, en su oscuridad distinta, se ve entonces envuelto, a su vez, en otras instancias. Lo cierto es que esta oscuridad distinta es fácil de obliterar, aunque no de romper pues precisamente estría un ámbito que, al fin y al cabo, es transcendental, siempre recurrentemente atravesado.

Pues bien, esa misma obliteración es lo que, diga lo que diga la reciente fenomenología francesa, denuncia la cláusula final del célebre *Principio de todos los principios*, enunciado en el § 24 de *Ideen I*: el análisis filosófico se expone al peligro constante de sobrevolar (o sorprenderse, inadvertidamente, sobrevolando) y así hasta cierto punto *sobreseer* la fina anatomía mereológica de esta correlación transcendental entre la vivencia pura y lo que en ella aparece. Esta inercia de sobrevuelo, Husserl la detectó bastante antes que

Merleau-Ponty. De hecho, la denuncia no pocas veces como un filosofar excesivamente teórico y que deja caer sus teorizaciones como «desde arriba (*von oben herab*)», sin mirar por la experiencia misma, sin fenomenologizar a sobrehaz de experiencia (y de fenómeno). Citemos la célebre formulación del principio, subrayando la que hemos llamado su «cláusula final»:

Pero basta de teorías equivocadas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al *Principio de todos los principios*: que *toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento*; que *todo* lo que se nos *ofrece en la 'intuición' originariamente* (por decirlo así, en su realidad en persona) *hay que aceptarlo simplemente como lo que se da*, pero también *sólo en los límites en que en ella se da*[13].

Los límites a no rebasar no son (contra lo que ha solido pensar gran parte de la fenomenología francesa contemporánea, galvanizada por la obsesión heideggeriano-derridiana de la «superación») cualesquiera supuestos límites que se le hubieran impuesto *a* la fenomenalidad. Antes bien se trata de los límites *de* la fenomenalidad en el sentido subjetivo del genitivo: son los límites *dentro de los cuales* la fenomenalidad no es *nada más que* fenomenalidad, los límites en el interior de los cuales y en la observancia de los cuales la fenomenalidad *se limita a* (no) ser (sino) pura fenomenalidad.

Pues bien, insistimos en que existe un modo estrictamente mereológico de declinar esa importantísima cláusula final del *Principio de todos los principios*. Efectivamente, esos límites, en la comprensión mereológica que operativamente late y alienta en el *Principio de todos los principios*, son, como ya habíamos adelantado, los límites de la concrescencia misma, es decir, de la relación mereológica (de concrescencia) entre partes absolutamente dependientes. Por ponerlo en otros términos: se trata de los límites dentro de los cuales las partes son *nada sino partes*, es decir, partes entre las que sólo caben relaciones mereológicas de concrescencia, de absoluta dependencia. De ese modo, esos límites son aquellos 1) en el interior de los cuales lo fenomenológico puro se despliega en el esplendor de sus múltiples

[13] HUSSERL, Edmund. Husserliana. Bd. III, 1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und hänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel. 1950. Nueva edición de Karl Schuhmann, 1976. pp. 43-44. Edición castellana que hemos: *Ideas I*. Trad: Antonio Zirión Qujiano. México: UNAM, Fondo de Cultura Económica. 2014. p. 129. El original alemán dice así : «*[dass] jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der "Intuition" originär*, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*». Un ejemplo de infracción de este principio y de su cláusula final lo tenemos en la denuncia de un filosofar hecho de teorías dictadas desde arriba, sobrevolando la experiencia, que hace el propio Husserl en el § 55 de *Ideen I*, sobre todo en Hua III/1, pp. 120-121.

articulaciones (fenomeno-*lógicas*), 2) y más allá de los cuales lo fenomenológico se ve privado de su autonomía, obliterado en su intrínseca riqueza, obturada la infinita sutileza de toda esa red de implicaciones intencionales por instancias extra-fenomenológicas de sobrevuelo que provocan el sobreseimiento de esa plétora de articulaciones, turbada como queda la fina dimensionalidad de estricta concrescencia en que se despliegan. En resumidas cuentas, esta decisiva cláusula final del *Principio de todos los principios* no ha de tomarse como una limitación de la intuición y menos aún como una limitación limitativa o limitante (en el sentido de empobrecedora) del ámbito de lo fenomenológico.

Se entenderá pues que, contra lo que ha solido decirse, el *Principio de todos los principios* en absoluto instaura una limitación *objetiva* u *objetual* de la intuición (nada de eso hay) que convendría denunciar como si de una vergonzosa recaída en la metafísica se tratara. Por el contrario, *lo que de veras plantea un problema* y que, en rigor, constituye la auténtica razón de ser de esta cláusula final, está en mantenerse en fase con el dominio fenomenológico de la intuición (o con la intuición en lo que de estrictamente fenomenológico tiene) sin rebasarla; y donde dicho rebasamiento, precisamente, iría en detrimento de una riqueza interna de articulaciones que se vería, decíamos, obliterada, sobreseída o dejada a su suerte de alienación.

El problema, la auténtica dificultad (es decir, lo que en absoluto va de suyo, lo que justifica la vigilancia a que impetra esta cláusula final) reside, precisamente, en arreglárselas para permanecer, estrictamente, *en el interior* de los mentados límites. No se trata pues de ir más allá de (los límites de) la intuición dadora para así alcanzar lo dado o la donación, sino de abrirse a la riqueza intrínsecamente fenomenológica de lo dado precisamente en tanto en cuanto está dado en concrescencia con la intuición dadora (en su faz noética o vivencial), es decir, en los estrictos límites de ésta, y donde, justamente, permanecer en estos límites, en esta dimensión de concrescencia o de máxima dependencia mereológica, representa la mejor forma de ponderar lo irreductible, lo heterogéneo, y de verlo canjeado al infinito en concepto de implicaciones intencionales inagotables. Sólo «en el interior de estos límites» puede lo dado estar a la altura de su transcendencia y manifestarse en modo máximamente concreto la manera en que esa transcendencia *me* es y da noticia de sí como irreductible a mi vida (aunque sólo dada y dable a mi vida). Efectivamente, sólo a sobrehaz de esa fina dimensión de concrescencias puede fenomenalizarse, en su entera concreción, el fenómeno, y lo hace, inevitablemente, según una proliferación inacabada de partes dependientes (intencionalmente implicadas) que, justamente, hay que tratar de no obturar. Se trata pues de seguir esta trayectoria reticular dentro de los límites de ese

campo de concrescencias, tejido inconsútil de nada sino partes, resistiendo a toda tentación de sobrevuelo. ¿Por qué? Pues precisamente porque no sólo hay una *correlación transcendental constituyente* formada por las dos partes no independientes del todo del fenómeno sino también una *correlación fenomenologizante no constituyente pero sí fenomenalizante* formada por el fenomenologizar y la correlación transcendental misma[14]. Un fenomenologizar de sobrevuelo induce automáticamente falsos concretos, es decir, falsos todos independientes[15].

Ahora bien, resistida esa tentación de sobrevuelo, situarse a sobrehaz de concrescencia nos enfrenta a una desesperante indeterminación que explica, por lo demás, la pregnancia de la mentada tención. Esta indeterminación es tanto más desesperante por cuanto que se adivina, en ella, *concreción*. Es, en rigor, indeterminación en concrescencia, y ello hace que dicha indeterminación sea indeterminación genuinamente fenomenológica (hecha de nada sino partes) y no pura diseminación significante (hecha, precisamente, de partes relativamente independientes, es decir, de partes que puede ser todos). Todo está pues en no desfallecer ante este fino campo proliferante, y rastrear las implicaciones intencionales (cuya forma mereológica es, precisamente, la de nada sino partes en concrescencia) tan lejos como la concrescencia pidiere y, claro está, hasta donde el fenomenologizar alcanzare, y hacerlo sin dar esa concrescencia por perdida, sin sobreseerla ya que luego volverá bajo la forma de una constitución alienada, no reconocida como tal. Ahora bien, a toda esta dramática fenomenologizante del rastreo de concrescencias preside la notable salvedad de que el carácter de transpasibilidad (por retomar la expresión de Henri Maldiney) de una fase de presencia se funda, a su vez, en el hecho de que un determinado fenomenologizar, una *Leiblichkeit* dada, nunca sabe ni podrá saber de qué

[14] Hemos investigado de cerca esta correlación, que hemos entendido como una cinestesia fenomenologizante, distinta de las cinestesias directas y constituyentes, en los siguientes trabajos: POSADA VARELA, Pablo. «Prises à parties: remarques sur la kinesthèse phénoménologisante. Concrétudes en concrescences II». En: *Annales de Phénoménologie*. Vol. 13. 2014. pp. 87-122. Así como cfr. POSADA VARELA, Pablo. «Sobre el fenomenologizar como cinestesia concretizante». En: *Investigaciones fenomenológicas*. Vol. 11. 2014. pp. 223-248. http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen11/pdf/11_Posada.pdf

[15] Obviamente, el fenomenologizar induce modificaciones en la fenomenalización del campo transcendental. Para un tratamiento más pormenorizado de esa cuestión, me permito remitir a los siguientes trabajos: POSADA VARELA, Pablo. «Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant». En: *Eikasia*, Vol. 51. 2013. pp. 49-82. http://revistadefilosofia.com/51-03.pdf

es capaz y dónde están, a ciencia cierta, sus límites[16]. Como ya señalara Spinoza, no sabemos lo que un cuerpo puede.

Cumple insistir, una vez más, en que hay una relación intrínseca entre la riqueza de articulaciones del fenómeno (i.e. de partes disyuntas en concrescencia) de un lado, y la pureza fenomenológica del otro, como si lo uno fuera el recíproco garante de lo otro, como si lo uno tan sólo alcanzara a decantarse y estabilizar su decantación recurriendo a lo otro, en una suerte de círculo virtuoso, de misteriosa reciprocidad no tautológica que conforma todo el misterio de un zig zag fenomenológico fructífero. Esto nos obliga a medirnos, en todo caso, al problema del acceso a la fenomenalidad o, más bien[17], al de sus estrategias de decantación, a la alquimia fenomenologizante de su purificación y estabilización como fenomenalidad pura o nada sino fenomenalidad. Junto a la cuestión de su decantación asoma la temática, pareja, de su *intensificación*, que está, a su vez, conjugada con la de la proliferación de los elementos que la componen, en régimen de partes disyuntas absolutamente dependientes y articuladas en relaciones de concrescencia.

Todas estas secretas vinculaciones, e inadvertidas conjugaciones configuran la apuesta husserliana que, en cierto sentido, y como veremos, Richir renovará y tomará a su cargo en tanto en cuanto busca decantar el fenómeno como *nada sino fenómeno*. De ello se seguirá una radicalización de la autonomía de lo fenomenológico, comprendido, a partir de entonces, en su proceso mismo de *fenomenalización*. Se entenderá entonces que esta cláusula final del *Principio de todos los principios* represente un auténtico parteaguas del que puede también derivarse una interpretación distinta, más practicada y frecuentada en los tiempos que corren. Digamos unas palabras sobre ella.

La presunta «superación» de la fenomenología y la interpretación limitativa de la cláusula final del Principio de todos los principios

La interpretación genérica a que nos referimos ve en esa cláusula limitante del Principio de los principios un residuo más de esa metafísica de la presencia y de la objetualidad de la que Husserl sería un exponente más. Esta interpretación ve pues una suerte de contradicción entre esta cláusula limitante y el Principio de los principios, que se considera limitado y pervertido por dicha cláusula.

---

[16] Así, Richir conceptúa con no poco tino la finitud como la indefinición del límite entre lo finito y lo infinito, como el hecho de que siempre nos hallemos indefinidamente entrando en el infinito de la masa de los fenómenos por fenomenalizar, de los sentidos por hacer.

[17] Pues ya siempre estamos en el medio de la fenomenalidad: hay fenómeno, ciertamente; pero no hay puro fenómeno y menos aún fenómeno en exclusiva. Hace falta la reducción para encaminar una decantación que, sin embargo, jamás es completa.

De este modo, estas formas de rebasamiento trans-fenomenológico se hacen o bien, como veremos, hacia un fundamento transfenomenológico de lo fenomenológico, o bien hacia una suerte de instancia *otra*, inmanente (es el caso de Michel Henry) o transcendente (son los casos de Jean-Luc Marion o de Emmanuel Lévinas). En este último caso se da una ruptura de la correlación transcendental. En el primero, se busca para ella un asiento trans-fenomenológico, fundándola en una suerte de *natura naturans* de la que la correlación surgiría o emanaría, como una suerte de espuma aparente de un proceso más fundamental (se trata, más o menos, de las posiciones del último Merleau-Ponty o de Renaud Barbaras; pero también, en cierto sentido, de las de Heidegger o el último Fink; y acaso también de la del Fink de la meóntica del espíritu absoluto, horizonte que despunta ya al final de su VIª *Meditación Cartesiana*). En estos últimos casos, y por retomar filosofemas que el propio Renaud Barbaras ha puesto en boga, nos las habemos aquí con una suerte de *natura naturans* en que quedaría sumida la correlación transcendental misma, y de la que esta última sería mera excrecencia. Efectivamente, este movimiento basal de la *physis* constituiría algo así como una versión más líquida y originaria de la correlación transcendental, y que iría más acá de su irreductible dualismo[18], suerte de prueba fehaciente de su no originariedad[19].

Sea como fuere, en todos estos casos, lo puramente fenomenológico apenas sería un momento de paso, un estadio que conviene abandonar, la simple espuma de instancias más *graves* y supuestamente más arcaicas y fundamentales (del orden del mundo o no) a las cuales convendría remitirse y rendirse. La inconsistente espuma de lo fenomenológico puro encontraría por fin su asiento o, cuando menos, su pertinencia: Vida, Donación, Otro, Ser, Naturaleza, *Physis*, Carne no serían sino otros tantos nombres para estas instancias trans-fenomenológicas que, precisamente, creen detectar en la cláusula final del *Principio de todos los principios* una limitación y no una sutil invitación a decantar un medio frágil e inasible *en los límites del cual* se despliega, precisamente, la riqueza de lo fenomenológico puro. Lo fenomenológico puro queda pues tapiado para siempre o desleído, sepultado por algo presuntamente más fuerte. Sin embargo, y a pesar de esta torsión trans-fenomenológica, el orden de lo fenomenológico como tal jamás podrá quedar destituido

[18] También es ese, en cierto sentido, el movimiento de delicuescencia buscada del *In-der-Welt-sein* llevado a cabo por Heidegger en *Sein und Zeit*. Sobre este punto, la explicación lúcida de: BITBOL, Michel, *De l'intérieur du monde*. Paris: Flammarion, 2010. pp. 680-681.

[19] Contra ello, Richir ha insistido en la irreductiblidad de un dualismo vida-mundo, siendo ambos abismos irreductibles el uno al otro.

de su preeminencia transcendental. Cosa bien distinta es que estos proyectos trans-fenomenológicos, galvanizados por la heideggeriana obsesión (agravada por Derrida) de tener que superarlo todo, equivoquen la posibilidad de su decantación como tal.

Frente a esta perspectiva, se trata de mirar hacia los estrictos límites de lo fenomenológico (como nada sino fenomenológico), en el interior de los cuales liberará Richir, en lo que representa una formidable recuperación del *espíritu* de la fenomenología[20], toda una proliferación de articulaciones fenomeno-*lógicas*[21], tanto bajo la forma de *implicaciones intencionales* como, merced a una radicalización de la *autonomía* de lo fenomenológico en que habremos de ahondar, bajo el modo de *implicaciones específicamente arquitectónicas*. Así, lo que rebasa este medio de lo fenomenológico se revelará, precisamente, como aquello que induce toda suerte de deformaciones y forzamientos. A decir verdad, es eso mismo lo que recibe, en Richir, el nombre de «institución simbólica».

Evidentemente, conviene advertir de entrada que no pretendemos asimilar los recientes ejemplos de instancias extra- o meta- fenomenológicas recientemente citadas, y que tratan de otras opciones supuestamente fenomenológicas, a casos de lo que Richir llama institución simbólica. En absoluto. El análisis de dichas instancias y su oposición a lo fenomenológico puro (que, repetimos, es todo lo contrario de lo vacío o incluso de lo formal) husserliano (o richiriano) debería constituir, en la prolongación de los dos primeros apartados de este trabajo, el objeto de otros debates (en parte basados en señalar las malinterpretaciones heideggerianos de la categoría formal husserliana de «objeto» u «objetualidad»)[22]. Ahora bien, el reproche oculto estriba en no reconocer el presunto carácter fenomenológico de dichas instancias. En todo caso, si nos concentramos, ahora, en la institución simbólica, es porque, en Richir, lo simbólico es lo que representa lo extra-fenomenológico. Será pues lo que nos permitirá cercar, *en negativo*, lo que Richir entiende concretamente por *nada sino fenómeno*, cercado por aproximaciones sucesivas hasta el momento en que el *nada sino fenómeno* se ofrece de modo «positivo»: se tratará, como veremos, del momento de autonomización del movimiento de fenomenalización.

---

[20] Aunque haya de ser a veces frente a una *letra* que, de todas formas, Husserl siempre entendió como provisional.

[21] Lo que recibirá, en la conceptualidad richiriana (inspirada aquí por Kant), el nombre de esquematismo.

[22] A este respecto, la primera parte del trabajo cfr. POSADA VARELA, Pablo. «Sobre el fenomenologizar como cinestesia concretizante». *Art. cit.* y «Phénoménalité pure et démultiplication de la concrescence. Sur le dessein de la réduction méréologique». *Art. cit.*

Así pues, al fin de confluir hacia el medio de lo (nada más que) fenomenológico de modo *concreto*, hacemos ahora el esfuerzo de partir desde su extremo opuesto: el de su forzamiento aperceptivo, pues es ahí, en el medio de lo simbólico, donde bañamos con mayor frecuencia y desde ahí, *desde* ese medio ciertamente heterogéneo, desde donde lo fenomenológico es, nos dirá Richir, «entre-apercibido». Lo cierto es que no podemos saltar por encima de las apercepciones de lengua (y de la institución simbólica en general) pues éstas son un componente fundamental de uno de los terrenos privilegiados de la atestación concreta de lo fenómeno: el del sentido haciéndose. Digamos, para explicitar mejor nuestro itinerario (con el fin de clarificar nuestra exposición), que una vez cumplida cierta delimitación abstracta de lo fenomenológico puro, dirigimos nuestros pasos hacia el terreno, más concreto, de su atestación en el seno de lo que Richir llamaría un «fenómeno de lenguaje»[23]. Precisamente por ello, necesitamos hacer un pequeño rodeo por la institución simbólica y las apercepciones que ésta vehicula y que no dejan de instilar en nuestra experiencia todo género de forzamientos y substrucciones.

Rebasamiento por substrucción extrínseca (simbólica) y rebasamiento por desajuste intrínseco (fenomenológico)

Digamos, en primer lugar, que la institución simbólica es necesaria a todo «sentido haciéndose». Ésta puede, claro está, evolucionar y elaborarse desde dentro. Ahora bien, en cualquier caso, extrae sus recursos en novedad del ámbito de lo fenomenológico puro. La institución simbólica representa el orden *ya constituido* o, mejor dicho, el orden de lo *reconocible*, el recurso en y depósito de identidades aperceptivas que, en todo momento, nos permite hallarnos, reconocernos, proyectarnos y narrarnos.

La institución simbólica está pues constituida, en lo esencial, por lo que Husserl denominaba *Stiftungen* y *Urstiftungen*. Lo instituido (*gestiftet*) reviste la forma de una apercepción respecto de una multiplicidad o indeterminidad fenomenológica que la desborda. Ahora bien, manteniendo presente lo que hemos abordado en la sección precedente, la especificidad de lo simbólico no reside en el hecho de verse desbordado por lo fenomenológico, sino antes

[23] Para un análisis pormenorizado del concepto richiriano de "Fenómeno de lenguaje": cfr. CARLSON, Sacha: "Aproximaciones richiriana a la fenomenología del lenguaje". En: *Eikasia* Vol. 47. 2013. pp. 363-388. http://revistadefilosofia.com/47-18. pdf . en una excelente traducción de Alejandro Arozamena. Cfr. también: POSADA VARELA, Pablo: "Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir". En: *Revista filosófica de Coimbra*, Vol. 46. 2014. pp. 397-428. Fundamentalmente los puntos 4 y 5 (pp. 413-427) titulados respectivamente "¿Qué es un 'fenómeno de lenguaje'?" y "La temporalización del fenómeno de lenguaje y el sentido de una arquitectónica fenomenológica".

bien en el hecho de *gestionar* o *negociar* ilegítimamente ese desbordamiento recurriendo a un *rebasamiento* no fenomenológico de lo fenomenológico. Mas he ahí lo que, precisamente, quedaba explícitamente prohibido por la cláusula final del *Principio de todos los principios*.

El problema no está tanto en el desbordamiento, sino más bien en el *lugar* en el que (y hacia el cual) éste se produce. Así, la experiencia, cuando está a vueltas con un sentido por hacer, puede verse desbordada, *aunque dentro de los límites* de lo fenomenológico mismo, según un desfase *intrínseco* a lo fenomenológico. Sin embargo, lo simbólico gestiona la proliferación fenomenológica justamente al abandonar el estricto plano de lo fenomenológico, incluso rebasándolo simbólicamente con la ayuda de todo un sistema de forzamientos aperceptivos relativamente extrínsecos al campo fenomenológico. Hay pues desbordamiento simbólico de lo fenomenológico en el sentido de un englobamiento —siempre sobresimplificador— que lleva la indeterminación fenomenológica a una suerte de *encuadramiento* con arreglo a un *tipo* aperceptivo que permite y promueve un reconocimiento y, de resultas de ello, la posibilidad, para el sí-mismo humano, de orientarse en el campo de la experiencia.

Nuestra experiencia, claro está, tiende a este género de desbordamientos simbólicos de lo fenomenológico que, desbordándolo, lo reencajan y reencuadran. Y es precisamente eso lo que denuncia y localiza, magistralmente, la cláusula final del *Principio de todos los principios*. Como hemos señalado, lo más difícil es tenerse en el interior de los límites fenomenológicos impuestos por la intuición. Paradójicamente, la estricta observancia de los límites impuestos por la cláusula final del *Principio de todos los principios* promueve la proliferación e ilimitación más grandes, la versión más concreta (la más fenomenológica, la más *a sobrehaz* de experiencia) de lo ilimitado, de lo irreductible, de lo heterogéneo. En otras palabras, sólo a condición de mantenerse en el interior de dichos límites nos abrimos a un desbordamiento *concreto*, a un desfase que, con todo, está en fase con lo fenomenológico. La dificultad de atenerse a esos límites es debida, en gran parte, a la connivencia o incluso a la colusión entre apercepción y auto-apercepción. Precisamente este extremo hace de la reducción de lo simbólico a lo fenomenológico una tarea tan sumamente ardua: somos *nosotros mismos*, en nuestra identidad, quienes estamos en juego, y la reducción se hace a riesgo del sí-mismo en su identidad, amenazada por la liberación de lo fenomenológico como tal.

Todo el esfuerzo de Richir consistirá en recuperar, por entre esta malla aperceptiva, el fenómeno como nada sino fenómeno, es decir, el fenómeno exento de apercepciones, lo cual no quiere necesariamente decir que esté exento de «sentido», e incluso de un sentido por hacer que, antes bien, será,

como veremos, *entre-apercibido*. Sólo así es posible comprender la viveza del funcionamiento aperceptivo mismo. *Grosso modo*, el análisis fenomenológico se revela, en este sentido, como indisociable del análisis de las instituciones simbólicas. Así, el hacerse del sentido es indisociable de un determinado recurso a lo simbólico. En otras palabras: sólo desde la experiencia del fenómeno como nada sino fenómeno tomamos relativa conciencia de las substrucciones aperceptivas. Y sólo a la luz de esta experiencia se nos ofrece la posibilidad de una verdadera re(con)ducción arquitectónica de los diferentes estratos aperceptivos de tal suerte que las apercepciones que en ellos habitan nos aparecen como cuestionables, contingentes, surgidas de un «hiato» respecto de lo fenomenológico.

Frente a este rebasamiento respecto de lo fenomenológico que introduce lo simbólico (rebasamiento de sobrevuelo que induce un sobreseimiento de la concrescencia), hemos de retornar a esa otra posibilidad de la experiencia que consistiría en un rebasamiento concreto del pensar por lo fenomenológico cuando aquél se sorprende a sí mismo a vueltas con un sentido haciéndose. Efectivamente, la práctica de la fenomenología entiende habérselas con el fenómeno comprendido como *Sache,* como concretud. Ahora bien, esta concretud jamás está completamente dada, y jamás se da *ante* la conciencia, como si su esencial tendencia a la desfocalización fuera la cifra de su transcendencia. El fenómeno toma siempre el contrapié de la conciencia. Así, el fenómeno es siempre lo que, anunciándose a la conciencia, termina por eximirse de la misma. No obstante, esta exención no es la propia de un *rebasamiento masivo*[24]. De ser así, no habría siquiera fenómeno que constatar. Se trata, antes bien, de un *rebasamiento concreto* merced al cual la conciencia puede sentirse o notarse rebasada. Rebasada no sólo respecto del fenómeno, sino respecto de sí misma por lo que de afectividad moviliza o con-trae consigo el fenómeno.

En todo caso, ambos rebasamientos (i.e. el rebasamiento fenomenológico, por un lado, y el rebasamiento ontológico, objetual, o incluso simbólico por el otro) no son, claro está, del mismo género. Ni siquiera son coextensivos, como si el segundo tomase el relevo del primero y lo prolongase. Digamos que el hecho de que la conciencia vaya más rápida y más lenta que sí misma, y que en ningún momento consiga coincidir consigo, es la atestación misma de la transcendencia de mundo de los fenómenos, y atesta, asimismo, que

[24] Lo cual es, en cambio, el caso del trauma. No es, en cambio, el de la experiencia de lo sublime. Richir constata que se trata, en este último caso, del único fenómeno de exceso que, rebasando masivamente la subjetividad, no es, a pesar de todo, traumático. Su exceso se traduce por una *Spaltung* dinámica, una incitación a hacer sentido, a fenomenalizar.

dicha transcendencia pertenece a la pura fenomenalidad de los fenómenos, es decir, de los fenómenos como *nada sino* fenómenos. Experimentar, a sobrehaz de la conciencia, esta transcendencia —atestada en el desfase interno a una fase de presencia de un sentido haciéndose— manifiesta también que dicha transcendencia no procede de ningún género de exceso ontológico trans-fenomenológico, sino de una transcendencia fundamental únicamente inscrita en la fenomenalidad[25]. Contra la supuesta imposición masiva de objetos mundanos o de significaciones ya siempre hechas, la irrupción del fenómeno está, al menos en parte, *en fase* con la conciencia. Se trata, en rigor, de un desfase concreto, de un desfase que no es ruptura ni rebasamiento masivo, de un desfase en fase o que, por así decirlo, permite una transpasibilidad interna a la fase.

Vistas las cosas desde otro ángulo, y retomando cuestiones que ya habíamos tocado al principio de este trabajo, la inasibilidad del fenómeno se deja, en cierto modo, comprender como inasibilidad de la conciencia respecto de sí misma. El fenómeno revela a la conciencia esta parte de sí misma insospechada, y con ella, recursos inadvertidos con los que no se contaba, y sobre los que la vigilia no tiene poder alguno, recursos que no están disponibles ni son movilizables a placer. El fenómeno genera, en nuestra afectividad, una parte emergida de modo inopinado, tras la cual la conciencia corre, y que se pone a concrescer con lejanías de mundo, lo uno suspendido a lo otro[26]. Ahora bien, esta parte escapada o en vía de escape no es una parte alienada.

Efectivamente, y haciéndonos eco de esto último, hay, a decir verdad, varios tipos de indisponible, varios tipos de ausencia. Hay ausencias en fase con la fenomenalización, y ausencias que, gravitando en torno a ella, la polarizan de modo intrínseco e inducen, como dice Richir, «lagunas» o «ángulos muertos» en el proceso de génesis de sentido. Así, conviene distinguir cuidadosamente lo que, por un lado, es una *no presencia* que, sin embargo, contribuye al sentido y, por el otro, una ausencia que procede del inconsciente (simbólico), y uno de cuyos orígenes podría ser una experiencia traumática (y que termina revirtiendo en una *no experiencia*). Este último tipo de ausencia arraiga y se potencia desde la estructura de la imaginación, pero sin que, claro está, la sola *Stiftung* de la imaginación haya de conducir a

---

[25] Dicho de otro modo, una transcendencia propiamente "transcendental", es decir, transcendental-fenomenológica.

[26] El punto de vista mereológico y la idea de las partes que sólo pueden ser partes permite una concepción "positiva" de la suspensión fenomenológica. Suspendido es lo que queda expuesto a concrescencia. A este respecto, Cfr. POSADA VARELA, Pablo. —"Concrescences en souffrance et méréologie de la mise en suspens. Sur les conséquences contre-ontologiques de la réduction méréologique». En: *Eikasia*. Vol. 49. 2013, pp. 281-306. http://revistadefilosofia.com/49-14.pdf

desarreglos afectivos. Antes bien éstos quedan potenciados por la estructura misma de la imaginación en tanto en cuanto la imaginación provee, desde su estructura, el modo en el cual una ausencia *en secesión* induce sus efectos[27]. Ahora bien, esta ausencia no ha de confundirse con la de los fenómenos de mundo ni, correlativamente, con la de la conciencia, también ausente a momentos, o cuando menos en desajuste respecto de sí misma. Esta última, ausencia fenomenológica, contribuye al hacerse del sentido, mientras que aquélla, vacío simbólico, agravada, por así decirlo, por la estructura de la imaginación, impide el quehacer del sentido e induce lo que Richir llama «lagunas en fenomenalidad»[28]. El desajuste interno de lo fenomenológico respecto de la fase de presencia de un determinado campo fenomenológico no constituye un desfase por siempre desfasado (escisión psicopatológica) sino un desfase-en-fase. Este desfase-en-fase contribuye a relanzar el hacerse del sentido. Así, este desfase, para mantener su condición de fecundo, se guarda de bascular en simple secesión.

Contentémonos con esbozar una traducción mereológica para esta diferencia de rebasamientos, que también es, como acabamos de ver, diferencia entre tipos de ausencia. Así, diremos que el desfase interno o desfase en fase (o *de* la fase) no rompe la dimensión o el campo de los fenómenos como tejido concrescente de nada sino partes, es decir, que no introduce, en el campo transcendental, y merced a un fenomenologizar de sobrevuelo[29], todos relativamente independientes. Por el contrario, mantiene a las partes, a pesar de la violencia de su disyunción, en su estatuto de nada sino partes,

---

[27] Cfr. RICHIR, Marc. *Phantasia, imagination, affectivité.* Grenoble: Jerôme Millon. 2004.

[28] Cfr. RICHIR, Marc. *Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble: Jérôme Millon. 1988.

[29] Dicho también de forma muy esquemática, y sin abandonar el terreno del análisis de inspiración mereológica, quizá cabría arriesgar la siguiente contraposición, interna, esta vez, al desfase que hemos llamado "desfasado", "por siempre desfasado", i.e. irrecuperable (al menos tal cual) para una determinada fase de presencia: 1) si dicho desfase desfasado está empuñado por el sujeto, tenemos un caso parejo al de la metafísica; 2) si dicho desfase desfasado funciona anónimamente, sin estar empuñado por el sujeto, entonces tenemos un franco caso de psicopatología. Así, la traducción mereológica de algunos análisis fenomenológicos de ciertas psicopatologías (no es lo mismo la histeria, que la perversión, que la esquizofrenia, la manía, la depresión o la fuga de ideas) es objeto de algunos de nuestros trabajos en curso. Parte de estos análisis contempla lo que dicta la correlación fenomenologizante citada más arriba, y complementaria de la correlación transcendental. Así, la configuración mereológica propia de cada campo psicopatológico implica un determinado fenomenologizar; y ello, de acuerdo con esas implicaciones específicamente fenomenologizantes que Fink estudió en su *Sexta Meditación Cartesiana*, y que precisamente conforman una correlación fenomenologizante. Evidentemente, en este campo de análisis cobra una insospechada pertinencia el concepto finkeano de "anonimato fenomenologizante", y cuya especificidad y riqueza se han visto sistemáticamente escatimadas al no ser dicho anonimato claramente diferenciado respecto del anonimato transcendental, que es de otro orden, y que compete a la correlación transcendental constituyente.

apostando por el hecho, a todas luces paradójico, de que precisamente en jaez de absoluta dependencia mereológica se revela, en su máxima concreción y a la menor distancia fenomenológica posible, el *sentido* de la irreductiblidad y heterogeneidad de las partes[30]. Precisamente por ello puede este desfase intrínseco contribuir, sin infundir polarizaciones extrínsecas, a la *vivacidad* del sentido haciéndose. Esta modalidad del rebasamiento, al tiempo que observa la cláusula final del *Principio de todos los principios*, dibuja relaciones muy particulares entre la experiencia o el pensar (un pensar que no es de sobrevuelo, ni se sostiene en el firmamento de las apercepciones) y el fenómeno. La experiencia del sentido haciéndose o de la fenomenalización de un sentido es lugar privilegiado de este desfase intrínseco, de este desfase en fase con la experiencia de tal forma que esta última se ve ahondada, ampliada, y no escindida.

Fenomenalización, reflexividad del fenómeno, y autonomización del parpadeo fenomenológico: hacia un más allá del giro copernicano

Intentemos aproximarnos al movimiento de fenomenalización del fenómeno, a la dinámica de reflexividad, como veremos, del fenómeno mismo, comprendido, asimismo, como parpadeo fenomenológico. Retomemos esta polaridad que hallamos en todo fenómeno concreto (o concretizándose) y que hace de él algo relativamente instituido y fijado de un lado, y salvaje del otro. Polaridad que atraviesa, necesariamente, el proceso de fenomenalización. Apelemos a un pasaje en el que Richir se explica sobre su idea de fenomenología:

> «Ésta [la fenomenología] se halla, a nuestro parecer, intrínsecamente vinculada a la fenomenalización, es decir, al parpadeo fenomenológico, que reconocemos, en Merleau-Ponty, cada vez que habla de lo «movido [bougé]» o del «tremolar [tremblé]», pero que ya encontramos en Husserl en el carácter inasequible de la «vivencia» —que los análisis tan sólo consiguen jamás determinar de manera provisional, *entre* el carácter finito de la intuición, que ya siempre es apercepción (aún cuando es de distintos tipos) y la infinidad de sus implicaciones en flujo»[31]

---

[30] He ahí una de las novedades de esta forma de hacer filosofía que es la fenomenología respecto de, por caso, el idealismo clásico.

[31] «Elle [la phénoménologie] est pour nous intrinsèquement liée à la phénoménalisation, c'est-à-dire au clignotement phénoménologique, dont nous trouvons la place, chez Merleau-Ponty, chaque fois qu'il parle de «bougé» ou de «tremblé», mais qui est déjà chez Husserl dans l'insaisissabilité du «vécu» —que les analyses ne déterminent jamais, finalement, que de manière provisoire, *entre* la finité de l'intuition, qui est toujours déjà aperception (même si les types en sont différenciés) et l'infinité de leurs implications en flux. ». RICHIR, Marc. *L'expérience du penser.* Grenoble: Jérôme Millon. 1998. p. 8.

Así, tenemos que:

1) ***por un lado*** hay fenómeno, anuncio y «presencia» de algo que hace sentido y que se ofrece como no siendo la conciencia, es decir, como teniendo un sentido, un tiempo y espacio *suyos*. Así y todo, del fenómeno hay, sin embargo, «intuición». «Intuición» efectuada en y por una conciencia finita: el sentido del fenómeno se mide, por así decirlo de entrada, según el inevitable rasero de la finitud de la conciencia y se ve sucesivamente acercado y tallado con arreglo a apercepciones en las que resuenan otras constituciones de otros sentidos instituidos.
2) ***por el otro***, la intuición se ve superada, desde el interior de su escala u horquilla de fenomenalizaciones (siempre *humana demasiado humana* cabría decir), por el fenómeno; fenómeno del que hay, a pesar de todo, intuición, pero intuición situada bajo la égida de una apercepción o de un sistema de apercepciones. La escala de nuestra presencia (y de las presencias que somos capaces de fenomenalizar) configura la escala de ritmos a que podemos asistir y dar asistencia, ritmos de sentido cuyo despliegue conseguimos, mal que bien, seguir, y más o menos ensamblar y retomar en un mismo espacio-tiempo: precisamente el de nuestra presencia y el de las presencias de las cuales somos humanamente capaces. Ahora bien, todo el problema, como se habrá intuido, reside en que, por definición, la escala del fenómeno ni está ni corresponde a nuestra escala: he ahí la cifra de su arcaísmo, de su salvajería. Es lo que Richir sugiere en este sorprendente pasaje que nos servirá de transición hacia el vértigo que encierra la autonomización de la fenomenalización:

> Todos estos términos son la indicación, hecha en lengua filosófica de problemas "por resolver", y que, en cierto sentido, jamás quedarán "resueltos" porque su "resolución" requiere tiempo, y tiempo según diversos ritmos a la vez, de entre los cuales, algunos, demasiado rápidos, suelen pasar inadvertidos, y en cambio otros, excesivamente lentos, requerirían, sin lugar a dudas, un tiempo de vida que excedería con mucho la duración de una vida humana[32].

[32] «Tous ces termes sont l'indication, nominalisante dans la langue de la philosophie, de problèmes «à résoudre», et qui, en un sens, ne seront jamais «résolus», parce que, en un autre sens, leur «résolution» demande du temps, et du temps selon plusieurs rythmes à la fois, dont certains, excessivement rapides, passent le plus souvent inaperçus, et dont d'autres, excessivement lents, demanderaient sans doute une durée de vie excédant largement la durée de la vie humaine». RICHIR, Marc. *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Jérôme Millon. 1992. p. 379.

Nos percatamos de que nos las habemos de veras con un fenómeno tan pronto como observamos que éste se nos da mediante una suerte de palpitación entre la presencia y la ausencia, entre la intuición finita y aperceptivamente cercada, y cierta dispersión o indefinición (así se trate, como veremos, de una indefinición concreta, y no de una pura diseminación). El movimiento que es testimonio de la fenomenalidad de un fenómeno, lo denomina Richir «parpadeo fenomenológico [*clignotement phénoménologique*]». En realidad, esto supone no hay algo así como *la fenomenalidad*, supuesto objeto de la fenomenología según algunas interpretaciones contemporáneas. No hay, en ningún caso, un fenómeno de la fenomenalidad o la fenomenalidad como fenómeno. No hay fenómeno privilegiado (i.e. el fenómeno de la fenomenalidad), sino antes pluralidad originaria de fenómenos distintos que se manifiestan como auténticos fenómenos por cuanto parpadean entre la presencia y la ausencia. Este parpadeo es su proceso de fenomenalización (como fenomenalización *suya*). Efectivamente, el fenómeno tan sólo se nos da bajo la especie de un parpadeo entre la presencia y la ausencia, y donde dicho parpadeo constituye «el esquema fundamental de la fenomenalización»[33]. En otras palabras: la concretud del fenómeno se atesta *en* y *por* el proceso de su fenomenalización como fenomenalización *suya*, es decir, como fenomenalización *suya a pesar y acaso a costa* de la *nuestra*. De ahí que, en repetidas ocasiones, y señaladamente en sus *Méditations Phénoménologiques*[34], Marc Richir insista, forjando para ello un neologismo que toma el explícito contrapié de Heidegger, en la *Jeseinigkeit* del fenómeno, a la vez[35] acogida y amenazada por una *Jemeinigkeit* de la subjetividad; *Jemeinigkeit* amenazada, a su vez, por la fenomenalización de esa *Jeseinigkeit*, pero, a la vez que amenazada, ampliada, ahondada, conectada con insospechados recursos propios.

Que la *Jeseinigkeit* del fenómeno deba componerse, acordarse, fraguarse un espacio en la *Jemeinigkeit* de la subjetividad, y que lo haga a su costa, significa que hay fenómeno, es decir, fenómeno por fenomenalizar o, lo que tomado en su sentido más amplio (y más profundo) viene a ser lo mismo, sentido por hacer. Pues bien, esta extraña figura se sustenta, en el fondo, en una de las características fundamentales del fenómeno entendido como

---

[33] Ahora bien, este esquema no es un fenómeno. No es el fenómeno de la fenomenalidad. No hay fenómeno de la fenomenalidad sino procesos de fenomenalización de una pluralidad originaria de fenómenos. Entronizar un fenómeno de la fenomenalidad representaría un caso insigne de lo que Richir llama "simulacro ontológico". A este respecto: CARLSON, Sacha: "Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de 'simulacro ontológico' ". En: *Eikasia* Vol. 47. 2013. pp. 243-250. http://revistadefilosofia.com/47-13.pdf

[34] RICHIR, Marc. *Méditations phénoménologiques*. *Op. cit*.

[35] Amenazada en tanto en cuanto puede, en cualquier momento, mudarse en simulacro ontológico.

proceso de fenomenalización: su reflexividad. Ahora bien ¿qué hemos de entender por ello? ¿Qué es pues algo tan aparentemente extraño como la «reflexividad» del fenómeno?

Comenzar a responder a la pregunta es percatarse de que el fenómeno está a la vez a distancia de sí mismo (merced a un desajuste interno) y de camino hacia sí mismo, y todo ello en virtud de otro *a la vez* ciertamente paradójico: lo está a la vez *en virtud* de la subjetividad (que le habilita, mal que bien, un espacio-tiempo) en lo que de transcendental tiene, y *a pesar* de la subjetividad (que, humana demasiado humana, le cierra ese espacio), en lo que de auto-aperceptivamente sesgada —i.e. de humana— ésta tiene. La reflexividad del fenómeno consiste, precisamente, en esa reversión constante hacia sí mismo del fenómeno, oponiéndose así a nuestras captaciones aperceptivas, pero ayudándose, a un tiempo, de nuestra *Leiblichkeit* como espacio-tiempo de fenomenalización cuyos recursos permanecen, para nosotros, insospechados.

La dificultad está en comprender *el tipo de constitución transcendental* absolutamente *sui generis* que está aquí en juego. Se trata, en cierto modo, de una suerte de constitución transcendental *no estándar*, intrínsecamente *periférica* y, con todo, *transcendental*; transcendental porque pasa, necesariamente, a través de la subjetividad, aunque pase para manifestarle, a la subjetividad, su carácter periférico, inesencial, y el hecho de que la plena manifestación del fenómeno se situaría un punto más allá del linde de su desvanecimiento. Este paradójico terreno, hecho de inminencias contrapuestas y en equilibro metaestable, es lo que Richir llama el «más allá del giro copernicano». Pero ¿qué *pasa* entonces a través de la subjetividad? ¿Qué la atraviesa dejando caer sobre ella el anatema de inesencial y periférica (y sin embargo necesaria a la manifestación de dicha inesencialidad, correlativa del arcaísmo del fenómeno)? Nada más y nada menos que la reflexividad *del* fenómeno, pero como reflexividad *suya*, como proceso de fenomenalización propio. Ahora bien, con todo y con ello, esta reflexividad *del* fenómeno[36] tan sólo puede tener lugar *en* y *a través* de la subjetividad. Se fragua necesariamente en el medio de la experiencia (que siempre es experiencia *mía*) y constituye la parte eminentemente fenomenológica de la misma. Así pues, el pensar, la experiencia, se ven, en parte, hipotecados, siendo parte (más que arte) de la fenomenalización del fenómeno, hechos

[36] Serie de virazones, indefinidas y en contrabalanceo, hacia un *de suyo* que, sin embargo, no se asemeja al *de suyo* zubiriano porque no está ni mucho menos dado de entrada, estabilizado, y menos aún establecido en el ser, sino antes bien en un entrambos móvil de lo fenomenológico

al proceso sin aguardar beneplácito ninguno, madera de fenomenalización en lo que de salvajemente *suya* tiene ésta.

Hablar de una reflexividad inherente al fenómeno alberga la consecuencia ontológica fundamental de que el fenómeno concreto jamás esté dado si no es *en parpadeo*, en y por su fenomenalización. Todo ello entraña, inevitablemente, toda una profunda revisión del sentido del cuestionamiento fenomenológico. Cuestionamiento que Richir esboza en el siguiente pasaje, y en contraste con otros puntos de vista procedentes de la tradición fenomenológica (notablemente el de Heidegger, que Richir no dudará en calificar de «reducción aristotelizante» de la cuestión fenomenológica). El comentario de este pasaje nos permitirá retomar, de modo sistemático, y a modo de conclusión, los puntos capitales de nuestra exposición:

> Contra lo que aún creía Heidgger, en lo que supone una esplendorosa reducción de la cuestión fenomenológica (de hecho: reducción aristotelizante), esta última no es la del aparecer como tal, ni tampoco la del aparecer de lo aparenciente, sino, precisamente, la de lo que, fenómeno inasible *como tal*, se pone a temblar o a moverse, a parpadear, como las estrellas del firmamento, *entre* la aparición y la desaparición, autonomizándose, de ese modo, de suyo, en el seno de una reflexividad propia, sin concepto, y dentro de la cual no remite sino a sí mismo y desde sí mismo, en las trizas [lambeaux] de su propia fenomenalidad, haciendo que se desvanezcan los términos (las apercepciones) que nos permitieron, las más de las veces, acceder al fenómeno[37].

Al leer estas líneas, reparamos en aquello hacia lo cual debería tender el trabajo de fenomenalización desde el interior de la propia fenomenalización. En otras palabras, el texto nos indica, al menos formalmente, de qué género sería la fenomenalización que más se aproximara al fenómeno como nada si no fenómeno, es decir, al fenómeno exento de todo gravamen aperceptivo alienado o no integrado, a su vez, en el proceso de fenomenalización[38].

---

[37] «Contrairement à ce qu'a encore cru Heidegger dans une fantastique réduction de la question phénoménologique (en fait : réduction aristotélisante), cette dernière n'est pas celle de l'apparaître comme tel, ni celle de l'apparaître de l'apparaissant, mais celle, précisément, de ce qui, phénomène insaisissable *comme tel*, se met à trembler ou à bouger, à clignoter comme les étoiles du ciel, *entre* l'apparition et la disparition, en s'autonomisant par là pour lui-même, au sein d'une réflexivité propre, sans concept, où il ne renvoie qu'à lui-même et qu'en lui-même, comme en les lambeaux de sa phénoménalité, faisant s'évanouir les termes (les aperceptions) qui nous ont, le plus souvent, permis d'y accéder». RICHIR, Marc. *L'expérience du penser*. *op. cit*. p. 8.

[38] La reducción fenomenológica puede entenderse como un proceso de integración transcendental de apercepciones; integración, por lo demás, entendible también como "mereologización", es decir, como canjeo y desleimiento de dichas apercepciones en calderilla de nada sino partes en concrescencia.

O, si se quiere, el texto nos informa del rasgo que nos permitiría reconocer una verdadera fenomenalización, a saber, una fenomenalización *en cuyo íncipit palpitase el fenómeno mismo y no nuestros propios conceptos, palabras, apercepciones* y demás distorsiones del ritmo *propiamente* fenomenológico (y nada más que fenomenológico) de la la fenomenalización.

Apuntamos aquí, sin duda, a ese momento estructural señalado, y *vertiginoso*, en el cual el parpadeo fenomenológico ya no está inducido por forzamiento conceptual alguno (forzamientos necesarios, por lo demás, en la previa aproximación) sino que *se autonomiza*, nos dice Richir, «en el seno de una reflexividad propia, sin concepto». Lo cierto es que el fenómeno, por inasible que sea, termina por parpadear, en un momento insituable de su fenomenalización, *exclusivamente* a partir de sí mismo, convirtiéndose, *a través y/pero a pesar nuestro*[39], en su propio centro. Este vertiginoso momento de autonomización del parpadeo constituye la comparecencia directa y distinta, aunque oscura[40], y desajustada respecto de nuestras escalas de fenomenalización, del *centro* de gravedad de la concrescencia del fenómeno; concrescencia recóndita y, con todo, distintamente sentida (precisamente como *suya*) en una suerte de inconsútil consistencia. Esta «consistencia» es la de una *nada* o *nonada* (Richir usa la voz francesa «*rien*», que aún encontramos en el catalán «*res*») que, sin embargo, no es pura Nada (para lo que Richir usa el término «*néant*»). Efectivamente, no es puramente nada lo que está aquí en juego, sino no-nada, es decir, «algo» que es «nonada»[41], nonada que es un mínimo de algo, sutil concretud acreditada en tanto en cuanto el movimiento de parpadeo entre la aparición y la desaparición del fenómeno es, precisamente, susceptible de *autonomizarse*, de no vivir y latir de suyo y desde sí, más allá de ser pura reacción a los forzamientos aperceptivos con los que, por lo demás, ha de incoarse necesariamente todo análisis fenomenológico.

La fenomenalización del fenómeno accede aquí a un estadio cualitativamente distinto. El proceso de fenomenalización dobla un cabo desde el instante (insituable e indeterminado) en que el parpadeo es reconocido o fenomenologizantemente apercibido como autónomo o, cuando menos, en

---

[39] Una vez más nos enfrentamos a la difícil expresión (que no podemos sino verter en esta suerte de torsiones sintácticas) del terreno paradójicamente transcendental del más allá del giro copernicano y merced al cual la inesencialidad de nuestro espacio subjetual ha de entenderse, a pesar de todo, como transcendental-constituyente en sentido amplísimo.

[40] Cfr. SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. «L'obscurité de l'expérience esthétique». En: *Annales de phénoménologie*. Vol. 10. 2011. p. 7-32.

[41] Para estas cuestiones, puede leerse con mucho provecho el extraordinario artículo de SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, Agustín. "*No, nonada, mónada* en el pensamiento contemporáneo español". En: *Teorema*. Vol. 20/1. 2001. pp. 109-122.

vía o inercia de autonomización de acuerdo con una cohesión *suya*, es decir, con una cohesión cuyo centro de gravedad reside en el fenómeno mismo. Esta autonomización vale como la atestación última del hecho de que, una vez alcanzado determinado estadio en el proceso de fenomenalización, es fenómeno y no pura ilusión, simulacro o concepto lo que se halla en la punta del parpadeo. Así, esta autonomización, que, en el fondo, es fenomenológicamente indiscernible de una *inminencia* de autonomización o de una autonomización en inminencia, revela, a fin de cuentas, que, efectivamente, era un fenómeno como nada sino fenómeno lo que *resistía* y desbarataba (en parte) nuestras prensiones aperceptivas (siempre humanas demasiado humanas). La aceleración final del proceso de fenomenalización acaecida en clave de autonomización manifiesta que, efectivamente, *algo* —por *nonada* que sea— minaba por dentro y desde su mínimo de consistencia nuestras apercepciones, detrayendo de ellas su pretensión a tocar de lleno con una *Sache*, cavando así el abismo entre lo simbólico y lo fenomenológico. Se trata pues de *algo* (así sea «nonada»), y de *algo* positivo y con gravedad propia, aunque recóndito y sumido en las profundidades de la vida y del mundo pues sabemos que el fenómeno, en sentido fenomenológico, se extiende por entre los dos términos del *a priori* de correlación, pesando en su entrambos[42]. El fenómeno se descubre de repente como pesando por sí mismos, pesando desde su fenomenalidad pura, en un entrambos que suspende toda referencia al sujeto o al objeto. Correlativamente, el parpadeo fenomenológico es, ahora, algo más —más hondo, más fundamental, más arcaico— que la composición resultante de una reversión o virazón contrariada por lo simbólico. El vértigo de la autonomización reside, precisamente, en que lo fenomenológico puro no se revela ya *en negativo* o por efecto de contraste. Antes bien se pone de manifiesto que el parpadeo lo es, efectivamente, *del* fenómeno, y que aquél tiene, en el fenómeno, su verdadera matriz, la auténtica fuente de su pulsación o latido.

La autonomización del proceso de fenomenalización del fenómeno como fenomenalización *suya*, y como parpadeo no pulsado ya por nuestros excesos aperceptivos, se siente como el vértigo de una inminencia de mundo (el mundo arcaico de ese fenómeno) *sin nosotros*. Y, sin embargo, esta fenomenalización, por salvaje y arcaica que sea, no es pensable sin sujeto. Así se plantea de nuevo la cuestión de una suerte de transcendentalismo no estándar propio de un más allá del giro copernicano y donde, hasta cierto punto, podría decirse sin contradicción que la «inminencia de desaparición» del sujeto es «transcendental» o «constituyente» respecto del

[42] De ahí que el *de suyo* del fenómeno como nada sino fenómeno no sea el *de suyo* zubiriano.

fenómeno entendido como nada sino fenómeno, es decir, como fenómeno en inminencia de centrarse en una reflexividad suya. He ahí toda la dificultad de este «más allá del giro copernicano» que Richir lleva tratando de pensar y de urbanizar desde el comienzo de su obra. Nos parece, en todo caso, que este «más allá», por cuanto no es un rechazo de lo transcendental sino una profundización, lejos de conculcar el proyecto de Husserl lo amplía. En rigor, y como ya habíamos adelantado al principio de nuestro trabajo, es algo así como la expresión de un ahondamiento en lo que de material tiene lo sintético *a priori* husserliano. En lo sintético *a priori* husserliano, una vez nos las habemos con la *Urregion* «conciencia transcendental» (y que «contiene» al mundo como parte no independiente), duerme la posibilidad (imposible en un marco kantiano) de un transcendental constituyente *precisamente en virtud de* su carácter periférico respecto del fenómeno mismo o de la cosa misma, lugar en el que, por lo demás, Husserl siempre situó (contrariamente a Kant) el centro de gravedad de lo fenomenológico. Ahora bien, por evitar toda malinterpretación y aclarar la especificidad de este terreno el más allá del giro copernicano, no es baladí advertir que otro tanto ocurre con fenómenos «subjetivos» como puedan ser «afectos»: su entera fenomenalización implica también una suerte de inminencia de desaparición del sujeto transcendental, pero donde (he ahí la paradoja) éste es o se hace constituyente de modo no estándar y transcendentalmente desalineado, por así decirlo transcendental constituyente *en desapareciendo*. Nos las habemos, en definitiva, con una práctica hiperbólica de la fenomenología que, sin embargo, permanece en estricta fidelidad con un proyecto, el de Husserl, y un espíritu, el de la fenomenología, que son y seguirán siendo el asunto de la fenomenología.

Esbozo de diferencia entre indeterminación concrescente alineada (estándar) e indeterminación concrescente desalineada (no estándar): apuntes sobre un régimen hiperbólico del pensar

Aclarada la continuidad genérica del proyecto richiriano con el espíritu de la fenomenología, y que, como hemos visto, puede definirse, frente a las derivas de la fenomenología francesa contemporánea y postheideggeriana en particular, como una estricta observancia de la cláusula final del *Principio de todos los principios* (lo que revela la genuina fidelidad a Husserl del modo de hacer fenomenología del filósofo de origen valón), insistamos ahora, para concluir, y aunque sólo haya de ser de modo esquemático, sobre la diferencia que existe entre un régimen hiperbólico del pensar, propio de una

fenomenología no estándar (en la que Husserl, a sabiendas o no, también abunda), y el género de indeterminaciones (que no calificaríamos ya de hiperbólicas) a que ha de enfrentarse una fenomenología estándar.

En régimen de fenomenología estándar, el todo del fenómeno se nos escapa, claro está, en la precisa medida en que se concretiza al infinito, y al albur de múltiples implicaciones intencionales (que constituyen, *grosso modo*, los horizontes internos y externos del fenómeno). Sin embargo, el tipo de indeterminación que pone en juego —i.e. que consigue fenomenalizar— la *epojé* fenomenológica hiperbólica urdida por Richir es de un género enteramente distinto. Digamos que conmueve la fase de presencia misma, que trastoca la fase misma de la fenomenalización, y ello antes e independientemente de que esa fenomenalización sea (o no) infinita. Precisamente por ello, la *epojé* hiperbólica suspende la supuesta centralidad de mi subjetividad transcendental (como fase de presencia o espacio de fenomenalización), su lugar pretendidamente matricial, y a partir del cual aflorarían, paso a paso, y en imbricaciones sucesivas, las distintas implicaciones intencionales[43].

Así pues, la hipérbole no sólo emite una duda en punto a la indeterminidad e incompletud de un proceso de fenomenalización, sino que pone en duda la propia *pertinencia* de dicho proceso (al que el sujeto transcendental accede) como verdadero vórtice de la concrescencia que se estuviere fenomenalizando. De ahí que la *epojé* hiperbólica instile una duda de un nuevo

[43] Como si, en los términos de la III[a] Investigación Lógico, de un sistema de partes mediatas reconducibles a una parte inmediata se tratara. Permítaseme citar una parte del siguiente trabajo: POSADA VARELA, Pablo. "Tiempos, espacios, abismos. Sobre la multiestratificación del vivir como arquitectónica en sentido pleno". En: *Eikasia* Vol. 61. 2015. pp. 35-48. http://revistadefilosofia.com/61-02.pdf que nos parece, aquí, y a tenor de lo que se está discutiendo, poder revestir cierta relevancia: "Así, por ejemplo, podemos recopilar, aquí y allá, algunos elementos de traducción mereológica de esta situación si retomamos el tratamiento de la diferencia entre *partes próximas y remotas* que nos brinda Husserl en los §§ 18, 19, y 20 de la 3a *Investigación Lógica*. Haremos entonces notar (teniendo en cuenta lo que acabamos de referir, a saber, que la traducción mereológica de la multiestratificación de la vida transcendental correspondería a una pluralidad de registros de concrescencia, pero nunca a una concrescencia entre registros) que *no cabe ya*, como Husserl pretendía, reconducir esta diferencia entre partes próximas y remotas a esa otra diferencia, que entra en boga en esos mismos párrafos de la *3[a] Investigación*, entre *partes mediatas e inmediatas*. Dicho de otro modo: sostener que hay arquitectónica en sentido fuerte quiere decir que *hay partes irreductiblemente lejanas* (no sólo *de facto*), que hay pues auténticos abismos en el fondo de los cuales se producen concrescencias suyas que sentimos o entreapercibimos en parpadeo; concrescencias, por lo tanto, que tienen sus espacios y sus tiempos. La irreductibilidad de esas lejanías queda definitivamente sancionada (y sólo aproximable en parpadeo) merced al desalineamiento transcendental al que hemos aludido en la primera parte de este trabajo" (p. 46).

género, y que ataca a la fase de presencia de la propia fenomenalización tal y como la dispone y habilita el sujeto fenomenologizante en su unión (en la diferencia) con el sujeto transcendental. Esta suspensión hiperbolizada que *suspende el espacio de fenomenalización de la suspensión misma* instila un tipo nuevo de duda cuyas extrañas formulaciones podrían ser: ¿y si la parte de fenomenalidad que se solapa con la fase de presencia no fuera, respecto del fenómeno, es decir, respecto del todo concreto en concrescencia, más que un simple pecio periférico, inesencial al verdadero pliegue o vórtice en torno al cual el fenómeno inicia su movimiento de reflexividad como reflexividad *suya*? ¿Y si, a fin de cuentas, la fase de presencia de que somos capaces, y con la que se inicia el movimiento de fenomenalización, tan sólo estuviera en fase con una insignificante esquirla del todo del fenómeno, de un todo del fenómeno cuya fenomenalización viniese lanzada desde un *centro de gravedad* situado a contrapié de la fase de presencia misma abierta por *nuestra* suspensión, de nuestro «campo transcendental» (como diría Husserl), es decir, de lo que la suspensión deja en suspenso? La fase de presencia habilitada por el suspender mismo se vería, a su vez, suspendida como tal fase; y suspendido el suspender en lo más vivaz de su performatividad; pero suspendido, en rigor, por formar inadvertidamente parte[44], y de modo insospechadamente periférico, de un ritmo de fenomenalización que la rebasa ampliamente, pero donde el incluso hemos perdido la *dimensionalidad* de ese rebasamiento, el horizonte de indeterminación hacia el que avanza y se hace la concrescencia.

Pues bien, con todo y con ello, sólo *desde* una fase de presencia *vivida*, es decir, desde lo que Husserl llamaba un «presente vivo», y a pesar de que su dimensionalidad —i.e. el campo transcendental sobre el que abre— quede como tal en suspenso, podemos acceder al fenómeno. He ahí por qué, con haber, cierto es, una clara coalescencia entre *epojé* hiperbólica y más allá del giro copernicano, ese *más allá*, sin embargo, no representa en absoluto una recaída en el otrora imperante *más acá* del giro copernicano, es decir, en una suerte de realismo ingenuo que negara el carácter transcendental de la subjetividad. Y es que, por flagrante que puede ser el descentramiento del presente vivo respecto del fenómeno como nada sino fenómeno, dicho descentramiento o desalineamento transcendental tan sólo se pondera —como tal descentramiento— desde un presente vivo, desde una fase

[44] Aquí tenemos, una vez más, un ejemplo de la interpretación *positiva* de la suspensión (como *suspensión a* por parte de lo que se descubre de súbito como nada sino parte) que procura una interpretación mereológica de la reducción. *Cfr*: "Concrescences en souffrance et méréologie de la mise en suspens. Sur les conséquences contre-ontologiques de la réduction méréologique». *Art. cit.*

de presencia necesariamente vivida. Y lo mismo vale decir de la suspensión que, hiperbólicamente, atañe a la dimensión transcendental abierta por el suspender de que somos capaces… y que, como suspender hiperbólico, alberga también la capacidad de dudar de sí incluyéndose en la duda misma, hiperbolizándose.

Habrá pues que pensar a fondo lo que supone *tanto* para la subjetividad *como* para el proyecto de una fenomenología transcendental, la posibilidad, inopinada, de una súbita autonomización del parpadeo, y por lo tanto la posibilidad de una autonomización del proceso mismo de fenomenalización, del que el pensar mismo, incluso en el corazón performativo de su suspender, se vuelve parte… pero parte indeterminada y sólo en parte pues precisamente late también un mínimo de vigilia fenomenologizante capaz de dudar de sí misma, de poner en solfa la radicalidad de su movimiento.

¿Qué es entonces un fenomenologizar hiperbólico? Se abre así a nosotros la tarea de una fenomenología no estándar que, trabajando —i.e. fenomenologizando— en situación de desalineamiento transcendental sustituirá, en determinados estratos, la eidética por una suerte de arquitectónica de los registros de fenomenalización. Efectivamente, la relativa «urbanización» del más allá del giro copernicano tomará la forma de un vivir multiestratificado en el seno del cual el sujeto fenomenologizante ya no puede atravesar, enteramente indemne, los distintos registros de fenomenalización sin ser parte (más que arte)… aunque sin por ello adherir ciegamente al fenómeno. En todo caso, el pensar, en régimen hiperbólico, ha de aceptar verse parcialmente hipotecado aún en lo más espontáneo de su performatividad, y puesto a contribución, en jaez de parte concrescente relativamente periférica, de un proceso de fenomenalización siempre en inminencia de autonomizarse. He ahí una de las ocultas virtualidades de la revolución aportada por un *a priori* sintético y material que sea, a la vez, fenomenológico, es decir, que involucre, una vez ejercido el giro transcendental, a la subjetividad como una de sus partes concrescentes. Un más allá (no realista) del giro copernicano no es sino la posibilidad última de un giro copernicano entendido de forma rigurosamente fenomenológica.

Bibliografía

BITBOL, Michel, *De l'intérieur du monde*. Paris: Flammarion, 2010. pp. 680-681.

CARLSON, Sacha. *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir.* Tesis defendida en abril de 2014 en la UCL (Universidad Católica de Lovaina) bajo la dirección de Michel Dupuis y Guy van Kerckhoven.

_____ «El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir». En: *Eikasia, revista de filosofía*. Vol. 58, 2014, pp. 9-40.

_____ «Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje». En: *Eikasia* Vol. 47. 2013. pp. 363-388.

_____»Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de 'simulacro ontológico'». En: *Eikasia* Vol. 47. 2013. pp. 243-250.

_____»Reducción fenomenológica y 'reducción espinosista'. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry». En: *Eikasia*, Vol. 46, 2012. pp. 91-106.

HUSSERL, Edmund. Husserliana. Bd. III, 1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und hänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel. 1950. Nueva edición de Karl Schuhmann, 1976. *Ideas I*. Trad: Antonio Zirión Qujiano. México: UNAM, Fondo de Cultura Económica. 2014.

POSADA VARELA, Pablo. „Concrétudes en concrescences. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'*épochè* hyperbolique». En *Annales de phénoménologie*. Vol. 11. 2012. pp. 7-56.

_____ «Phénoménalité pure et démultiplication de la concrescence. Sur le dessein de la réduction méréologique». En *Annales de phénoménologie*. Vol. 14. 2015. pp. 57-97.

_____ «Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir». En: *Revista filosófica de Coimbra*, Vol. 46. 2014. pp. 397-427.

_____»Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental». En: *Eikasia* Vol. 58, 2014. pp. 103-124.

RICHIR, Marc. *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble: Jerôme Millon. 2004.

_____ *L'expérience du penser.* Grenoble: Jérôme Millon. 1998.

_____ *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Jérôme Millon. 1992.

_____ *Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble: Jérôme Millon. 1988.

_____ *Au-delà du renversement copernicien: la question de la phénoménologie et de son fondement*. La Haya: M. Nijhoff., col. Phaenomenologica Vol. 73, 1976.

SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. *Estromatología. Teoría de los niveles fenomnológicos*. Brumaria/Eikasia. Madrid, 2014.

_____ «L'obscurité de l'expérience esthétique». En: *Annales de phénoménologie*. Vol. 10. 2011. p. 7-32.

SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, Agustín. *Fenomenología transcendental y ontología.* Madrid: Editorial UCM. 1991.

_____ «*No, nonada, mónada* en el pensamiento contemporáneo español». En: *Teorema*. Vol. 20/1. 2001. pp. 109-122.

LA IMAGINACIÓN FENOMENOLÓGICA: REFLEXIONES SOBRE LAS IMPLICACIONES DE UNA FILIACIÓN PLURAL (KANT, FICHTE, HUSSERL) EN LA FENOMENOLOGÍA DE M. RICHIR.

Phenomenological imagination: Reflections about some implications of a plural ancestry (Kant, Fichte, Husserl) in Marc Richir's phenomenology

SACHA CARLSON
Université Paris-Sorbonne

Resumen

Este artículo se propone como objetivo examinar la cuestión de la imaginación en la fenomenología de Marc Richir desde una triple filiación. En primer lugar, una filiacion fichteana, cuando Richir comenta en su tesis doctoral (1973) la primera versión de la *Wissenschaftslehre.* Luego, una filiación kantiana cuando, en el momento de las *Méditations phénoménologique* (1992), aborda Richir el tema de la imaginación a partir de la cuestión de la ilusión trascendental y del juicio estético. Por último, una filiación propiamente husserliana, al retomar los análisis del padre de la fenomenología sobre la *phantasia* en tanto que distinta de la conciencia de imagen. De este modo pretendemos destacar una señalada característica del pensamiento richiriano, a saber, cómo se ancla conjuntamente, y de modo muy específico, tanto en la filosofía clásica alemana (en particular en Kant y en el Idealismo alemán), como en la fenomenología husserliana.

Palabras claves: Richir, imaginación, fenomenología, Fichte, Husserl.

Abstract

L'objectif de cet article est d'examiner la question de l'imagination dans la phénoménologie de Marc Richir à partir d'une triple filiation . Tout d'abord une filiation fichtéenne, lorsque Richir commente dans sa thèse doctorale (1973) la première version de la *Wissenschaftslehre*. Ensuite, une filiation kantienne, lorsqu'à l'époque des *Méditations phénoménologiques* (1992), il aborde la question de l'imagination à partir de la question de l'illusion transcendantale et du jugement esthétique. Enfin, une filiation proprement husserlienne, lorsqu'il reprend les analyses du père de la phénoménlogie sur la *phantasia* (distincte de la conscience d'image). Par là, on voudrait souligner ce caractère marquant de la pensée richirienne: qu'elle s'ancre conjointement, et de manière singulière, dans la philosophie classique allemande (essentiellement chez Kant et Fichte) et dans la phénoménologie proprement husserlienne.

Keywords: Richir, imagination, phénoménologie, Fichte, Husserl.

> Por aquel entonces [en la época de la redacción de la tesis doctoral sobre Fichte y el Idealismo alemán], albergaba la intuición, oscura aún, de lo que bien podría llamarse la 'inmaterialidad' del fenómeno como fenómeno —por ahora no encuentro mejor término. Pues lo cierto es que, para mí, el fenómeno no es el *phainomenon* griego: razón por la cual, de hecho, titulé el libro que retoma la parte sobre Fichte de mi tesis, *La nada y su apariencia* [*Le rien et son apparence*]. El fenómeno es también una nada [*un rien*], o simple nada [*du rien*], dicho en partitivo, mera hechura de nada; mas una nada que tiene apariencias. Por supuesto, mucho tiempo me llevará acabar de comprender qué son esas apariencias: comprender, por ejemplo, que se trata de lo que llamo *Wesen* sauvages, en las *Meditaciones fenomenológicas*; es decir, de eso mismo que retomaré más adelante, al tomar conciencia del problema de la afectividad, como *phantasiai*, como sombras, pero también como sombras de sombras si tenemos en cuenta las *phantasiai* fuera de lenguaje. Si, efectivamente, algo de la transcendencia físico-cósmica está investido de afectividad, se trata entonces de sombras sobre las cuales no cabe decir nada en absoluto, sombras que están fuera de lenguaje. Pero también hay *phantasiai* de lenguaje que denominaré, siguiendo a Husserl, «*phantasiai* perceptivas»; resulta que éstas perciben algo de los fenómenos físico-cósmicos como nada sino fenómenos, ya que no perciben la nada pura, sino al menos, y antes bien, sombras —son pues sombras que perciben sombras… Precisamente por ello hablaba de la inmaterialidad del fenómeno; pues lo cierto es que fue la vía por la que retorné a la fenomenología y a la cuestión del fenómeno. Desde ahí comprendí, más adelante, que este doble movimiento termina por estructurarse bajo la forma de un esquematismo. Nos encontramos con ritmos, pero son ritmos entre las sombras, y que forman una especie de «todo» que, como «todo», es inubicable: «todo» que no podemos circunscribir bajo la forma de un «conjunto» o una «multiplicidad», sino que constituye un ritmo de nada. Entroncamos aquí con la noción profunda de ritmo que se da en música: no son las barras de medidas etc. lo que confiere ritmo; es algo mucho más complejo porque es inmaterial. El buen intérprete sabe hacerlo, y sólo determinados oyentes son capaces de oírlo. Pero, en principio, y como decía Kant, es «perceptible» (en *phantasia*) para todo el mundo[1]

Como sabemos, la fenomenología post-husserliana ha tomado varias direcciones de desarrollo, opuestas en ocasiones, pero apoyándose cada vez, paradójicamente, en la obra del fundador. Así, la vuelta a las cosas mismas preconizada por Husserl ha podido elaborarse, por ejemplo, bajo la forma de una ontología fundamental (Heidegger), de una fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty) o también de una fenomenología de lo imaginario (Sartre). Por su parte, la fenomenología «refundada» y «refundida» de

[1] RICHIR, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, col. «Krisis», J. Millon, Grenoble, 2015, pp. 67-68). Algunos fragmentos de este texto se ofrecen en la sección de traducciones.

Marc Richir[2] parece haber atendido siempre a la dimensión de imaginación —como *Einbildungskraft* y como *phantasia* (*Phantasie*)— constitutiva de la fenomenalidad del fenómeno. El objetivo de este artículo no es otro que el de mostrar que la concepción y el análisis propiamente richirianos de la imaginación se esclarecen a la luz de las fuentes de su pensamiento, donde se conjugan, de modo característico, la fenomenología husserliana y la filosofía clásica alemana (en particular Kant y el Idealismo alemán). Me propongo pues mostrar cómo será en primer lugar al leer a Fichte, en el marco de consideraciones propiamente críticas y arquitectónicas, cuando Richir se encuentre con la cuestión de la *Einbildungskraft*, asociándola inmediatamente a la cuestión de la ilusión. Mostraré luego que esta suerte de pistoletazo de salida fichteano conducirá a Richir a reinvestir progresiva y paralelamente tanto el criticismo kantiano (junto a la cuestión del esquematismo) como la fenomenología propiamente husserliana, y en particular en lo relativo a la cuestión de la *phantasia* en tanto que distinta de la conciencia de imagen.

§1. La arquitectónica fichteana y la fenomenología de Marc Richir

Como ya lo he mostrado con detenimiento en otro lugar[3], durante la época de su tesis encuentra Richir un primer "asiento» para su propio pensamiento desde el que fundar su proyecto. Éste tomará la forma de una filosofía

---

[2] Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a : Pablo Posada Varela, «En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir», (*Eikasia* nº 40, 2011, pp. 239-290), así como a "Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir", (*Revista filosófica de Coimbra*, nº 46 (2014)) o el estudio introductorio y dossier complementario contenido tanto al principio como al final del libro de Richir *La contingencia del déspota*, Brumaria, Madrid, 2014. También podemos leer: Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruselas, Ousia, 2011. Robert Alexander: *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, col. "Krisis", Jérôme Millon, Grenoble, 2013; Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, col. «Phaenomenologica», 2014; Sacha Carlson, «L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique», in *Eikasia. Revista de Filosofia* n° 34, 2010, pp. 199-360 ; S. Carlson, «El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir», tr. española por Pablo Posada, *Eikasia*, nº 58, diciembre 2014, pp. 11-40. Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir (en francés y en español) en la página: www.laphenomenologierichirienne.org.

[3] Cfr. S. Carlson, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*, Tesis doctoral, U.C.L., Louvain-la-Neuve (Bélgica), 2014, en curso de publicación. Ver también M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, donde interrogo a Marc Richir sobre su propio recorrido, pidiéndole volver sobre las nociones y temas fundamentales de su pensamiento.

transcendental que, a la vez, es una cosmología filosófica y una fenomenología. En la estela del Fichte de la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794/95)[4], propondrá un pensar original del fundamento de la actividad del espíritu como pensamiento de la fenomenalización de la apariencia como nada sino apariencia. También en la estela de Fichte, siguiéndolo paso a paso, reflexionará sobre el trazado paralelo de su propio pensamiento como pensamiento legitimante; reflexionará en aras, pues, de sondear la legitimidad de su propio quehacer filosófico. Importa sobremanera preguntarse sobre lo que nos autoriza a afirmar que el pensar del fenómeno y de la apariencia procede de algo que se distingue de una pura fantasmagoría, de una pura construcción del espíritu. Así, la sistemática fichteana constituye, para Richir, el primer interlocutor explícito en lo relativo a su «Teoría transcendental del método», es decir, en lo referente a su reflexión sobre lo que posibilita la elaboración de la reflexión filosófica misma. A mi entender, nunca se insistirá lo suficiente sobre la influencia preponderante del pensamiento fichteano en la conformación de la *arquitectónica*[5] richiriana: una influencia cuya pregnancia, en la obra de Richir, supera con creces el periodo en el que las referencias o simples remisiones a Fichte son explícitas. No por ello quisiéramos significar que Richir se haya limitado a retomar el sistema fichteano. Habría que mostrar, por otro lado, cómo, a partir del final de los años 1980, algunos textos richirianos se centran en criticar la estructura misma de dicho

[4] *Fichtes Werke*, hrsg. Von F. Medicus, Felix Meiner, Leipzig, 1922, Bd. I, pp. 285-317. Recuerdo que con "*W-L*" me refiero al texto alemán. Como no pocas citas de Fichte son retomadas y retraducidas por Richir, hemos preferido, en las versiones castellanas de esos pasajes de Fichte, valernos, en parte, de las traducciones del propio Richir o inspirarnos de ellas para las citas de Fichte no traducidas por Richir. Creo que, de ese modo, y sin por ello forzar en absoluto el texto fichteano, el conjunto del artículo y, en particular, de la parte del cuerpo fichteano citado, gana en consistencia y riqueza de resonancia internas.

[5] El término de arquitectónica es de factura kantiana, y se refiere, directamente, a la teoría transcendental del método; así, en la sección titulada "Arquitectónica de la razón pura" y más exactamente en A832/B860 leemos: "Entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas. Como la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimiento en un sistema, la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento y, por consiguiente, pertenece de modo necesario a la doctrina del método". Citamos aquí la traducción española de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1996[12], p. 647. La arquitectónica denomina pues la posibilidad, para el pensamiento, de organizarse en un sistema sin, por ello, suponer la posibilidad de *conocer* ese sistema —¿acaso no habla Kant de un *arte* de los sistemas? A partir de las *Méditations phénoménologiques* (col. "Krisis", Jérôme Millon, Grenoble, 1992) este concepto se volverá central en el pensamiento de Richir —en gran medida bajo la influencia de los trabajos de F. Pierobon sobre Kant : cfr. *La fondation architectonique de la métaphysique* (col. «Krisis», Éditions J. Millon, Grenoble, 1990).

sistema[6]; aunque no me ocuparé de esos textos en lo que sigue. Me propongo, antes bien, examinar cómo, en su primera lectura de Fichte, Richir mantiene ya una considerable distancia crítica respecto del sistema de la propia *W-L*. Mi hipótesis de trabajo consiste pues en sostener que a la luz de esta disrupción inicial entre Fichte y Richir podemos empezar a discernir el singular gesto que la arquitectónica richiriana dibuja, y así empezar a delimitar lo que constituye un verdadero aporte respecto del modo de filosofar (y fundar) clásicos.

*
**

Empecemos por señalar que la primera lectura que Richir nos ofrece de Fichte en su tesis doctoral de 1973 (cuya parte dedicada a Fichte será publicada en 1979 bajo el título *Le rien et son apparence*[7]), es, de hecho, un comentario continuo y detallado del texto de la primera *W-L* de 1794/95. Sin embargo, en aras a captar ese leve margen o desajuste, a veces invisible, pero sistemático y recurrente, matricial, en suma, y que Richir abre, ahonda y sostiene entre su propio pensamiento y el sistema de Fichte, conviene que tomemos, de inicio, cierta altura, para así, a vista de pájaro, otear el complejo trayecto que describe el texto fichteano. En otras palabras, tenemos que volver, en un primer momento, a la arquitectónica global de la *W-L*[8].

Recordemos que, en esta obra, elige Fichte partir de las exigencias del saber, formuladas por los tres principios iniciales de la *W-L*. De ese modo puede quedar claramente establecida la tarea de la *W-L*: «la tarea residía en unir los opuestos, Yo y No-Yo»[9] ; una tarea que adquiere primero la forma de la siguiente proposición: «*El Yo se pone como determinado por el No-Yo*», y donde reconocemos la fórmula de la «representación», situada en la cúspide de la «Fundación del saber teórico». Viene a continuación un *análisis regresivo* que caracteriza la «Fundación del saber teórico», y que conduce al filósofo a encontrar una síntesis mediante la cual los opuestos sean unificados. En dicha síntesis, la oposición se irá revelando, poco a poco, como síntesis de lo finito y de lo infinito, los cuales tan sólo admiten una unificación en la imaginación, «poder de producción absoluto»[10]: «mediante la imaginación, que unifica lo contradictorio (*Widerprechendes*), pueden

---

[6] *Cfr.* en particular *Phénoménologie et institution symbolique,* J. Millon, Grenoble, 1988, pp. 45-87; y *La crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 1990, pp. 127-146.

[7] Marc Richir, *Le rien et son apparence*, ed. Ousia, Bruxelles, 1979, en adelante citado «RA»

[8] En lo que sigue, me apoyo sobre un pasaje en el que Fichte hace balance de su propio recorrido especulativo (cfr. *W-L*, pp. 217-228).

[9] *W-L*, p. 218; citado y traducido por Richir in RA, p. 190.

[10] *W-L*, p. 217.

quedar completamente unificados»[11]. Desde ahí, se hace posible hallar una explicación a la posibilidad de la representación como articulación de un *sujeto* y de un *objeto*:

> El No-Yo es, a su vez, un producto del Yo determinándose a sí mismo, y nada absoluto y puesto fuera del Yo. Un Yo que se pone *como* poniéndose a sí mismo, y donde un *sujeto* no es posible sin un objeto pro-ducido (*hervorgebracht*) de la manera descrita (la determinación del Yo, su reflexión sobre sí mismo en tanto alg-*un* (ser) determinado sólo es posible a condición de que se limite a sí mismo por algún opuesto)[12].

Así pues, para explicar la representación, la doctrina de la imaginación deberá ser completada por la doctrina del *Anstoss* (el choque), la única capaz de explicar cómo la auto-limitación del Yo es susceptible de engendrar la representación. De ese modo, parece claro que, con la doctrina de la imaginación y del *Anstoss*, la proposición situada en la cúspide del conjunto de la doctrina de la ciencia queda ya completamente agotada o amortizada puesto que todas las contradicciones que contenía se han desleído. No obstante, no sugerimos con esto que la *W-L* esté clausurada: si bien es cierto que la *posibilidad* de la representación ha quedado, efectivamente, explicada, todavía no se ha mostrado cómo la articulación de un Yo determinante (un sujeto) con un No-Yo determinado (un objeto) se engendra de modo concreto a partir del Yo absolutamente ponente: tal será la tarea de la «Deducción de la representación», en la cual Richir desentraña un pensar *implícito* de la fenomenalización por cuanto Fichte, en esa parte de la *W-L* muestra cómo el doble movimiento de la actividad infinita del Yo se difracta en sí misma bajo el impacto de un choque, para sí dar lugar a un doble movimiento en el que aparecen esos dos polos, distintos el uno del otro, como son la actividad y la pasividad, y que resultarán, más adelante, fijados y reconocidos como el sujeto y el objeto de una representación.

De hecho, esta tarea se proseguirá en la parte práctica de la *W-L*, uno de cuyos propósitos residirá en mostrar que la actividad originaria del Yo bajo la forma de la imaginación guarda en su fondo tanto la *posibilidad* de volver sobre sí en la pura posición de sí mismo, como la de abrirse a un elemento heterogéneo, incluyendo ya, por lo tanto, la *posibilidad* de un choque sobre la actividad. En otras palabras, tras haber extraído, al término del análisis regresivo, los componentes originarios del espíritu humano, cumple ahora reconstruir el saber humano a partir de sus fuentes, en una suerte de análisis

---

[11] *W-L*, p. 218; citado y traducido por Richir in RA, p. 190.

[12] *W-L*, p. 218; citado y traducido por Richir, in RA, p. 190.

(o deducción) progresiva. En todo caso, y como Richir[13] recalca, el examen de la estructura global de la *W-L* muestra a las claras que el *Anstoss* constituye el verdadero pivote de todo el texto. De hecho, éste se estructura de acuerdo con un doble movimiento que, en un primer momento, es de descenso hacia el fundamento del saber, y, en un segundo, de remontada desde ese fundamento a partir del cual se deduce el saber mismo (así como el saber del saber), y que de ese modo adquirirá plena legitimidad. Y el pivote que, por así decirlo, cambia radicalmente el sentido de la marcha, lanzando el análisis en dirección opuesta, no es otro que la doctrina del *Anstoss*. En ese punto se juega toda la sistemática fichteana. Será pues la cuestión en que se centre la aproximación crítica de Richir.

En primer lugar, hemos de preguntarnos por el análisis regresivo que, precediendo al *Anstoss*, nos encamina luego hacia él: consiste éste en una «deducción» sistemática *efectuada por el filósofo* a partir de la problemática proposición enunciada al comienzo de la *Doctrina de la ciencia.* De ahí que cierta duda planee sobre toda la primera parte del texto: en efecto, bien podría ser que lo deducido no tuviera realidad sino en la mente o espíritu del filósofo, y no en el Yo real. Fichte no esquiva el problema; lo expone, de hecho, con claridad meridiana:

> Todas las posibilidades intelectuales (*Denkmöglichkeiten*) que, a lo largo de nuestra investigación, pensábamos, y que pensábamos con conciencia de pensarlas, también eran hechos de nuestra conciencia, por cuanto, efectivamente, filosofábamos: sin embargo, se trataba de hechos *artificialmente* (*künstlich*) producidos, según las leyes de la reflexión, en virtud de la espontaneidad de nuestro poder de reflexión. La única posibilidad intelectual disponible, ahora establecida, tras el rechazo de todo aquello cuya falsedad ha sido demostrada, también es, en primer término, un hecho artificialmente producido por la espontaneidad del acto de filosofar: es sólo en la medida en que ha sido elevado a la conciencia (del filósofo) por medio de la reflexión; o, más propiamente dicho: *la conciencia* de este hecho es un hecho producido artificialmente[14].

Por ponerlo de otro modo, *todo lo que el análisis regresivo obtiene podría no ser más que una mera construcción filosófica a la que, en realidad, nada en la realidad del Yo respondiera*. Ello entraría, claro está, en contradicción con el proyecto fichteano de una fundación del saber: «la proposición situada en la cima de nuestra investigación ha de ser verdadera; en otras palabras, ha

---

[13] *Cfr.* RA, pp. 198 sq.

[14] *W-L*, pp. 219-220.

de corresponder a algo en nuestro espíritu […]»[15]. Y para asegurarse de ello, Fichte hará por dirigir su análisis hacia algún hecho que resulte absolutamente indubitable. La estrategia de análisis de Fichte merece, cuando menos, ser recordada: a fuer de explorar la distintas posibilidades contenidas en la proposición de partida de la *W-L*, el análisis filosófico será conducido a descubrir, en el corazón mismo de su objeto (la esencia de la conciencia), los rastros de su propia actividad filosofante[16]. Será entonces cuando, confrontada consigo misma, descubra la conciencia filosófica lo que está necesariamente presupuesto como fundamento de su propia actividad; o, echando mano de un lenguaje posterior a Fichte, se percatará de lo que necesariamente ha de *hacer* para poder *decir* lo que dice —descubriendo el *Tun* (hacer) que necesariamente funda su *Sagen* (decir). Es lo que conduce la reflexión filosófica a esos hechos originarios e indubitables del espíritu que son el *Anstoss* y la imaginación, únicos a partir de los cuales la reflexión filosófica se asegura, a ojos de Fichte, el no ser meramente «formal» o «vacía»[17] —es decir, el no proferir «afirmaciones vacías de sentido»[18]. El *Anstoss* es, efectivamente, el hecho indubitable buscado. Lo es en la medida en que, si tal hecho viniera a faltar, *nada sería explicable o pensable*: ni lo que el filósofo intenta pensar como constitutivo de la esencia de la conciencia, ni tampoco el propio pensamiento del filósofo que trata de pensar dicho hecho. De ese modo, el *Anstoss* constituye el punto de inflexión de toda la *W-L*: «está claro que llegados a este punto —escribe Fichte— toda la reflexión se sitúa en un grado distinto, y asume un significado diferente»[19].

§2. Sistema e ilusión: la crítica richiriana de la sistemática fichteana

Retomemos pues las cosas a partir de este vuelco que sufre la reflexión filosófica a partir del *Anstoss*: será, efectivamente, el lugar desde el que Richir cuestionará el sistema fichteano.

Si bien resulta claro que, para Fichte, sólo a partir de ese lugar se ve la reflexión filosófica asegurada de no ser vacía, sino de tocar con algo real perteneciente a la esencia de la conciencia, conviene, no obstante, seguir

[15] *W-L*, p. 220.

[16] … se trata, por supuesto, de la actividad independiente, que no se reduce al pensamiento filosofante —como ha podido, a veces, sostenerse—, y que, para ser más exactos, la actividad del filósofo permite atestar en el transcurso del análisis.

[17] *Cfr. W-L*, p. 220.

[18] *W-L*, p. 221.

[19] *W-L*, p. 221.

indagando, y hacerlo en la dirección siguiente: ¿puede esta evidencia, con la que se encuentra el filósofo, transferirse, sin más, al resto de sus análisis? Dicho de otro modo, ¿puede el filósofo apoyarse en el hecho originario del *Anstoss* para reconstruir sus análisis, legitimado, en adelante, por la evidencia recién adquirida? Parece dudoso, y precisamente en ese delicado punto se centrará la crítica de Richir. Es digno de mención que se explique al respecto en ocasión de un examen minucioso de un pasaje de Fichte dedicado a la cuestión aludida. Ya encontramos aquí, germinalmente, lo esencial de la crítica richiriana a Fichte ulteriormente desarrollada[20]. El texto de Fichte en cuestión merece ser integralmente citado:

> Los opuestos son, en ambos casos, un elemento subjetivo y otro objetivo; pero, como tales, están, en el espíritu humano, de un modo muy diferente *antes* de la síntesis y *después* de la misma. *Antes* de la síntesis, son puros *(bloss*) opuestos y nada más; el uno es lo que el otro no es, y el otro es lo que el primero no; designan una pura relación (*Verhältnis*) y nada más. Son algo negativo y también absolutamente nada (*schlechthin nichts*) positivo […]. Son puro pensamiento, carente de realidad (*Realität*); y, además, pensamiento de una pura relación. —Tan pronto como uno de ellos entra en escena (*eintritt*), el otro queda aniquilado; sin embargo, por el hecho de que el uno no pueda entrar en escena si no es bajo el predicado de lo opuesto (*des Gegentleis*) al otro, resulta, en consecuencia, que el concepto del otro entra al mismo tiempo en escena con su concepto y lo aniquila, de ahí que no pueda, el primero, entrar en escena por sí solo. Nada hay pues disponible (*vorhanden*) y nada puede haber; nuestra conciencia no está llena y no hay en ella absolutamente nada disponible. (A decir verdad, no habríamos podido acometer nuestras investigaciones precedentes sin la ayuda de una ilusión (*Täuschung*) benéfica de la imaginación que, de forma ignota, deslizaba un sustrato bajo estos puros opuestos; no habría podido pensarse sólo con base a ellos, pues no eran absolutamente nada, y no se puede reflexionar sobre nada. No había que impedir esta ilusión, y no debía ser impedida; su resultado debía (*sollte*) simplemente ser sustraído y excluido del conjunto de nuestras deducciones como, efectivamente, así ha ocurrido (*geschehen ist*)). *Después* de la síntesis, son los opuestos algo (*etwas*) que se deja apresar (*festhalten*) en la conciencia y que, asimismo, la llena. Son *para la reflexión*, y con la autorización y el permiso de ésta, lo que también eran antes, pero de forma ignota, y a pesar de la protesta constante de la reflexión[21].

---

[20] Digno de ser reseñado es que Richir retome su lectura de Fichte al final de los años 80 y al principio de los años 90, prolongando y desarrollando la crítica que ya se esboza en su tesis. En el marco de este trabajo, me contentaré con remitir al lector al capítulo 2 de la 1ª parte de *Phénoménologie et institution symbolique*, pp. 45-87. Dicho capítulo lleva por título: «La fondation de la liberté phénoménologique chez Fichte (*Fondement du droit naturel*, 1796, cap. I y II)».

[21] *W-L*, pp. 224-225.

Hasta donde yo sé —y con la excepción del propio Richir—, este texto, absolutamente sorprendente, no ha merecido la atención de los expertos[22]. Fichte examina en él el *punto de inflexión* que, desde análisis regresivo hasta el fundamento, revierte el movimiento desde el fundamento y en dirección a la remontada, hasta el lugar de la síntesis de la imaginación y del *Anstoss*. Ahora bien, resulta a primera vista cuando menos inquietante que lo que Fichte dice a propósito de lo anterior a la síntesis acentúe la imposibilidad de llevar a cabo dicha síntesis. Antes de la síntesis —nos explica Fichte— los opuestos son simples pensamientos, es decir, «nada»; y, por lo tanto, no pueden dar lugar a una síntesis real en la conciencia. ¿Cómo entonces explicar que después de la síntesis puedan ser entendidos como «algo» que verdaderamente llena la conciencia? La solución propuesta por Fichte estriba en suponer que el análisis regresivo efectuado por el filósofo sobre sus propios pensamientos —cuya realidad no puede ser, al principio, garantizada por instancia alguna—, se revela, finalmente, como secretamente guiada por «leyes de la reflexión» que garantizan que el recorrido filosófico se ajusta a la realidad de la conciencia. La reflexión es, ciertamente, libre, como Fichte anunciaba al comienzo de su análisis, pero esta libertad tan sólo se despliega de acuerdo con leyes determinadas.

En el texto citado, se explica Fichte sobre este punto en el importante paréntesis que, por esta misma razón, me he encargado de subrayar: la reflexión filosófica —escribe Fichte— está, de entrada, guiada por una «ilusión benéfica de la imaginación», única capaz de convertir la «nada» de los pensamientos filosóficos en «algo» en la conciencia. En este sentido, y como subraya Richir, todo el edificio fichteano parece, al fin y al cabo, descansar sobre esta «ilusión benéfica». ¿No deberíamos entonces preguntarnos qué estatuto pueda ésta tener? Richir formula, en cualquier caso, varias preguntas a este respecto y, en primer lugar, la de saber en qué sentido el poder ilusorio de la imaginación sería, aquí, *benéfico*. ¿No peligra la reflexión a manos del «poder subversivo de la imaginación»[23]? ¿No anula su carácter ilusorio todo lo logrado hasta aquí por la *W-L*? Dicho de otro modo, y como lo hace notar Richir explícitamente, apelando a una noción cardinal de su pensamiento ulterior, ¿no expone aquí Fichte todo su sistema, siquiera un momento fugaz, nada más y nada menos que a la hipótesis del *Genio Maligno*[24]?

---

[22] Esto ya había sido puesto de relieve por Hegel en 1801, en la *Differenzschrift*.

[23] RA, p. 203.

[24] *Cfr.* RA, p. 203. Subrayaremos que la hipótesis cartesiana de un genio maligno "que emplea toda su industria en engañarme" se convertirá, más adelante, en un momento fundamental del pensamiento del propio Richir —ya en las *Méditations phénoménologiques* (*op. cit.*), pero sobre todo en su obra más reciente: *De la négativité en phénoménologie*, coll. "Krisis", J. Millon, Grenoble, 2014.

Momento fugaz y, en cualquier caso, marrado por no haber sido identificado y pensado como tal.

En cualquier caso, es altamente significativo que Fichte parezca, de hecho, siquiera palpar la dificultad cuando, unas líneas más adelante, da comienzo a su análisis de la ilusión con estas palabras: «a toda ilusión debe (*muss*) oponerse la verdad, toda ilusión debe (*muss*) dejarse evitar»[25]. Pero resulta fácil mostrar que el carácter de *necesidad* de esta proposición (se emplea el verbo *müssen*) se apoya, de hecho, sobre la clásica oposición, moneda corriente desde Platón, entre la verdad y el error[26]. De ese modo, como Richir nos explica, el platonismo inscrito en el corazón mismo del proceder fichteano será, en último término, lo que absorba o amortigüe con garantías este súbito momento de subversión —de roce subitáneo con el Genio Maligno— al afirmar que la imaginación no puede generar una *pura* ilusión dado que, de ser el caso, nada habría que no fuera ilusión, lo cual es contradictorio puesto que no hay ilusión si no es respecto de la verdad. Más adelante, la explicación de Fichte se apoya, asimismo, sobre otro argumento clásico, el del *cogito*:

> Si, por lo tanto, se demuestra ahora, como debe (*soll*) ser demostrado en el sistema que nos ocupa, que la posibilidad de la conciencia que de nuestra vida tenemos, de nuestro ser para nosotros se funda sobre esta acción de la imaginación […] entonces esta acción no puede ser suprimida (*wegfallen*) […] ; por consiguiente, la imaginación no ilusiona (*täuscht … nicht*), sino que ofrece la verdad, y la única verdad posible[27].

Argumentación, esta última, que, como la precedente, «no resulta en absoluto convincente»[28], porque no permite responder a la objeción según la cual tanto el mundo como el Yo que se da en el *cogito* pudieran, al cabo, reducirse a una mera *ilusión coherente*, a un simple producto ilusorio de la imaginación[29].

La importancia de la hipótesis del Genio Maligno en la fenomenalización radical o hiperbólica del fenómeno ha sido subrayada por Pablo Posada en algunos artículos. Citemos: "Arquitectónica y concrescencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica". *Investigaciones Fenomenológicas nº9*, septiembre 2012. (pp. 431-471) http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/21_POSADA.pdf . "La idea de concrescencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva". *Eikasia* nº47. Enero de 2013 http://revistadefilosofia.com/47-07.pdf "Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental". *Eikasia* nº58, Septiembre de 2014. http://revistadefilosofia.com/58-04.pdf.

[25] *W-L*, p. 227.

[26] *Cfr.* RA, p. 203.

[27] *W-L*, p. 227; citado y traducido por Richir, in RA, p. 202.

[28] RA, p. 202.

[29] *Cfr.* RA, p. 203.

A rebufo de este impulso argumentativo, no duda Richir en formular otras preguntas que, en el fondo, son otros tantos argumentos esgrimidos (que van prefigurando su propia arquitectónica, precisamente como opción distinta de la fichteana): si la ilusión de la imaginación es, a ojos de Fichte, «benéfica» ¿en qué sentido se opondría a ese otro tipo de imaginación, sobreentendido en el texto, y que, consiguientemente, habríamos de entender como una imaginación *maléfica* o *nociva*? También podemos preguntarnos lo que distingue, por un lado, la ilusión benéfica obrada por la imaginación durante la primera parte de la *W-L* de, por otro lado, la verdad cuya eclosión, se supone, habría de producirse con la «Deducción de la representación». No deja de ser curioso que la respuesta propuesta por Richir a esta última pregunta, y que deja caer como de pasada, anticipa una tesis fundamental, desarrollada diez años después, en las *Recherches phénoménologiques*. Explica Richir que la diferencia entre la primera parte de la *W-L* y la Deducción no es, al fin y al cabo, sino una «diferencia de nivel»[30] en el despliegue mismo de la ilusión: mientras que, en un primer momento, la ilusión debe supuestamente guiar la reflexión filosófica en su búsqueda de la verdad, a partir de la síntesis fundamental de la *W-L*, esta misma ilusión consigue «cobrar cuerpo» bajo la forma de la fenomenalización. Vale decir que la «verdad» adviene no ya con la supresión de la ilusión, sino, por el contrario, cuando ésta adviene en pleno, cuando cobra apariencia, cuando se fenomenaliza. Curiosamente, se desprende de ello una concepción del fenómeno que no es ya acorde con el marco estrictamente fichteano puesto que, para Richir, el fenómeno, así como el pensamiento del fenómeno, debe comprenderse como indisociable de su constitutiva ilusión —que podemos entonces nombrar, con Kant, *ilusión transcendental*. Bien pensado, es lo que constituye el fondo de esta primera interpretación de la *W-L*, a saber, eso que Richir busca meditar en ella como pura periferia, como el lugar mismo del fenómeno, y que denomina también su *distorsión originaria*; «*distorsión originaria*» que, en rigor, no es sino otro nombre para la ilusión transcendental.

§3. Imaginación y fenómeno a partir de Fichte

Tal y como acabamos de comprobar, la ilusión no deja de trabajar en las profundidades de la sistemática fichteana. Pero también hemos visto que esta pregnancia sólo se explica en virtud de la estrecha articulación entre ilusión e imaginación: la imaginación transcendental se ve entronizada hasta la cúspide de la *W-L* en la medida en que sólo ella permite compren-

[30] RA, p. 204.

der la síntesis originaria de la representación, y sólo ella posibilita la síntesis del acto filosófico. En resumidas cuentas, ella sola se hace acreedora al eminente estatuto de facultad primera. Ahora bien, la cuestión de la imaginación también constituye, como sabemos, una de las líneas directrices del pensamiento richiriano. Quisiera sugerir aquí que precisamente en esta primera lectura de Fichte se esbozarán, por vez primera, los lineamientos de la fenomenología richiriana de la «imaginación». De hecho, se observará hasta qué punto no pocas cuestiones cruciales relativas a desarrollos más recientes del pensamiento richiriano yacían ya en germen en la interpretación richiriana de la *W-L*.

Comencemos por recordar algunos rasgos fundamentales de la doctrina fichteana de la imaginación. En los textos dedicados a la síntesis de la substancialidad, considera Fichte a la imaginación transcendental como aquella facultad que opera la unión originaria entre lo finito y lo infinito, y mediante la cual la síntesis del tercer principio inicialmente formulado se convierte, efectivamente, en posible. Es lo que Fichte nos confirma en las últimas páginas de la parte teórica de la *W-L* de modo particularmente preciso: «toda realidad (*Realität*), escribe Fichte, […] está únicamente producida por la imaginación». Dicho de otro modo, «sobre esta acción de la imaginación se funda la posibilidad de la conciencia de nuestra vida, de nuestro ser para nosotros, es decir, de nuestro ser en tanto que Yo»[31]. Sin embargo, estas páginas, que examinan también la cuestión del sistema, van todavía más lejos: efectivamente, y a propósito de la economía de conjunto de la *W-L* en su parte teórica, nos explica Fichte que la filosofía se halla, al fin y al cabo, presa de un conflicto aparentemente irreductible entre la *imposibilidad* (para nosotros, filósofos) de efectuar la síntesis final entre lo finito y lo infinito, y la *exigencia* (siempre para nosotros) de tener, a pesar de todo, que efectuarla. Sin embargo, el filósofo, bogando en medio del conflicto, logra, a pesar de todo, esa síntesis, y ello se debe a la imaginación misma; en otras palabras: el logro de dicha síntesis es su producto. Por consiguiente, cuando, a pesar de todo, la síntesis se logra, el espíritu del filósofo entronca con la actividad de un Yo que, hasta entonces, se limitaba el filósofo a examinar desde fuera. De ese modo, la síntesis de los opuestos absolutos debe no sólo comprenderse como la de lo subjetivo y lo objetivo, sino comprenderse también, al mismo tiempo, como síntesis del espíritu del filósofo y de la actividad infinita del Yo[32]. En ambos casos, no obstante, es la propia imaginación la que lleva a cabo la síntesis: 1) tanto si se la toma

---

[31] *W-L*, p. 227; citado y traducido por Richir in RA, p. 202.

[32] *Cfr.* RA, p. 204.

en su raíz como flotamiento, fluctuación (*schweben*) o doble movimiento originario entre opuestos puros en su surgimiento primero y co-originario (cuando no están aún siquiera ob-*puestos*) —la imaginación se entiende entonces como la forma primera del espíritu (*Gemüt*) en el fundamento de la representación; 2) como si se la toma a modo de facultad mediante la cual el espíritu del filósofo *experimenta* [*éprouve*] los opuestos absolutos, y la imposibilidad de efectuar su síntesis, aun cuando precisamente en virtud de esta *experiencia* [*épreuve*] se lanza el espíritu del filósofo en un movimiento que consigue dar alcance y entroncar con el movimiento originario de la imaginación, efectuando, de ese modo, y por paradójico que parezca, esa síntesis, sin embargo imposible de llevar a cabo. Si la imaginación se halla originariamente en el fundamento del saber como ese doble movimiento que lo hace posible, el filósofo sólo logrará pensar dicho fundamento uniéndose a ese movimiento, empuñándolo o endosándolo, lo cual tan sólo es posible si se topa con el acicate de la imposibilidad de pensar ese mismo fundamento.

En cualquier caso, este texto de Fichte le da pie a Richir para formular dos observaciones fundamentales, y que se refieren a la cuestión de la imaginación. En ellas, vemos ya perfilarse significativamente algunos desarrollos ulteriores del pensamiento richiriano.

La primera observación consiste en mostrar que ese carácter paradójico de la imaginación en Fichte permite poner de relieve el «rasgo fundamental del espíritu fichteano»:

> Cuando Fichte escribe que precisamente lo que (i.e. los opuestos absolutos) amenaza con aniquilar la posibilidad de una teoría del saber humano es la *única* condición bajo la cual dicha teoría puede ser establecida; cuando afirma que los opuestos absolutos, no unificables y *completamente* inconmensurables respecto del poder de aprehensión del Yo, por lo tanto cuando afirma *esta imposibilidad* de su síntesis, *son* al mismo tiempo *la única condición de posibilidad* de la imaginación productora que efectúa la síntesis, en realidad no está limitándose a decir que lo posible surja de ese fondo de imposible, sino diciendo, además, que de ese fondo de lo incomprensible[33] (de lo que no puede ser comprendido[34], es decir tomado o aprehendido junto, sintetizado) surge lo comprensible (lo que puede ser comprehendido, luego prendido junto, sintetizado). La *W-L* teórica conoce aquí su punto de inflexión, su virazón, porque ha ido «hasta el extremo» de lo imposible, porque ha empujado las

[33] Que ha de leerse, morfológicamente, y en eco al término "aprehensión", como "incomprehensible": no sólo lo que no se comprende sino, antes bien, lo que (no se comprende porque) no se deja abrazar.

[34] O "comprehendido".

> cosas hasta la oposición suprema y porque *de esa oposición suprema ha surgido la síntesis suprema*[35].

Por lo demás, y como sigue precisando Richir, «este 'rasgo fundamental' jamás se verá desmentido en la obra de Fichte; por el contrario, constituye el hilo conductor que permite enlazar las distintas versiones de la *W-L*. De hecho, pasará cada vez más al primer plano a partir de la *W-L* de 1801. En una carta a Jacobi fechada el 31 de marzo de 1804, Fichte llegará incluso a escribir que la filosofía no es otra cosa que 'el comprender de lo incomprensible como tal', y donde hemos de pensar este comprender como un 'comprender mediato', es decir, como un comprender que no debe hacer de lo incomprensible algo comprensible, sino que *ha de comprender lo incomprensible en su incomprensiblidad*, dejándolo ser como tal»[36]. En otras palabras, este «rasgo fundamental» nos permite captar la continuidad que existe entre las distintas versiones de la *W-L*[37], pudiendo, por lo demás, considerarse como el carácter de toda una época:

> Lo descubrimos en la médula misma de innúmeros 'fragmentos filosóficos' de Novalis (1794-1799), fuertemente inspirados, a decir verdad, al menos en un principio, por la lectura de la *W-L* de 1794. Atraviesa también varios ensayos filosóficos de Hölderlin, en particular el notable escrito titulado *El proceder del espíritu poético*, datando de los años 1798-1800 (el «Periodo de Empédocles»), pero también y sobre todo el pensamiento de Hegel, que así —recordémoslo— escribe en el *Prefacio* a la *Fenomenología del Espíritu* (redactado al final de 1806): 'El espíritu sólo reconquista su verdad en la medida en que se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento (*in der absoluten Zerrissenheit*)', y en la *Ciencia de la lógica* (1812): 'No está algo (*Etwas*) *aufgehoben* sino en la medida en que ha entrado (*getreten ist*) en la unidad con su opuesto' —lo cual, de paso, le manifiesta al historiador de la filosofía que los grandes debates de la época, y señaladamente lo que ha dado en llamarse 'el espíritu dialéctico', hallan su raíz *positiva* en la doctrina fichteana de la imaginación, expuesta en la *W-L 1794*, explicándole al tiempo la inicial convergencia entre el joven romanticismo alemán y la *W-L*»[38].

---

[35] RA, p. 208.

[36] RA, pp. 208-209.

[37] "A este respecto —precisa Richir— no existe tanta diferencia como a veces se ha sostenido entre la *W-L* de 1794 y las demás exposiciones de la *W-L* a partir de 1801, ya que la *W-L* de 1804, por ejemplo, se define como una "génesis comprensible de lo incomprensible" (cf. *Lección 3*) y que *ese mismo vuelco* de la *W-L 1974* será el verdadero motor de todas las tensiones de la *W-L*" (RA, p. 209).

[38] RA, p. 209.

En cualquier caso, presentimos que al investigar este «rasgo fundamental», centrado en la pregunta por la imaginación, el joven Richir entiende también, en el mismo gesto, sondear[39] su propia filiación espiritual, es decir, el «rasgo fundamental» de su propio pensamiento. Y, de hecho, ¿acaso el carácter de duplicación propio de la imaginación no se acerca a lo que el joven fenomenólogo pensara, en sus primeros trabajos, bajo el término de *logología* como lo característico del movimiento mismo del pensar *in statu nascendi*, y que todo pensar filosófico ha de esforzarse en acompañar? Y ¿acaso no es digno de mención, a este respecto, que, si bien al principio Richir le debe a Max Loreau la noción de *logología*, resulte ser, al cabo, de un contemporáneo de Fichte —que no es otro que Novalis— de quien extraiga Richir el primer uso filosófico del término?

La *segunda observación* de Richir trata, en paralelo con la primera, sobre el estatuto preciso que ha de conferírsele a la imaginación. Si la cuestión de la imaginación constituye de veras un hilo conductor de la obra fichteana, al tiempo que marca el carácter de toda su época, convendría, por lo pronto, situar algo mejor este concepto. Es pues necesario despejar, de entrada, algunos «malentendidos». Cierto número de equívocos se encuentra ya en el propio texto de la *W-L*. Podemos resumirlos del siguiente modo: una primera indecisión se debe a que no acaba de entenderse del todo, en Fichte, si la imaginación designa una facultad transcendental como fuente del saber, sumida en el sistema *inconsciente* del espíritu humano, o si designa un acto *consciente* del espíritu. No sabemos, en resumidas cuentas, si se trata de una actividad productora de esquemas transcendentales estructurantes de los actos de la primera serie del Yo, o si se trata de una actividad (re-)productora de imágenes, procedente de la conciencia natural, y susceptible de ser eventualmente re-efectuada por el filósofo, como acto procedente de la segunda serie del Yo.

Correlativamente, hay una segunda indecisión en juego en el texto fichteano: lo cierto es que tampoco acabamos de comprender del todo si es la imaginación lo que caracteriza en propio la producción ilusoria de errores, de engaños o de simulacros, o si contribuye a la aprehensión de la realidad —en definitiva, ¿se reduce la imaginación a ser, simplemente, la facultad de la «fantasía», la «loca de la casa» [«la folle du logis»], o coadyuva al acceso a la verdad? Y si hay una ilusión de la imaginación, como claramente establece el texto de Fichte, toda la cuestión está en saber, como Richir requería,

[39] El libro publicado bajo el título *Au-delà du renversement copernicien* (Martinus Nijhoff, La Haye, 1976) comporta claramente un capítulo titulado : "Nuestra positiva inserción histórica: la ruptura del Idealismo Alemán" ('Notre insertion historique positive : la rupture de l'Idéalisme Allemand')". Se trata del título del capítulo IX.

¿en qué medida esta imaginación puede convertirse, sin resto, en «ilusión benéfica». Sea como fuere, a esta primera serie de malentendidos se añade una segunda, relativa, esta vez, a la recepción de la *W-L* por sus contemporáneos. Richir subraya aquí una mala interpretación que, paradójicamente, permite explicar el inmenso eco que la *W-L* conoció en los medios literarios alemanes de finales del siglo XVIII, malentendido que estriba en que «la *Einbildungskraft* [scil. en Fichte] no corresponde a la *Phantasie* de la que los románticos harán, cada vez más, su reclamo, separándose gradualmente de Fichte»[40]. Por lo demás: «aquel que, del modo más consecuente y riguroso, buscó fundar una doctrina de la creación artística sobre la doctrina fichteana de la *Einbildungskraft* fue, sin lugar a dudas, Hölderlin, que jamás perteneció a la llamada 'escuela romántica', agrupada en torno al *Athenaum*»[41]. No es espurio reseñar que todas estas cuestiones sobre el estatuto ambivalente de la imaginación, y que Richir va desgranando al hilo de su comentario del texto fichteano sin detenerse demasiado en ellas, volverán a surgir, años más tarde, en su obra, como si, en el fondo, no hubieran dejado de trabajar en la sombra.

§4. La imaginación fenomenológica: de la *Einbildungskraft* (Kant) a la *phantasia* (Husserl)

Para poner de manifiesto este extremo, podríamos empezar por evocar las *Recherches phénoménologiques*[42], donde el fenómeno se toma en el movimiento mismo de su ilusión transcendental constitutiva, es decir, tomando en cuenta la influencia, las más veces inadvertida (como señala el propio Kant), que la imaginación ejerce sobre la Razón teórica. Tratar este aspecto con detenimiento merecería el tiempo y el espacio de otros trabajos[43]. Prefiero, en el marco del presente artículo, atenerme al examen de un pasaje particularmente instructivo de las *Méditations phénoménologiques*[44]

---

[40] RA, p. 210.

[41] *Ibíd.*

[42] M. Richir, *Recherches phénoménologiques*, 2 tomes, Ousia, Bruxelles, 1981-1983. (en adelante citado «RP»)

[43] Cfr. S. Carlson, «Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de "simulacro ontológico" », *Eikasia* 47, 2013, www.revistadefilosofia.com, pp. 245-250 (tr. esp. por Pablo Posada); así como mi otro artículo, de próxima publicación, también en la revista *Eikasia*: "El esquematismo transcendental de la fenomenalización: arqueología de un concepto richiriano a partir de las *Recherches phénoménologiques*".

[44] Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques,* J. Millon, Grenoble, 1992 (en adelante citado «MP»). Para una presentación en español de algunos temas fundamentales de las *Méditations*

en el que Richir entronca con la inspiración fenomenológica a partir de una lectura conjugada de Kant y de Husserl. En este texto, Richir aproxima el sentido común fenomenológico requerido por la *Einfühlung* (intro-patía) a una concepción renovada de la imaginación. Efectivamente, escribe Richir:

«La *Einfühlung* es, en realidad, indisociable de la imaginación, pero en absoluto en el sentido de una 'proyección' de imagen o imágenes, sino en el sentido de los recursos recónditos y/o implícitos, en cualquier caso indefinidos, que constituyen el fondo común de la experiencia de 'cada cual' «[45]. Por eso, «hace falta, correlativamente, pensar una transformación muy profunda del estatuto de la imaginación: la pluralidad fenomenológica de los mundos procede, en cierto sentido, de la imaginación, y es que no cabe ya distinción estricta, en el campo fenomenológico, entre lo 'real' y lo 'imaginado' pues dicha distinción es ya tributaria de la institución simbólica»[46]. En otras palabras: «lejos de someterse a lo 'real', abocada a no ser sino su mera variación o reproducción, forma, en cambio, parte integrante de éste por cuanto también es constitutiva de realidad. Lejos de ser, casi absurdamente, una suerte de 'facultad de imágenes', reproduciendo más o menos, según sus reglas y desarreglos, lo real *in absentia* —de hecho, nada tan destructor para la imaginación como la imagen— es, de modo más fundamental, poder de formación, y poder esquematizante (Kant), *Einbildungskraft* que no procede de la imagen, ni tampoco según lo arbitrario o la libertad de su «fantasía»; sino según intercambios y composiciones más o menos barrocas»[47].

No se le habrá escapado al lector que, en este corto texto, Richir entiende revocar nada más y nada menos que el conjunto de las concepciones tradicionales de la imaginación: la imaginación ya no se comprende como una

phénoménologiques, ver: S. Carlson: «El Cartesianismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*», in *Investigaciones fenomenolológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405; «Reducción fenomenológica y "reducción espinosista". El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry», in *Eikasia. Revista de Filosofia n° 46*, 2012, pp. 91-106; «Hipérbole y lenguaje. El "resultado" de la *epojé* hiperbólica», in *Eikasia* 47, 2013, pp. 339-349; «Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje», *Eikasia* 47, 2013, pp. 363-389 (tr. española por A. Arozamena); «En el extremo de la hipérbole. La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenologicas* (Comentario del §2, pp. 91-111: primera parte)», in *Eikasia. Revista de Filosofia* 51, 2013, pp. 11-27; «La nada y el fenomeno. La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenológicas* (2)», in *Eikasia. Revista de Filosofia* 53, 2013, pp. 9-21; «Reducción monadológica y reducción fenomenológica: el problema de la reducción en Husserl y en Richir», in *Eikasia. Revista de Filosofía* 57, 2014, pp. 239-256.

[45] MP, p. 194.

[46] MP, p. 194.

[47] MP, pp. 194-195.

reproducción (especular) de lo real[48], ni tampoco como la representación de algo ausente. La imaginación que Richir trata de pensar es una *imaginación sin imágenes*. Se trata, de hecho, de una facultad formadora y productora, y que no está sometida al yugo de un modelo preexistente (cosa real o concepto), sino que se despliega libremente, y a la que la conciencia en vigilia puede abandonarse sin poder, claro está, domeñarla: la imaginación penetra hasta la intimidad de nuestra mirada, y ello a tal punto que no podemos decidir cuál es la parte de realidad, y cuál la parte imaginada; ambas se entrecruzan constantemente para formar el tejido de la experiencia. De ahí que tampoco sea posible trazar con garantías la distinción clásica entre la imagen externa (la imagen-copia, como en el caso del cuadro) y la imagen interna (la «representación» o la «imagen mental»). Por último, la imaginación que Richir trata de describir no es otra que la facultad que *esquematiza*, que genera la dinámica propia de lo transcendental, es decir, el ritmo mismo del movimiento de la fenomenalización. De este modo, el análisis fenomenológico de la imaginación parece moverse en el marco crítico kantiano.

Más concretamente, Richir parece inspirarse aquí de la tercera *Crítica* kantiana en su intento de pensar un trabajo esquematizante de la imaginación sin imagen y sin concepto, a saber —en los términos de Kant: un esquematismo no determinante sino reflexionante. Recordemos, efectivamente, este importante texto de la Primera introducción a la *Crítica del juicio*: «Pues en la facultad de juzgar, entendimiento e imaginación son considerados en su relación mutua, y ésta puede, sin duda, ser tomada primero de modo objetivo, como perteneciente al conocimiento (como así ocurría en el esquematismo transcendental de la facultad de juzgar); pero esa misma relación entre los poderes de conocer también puede considerarse de modo únicamente subjetivo, y según uno de esos poderes favorezca o entorpezca al otro en esa misma representación, y afecte así el estado del espíritu»[49]. La distinción queda aquí claramente establecida entre un esquematismo determinante, que caracteriza al esquematismo considerado en la primera *Crítica* —y que Kant llama aquí el «esquematismo transcendental de la facultad de juzgar»— y un esquematismo «puramente subjetivo», es decir, también, y en el lenguaje de Kant, «reflexionante». En el §35, precisa Kant que en el marco del juicio de gusto, se trata de una subsunción de la imaginación en su libertad como poder (de unir intuiciones), bajo el entendimiento en su legalidad como poder (de la unidad de lo que es unido y comprendido); y que, de ese modo,

---

[48] De ahí esto que Richir señala: "la imaginación no tiene nada que ver con el imaginario lacaniano, es decir, con lo especular" (MP, p. 196).

[49] *Kritik der Urteilskraft*, Ak., XX, p. 223.

en este caso, «la imaginación esquematiza sin concepto»[50]. Son pues aquí los esquemas lo que, en el contexto de la tercera *Crítica* kantiana, permite captar el objeto estético: dicho esquematismo consiste en *unir* impresiones sensibles, pero de manera creativa y sin concepto —ya que la unidad del objeto como bello nada tiene de teórico. Será lo que le permita a Richir decir, apoyándose en los análisis kantianos, que la imaginación fenomenológica es un trabajo esquematizante, es decir, *fenomenalizante*: «reparamos en que, en esta íntima unión de una diversidad ya tendida hacia la unidad y de una unidad ya abierta, al mismo tiempo, a la diversidad que acoge, en este esquematismo sin concepto, podemos reconocer, por lo que a nosotros cuenta, el *esquematismo transcendental de la fenomenalización* en el que pensamiento (entendimiento) y sensibilidad (imaginación) son indiscernibles y, por lo tanto, en el que la imaginación piensa y el pensamiento imagina, y donde, además, el pensamiento se encuentra prendido en la fenomenalidad, a la vez en la unidad del fenómeno individuado y en el esquema transcendental en el cual el fenómeno se individua fenomenalizándose, sin que quepa aquí distinguir un sujeto y un objeto»[51].

Ahora bien ¿es el esquematismo la última palabra de la imaginación fenomenológicamente reducida? Quisiera ahora mostrar cómo el original modo en el que Richir retoma la cuestión se labra un camino paralelo, y distinto, a partir de *Phénoménologie en esquisses* (2000)[52]. Efectivamente, a partir de esta obra prolonga Richir este antiguo impulso de disociación de la «imaginación» fenomenológica respecto de la imagen. Sin embargo, lo hará, esta vez, apoyándose en los análisis de Husserl y, en particular, en los publicados en el volumen XXIII de las *Husserliana*[53]. Sin poder desplegar aquí con detenimiento el conjunto de esta compleja problemática que, como sabemos, constituye como un nuevo punto de partida para el pensar richiriano, me limitaré a recordar algunos puntos esenciales. En primer lugar, el hecho de que esa distinción, que se volverá crucial, no corresponde tanto a la que pudiera darse entre la imagen interna (mental) y la imagen con soporte físico externo o, ni tan siquiera, entre lo real y lo imaginario, sino a la que se da entre la imaginación (*Einbildung*, *Imagination*) y la

---

[50] *Cfr*. *Kritik der Urteilskraft*, p. 144-146.

[51] M. Richir, «L'origine phénoménologique de la pensée», *La liberté de l'esprit* n° 7, Balland, Paris, 1984, pp. 87-88.

[52] Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses* J. Millon, Grenoble, 2000 (citado, en adelante, «PE»),

[53] E. Husserl, *Phantasie*, *Bildebewusstsein*, *Erinnerung*, editado por E. Marbach, col. *Husserliana* n°XXIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1980. Hay una excelente traducción francesa a cargo de R. Kassis y J.F. Pestureau (y revisada par M. Richir): Phantasia, *conscience d'image*, *souvenir*, col. «Krisis», Éditions J. Millon, Grenoble, 2002.

phantasia (*Phantasie*)[54], y donde ambas han de ser claramente distinguidas del esquematismo.

Expliquémonos sobre este importante punto. Sabemos que la cuestión de la distinción entre la imagen externa (por ejemplo un lienzo) y la imagen interna («mental») ha adquirido, en la tradición filosófica y fenomenológica francesas, marchamo de clásica, sobre todo después de haberse visto reavivada por Alain. Recordemos esa página, ya célebre, de su *Système des Beaux-Arts*:

> Muchos, escribe Alain, tienen, como dicen, en su memoria, la imagen del Panteón, y, según creen, pueden hacerla aparecer de nuevo sin mayores problemas. Les pediría yo entonces, si bien les parece, que contasen las columnas que sostienen la parte frontal; pues bien, resultará que no sólo no podrán contarlas, sino que no podrán siquiera intentarlo. Y, sin embargo, esta operación es la más fácil del mundo tan pronto como uno tiene el Panteón ante sus ojos. ¿Qué es entonces lo que ven cuando imaginan el Panteón? ¿Acaso ven algo? En lo que a mí respecta, cuando me planteo a mí mismo esa misma pregunta, no puedo decir que vea algo semejante al Panteón. Formo, según me parece, la imagen de una columna, de un capitel, de una porción de muro; sin embargo, como no puedo en absoluto fijar esas imágenes al modo en que, por el contrario, sí lo puedo la mirada por así decirlo directa, que me sitúa de inmediato en presencia de los objetos que tengo ante los ojos; así pues, nada puedo decir de dichas imágenes si no es que me pareció haberlas apercibido apenas un instante. Ahora bien, como no faltan, en torno a mí, reflejos, sombras, contornos indeterminados que percibo por el rabillo del ojo y sin necesidad de pensar en nada, bien puede ocurrir que tome, de entre el recuerdo de ese caos momentáneo, la ilusión de haber evocado, durante el instante de un relámpago, las partes del monumento ausente que desde mí mismo nombro. En lo relativo a este punto tan sólo pido que uno desconfíe de sí mismo, y nada describa apoyado en el elemento discursivo, es decir, nada más allá de lo que haya sido visto[55].

Así pues, puede concluir Alain que la imagen interna no existe o, para ser más exactos, que lo visto de modo interno no es una imagen. Será Sartre el primero en retomar el ejemplo de Alain, aunque lo hará para impugnar sus conclusiones: sostendrá Sartre, en efecto, que si bien es cierto que no

---

[54] Efectivamente, el término alemán *Phantasie* no tiene, en este contexto, un equivalente satisfactorio en francés, y tampoco en español. Podría, claro está, verterse por "fantasía" o "fantasma"; sin embargo, sabemos que ambos términos denominan, a día de hoy, algo enteramente distinto a lo que Husserl intentaba decir. De ahí que, en *Phénoménologie en esquisses*, Richir proponga recurrir al término griego *phantasia*. En esta elección será seguido no sólo por los traductores franceses de *Hua XXIII*, sino también, según parece, por la comunidad husserliana francófona.

[55] Alain, *Système des Beaux-Arts*, col. «Idées», NRF, Saint-Amand, 1963 [1936], p. 345.

podemos contar las columnas del edificio, esto se debe a que un objeto «no puede aparecérsele a una conciencia imaginante del mismo modo en que se le aparece a una conciencia perceptiva»[56]. En otras palabras, la tesis de Sartre consiste en sostener que la conciencia de imagen, se ejecute con o sin soporte físico, posee una esencia unitaria cuya singularidad puede explicar los caracteres aparentemente extraños de las imágenes que tratamos de analizar. Digno de reseñar es que esta tesis, en Sartre, se reclame explícitamente de la fenomenología husserliana. Podemos recordar, a este respecto, que la concepción husserliana de la imaginación ha solido comprenderse como el intento de pensar tanto las imágenes internas como las externas en una sola teoría[57]. No obstante, desde la publicación, en 1980, por E. Marbach, del volumen XXIII de *Husserliana*, que recoge los manuscritos de investigación de Husserl sobre la imaginación y la *phantasia*, así como el texto del importante curso de 1904/05 que dedicara Husserl a estos temas, la citada forma de considerar estos problemas aparece claramente como un atajo que ya no es legítimo tomar[58].

En el contexto propiamente husserliano[59], la imaginación —que puede gozar o no de soporte físico externo— se define como un acto intencional en el que se entremezclan indisociablemente dos intencionalidades: la que apunta a la cosa imaginada, que Husserl denomina el *Bildsujet* (por ejemplo el Panteón de París, representado en el cuadro que estoy mirando), y la que apunta a la propia imagen, imagen que Husserl llama *Bildobjekt* (por ejemplo

---

[56] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1986 [1940], p. 174.

[57] Es esa, por lo demás, la tesis defendida por Maria Manuela Saraiva, en su estudio sobre *L'imagination selon Husserl* (Martinus Nijhoff, col. "Phaenomenologica", La Haya, 1970) : una obra cuyas conclusiones no podríamos retomar, hoy, tales cuales, pero que sigue siendo fundamental para los estudios husserlianos sobre la imaginación y la conciencia de imagen.

[58] Citemos también a este respecto, en la lúcida obra de Pedro. M. S. Alves, *Fenomenología del tiempo y de la percepción,* Biblioteca Nueva, Madrid, 2010 (Traducción al español de Francisco Conde Soto) y, en especial, el magnífico capítulo que el profesor Alves dedica a estas cuestiones, titulado "La doctrina husserliana de los actos intuitivos sensibles y el tema de la conciencia del tiempo desde 1898 hasta 1911" e incluido en las pp. 127-186 de la citada obra.

[59] Trato aquí de permanecer lo más cerca posible de la interpretación richiriana de los textos de Husserl; a este efecto, me inspiro, en particular, de: M. Richir, "Imagination et phantasia chez Husserl", 2011, p. 8 (en la versión electrónica del texto, disponible en la página www.laphenomenologierichirienne.org). Hay traducción al español de ese texto de Richir, a cargo de Pablo Posada, en el número 40 de *Eikasia* : www.revistadefilosofia.com . Para una visión con algo más de distancia de esta misma cuestión, me permito remitir a otro de mis artículos: "Perception, imagination et *phantasi* : trois interprétations du retour aux choses-même dans la tradition phénoménologique à partir de Husserl" (de próxima publicación en la revista *Divinatio* radicada en Sofia, Bulgaria).

el cuadro mismo, pero no en su ser cósico, como soporte físico, sino en tanto que representación de otra cosa distinta a sí misma).

Este análisis permite, precisamente, dar cuenta del escurridizo estatuto fenomenológico de la imagen: ésta, trátese de una imagen interna o externa, no es nada *real* (no es algo mundano, trascendente respecto de la conciencia); pero tampoco es algo realmente (*reell*) vivido en la inmanencia de la conciencia. Dicho de otro modo, no se trata de algo que pueda, sencillamente, satisfacer sin más la necesidad de completitud del análisis. Efectivamente, ocurre que el estatuto ontológico de la imagen es harto escurridizo. Recurriendo a los términos de Husserl, diremos que no tiene claro estatuto intencional[60], de ahí que su análisis fenomenológico no pueda, en propio, ser un análisis de la imagen pues ésta, como tal, no existe. Cabe elaborar, todo lo más, un análisis intencional específico de la conciencia de imagen. Ahora bien, precisamente, la dificultad de dicho análisis, y que a Husserl costó muchos desvelos dominar, reside en que este *único* acto intencional de imaginar procede, en realidad, de una intencionalidad doble, y donde la aprehensión (*Auffassung*) de la imagen es indisociable de la aprehensión del objeto expuesto por la imagen[61]: ambas intencionalidades están, como indica Husserl, irremediablemente «entreveradas entre sí»[62]. Este extremo explica, asimismo, que no haya intencionalidad que apunte, en propio, al *Bildobjekt*, puesto que en sí misma (abstracción hecha de la intencionalidad que apunta al *Bildsujet*), dicha intencionalidad permanece en el estado de «no efectuada» o «no cumplida»[63] ; lo cual significa también que del *Bildobjekt* no cabe, jamás, *hacer posición* como tal *Bildobjekt*: se limita a ser la mediación de una posición (precisamente la del *Bildsujet*), que no es sino *cuasi-posición*. En ello reside, como se entenderá, la razón de que poder examinar los detalles de un objeto no se compadezca, por razones esenciales, con la intencionalidad imaginativa. Retomando el célebre ejemplo del filósofo francés Alain, si, cuando contemplo una postal del Panteón, puedo volver sobre dicho objeto físico y así contar las columnas de la iglesia, es porque no vuelvo sobre la propia imagen (el *Bildobjekt*) para contarlas, sino sobre el *Bildsujet* que estoy, en realidad, mentando, y lo hago —volver sobre él— con la firme intención de prestar atención a tal o cual detalle, ayudado por la estabilidad del soporte físico (la postal). Ahora bien, cuando el soporte físico falta, me resulta imposible volver sobre el mismo *Bildsujet* para así ir desgranándolo,

---

60 *Cfr.* PE. pp. 63.

61 *Cfr.* PE. pp. 62 sqq.

62 HUA *XXIII*, p. 27.

63 *Cfr.* HUA *XIII*, texte n° 16.

por así, decirlo, de acuerdo a toda una serie, distinta y bifurcada, de intenciones parciales dirigidas a detalles. En realidad, faltando el soporte físico, no queda más que la imagen, que se volatiliza cuando intento fijarla, y no bien trato de hacer posición de la misma para examinarla como si de algo real se tratase.

Pues bien, de la imaginación —con o sin soporte externo—, conviene que distingamos, cuidadosamente, la *phantasia*[64]. Se refiere Husserl con este término al acto por el cual «imagino» o, podríamos escribir, «phantaseo» —en alemán: «*ich phantasiere*»— todo género de cosas, de seres, de situaciones o paisajes a los que en absoluto se les supone o impone tener que darse o siquiera poder darse en realidad: así pues, por caso, «angelitos» o «querubines» de toda laya, «dragones» o «centauros». Pero entonces ¿de dónde proceden esas figuras que, manifiestamente, no pueden reducirse a meras imitaciones de la realidad, y ni tan siquiera a simples recomposiciones fantasiosas mediante fragmentos de seres reales? La tesis de Husserl consiste en decir que estas «cosas» proceden de la *phantasia*, y que el lugar de su despliegue no es el mundo real, sino un mundo distinto, que Husserl bautiza como el *Phantasiewelt*. La *phantasia* debe pues distinguirse fundamentalmente de la imaginación puesto que no se trata en ella de mentar un *Bildsujet* que *pudiera en principio* pertenecer al mundo real, y donde dicha mención se ve mediada por el *Bildobjekt* —lo cierto es que, en no pocos casos de imaginación, el *Bildsujet* no pertenece ni puede pertenecer, *de facto*, al mundo real. Es, sin embargo, término de una mención intencional (mediada por la imagen). La *phantasia*, en cambio, apunta a algo enteramente distinto y de modo esencialmente distinto (ya en la mera estructura de «acto» difiere de la imaginación): cuando «*phantaseamos*», «el mundo efectivamente real *casi* sucumbe bajo nuestras miradas, aunque haciéndonos, a pesar de todo, sentir un poco su estar-ahí, de tal suerte que una ligera conciencia de pertenencia tiñe en permanencia las formaciones-de-*phantasia*»[65]. Dicho de otro modo, con la *phantasia*, ya no nos topamos con la doble intencionalidad característica de la conciencia de imagen; al contrario, como nos explica Richir, «la *phantasia*, y las *phantasiai*, *no son*, al menos intrínsecamente […], *imágenes*, sino, di-

[64] … distinción introducida en el curso 1904/05 (texte n°1 de *Hua* XXIII), aun cuando —todo hay que decirlo— el vocabulario de Husserl es un poco fluctuante, y la distinción está sin duda menos marcada, en Husserl, de lo que Richir extrae de su lectura: queda sin duda todo un trabajo por hacer para situar y delimitar el margen entre los textos husserlianos y la reasunción propiamente richiriana de la problemática.

[65] HUA *XXIII*, p. 42.

rectamente, *apariciones*»[66]. Pues bien, estas apariciones se caracterizan[67] por su aspecto *proteiforme* o proteico (*proteusartig*), por la *discontinuidad* de su surgimiento, siempre «relampagueante» (*blitzhaft*), emergiendo en el curso, supuestamente continuo, del tiempo, y por su carácter *intermitente* dentro de ese mismo supuesto continuo temporal; por último, estas apariciones *no están presentes*. Si, *por un lado*, las apariciones de *phantasia* se distinguen, de entrada, de la conciencia de imagen por el hecho de ser, precisamente, apariciones *inmediatas*, y no presentificaciones *mediadas* por imagen (la diferencia es estructural), son los citados caracteres distintivos, propios de las apariciones de *phantasia*, los que, *por otro lado*, permiten diferenciar a ésta de las apariciones perceptivas y, en definitiva, de simples alucinaciones. Richir comenta la situación como sigue:

> Mediante el primer carácter, se ha de entender que, mientras que el objeto aprehendido por la conciencia es el mismo, sus apariciones cambian sin cesar, y ello de modo discontinuo, por despegues súbitos, tanto en las formas como en los colores, de tal forma que lo apareciente deviene en algo sombrío, huidizo y fluctuante, y donde, en todo caso, las apariciones no se encadenan las unas a las otras de modo coherente, como sí ocurre, en cambio, en la percepción. Además, si hay, en dichas apariciones, color, no es en el sentido del color percibido: se trata de una suerte de gris que no es el perceptivo sino una suerte de 'vacío inefable' (Hua XXIII, 59). La aparición de phantasia resulta pues, de este modo, como tal inasible. 2) El carácter de discontinuidad del surgimiento significa, a su vez, que la aparición surge como el rayo (aufblitzen) pero sin llegar a estabilizarse o fijarse: es como el Einfall que adviene de modo inopinado, que nos viene súbitamente a las mientes. 3) Según la tercera de las características, la aparición de phantasia puede desaparecer por completo tan rápido y súbitamente como surgió. Ahora bien, en su fugacidad, también puede volver (resurgir, aunque siempre para, al punto, desaparecer) bajo una forma hasta tal punto metamorfoseada (carácter proteiforme), que nos lleve a creer que, en un principio, nos las habemos con otro «objeto». Por último, 4) si bien comprendemos mejor, en virtud de los tres primeros caracteres, que 'lo que' aparece (las comillas significan que jamás podremos distinguir ese 'lo que' merced a una quididad) no está presente o es un no presente, la extrema paradoja reside, aquí, en que las propias apariciones de phantasia no tienen ninguna relación con el presente (Hua XXIII, 79)[68].

---

[66] PE, p. 68.

[67] *Cfr.* §§ 28-29 del curso de 1904/05, HUA XXIII, pp. 58-65.

[68] M. Richir, "Imagination et *phantasia* chez Husserl", *art. cit.*, p. 8.

La *phantasia* comprendida de ese modo no puede asimilarse ni a la conciencia de imagen (con o sin soporte físico), ni a la *Einbildungskraft* fichteana o kantiana; ni siquiera a la reapropiación heideggeriana de esta última[69]. Si interpretamos radicalmente la *phantasia* como hace Richir[70], no sólo no hay ya imagen o concepto en la *phantasia*, sino que ni tan siquiera hay mención de algo susceptible de estabilizarse, mal que bien, a sobrehaz de su aparecer. Lo que transparece en la *phantasia* no es sino el destello fugitivo de una apariencia —como la de una sombra, percibida un instante, o la de una estrella fugaz—, que desaparece o se transforma antes de haber tenido tiempo para estabilizarse. En este sentido, Richir llegará incluso a decir, en secesión, claro está, con el propio Husserl, que la *phantasia* ya no designa un acto *intencional*. Asimismo, en este sentido, y desde *Phénoménologie en esquisses*, Richir buscará «nuevas fundaciones» para la (su) fenomenología a partir de la *phantasia*.

Así las cosas, nos vemos entonces legitimados para preguntarnos lo que pueda ser, *concretamente*, la aparición no presente de un no presente: ni siquiera se trata de una sombra, sino de la sombra huidiza de una sombra ya de entrada desaparecida. Serán este tipo de preguntas las que, por lo demás, conduzcan a Richir a distinguir, progresivamente, entre: 1) por un lado las «*phantasiai* puras», que, efectivamente, no se le aparecen más a la conciencia en vigilia de lo que lo harían «sombras» (pero sombras de nada), o

---

[69] Debo a Pablo Posada esta última observación, que ha ocupado muchas de las discusiones sobre estas cuestiones.

[70] Uno de los méritos de algunos trabajos de Pablo Posada reside en haber mostrado la coalescencia estructural que hay entre la *phantasia* y la estructura de lo que Richir denomina "*cogito* hiperbólico". Así, hay en el tipo de representificación que es la *phantasia* lo que P. Posada detecta como un desalineamiento transcendental que la hace especialmente apta para acoger o recrear un *cogito* hiperbólico. Podemos referirnos tanto a un artículo ya antiguo "Hipérbole y concretud en parpadeo", *Eikasia*, nº34, septiembre de 2010 http://revistadefilosofia.com/34-12.pdf , fundamentalmente el epígrafe titulado "Posición, posicionalidad, no posición (por neutralización dóxica) y no posicionaldad (por neutralidad originaria): breve excurso", como al más reciente Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental, pp. 103-124. *Eikasia*, nº58, Septiembre de 2014, donde la estructura "transcendentalmente desalineada" de la *phantasia* y su consectario entroncamiento con toda forma de *cogito* hiperbólico (sin que sea la *phantasia* su única implementación posible) se analiza fundamentalmente en la parte III titulada: "Sobre la vocación hiperbólica de la *phantasia* (y de las representificaciones intuitivas en general). La representificación como matriz de desalineamiento transcendental". En otras palabras, la vocación hiperbólica de la *phantasia* no sólo reside (y no reside principalmente) en su arcaismo, sino en su factor de desalineamiento o de concrescencia en desalineamiento; en particular entre el yo actualmente *phantaseante* y el yo implicado en la *phantasia*. Este desalineamento permite e incluso promueve "concrescencias" (por usar el vocabulario de P. Posada) de otro modo imposibles o "infenomenalizables".

«fantasmas» (pero fantasmas de ningún ser) o «fuegos fatuos enteramente inmateriales»[71], y que, por lo tanto, no pueden ser atestados sino indirectamente por análisis fenomenológico; y 2) por otro lado, las «*phantasiai* perceptivas», que se refieren a ese tipo particular de *phantasiai* en que se da «percepción» (*Perzeption*) de algo que está más allá tanto de lo real percibido en *Wahrnehmung*, como de lo ficticio, o del *ficto* como objeto intencional específico de la imaginación[72]: el ejemplo tipo para ilustrar la especificidad de la *phantasia* «perceptiva» (tanto respecto de la percepción como *Wahrnehmung*, como respecto de la imaginación como no-*phantasia*) es el del personaje de teatro «encarnado» por el actor. En este caso, «percibo» (*perzipiere*) en *phantasia* el personaje, pero lo hago más allá de la percepción (*Wahrnehmung*) del cuerpo y de las palabras del actor, a pesar de que haya de ser a partir de ese cuerpo percibido como pueda «phantasear» el personaje. Por otro lado, el cuerpo físico del actor tampoco funciona como un *Bildobjekt* que figurase un *Bildsujet*: no hay, aquí, imaginación, ya que lo percibido, lejos de ser un objeto imaginado, sigue siendo propiamente *infigurable*, como lo es el personaje de teatro o de novela, en cuya puesta en imagen percibimos siempre como una reducción que se nos antoja irremediablemente «infiel».

Conviene señalar que Richir retoma la noción de *phantasia* perceptiva del propio Husserl, que la introduce en el texto N°18 (que data de 1918) de Hua XXIII, en el contexto de un análisis del teatro. Esta noción será retomada y ampliada por Richir hasta ocupar un lugar central en su pensamiento ya que las *phantasiai* perceptivas serán identificadas con los que Richir denomina "fenómenos de lenguaje", mientras que las *phantasiai* puras se verán asociadas a los "fenómenos fuera de lenguaje". Para una primera incursión en esta cuestión, convendría leer, en particular, los *Fragments phénoménologiques sur le langage*, de los que me permito citar un pasaje largo, ciertamente, pero muy esclarecedor:

> Todo el talento del actor está en trasladar a los espectadores, mediante su actuación (gestos, mímica, habla, todo ello realmente efectuados con su Leibkörper), al espacio «otro» del teatro, a la ficción o ilusión teatral. No quiere esto decir que la escena real (con sus decorados) y el actor real (con su cuerpo real y su vestuario real) se volatilicen en lo imaginario, sino que todas esas realidades se ven transmutadas, al pasar a la phantasia, en ficciones de realidad cuyo mero contenido figurativo es el mismo que el de la percepción (Wahrnehmung) pero está también «percibido» en la phantasia que lo irrealiza

[71] *Fragments phénoménologiques sur le langage*, J. Millon, Grenoble, 2008 (en adelante citado «FPL»), p. 4.

[72] *Cfr.* FPL, p. 8.

o neutraliza. En otras palabras, no menos importantes, lo real está aquí en transición infinita entre la realidad que aboliría la representación teatral y lo «phantástico» (que no es lo imaginario) en que eso real está prendido, es decir, también, «percibido», y que hace que participe de la representación. La figuración de lo real que la representación teatral aporta corresponde pues también, dentro la phantasia «perceptiva», a una parte abstracta del todo concreto que la phantasia "perceptiva" constituye —la otra parte abstracta es la «percepción» de lo infigurable (en el teatro: el personaje encarnado por el actor)—, y a este título, y por cuanto eso real está en transición entre la realidad y lo «phantástico», puede también llamársele, en los términos de Winnicott, transicional. Así las cosas, el talento del actor residirá en borrarse ante o en su personaje y, por lo tanto, volverse él mismo, en virtud de su actuación, realidad transicional. Dicho de otro modo, si el actor hace bien su papel, no es por «mimetizar» (especularmente) la representación imaginaria que pudiera hacerse del personaje que representa (el actor sería entonces, en cierto modo, el duplicado «mecánico» del personaje en un Umwelt que ni siquiera sería «decorado»). Del personaje no hay, como ya decía Diderot, 'imagen' representable en intuición imaginativa. El papel sólo está bien representado cuando el actor «siente» su personaje, es decir, cuando «efectúa», previamente por cuenta propia, esa Einfühlung paradójica de un personaje que no existe fuera de la representación teatral, borrándose, de ese modo, a sí mismo (borrando lo que él mismo es como Leibkörper, como cuerpo, y también a sí mismo como Leibhaftigkeit, sujeto de afectos: eso es trabajar un papel). El actor se borra a sí mismo en beneficio de esa Einfühlung al punto de «comunicársela» a los espectadores, en una Einfühlung que, de esa previa Einfühlung del actor, efectúan éstos si es que de veras están participando del espectáculo. Si aceptamos que la Einfühlung del otro no es, efectivamente, ni una percepción (de cosa), ni una imaginación (de objeto), sino que se efectúa en y por una phantasia (que nos ha obligado a invocar el Phantasieleib), esta Einfühlung ya es, de hecho, una phantasia «perceptiva» de la intimidad del otro, un otro infigurable en intuición (perceptiva y/o imaginativa). En el teatro, transcurre ésta por la mediación del actor que, al mismo tiempo, en la misma phantasia 'perceptiva', ha ingresado, en virtud de su actuación, en el área transicional. En estos términos, la situación teatral significa que el actor «percibe» su personaje en phantasia; personaje infigurable en cualquier género de intuición. Por la mediación de sus gestos, mímicas, entonaciones de voz, todo ello efectuado por los movimientos de su Leibkörper, su actuación se ha vuelto 'phantástica' o transicional, juego de su Leiblichkeit y de su Phantasieleiblichkeit. Pues bien, de ese modo el actor «comunica», es decir, suscita dicha phantasia 'perceptiva' en los espectadores: éstos 'perciben' a Ricardo III en phantasia por la mediación de la 'percepción' en phantasia del actor en el escenario. A esto se añade algo no menos importante: la infigurabilidad (en intuición) de la intimidad del personaje, es decir, la 'invisibilidad' de dicha intimidad, nada tiene de la clásica invisibilidad propia de lo inteligible: el personaje no es una entidad ideal o una idea en sentido platónico. Hay aquí como una suerte de 'invisibilidad' que no es la de lo inteligible en sentido clásico: se trata de la

> 'invisibilidad' de lo que también está 'percibido' en phantasia, y, para evitar todo equívoco, la llamaremos, preferentemente, 'infigurabilidad'. El caso del teatro puede fácilmente extenderse al campo de la estética, trátese de pintura, de música, de poesía o de novela. Encontramos, una y otra vez, un 'objeto' 'percibido' como transicional, y un infigurable 'percibido' en la misma phantasia 'perceptiva'. […] La paradoja nodal de la phantasia 'perceptiva' estriba pues en que a través de la figurabilidad más o menos refinada o grosera del 'objeto' (transicional) 'percibido' en phantasia, resulta que, por la mediación de esta figurabilidad, 'percibimos' también algo radicalmente infigurable, y que se hurta a toda intuición perceptiva o imaginativa. Observemos, por lo demás, que en lo descrito no hay aquí imaginación porque no hay aún objeto imaginado, no hay Bildsujet en tanto que término de una mención intencional: y, claro está, tampoco hay, por la misma razón, figuración en apariencia 'perceptiva'[73].

De ahí la pregunta que inerva los *Fragments sur le langage:* «Mientras que, para Husserl, la *phantasia* 'perceptiva' consiste en modificar en *phantasia* (y no en imaginación) una percepción real (*Wahrnehmung*) para así acceder a un infigurable (por ejemplo el personaje de teatro 'encarnado' por el actor), en el caso de la *phantasia* 'perceptiva' de lenguaje, puesto que ésta trata sobre una o varias *phantasiai*, esta modificación ya ha tenido lugar, de suerte que de ella tan sólo subsiste, en realidad, la modificación de la *phantasia* 'pura' en *phantasia* 'perceptiva' —en *phantasia* 'percipiente' de la *phantasia* 'perceptiva' que la 'percibe'.»[74]

*
**

Convendría, en alguna ocasión, emprender el recorrido de la obra de Richir tomando, como hilo conductor, la cuestión de la imaginación y las varias aproximaciones fenomenológicas que Richir va proponiendo gradualmente. Ahora bien, si no ha sido esta vía la elegida por mí para explorar los textos de Richir, sí he querido, a pesar de todo, mostrar que esta cuestión radica ya en su tesis sobre Fichte, y que, de hecho, constituye también uno de los pilares fundamentales de dicho texto. Habría pues modo de retomar el comentario richiriano de Fichte mostrando cómo ya en ese texto se desgranan toda una serie de cuestiones relativas al estatuto de la imaginación. Cuestiones, éstas, que habría que rastrear. Y se vería entonces cómo dichas cuestiones van haciendo su camino, a menudo de modo subterráneo, al correr de los textos de Richir.

---

[73] FPL, pp. 9-10

[74] FPL, p. 3

UN NEO-NOMINALISMO EXUBERANTE. ENSAYO DE CRÍTICA FENOMENOLÓGICA

An exuberant neo-nominalism. Towards a phenomenological critique

JOËLLE MESNIL
Université Paris7

Resumen

Se trata, en este artículo, de poner en claro un aspecto del aporte específico del pensamiento de Marc Richir a la psicopatología. Mi intención reside en mostrar que este pensamiento fenomenológico tan singular permite llevar a cabo una crítica de la tendencia neo-nominalista que preside a varias aproximaciones psicopatológicas contemporáneas, notablemente la de Serge Viderman, autor de *La construction de l'espace analytique*, publicado en 1970, y que sigue siendo aún, a día de hoy, una referencia fundamental para numerosos analistas. El lacanismo también está en el punto de mira de este trabajo, aunque por razones diferentes; y otro tanto en lo referente a la psiquiatría fenomenológica, pero por un tercer orden de razones.

Palabras claves: Viderman, De Libera, Lacan, realidad, realismo, relativismo, fenómeno de mundo, referencia no objetual.

Abstract

Dans cet article il s'agit de mettre en évidence un aspect de l'apport spécifique de la pensée de Marc Richir à la psychopathologie. Mon intention est de montrer que cette pensée phénoménologique très singulière permet de mener à bien une critique d'une tendance néo-nominaliste de plusieurs approches psychopathologiques contemporaines, notamment celle de Serge Viderman, auteur de *La construction de l'espace analytique*, paru en 1970, qui demeure aujourd'hui encore une référence majeure pour de nombreux analystes. Le lacanisme est également visé, quoique pour des raisons différentes ; il en va de même de la psychiatrie phénoménologique pour un troisième ordre de raisons.[1]

Keyswords: Viderman, De Libera, Lacan, réalité, réalisme, relativisme, phénomène de monde, référence non objectale

[1] Traducido del francés por: PABLO POSADA VARELA.

Advertencia preliminar: el texto que sigue[2], redactado en 2003, constituía, inicialmente, un capítulo de un libro jamás terminado, y que había titulado: «El ser salvaje y el significante». Se trataba de poner de manifiesto el aporte específico del pensamiento de Marc Richir a la psicopatología.

Dicho con mayor precisión, mi intención fue la de mostrar que este pensamiento fenomenológico tan singular permitía llevar a cabo una crítica de una tendencia neo-nominalista presente en varias aproximaciones psicopatológicas contemporáneas, notablemente la de Serge Viderman, autor de «La construction de l'espace analytique», y que sigue, a día de hoy, haciendo oficio de verdadero «maestro» para no pocos analistas. El lacanismo se encontraba, asimismo, en el punto de mira, aunque por razones distintas; lo estaba también, en gran medida, la psiquiatría fenomenológica, pero en virtud un tercer orden de razones.

No habrá pues de extrañar la presencia puntual de alguna que otra remisión a ciertos capítulos no presentados aquí.

* * *

«…al atenerse uno a las palabras, se arriesga uno a perder de vista la cosa misma…»[3] Si consideramos el camino recorrido desde Freud a Serge Viderman, a propósito del cual pondremos de manifiesto una forma de nominalismo típicamente contemporánea, no hallaremos dificultad en observar una evolución desrealizante que en absoluto es propia del pensar analítico[4].

Freud, que en este punto sigue siendo aún, como ya hemos señalado en otras ocasiones[5], un hombre del siglo XIX, se apoya sobre una teoría representativa del saber: el conocimiento, científico o no, no es, para él, una construcción, sino la representación de una realidad preexistente. Incluso cuando Freud se ve conducido a hablar de construcción, se tratará, de hecho, de una reconstrucción de fragmentos desaparecidos, pero siempre entendidos como habiendo existido en la historia efectiva del paciente.

---

[2] El presente texto constituye una versión mejorada (ampliada, corregida y precisada en no pocos puntos) del ya preexistente "Une néo-nominalisme exubérant" publicado en francés en *Eikasia*, nº 47, 2013.

[3] DE LIBERA, Alain, *La querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen Age*. Seuil, 1996, p. 23.

[4] NdT: En este caso y en los siguientes, claro está, en el sentido del análisis psicológico y, en especial, del psicoanálisis. "Analítico" no se refiere aquí, en ningún caso, a la llamada "filosofía analítica", y ni siquiera al uso genérico que se hace del término en filosofía.

[5] NdT: Puede consultarse el artículo de MESNIL, Joëlle «La pulsion chez Marc Richir», in *Eikasia* nº 47, 2013. http://revistadefilosofia.com/47-27.pdf

Conviene, con todo, que prestemos especial atención al hecho de que Freud es perfectamente consciente, como manifiesta el primer párrafo de *Pulsiones y destinos de pulsión*[6], del papel desempeñado por la teoría en la constitución misma de su objeto. Veinte años más tarde, *El Malestar en la civilización* da fe de su aguda conciencia de la crisis de la razón, que Husserl analizaba, en esa misma época, en *La crisis de las ciencias europeas*. Pero, también ahí, su posición sigue siendo realista.

Lo cierto es que Freud no mostró nunca especial interés por el nominalismo. Sin embargo, del mismo modo que, por retomar la expresión de Alain de Libera, puede haber "una razón husserliana para interesarse por el nominalismo medieval"[7], existe también, a mi parecer, una razón freudiana, y añadiría hoy «laplanchiana», para replantear la pregunta por el nominalismo y el realismo en el campo de la psicopatología; todo ello a condición, claro está, de cuidarse en tener en cuenta la diferencia de ontología que media entre la época medieval y la nuestra.

Tras haber utilizado yo misma, en repetidas ocasiones, el término de nominalismo en una acepción, por lo demás, peyorativa, me vi tentada, durante una época, de renunciar al mismo, precisamente por tratarse de un término extremadamente problemático y casi siempre ambiguo. Terminé luego por conservarlo *precisamente por esa misma razón*: lo que se había presentado, en un principio, como un obstáculo en la elaboración de una pregunta relativa a las relaciones entre el lenguaje y la realidad se revelaba, en definitiva, como una de sus partes constitutivas. Eso mismo me llevó a leer textos a los que, de otro modo, jamás hubiera prestado tamaña atención. Pienso, particularmente, en la obra de A. De libera, *La querelle des universaux*, como también, más adelante, en *La référence vide*, así como en la obra de Cyrille Michon, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Ockham*. Por último, la lectura de un artículo del propio Michon,

---

[6] "Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe construirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aun la más exacta, empieza con tales definiciones. […] Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva. Y más insoslayables todavía son esas ideas —los posteriores conceptos básicos de la ciencia— en el ulterior tratamiento del material. Al principio deben comportar cierto grade de indeterminación; no puede pensarse en ceñir con claridad su contenido. Mientras se encuentran en ese estado, tenemos que ponernos de acuerdo acerca de su significado pr la remisión repetida al material empírico del que parece extraídas, per que, en realidad, les es sometido". "Pulsiones y destinos de pulsión", trad. José Luis Etcheverry, *Obras Completas*, vol. 14. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, p. 113.

[7] DE LIBERA, Alain, *La querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen Age*, *op. cit*., p. 26.

Le nominalisme et les relations me aportó elementos que se revelarían decisivos para la prosecución de mi reflexión.

Aun concediéndole a C. Michon, que el término «nominalismo» «sufre de una multiplicidad de usos demasiado grande»[8], lo empleo porque, desde el punto de vista que aquí me interesa, fue esta ambigüedad y multiplicidad de uso la que me puso sobre la pista de una nueva problemática que exigía determinadas remodelaciones conceptuales; remodelaciones cuya necesidad no me habría aparecido de modo tan claro si, queriendo soslayar el obstáculo en vez de enfrentarlo, hubiese, simple y llanamente, renunciando al uso de dicho término.

El empleo del mismo término que sirvió, desde la Edad Media, para designar una postura particular en cuanto a las relaciones que se anudan entre realidad y lenguaje, nos dará pie para precisar diferencias fundamentales en punto a lo que sea 'realidad' para la postura contraria: la del realismo cuando se vuelve «fenomenológico», es decir, en lo referente a la fenomenología a la que me refiero, pre-simbólica o pre-individual.

Recordemos, en primer lugar, algunas características consideradas como propias de todo nominalismo: son aquellas que justifican el empleo de un término común, teniendo en cuenta que estas características se han dibujado en un contexto concreto uno había de darse los instrumentos que permitiesen responder a esta pregunta. Esta cuestión crucial que se plantea la filosofía medieval de los siglos XI y XII y donde se origina la querella de los universales suele formularse en estos términos: ¿corresponde una realidad independiente del pensamiento a toda determinidad universal (por ejemplo «el hombre») o no existe esta última si no es en y por el pensamiento? De Libera, al igual que Michon, no se privan de subrayar hasta qué punto la pregunta, así planteada, hace imposible toda respuesta rigurosa. Efectivamente, si la cuestión se presenta con una aparente sencillez, es a costa de plantearse en términos muy caricaturales que no permiten discernir la complejidad de lo que, en su fondo, está en juego. Pero ¿qué significa dicha pregunta tan pronto como empezamos a preguntarnos por la significación de cada uno de sus términos?

De Libera ha mostrado a qué género de aporías nos lleva empeñarnos en simplificar una pregunta irreductiblemente compleja cuando, además, la extraemos de una *episteme* para insertarla en otra, como si fuera transportable sin sufrir modificación alguna. Tal es el caso si, por ejemplo, preguntamos:

---

[8] MICHON, Cyrille, «Le nominalisme et les relations», in *Le temps des savoirs*, *La dénomination*, Odile Jacob, 2000, p. 121.

«¿hay o no universales *en el mundo*? *Una* respuesta afirmativa es *el* realismo, *una* respuesta negativa, *el* nominalismo».

Prosigue De Libera preguntándose entonces si: «el problema filosófico de los universales no está exageradamente reducido (¿dónde clasificar, bajo esta perspectiva, el realismo de la doctrina husserliana de las esencias que, contra Platón, profesa su no-existencia empírica o mundana?)…».

Resulta útil y a buen seguro necesario, recordar, al menos en una primera aproximación, las definiciones del diccionario de filosofía de André Lalande. Así sea para comprobar que no serán suficientes. Su insuficiencia se deberá, entre otras cosas, al hecho mismo de la evolución reciente de los contextos en el seno de los cuales se inscriben los distintos nominalismos: «hay que deshacerse de la ilusión ahistórica» dice De Libera. Y, a pesar de todo, ¡alguna constante de sentido ha de haber bajo "nominalismo" que justifique, al correr de los siglos, y por mucho que varíen los contextos, el empleo de un único término!

El recurso al diccionario no está pues injustificado. He aquí las definiciones que nos brinda el diccionario Lalande: "A. Doctrina según la cual no existen *ideas* generales (en el sentido 'A' de este término), sino solamente signos generales. (Roscelin, Guillermo de Ockham, Hobbes)."

Sigue una cita de Condillac: «¿Qué es, en el fondo, la realidad que una idea general y abstracta tiene en nuestro espíritu? No es más que un nombre; o, de tratarse de otra cosa, no deja ésta de ser, necesariamente, abstracta y general.» (Condillac, Lógica, cap. V: «Consideraciones sobre las ideas abstractas y generales, o cómo el arte de razonar se reduce a una lengua bien hecha.»)[9]

> «B. Nominalismo científico», nombre común bajo el cual englobamos todas las doctrinas contemporáneas que sustituyen, en la teoría de las ciencias, las ideas de verdad y conocimiento de lo real por las de convenciones, comodidad o logro empírico. Ver sobre todo Ed. Le Roy, «Science et Philosophie», Revue de métaphysique, novembre 1899, y : «Sur la valeur objective des lois physiques», Bulletin de la société de philosophie, mayo 1901.

En el paso del siglo XIX al XX, algunos matemáticos, pero también no pocos lógicos y filósofos, reavivan las antiguas querellas sobre la naturaleza de los objetos matemáticos: ¿son puramente arbitrarios, convencionales, tienen un correspondiente en el mundo empírico? Hilbert, defensor de una posición nominalista, opondrá entonces a Gödel para quien: «la creación de los objetos matemáticos desborda lo que los instrumentos teóricos

---

[9] LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1968[10], p. 686.

—o los lenguajes formales— nos dicen sobre ellos en un momento dado»[10]. El nominalismo científico ha suscitado, desde su aparición, múltiples objeciones, cobrando así un carácter excesivo o de franca extralimitación:

> A algunas personas habrá chocado este carácter de libre convención que reconocemos en algunos principios fundamentales de las ciencias; han querido generalizar a ultranza, y al mismo tiempo han olvidado que la libertad no es lo arbitrario. Han desembocado de ese modo en lo que llamo *el nominalismo*, y se han preguntado si el científico no es víctima de sus propias definiciones», H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Introducción, p. 3.

Cierto es, como advierten los autores del diccionario, que:

> El punto de partida del nominalismo científico no está en el antiguo nominalismo de los lógicos; pero hay un remanente, un carácter común entre ambas doctrinas, y que justifica esta comunidad de apelación: el de rehusarles todo valor objetivo a nuestros conceptos y, después, a las leyes científicas. Si no es a eso a lo que apunta esta doctrina, entonces nada tiene ya de específico. (L. Couturat).

Ahora bien, mientras que el nominalismo del Medioevo, y particularmente el de Ockham, defiende la idea de que los universales, es decir, los géneros y las especies, no existen fuera del espíritu humano y que tan sólo lo concreto existe, dicho nominalismo conserva, por otro lado, una concepción absoluta de la verdad. Podríamos decir que, hasta cierto punto, su nominalismo se pone al servicio de un realismo. Así, C. Michon insiste en la idea de que: «… ningún nominalista medieval considera la relación, al menos la relación real, como un producto del espíritu humano (u otro) lo cual equivaldría a hacer que el enunciado de la relación sea relativo a ese espíritu o a esos espíritus (…) Para Ockham, por caso, que Hernández se parezca a Fernández sigue siendo verdadero aun cuando nadie esté ahí para constatarlo y pensarlo»[11]. Lo que niega Ockham, es que el concepto de semejanza exista independientemente de su manifestación concreta. Este anti-relativismo es, a todas luces, lo que más radicalmente lo distingue del nominalismo propio del formalismo lógico, y que consiste en sustituir, en la teoría de las ciencias, la idea de verdad y conocimiento por la idea de convención.

En la prolongación de este rechazo de la objetividad y en referencia a este carácter convencional de la norma científica podemos hablar de nominalismo contemporáneo, señaladamente en psicoanálisis, por ejemplo, cuando

[10] SAINT-SERNIN, Bertrand, *La raison au XXème siècle*, Seuil, 1995, p. 151.

[11] MICHON, Cryrille, *La dénomination*, *op. cit*. p. 134.

se dice que el inconsciente no es sino un concepto operatorio, o cuando un analista como Viderman llegue a sostener que «el inconsciente no es sino lo que sobre ello decimos». Sin embargo, como veremos, se ha dado un paso suplementario, un paso más, que acaso sea un paso *de más*. Así, desde un nominalismo que permanecía, a pesar de todo, «parco», hemos pasado a un nominalismo «exuberante», es decir, multiplicador de entidades.

Abordaré ahora la naturaleza exacta de la dificultad encontrada hace ya mucho tiempo cada vez que me veía confrontada con el término «nominalismo» al hilo de lecturas varias de textos contemporáneos. En dichos textos, «nominalismo» designaba, en determinados casos, esa predisposición intelectual que consiste ver «efectos de lenguaje» por doquier, en no creer en nada allende dichos "efectos de lenguaje" como decimos a día de hoy (el empleo del término suele ser peyorativo). En otros casos, estos usos contemporáneos del término "nominalismo" parecían evocar, por así decirlo, su estricto contrario: el propósito de eliminar aquellos conceptos que no remiten a realidad independiente alguna. El único punto seguro era que ninguno de ambos «nominalismos» podía confundirse con una u otra forma de realismo. No se trataba pues de una «simple cuestión terminológica».

Fue entonces cuando me percaté de que, si bien la idea de lenguaje sin referencia estaba, en ambos casos, presente, lo que cambiaba era el valor que acordábamos a esta privación; valor que llegaba, incluso, a invertirse. Lo que en el "nominalismo" del Medioevo se combatía con ferocidad, se veía ahora reivindicado, cuando menos por algunos autores. El vuelco que se había operado no era, en el fondo, enteramente nuevo, puesto que, como hemos observado, el nominalismo científico había abierto la espita de un nominalismo irreductible al nominalismo medieval. Sin embargo, mientras que el primer nominalismo científico, el que aparece en el cambio de los siglos XIX y XX, al tiempo que renunciaba a la norma de verdad-adecuación, mantenía su exigencia de economía o parquedad ontológica, los que bien podríamos llamar hoy "neo-nominalistas", cuya aparición es contemporánea de un nuevo «pensamiento» posmoderno y relativista, renunciaban, por el contrario, al principio de economía o de sobriedad ontológica que hasta entonces parecía haber sido el rasgo característico de todo nominalismo, y ello a tal extremo que se me antoja justificado calificarlos de «exuberantes»; calificativo al que, por lo demás, suelen recurrir determinados nominalistas para hablar de algunos realistas; así, por ejemplo, Russell cuando se refiere a Meinong.

¿Por qué empeñarse entonces en calificar como «nominalistas» a pensadores que a todas luces renuncian por completo a hacer el más mínimo uso de la célebre navaja de Ockham? Sencillamente porque una característica, que me parece ser la última a la cual debiera uno renunciar a menos de

finiquitar la noción misma de nominalismo, seguía estando presente. Característica que no resultó en absoluto fácil de identificar.

El problema que se me planteó a propósito del nominalismo contemporáneo no está exento de cierta relación con aquel que planteaba Paul Vignaux en 1977 a propósito del nominalismo medieval:

> Dos son las formas concebibles para abordar y delimitar un conjunto de hechos intelectuales designados como «nominalismo medieval». Cabría aceptar en el punto de partida un concepto de *nominalismo* anteriormente adquirido en una reflexión filosófica, y a partir de dicho concepto, circunscribir en cierta manera *a priori* el campo medieval de la investigación. Podemos interrogar también, inmediatamente, los datos conocidos de historia de la cultura en la Edad Media: si bien encontramos obras que parecen típicas de un *nominalismo* señalado por este término en esa misma historia, el análisis de dichas obras conducirá a proponer *a posteriori* una noción del «nominalismo medieval»[12].

De Libera rechaza la primera solución. La rechaza porque «nos encontraremos, al final, con lo que nos habíamos dado al principio»[13]. Ofrece, De Libera, el ejemplo del nominalismo de Goodman y nos dice que partir de una definición goodmaniana del nominalismo para ver después lo que en la Edad Media fue el nominalismo, previamente definido gracias un filósofo contemporáneo, es cometer un error: el de obviar el sentido técnico que adquiere el concepto para dicho filósofo, sentido que no puede abstraerse de un anclaje epistemológico que, precisamente, no es el de la Edad Media.

Nos equivocaremos al creer que la pregunta se simplifica por el hecho de que los autores que califico de "nominalistas" son contemporáneos: ¿no podríamos recurrir, para tratarlos, a la "definición" goodmaniana del nominalismo?

¡Precisamente no!

Varias orientaciones de pensamiento coexisten a día de hoy y hay todo un mundo entre el nominalismo de Goodman y el de Viderman. Goodman, desde el punto de vista que aquí me interesa, el de las relaciones entre semántica y ontología, está más cerca del nominalismo de Ockham que del de Viderman. Nelson Goodman, o también Quine o Popper son, ciertamente, los representantes más ilustres del nominalismo contemporáneo, pero no en el sentido en el que, en una línea ya ampliamente establecida, pero sin justificación suficiente, empleo el término. En Goodman, el nominalismo corresponde al rechazo de admitir cualquier entidad que no sea individual. Se trata,

---

[12] VIGNAUX, Paul citado por DE LIBERA, Alain, *op. cit*, p . 20.

[13] DE LIBERA, Alain, *Ibíd*., pp. 21-22.

por lo demás, de una característica esencial de lo que solemos entender por nominalismo (aun cuando —lo cual complica las cosas— un realista, en según qué casos, también puede reivindicarla como definitoria de su posición).

Goodman y Quine escriben: "No creemos en las entidades abstractas" y Goodman, y sólo Goodman en este caso, escribe: "el mundo es un mundo de individuos". El nominalismo de Goodman consiste en no reconocerles existencia sino a los individuos; mientras que Popper, junto con Quine, elimina todas las entidades abstractas, tan sólo Goodman elimina lo que no es individuo[14].

Así y todo, a mi parecer, lo más importante, lo que distingue del modo más radical el nominalismo de Goodman (y de Quine o Popper) del de otros autores contemporáneos como Viderman, es que, como en el caso del nominalismo de Ockham, consiste el de Goodman, y por retomar una expresión de su traductor al francés, en una "higiene epistemológica reguladora y preventiva"[15]. Se inscribe en el cuidado por una economía ontológica, y precisamente por ello pertenece, hasta cierto punto, a una corriente más próxima al nominalismo medieval que al nominalismo al que me opongo firmemente. ¿Por qué "hasta cierto punto"? Porque, como lo hace notar De Libera, muchos realistas de la Edad Media, al menos autores reconocidos por la historiografía como tales ¡habrían de ser considerados como nominalistas en el sentido de Goodman!

Popper defiende, también, un nominalismo que, globalmente, está más cerca de sus formas medievales que de las propias del nominalismo "multiplicador de 'entidades'" que critico aquí. Para Popper (el de 1957, el de *Miseria del historicismo*, es decir, el Popper de la época en la que defiende un "nominalismo metodológico" que, a su vez, un "individualismo metodológico"), poner en duda las relaciones supone confutar la existencia autónoma de entidades colectivas como, por ejemplo, la sociedad, la nación, el pueblo, etc… El nominalismo metodológico del primer Popper también es de tipo "medieval" en tanto en cuando incluso cuando no es, primordialmente, cuestión, para él, de la existencia de los universales (i.e. de las especies, de los géneros, de las propiedades y de las clases), se trata de entidades comunes que se ven afectadas por la misma sospecha y aquejadas de la misma ausencia de ontología que las primeras. (Ello no concierne, evidentemente, al Popper tardío de "*Búsqueda sin término*", su autobiografía, donde pone en duda aquellas primeras posiciones que, entretanto, se convirtieron en célebres, y que son

---

[14] Sobre este punto, puede uno referirse a DE LIBERA, Alain, *Ibíd*., p. 21.

[15] MORIZOT, Jacques, *Introduction au livre de Nelson Goodman, Langages de l'art. Une approche de la théorie des symboles*, Jacqueline Chambon, 1990, p. 15.

aquellas que suelen referirse). Así, el primer Popper no les reconoce realidad a las entidades colectivas, del mismo modo que Ockham no se la rehusaba a los universales.

Podemos, sin problemas, adoptar la posición nominalista de Goodman o también la de Popper al tiempo que denunciamos el nominalismo que llamamos "exuberante". Goodman, que se dice nominalista y ontológicamente ecónomo, no podría tolerar el nominalismo multiplicador de entidades propio de Viderman, y al que reprocha, precisamente, el haber renunciado a toda "higiene epistemológica reguladora y preventiva".

¿Qué es lo que autoriza pues el empleo de dicho término?

Algunos recordatorios históricos son necesarios para responder.

Sabemos que en la escolástica tardía Guillermo de Ockham adopta, en la *querella de los universales*, un punto de vista que consiste en decir que tan sólo lo singular es real y que lo universal no existe sino en nuestro espíritu. Pero como lo hace observar De Libera:

> "Si nos atenemos al programa mínimo enunciado en los eslóganes, habremos de constatar que un gran número de realistas medievales (es decir, filósofos medievales tradicionalmente considerados como realistas por la historiografía) profesan que el mundo es un mundo de individuos o, si se prefiere, que sólo *existen* los individuos" [16]

Asimismo, a día de hoy, y contrariamente a lo podría sugerir la consuetudinaria clasificación que hace de la fenomenología transcendental un idealismo[17], un fenomenólogo que defienda, a pesar de todo, una posición que podría calificarse de "realista" considerará, por regla general, que sólo lo singular es real. Pero, notémoslo, tan sólo un filósofo cuya fenomenología es "no simbólica"[18], es decir, un filósofo efectivamente consciente de que la institución bien puede haber subrepticiamente introducido determinación en su fenómeno, estará en posición de defender dicha posición. He abordado, en un trabajo titulado "Simbólico y fenomenológico"[19] el problema de una fenomenología "no simbólica".

---

[16] *Ibíd*., p. 21.

[17] Para una aproximación crítica a esta cuestión, el lector puede remitirse al artículo de POSADA VARELA, Pablo: «Concrétudes en concrescences. *Eléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'époché hyperbolique*», in *Annales de Phénoménologie* Vol. 11, 2012, p 39.

[18] Cfr. MESNIL, Joëlle. «Aspects de la phénoménologie contemporaine. Vers une phénoménologie non symbolique». in *L'art du comprendre*, n°3, juin 1995, pp. 112-129.

[19] Cfr. MESNIL, Joëlle. "Symbolique et phénoménologique. Une distinction organisatrice dans l'architectonique de Marc Richir" in *Eikasia* Vol. 57, 2014. http://revistadefilosofia.com/57-16.pdf

La proposición "sólo lo singular es real"
no es pues propio del nominalismo.

Pero ¡otro tanto ocurre para el principio de economía ontológica!

Así pues, Michon observa que, en la Edad Media, un realista podía, al igual que un nominalista, reivindicar un principio de economía. En la oposición nominalismo/realismo, este principio no siempre es discriminante y los textos contemporáneos que someto a crítica son prueba fehaciente, sin ambigüedad ninguna, de que incluso algunos nominalistas renuncian a dicho principio.

¿Cómo responder, en estas condiciones, a la pregunta que hacíamos atinente a lo que mancomuna las distintas acepciones de "nominalismo", a lo que, en el orden de lo real, da razón del uso de un mismo término? ¿Qué es pues lo que justifica el empleo del término "nominalismo" más allá de todas las variaciones que acabamos de constatar? Lo cierto es hace falta que al menos un carácter subsista para autorizar el uso del mismo término de "nominalismo". Antes de ocuparnos de la respuesta dada por C. Michon, añadiré una última observación relativa a mi elección de este término problemático: el término de nominalismo, o de nominalista *jamás* ha sido reivindicado por aquellos que califico como neo-nominalistas o nominalistas "exuberantes". Son los adversarios de éstos últimos quienes reivindican su uso, siempre peyorativo.

Ofreceré, a título de ejemplo, algunas citas tomadas de textos de Marc Richir. Una lectura atenta ha terminado por convencerme de que en este autor coexisten dos empleos del término nominalismo: el uno remite a la forma de una *tautología lógica*, el otro a la de una *tautología simbólica*. En ambos casos, pero de modo mucho más radical en el primero, el lenguaje parece cerrarse a todo afuera.

El nominalismo es invocado siempre que Richir se refiere a Hegel: el autor de *Phénoménologie et Institution symbolique* hace notar que, en realidad, la fenomenología de Hegel no parte del fenómeno (pre-simbólico) sino del concepto puro: «… la "verdad" (en el sentido hegeliano) del hegelianismo no es, a fin de cuentas, sino un "nominalismo" disimulado con habilidad por una "astucia de la Razón"… »[20].

En *La crise du sens et la phénoménologie*, Marc Richir nos dice también a propósito del pensamiento hegeliano:

---

[20] RICHIR, Marc, *Phénoménologie et institution symbolique*, J. Millon, Grenoble, 1988, p. 137

> Oscila, por un lado, hacia la captura simbólica en el *Gestell* cuasi-heideggeriano de la repetición mecánica del esquema dialéctico (posición, negación, nueva posición) como esquema *único* del lenguaje en su "función *aletheica*", y por otro lado hacia la degenerescencia en una tautología lógica de nuevo cuño en la que tan sólo es ya, únicamente, esa fórmula dialéctica la que se afirma a sí misma como forma lógica, según una suerte de neo-nominalismo disimulado en el que esta forma misma supuestamente enuncia por sí misma la realidad de toda cosa real[21]

Así, Hegel, pero también todos aquellos que adoptarán su sistema de pensamiento, cederá a «la ilusión de que, fuera de la institución simbólica, no hay, simplemente, nada…»[22]. Las críticas dirigidas por Marc Richir a este neo-nominalismo se referirán, varias veces, a Lacan y, de modo general, a los estructuralistas. Mostraré que se refieren también a los defensores de un psicoanálisis "deconstructivo" reclamándose de Derrida. En *La crise du sens et la phénoménologie*, Richir observa que la ciencia defendida por el Círculo de Viena (el fisicalismo, el logicismo), está presa en una tautología lógica[23]. Teme Richir que determinadas tendencias epistemológicas contemporáneas no desemboquen, de hecho, en una "ciencia enteramente *nominalista* en la medida en que no haría sino enunciarse a sí misma"[24].

Sin embargo, y es un punto que conviene subrayar, el nominalismo no se refiere ya solamente a los conceptos; es la totalidad del lenguaje lo que está aquí en juego. En las *Méditations phénoménologiques*, Marc Richir se opone a un ejercicio «cuasi nominalista» del lenguaje en el que el sentido no es sentido más que de sí mismo, mera "solución verbal"[25] nos dirá. Del mismo modo, en un texto dedicado a la poesía de Jacques Garelli, contrapone Richir una poesía que, de un modo u otro, dice algo del mundo, a otra que podríamos calificar de autotélica y en la cual vislumbramos, una vez más, una forma de nominalismo:

> si la poesía es otra cosa que un 'nominalismo de segundo grado' (….) si, por lo tanto, el poeta no es únicamente aquel que escribe, sino también, y sobre todo, aquel que escucha, es porque se halla en el lugar en el que uno se encuentra con una necesidad que no genera él mismo sencillamente porque ella lo hace a él…[26]

---

[21] RICHIR, Marc, *La crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 1990, p. 161.

[22] RICHIR, Marc. *Phénoménologie et institution symbolique*, op.cit. p. 136.

[23] RICHIR, Marc. *La crise du sens et la phénoménologie*, op.cit. p. 47

[24] *Ibíd*. p. 144

[25] RICHIR, Marc. *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, 1992, p. 124

[26] RICHIR, Marc. *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit*. p. 299

> "Algo" se le impone al poeta en el vacío mismo de sus imágenes. El efecto de sentido de la imagen poética "no es puramente arbitrario y 'nominalista' […] la imagen poética *designa algo…*[27]

La poesía se vuelve pues nominalista desde el momento en que deja de indicar "en vacío, en negativo, un fenómeno de mundo así mentado"[28]. De los fenómenos que vivaquean en el vacío, en la oquedad o la cuenca de las imágenes poéticas, nos dice Richir:

> Es lo único que nos 'salva' del nominalismo o, si se quiere, de los 'juegos de lenguaje', que serían, en el mejor de los casos, otros tantos juegos posibles pero, precisamente por ello, juegos gratuitos, de la temporalización/espacialización en lenguaje…[29]
>
> El fenómeno de lenguaje no sería nada, ni siquiera fenómeno, de no ser *quiasmo esquematizándose* en propio de *fenómenos*, el fenómeno 'verbal' (hablado o escrito) y el fenómeno 'mentado' […]. El lenguaje, dicho de otro modo, no diría entonces nada más allá de sí mismo, y el mundo no sería entonces otra cosa que lenguaje desprovisto de exterioridad. Nos veríamos sumergidos en una suerte de absoluto nominalismo, y que sería incluso incapaz de c oncebirse…[30]

Sería posible citar decenas de ejemplos de este empleo del término "nominalista" en Marc Richir. "Nominalismo" remite pues sin lugar a dudas, en Richir, a "juego de lenguaje arbitrario, juego gratuito entre significantes, juego que, de hecho, ha renunciado al principio de economía ontológica, y sobre todo juego de lenguaje desprovisto de toda dimensión referencial (a pesar de que sea necesario ser prudente en punto al uso del término de "referencia" cuando el lenguaje del que se trata es el fenomenológico: la imagen del quiasmo vuelve el uso del término muy difícil y comprometido).[31]

---

[27] *Ibíd*., pp. 304-305.

[28] *Ibíd*., p. 323.

[29] *Ibíd*., p . 330.

[30] *Ibíd*., p. 302.

[31] Para una aproximación profundizada de esta cuestión, el artículo de POSADA VARELA, Pablo (*art. cit.*) resultó para mí extraordinariamente esclarecedor, y ello al punto de parecerme necesario, a partir de entonces, retomar de nuevas mi propio trabajo sobre el nominalismo, integrando las elaboraciones de este joven filósofo. El pensamiento de este "algo" que no procede de una ontología en sentido clásico y que, sin embargo, es "no arbitrario", la aproximación filosófica que, renunciando a todo realismo anclado en una ontología, alberga, sin embargo, "una pretensión *sachlich*" (p. 9), es conducida, por P. Posada, de un modo que, anclado en la lectura de Husserl y, señaladamente, de la *Tercera Investigación Lógica*, al tiempo que en un conocimiento excepcionalmente profundo de la obra de Marc Richir, pone de manifiesto una aproximación singular que acentúa, muy fuertemente la "*no arbitrariedad en la que la fenomenología pone interés…*" (p 11).

Esta noción de quiasmo es, efectivamente, crucial cuando se trata de abordar un lenguaje no ya simbólico sino fenomenológico. M. Richir nos dirá que:

> *en este quiasmo esquematizándose del sentido* […], el sentido *se abre a otra cosa* que él mismo, a algo que no es lenguaje, sino que está *fuera de lenguaje* […] sin este desajuste, el sentido sería necesariamente *ciego*, es decir, *ausente* de sí mismo. Estaría ya siempre *estallado*, disperso, o *diseminado* (Derrida) en significaciones, es decir, en 'seres' simbólicos estrictamente correspondientes a la institución simbólica de una u otra lengua empírica: el nominalismo, si suponemos que aún es posible hablar de él dado que carecería de sentido, sería 'absoluto' [32]

"Este algo que es 'lo otro, fuera de lenguaje'"[33] es la instancia crítica, lo *real* fenomenológico, y que preserva al lenguaje del nominalismo. Precisamente el hecho de que no se haga ya cuestión de los conceptos, sino del lenguaje ordinario, fue lo que me llevó a apropiarme, a hacer mía, la posición de Marc Richir. Efectivamente, la palabra del paciente es singular: no pone en juego conceptos, sino el lenguaje ordinario. Veremos que, en el caso del uso de la palabra en situación de análisis, tanto del lado del paciente como del lado del analista, *la instancia crítica* que, justamente, garantiza que no estamos en un puro nominalismo, es decir, en un juego gratuito de lenguaje, consiste, precisamente, en el fenómeno de mundo fuera de lenguaje, en "el fenómeno como nada sino fenómeno", y al que no corresponde noúmeno ninguno. Esto último al menos por lo que hace a la vertiente fenomenológica de lo real, pues también hay un significante inconsciente, sito en la vertiente simbólica (en el sentido en el que Richir emplea el término). Pero también se ve a las claras que, dicho con entera generalidad, ni los psicoanalistas ni los psiquiatras que se inspiran de la corriente fenomenológica le han acordado a dicha instancia crítica la atención que ésta requería.

---

[32] RICHIR, Marc *La crise du sens et la phénoménologie*, *op. cit*. p. 184. Por lo demás, llamo la atención del lector sobre el hecho de que el artículo de P. Posada Varela muestra a las claras lo que distingue, radicalmente, el pensamiento de Richir del de Derrida. La desontologización que evoca, efectivamente, "lejos de ir en el sentido de una diseminación, va en el sentido de una puesta en juego renovada de la concrescencia". P. Posada añade en nota: «Es punto es capital para captar la distancia entre el proceder de Richir y el de Derrida…» (p 18). Pues bien, la diseminación es una noción crucial para Viderman, y ¡ello al extremo de titular uno de sus libros «*Le disséminaire*» ! El pensamiento de Pablo Posada me parece aportar un fundamento teórico a la diferencia, que siempre he tratado de establecer firmemente, entre un «anti-realismo» de la deconstrucción y lo que llamé, en mi tesis, un «realismo no-objetual».(http://www.scribd.com/doc/18278377/These-de-Joelle-Mesnil1988 et: http://www.scribd.com/doc/17895304/Scanladesymbolisationenquestion).

[33] *Ibíd*, p. 184

Son paradojas del mismo orden que aquélla que en mi tesis llamaba la paradoja "de Baudrillard"[34] han ido aflorando. A ellas han tenido que medirse los analistas que han querido recurrir a la idea de un habla o palabra "inauténtica" aun cuando, por otro lado, habían renunciado a la noción de verdad como instancia crítica. Así, determinados analistas han preferido hablar de "falsas asociaciones": es el caso de una psicoanalista lacaniana de la Sociedad de Psicoanálisis Freudiana, Catherine Kolko. En un seminario que tuvo lugar en el año 2000, Kolko alegaba que, en más de una ocasión, había tenido la impresión, en determinadas sesiones, de que el paciente encadenaba palabras e imágenes de una forma que le parecía carente de fundamento alguno o anclaje. Fundamento o anclaje que habría de ser conferido desde una u otra autenticidad (no empleaba dicho término, pero creo respetar el sentido de sus palabras al usarlo aquí) que, precisamente, brillaba por su ausencia. El término de "falsas asociaciones" que C. Kolko adelantaba entonces, suscitó, en los oyentes, una reticencia que, en alguno de ellos, alcanzó el grado de franco rechazo o incluso de abierto repudio. Dos convicciones se enfrentaban, sin que argumentación alguna pudiera terciar entre ambas. A falta de una filosofía apropiada del lenguaje, se hacía, efectivamente, imposible fundar, en la teoría, dichas intuiciones. Diré, por mi parte, que C. Kolko hablaba entonces de asociaciones "nominalistas" en el sentido que, a fin de cuentas, hemos fijado aquí. Latía ahí una intuición que no dudaré en calificar de fenomenológica. En realidad, la idea misma de asociación "falsa" suponía una instancia crítica respecto de la cual la noción misma de falsedad se hacía concebible.

Cuando, ese mismo año, quise presentar ante el grupo lacaniano una concepción del lenguaje de inspiración husserliana, y que me parecía especialmente apta para aportar un fundamento teórico a esas intuiciones, es decir, la idea de un lenguaje "fenomenológico" anclado en una "realidad" fenomenológica, mi propuesta se vio vigorosamente rechazada. Es, claro está, una posición que, a primera vista, se antoja perfectamente anti-lacaniana. Sin embargo, me pareció que en varios miembros de la Sociedad de Psicoanálisis Freudiana cabía hallar una apertura a aproximaciones heterodoxas; aproximaciones que, cuando menos, distinguían claramente a ese tipo de Asociaciones de otros grupúsculos y capillas más cerrados, como, por ejemplo, La Causa Freudiana. ¡La tolerancia topaba, aquí, con ciertos límites!

---

[34] Lo que en mi tesis denominaba la paradoja de Baudrillard consistía en denunciar la fuerza de captación que tiene la "forma signo" en la sociedad llamada de consumo, al tiempo que se echa en falta una pérdida de referencia de los lenguajes, pero ello concibiendo, a la vez, la referencia ¡como no pudiendo ser otra que la referencia de un signo! De ese modo, la crítica socavaba así sus propias bases.

Sabemos que existen, a día de hoy, psicoanalistas que, como Jean Oury, se reclaman de Lacan recurriendo, a la vez, a conceptos fenomenológicos, en particular al de lo "pático", precisando, por otro lado, que: "lo pático es, precisamente, la dimensión de la existencia que más ahogada está en la vida corriente"[35]. Observemos que también se recurre a estos conceptos en las aproximaciones teóricas contemporáneas. Así, se habla, también, de lo "pre-predicativo"[36] y se multiplican las referencias constantes a H. Maldiney, J. Schotte (que también es "lacaniano y fenomenólogo"), E. Straus… En otro trabajo (inédito), evoco asimismo a Gisela Pankow, que propone una aproximación de la psicosis en que fenomenología y psicoanálisis lacaniano se dan la mano.

¿Cómo fue recibida mi presentación sobre Husserl?

Una vez terminada mi presentación, la primera observación que me fue dirigida aducía que Husserl no había captado lo que constituía la especificidad del lenguaje, y que por eso cabía hacerme idéntico reproche toda vez que yo misma abrigaba la creencia en un lenguaje sin significante. La idea de que pudieran existir *dos* lenguajes, el uno simbólico, el otro fenomenológico, fue violentamente rechazada. Sin embargo, ¿cómo, si nos atenemos exclusivamente a la dimensión simbólica, justificar y fundar teóricamente la noción de "asociación falsa"? ¿Cómo hablar de falsedad cuando uno no dispone de un criterio de verdad? A fin de cuentas, siempre que el fenómeno de mundo desaparece, sobreviene el nominalismo; así, podemos decir que, si bien las falsas asociaciones de los pacientes eran "nominalistas", ¡era preciso que el terapeuta no lo fura por completo para así poder detectar dichas falsas asociaciones!

El propio Richir se ha ocupado de la cuestión de las asociaciones en psicoanálisis, del mismo modo que J. Garelli. Así y todo, no abordaré las observaciones de éstos en el marco del presente trabajo.

Esas pocas citas que preceden nos han permitido —mediante ejemplos de usos precisos— captar mejor lo que conviene entender, en el marco de este escrito, por "nominalismo", y que, a decir verdad, manifiesta una característica de *todo* nominalismo, la que legitima el empleo de un mismo término: la ausencia de dimensión ontológica del lenguaje. Sin embargo, conviene que seamos prudentes y circunspectos en el empleo del término "ontológico" pues sabemos que puede inducir a error. Si, hasta aquí, he invocado, la mayor parte del tiempo, la dimensión "ontológica" de un lenguaje que llevaba a efecto una "referencia no-objetual", ello fue a falta de un término más

[35] OURY, Jean; *L'aliénation*, Galilée, 1992, p. 146

[36] *Ibíd*, p. 227

apropiado. A día de hoy, hallaría más correcto preferir a "ontológico" la siguiente expresión: "con una pretensión *sachlich*", tal y como, por ejemplo, hace Pablo Posada Varela en "Concrétudes en concrescences", publicado en *Annales de Phénoménologie* (ver las notas 30 y 31).

Los distintos nominalismos, medievales y contemporáneos, "ecónomos" y "exuberantes", tienen, todos ellos, un punto común, condensado por Cyrille Michon en una fórmula tan clara como breve: "No hay nominalismo sin la fórmula general: *lo que denominamos… tan sólo son palabras*"[37].

Las características habitualmente consideradas como propias del nominalismo, i.e. el principio de economía ontológica y la restricción de la ontología a los individuos, no constituyen criterios específicos. Esta fórmula característica de todo nominalismo "lo que denominamos… tan sólo son palabras" concita un primer comentario:

Si "x" no es más que una palabra, es porque procede de la dimensión "simbólica" en tanto que determinante. Dicho de otro modo, el nominalismo, sea cual sea, tiene por característica irreductible el descansar sobre una lógica conjuntista-identitaria, por retomar una expresión de Castoriadis. No bien abandonamos ese marco conjuntista-identitario, como bien ha observado Gilbert Simondon [38], nominalismo y realismo cambian de cabo a rabo, toda vez que se hace posible concebir una realidad no objetual. Lo cierto es que preferimos aquí el término de "real", algo real que, por lo tanto, es impensable según esa lógica conjuntista-identitaria pero que, a pesar de todo, es perfectamente real, es decir, existente en relativa independencia respecto del pensamiento que de ello podamos tener (relativa porque tampoco puede tratarse, aquí, de un en sí)[39].

---

[37] MICHON, Cyrille «Le nominalisme et les relations», in *Le temps des savoirs, n°1*, abril 2000, p. 124.

[38] Abordo el pensamiento de G. Simondon, fundamentalmente desde una lectura de «L'individu et sa genèse psychobiologique», en otro texto en el que intento definir este realismo de tipo "no objetual".

[39] Aquí también, la lectura de "Concrétudes en concrescences" (*art. cit.*) de POSADA VARELA, Pablo me ha convencido de que, incluso sin referirse a Simondon, puede desarrollarse una argumentación similar. Quizá la relativa originalidad de P. Posada esté en hacer depender las tesituras no-conjuntistas y no-identitarias de la reducción fenomenológica entendida como una suerte de palanca "mereologizante", y no a la inversa (cual sería el caso en Richir o en Merleau-Ponty, pero también de Simondon). Mientras P. Posada se pregunta por el "estatuto fenomenológico de la mereología en su relación con la arquitectónica", P. Posada hace notar lo siguiente: "nos situamos, de este modo, al margen, cuando menos en punto al alcance 'ontológico' de la mereología, de todo el debate realismo-idealismo" (p 8 *art. cit.*). Aun cuando es cierto decir que los debates realismo-nominalismo no deben confundirse con los debates realismo-idealismo, no deja de ser cierto que el debate nominalismo-realismo también se ve volteado tan pronto como abandonamos el marco delimitado por una lógica conjuntista-identitaria.

Una vez sentada y aceptada la fórmula de Cyrille Michon, podemos y debemos volver a las distinciones que se imponen entre los distintos nominalismos. Llegué pues a la conclusión de que se imponía distinguir tres tipos de nominalismos y de nominalistas. Para mayor comodidad, los he llamado N1, N2, y N3 con sus correspondientes realismos: R1, R2, y R3.

N1 tiene por paradigma el nominalismo de Ockham; sin embargo, el nominalismo de Goodman que, como el nominalismo medieval, tiene por preocupación eliminar las falsas entidades y defiende un principio de economía ontológica, es también del orden de N1.

N2 refiere una posición ontológica opuesta. A la inversa de la célebre navaja, multiplica las entidades. Serge Viderman es un representante egregio de esa tendencia, a mi parecer emblemática en lo atinente al campo de la psicopatología. "El inconsciente es lo que sobre ello decimos", fórmula que tantas veces le han reprochado a Viderman sus adversarios, y que ha de interpretarse a la luz de la definición mínima de Michon. No obstante, en el contexto "deconstructivo" de *La construction de l'espace analytique*, la afirmación "x es lo que sobre ello decimos" no significa que nos las hayamos con una "falsa realidad" que convendría eliminar; hemos entrado en un mundo donde el nombre crea la cosa y donde no hay otra cosa que aquella que el nombre crea. La realidad deja de ser exceso respecto de un nombre. N2 tan sólo concibe lo real como efecto de lenguaje. La realidad, para la posición N2, no precede al lenguaje. Nada preexiste a la nominación ni excede de un modo u otro lo que, claro está, no aceptaría N1. Para los que llamo N2, nada es real si no hay nadie, ahí, para pensarlo. Todo procede no sólo del pensamiento, sino, más radicalmente, de la nominación. No se trata pues, para N2, de excluir de la ontología ese "x" que no es sino un nombre; se trata de nuestra realidad humana. No tenemos otra: creer en una realidad que, efectivamente, no sea oriunda del lenguaje, procede, en el caso del nominalista, del segundo tipo de ingenuidad o, en otras palabras, de la "ilusión referencial". A fin de cuentas, hay tanta "realidad" como lenguaje. De ahí que califique a N2 de "nominalismo exuberante". Para N2, nada hay fuera de lo simbólico. N2 hace cosas con palabras ("el inconsciente *es* lo que de ello decimos"); ¡lo cual no hacen ni N1 ni, desde luego, R1! ¡Pero, junto a las cosas, también hacen falta palabras! Al realista que le achaca a N2 el hecho de que el inconsciente tiene una existencia autónoma, responderá N2 que dicha existencia ¡no es más que un nombre! De hecho, el *margen* o *desajuste* entre realidad y lenguaje desaparece para N2. En términos richirianos, diremos que, en este último caso, la tautología simbólica se ha desfondado por completo, hasta caer a la ínfima y plana latitud de una mera tautología lógica que, a mayor abundamiento, se ve *reivindicada* como tal.

Efectivamente, conviene hacer notar que N2 reivindica dicha posición a pesar de no emplear, explícitamente, el término de nominalista. N2 se entiende a sí mismo, voluntariamente, como relativista, post-moderno, y no cree en una realidad fuera del lenguaje. No le otorga crédito no tanto por ser idealista, cuanto por pensar que, de existir tal realidad extralingüística, nada podríamos decir de ella dado que no disponemos de acceso alguno a la misma; la referencia al noúmeno kantiano es pues frecuente en los representantes de N2. En resumidas cuentas, N2 hace voluntariamente suyas las características que aquellos filósofos o historiadores que trabajan sobre estas cuestiones atribuirían a un nominalismo no ecónomo, sin por ello, y en la mayoría de los casos, reconocerse como tal.

N3 no es, a la diferencia de N1 y N2, una posición nominalista explícitamente reivindicada; se trata de una posición que no daría siquiera en la idea de llamarse a sí misma nominalista. De ser así, lo haría en un segmento limitado de su campo de reflexión, en cuyo caso se reivindicaría, globalmente, de N1. Las posiciones que N3 reivindicaría como suyas resultan incluso francamente realistas, al menos a primera vista. Decir del nominalismo de tipo N3 que es involuntario supone alegar que es siempre otro, alguien otro desde otro lugar, quien asevera, de la posición que nos ocupa ahora (i.e. N3), que es nominalista, y nominalista en el sentido de N3. En este último caso, el autor ni emplea el término, ni pretende entronizar las entidades creadas, de pies a cabeza, merced a meros efectos de lenguaje. N3 cae, en cierto modo, presa de una ilusión transcendental. Se trata, por ejemplo, de Husserl cuando cree encontrar la cosa misma, el puro fenómeno, pero sin ver que las palabras que utiliza para abordarlo ya lo han recortado a la luz de una institución simbólica. N3 es nominalista a su pesar. N3 confunde también (sin darse cuenta siquiera) las dimensiones simbólica y fenomenológica, de tal suerte que su "fenómeno" no es sino la sombra de un nombre.

Richir ha puesto en claro esta forma particular de nominalismo en algunos textos de Husserl donde "la eidética Husserliana es indisociable del concepto". Sin embargo, Husserl reivindica una posición no relativista. Para él, la lógica es independiente de la psicología, sentándose a sí mismo como realista cuando, contra Kant, sostiene que el objeto no es sólo el objeto sensible: desde el punto de vista de la fenomenología, "animal" o "rojo", "existen" o "son efectivos" —diferencias intrafenomenológicas aparte— al mismo título que "Julio César". Desde este punto de vista, entronca Husserl con el realismo de Frege, ¡pero también con el realismo medieval! Lo cual explica el hecho de que Richir pueda hablar, en varias ocasiones, del "platonismo

fenomenológico"[40] de Husserl, calificando al mismo tiempo a su propia fenomenología, por contraposición a la husserliana, ¡de nominalista! Se impone, al cabo, comprender que no late ahí contradicción alguna; ahora bien, esta comprensión sobreviene solamente desde el instante en el que introduce uno, en el análisis, la diferencia entre simbólico y fenomenológico.

De hecho, cumple distinguir:

1) la *actitud* reivindicada por Husserl y que, efectivamente, es un realismo, pero un realismo en el que la nominación ocupa un lugar esencial: por ejemplo, "rojo" existe independientemente de nuestra mente.

2) la interpretación que de este realismo explícitamente reivindicado hace Richir: es lo que podríamos llamar, algo extrañamente, un "nominalismo fenomenológico", toda vez que Husserl no siempre ve lo que la Institución Simbólica ya ha introducido en jaez de particiones y determinaciones que ya siempre estrían lo que ingenuamente podría tomarse como el puro fenómeno. En ese sentido nos dice Marc Richir de la fenomenología de Husserl que es, la mayor parte del tiempo, "simbólica" (es la opinión de Jacques Garelli). El realismo reivindicado por Husserl es pues un falso realismo por ser relativamente ajeno a la trampa de la ilusión transcendental. Cualquier lector que haya captado la necesidad de la diferencia entre simbólico y fenomenológico está en posición de calificar este "realismo" de nominalismo en el sentido de N3, y de decir de Husserl que, si bien reivindica R1, no por ello deja de caer en N3.

No carece de interés situar a los distintos N y R. Observaremos que N2 y N3 se oponen en punto a las reivindicaciones de sus posiciones respectivas: lo que el primero reivindica fieramente, le sobreviene al otro sin quererlo y como un estigma indeseado. N1 y N2 se oponen en cuanto a la cuestión del principio de economía ontológica.

Añadamos una precisión de orden cronológico. Aunque N1 sea efectivamente el primer tipo de nominalismo que apareció, habría que guardarse de la inferencia que viera en la sucesión N1, N2 y N3 la traducción de una sucesión temporal o histórica. De hecho, lo cierto es que N1, N2 y N3 coexisten a día de hoy. N2 sería, a todas luces, inconcebible antes del "*linguistic turn*" pero, evidentemente, no ha hecho desaparecer N1. ¡Todo lo contrario! En cuanto a N3, es impensable, indetectable, i-localizable mientras no distingamos lo fenomenológico de lo simbólico.

Por otro lado, una posición bien puede ser N en un respecto, y R en otro. Por lo que a mí toca, diré que defiendo una posición realista fenomenológica en virtud de mi preocupación, prevaleciente, por mantener un contacto

[40] RICHIR, Marc, *La crise du sens et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 171. Ver también *Phénomènes temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, J. Millon, 1987, p. 67.

entre el lenguaje y *algo* que está fuera de lenguaje sin por ello suponer que ese algo haya de ser una cosa provista de una identidad definida. Antes bien, se trataría de una *Sache*, fundamentalmente inobjetual (R3). Sin embargo, en lo relativo a la dimensión simbólica, mi posición vacila entre: por un lado, una pretensión al realismo (R2) en lo tocante a un inconsciente fraguado con un lenguaje "des-lenguado"; pero, a la diferencia de Viderman, jamás sostendría que "el inconsciente es lo que de ello decimos", ya que el inconsciente "simbólico" constituye, para mí, una *instancia crítica* que se resiste a la arbitrariedad, al "decir cualquier cosa" o al "todo vale". No es cierto que toda palabra de un paciente sea relevante a ojos de dicha instancia crítica (i.e. la "realidad" de su propio inconsciente). Como no es cierto tampoco que toda palabra sea relevante por el solo hecho de ser proferida. Que dicha instancia crítica no puede nunca ser tematizada nada cambia al asunto. No por ello deja de ser la oculta piedra de toque de la práctica analítica. Creer que hay *algo,* aunque sepamos que jamás daremos con ello "en persona", "aquí y ahora en carne y hueso" ¡no es en absoluto equiparable con decir que ese algo se limita a ser mero efecto de lenguaje! La dificultad reside en que el "algo" en cuestión ¡tampoco es un en-sí! Ahí reside la enorme dificultad de pensarlo. Se trata, efectivamente, de algo que produce efectos y que, acaso, ni siquiera exista como tal o, cuando menos, tal y como lo creemos. Sin embargo, se trata de algo *no-cualquiera* y también, en cierto modo, de una *no-cosa-no-cualquiera*, de algo que, en suma, no es pura nada y, por lo tanto, efectivamente, "algo" (así sea "nonada"), y "algo" que, precisamente por ello, podemos marrar, algo que alberga ese mínimo de "consistencia" que nos permite, con sentido, decir que pasamos de largo sin notarlo, o que lo rozamos sin tocarlo del todo, o que nos parece haber dado con ello, y que empezamos ya a acariciarlo en sus oscuros contornos por retomar algunas de las expresiones a las que recurre P. Posada para evocar la "proto-individuación mínima del *ipse* del sentido por hacer". Sin embargo, cuando se trata de la cuestión del inconsciente simbólico, no estamos ya en el marco de un sentido por hacer, sino en el no-sentido surgido, precisamente, del fracaso de ese "por hacer". Pero resulta que ese no-sentido es tan astringente o constrictivo como el sentido y eso es precisamente lo que determinados representantes del neo-nominalismo exuberante psicoanalítico (como Viderman) tienden a olvidar.

En el capítulo de mi tesis que sirve de base a este texto, escribía: "Reivindico, por otro lado, una posición nominalista (N1) en lo tocante a los horizontes *simbólicos* de sentido: no existen fuera de una institución simbólica, a pesar de que, para poder seguir siendo horizontes de sentido, hayan de abrirse sobre la dimensión fenomenológica". Este punto, que me parece, a día hoy, problemático, merecería, sin lugar a dudas, ser revisado.

No desconozco que el vínculo que establezco entre nominalismo y relativismo no es admitido de modo unánime. Por ejemplo, C. Michon, al que me he referido en términos positivos, no lo admite: "una actitud epistemológica como el escepticismo o el relativismo […] no tienen, evidentemente, vínculos con el nominalismo"[41].

Evocando a E. Gilson, que veía un vínculo entre relativismo y nominalismo, Michon nos dice de estas tesis que "no están hoy en curso". Y añade además que "en su libro, C. Panaccio se opone al vínculo establecido por Goodman entre nominalismo e idealismo lingüístico"[42]. Por lo que a mí respecta, considero que el nominalismo contemporáneo "exuberante" del que hablo es *siempre* corolario de una posición epistemológica relativista. Pero ello se justifica, según creo, por el hecho de considerar a N2 en plena conformidad con lo que el propio Michon define como nominalismo.

Conviene reparar en que el surgimiento, en el pensamiento contemporáneo, de una dimensión no-conjuntista y no-identitaria, tal y como, por ejemplo, C. Castoriadis la piensa en *L'institution imaginaire de la société*, al igual que Marc Richir y Jacques Garelli, pero ya antes Gilbert Simondon, modifica radicalmente el modo en el que se planteaba, hasta la fecha, la pregunta por la relación entre lenguaje y "realidad", o lenguaje y fuera de lenguaje. El despuntar de este nuevo régimen de pensamiento no conjuntista y no identitario, el surgimiento, en suma, de la dimensión fenomenológica, conduce a concebir una referencia no objetual; ella es, a su vez, la que nos ha obligado a revisar las ideas relativas al nominalismo, conminándonos a introducir ulteriores subdivisiones.

Siempre y cuando no se conciba dimensión alguna fuera de la institución simbólica, caeremos, forzosamente, en el nominalismo en su sentido más peyorativo: ausencia de afuera respecto de la institución simbólica y uso nominalista del lenguaje van a la par. Ahora bien, la introducción, en el pensar, de la dimensión fenomenológica, con abrir, ciertamente, una posibilidad renovada de concebir el afuera del lenguaje (evitemos aquí el término de referencia, a menos de añadir "no objetual"), también genera dificultades varias. Así, la posición de Marc Richir hace emerger nuevas preguntas: ¿dónde situar el fenómeno de mundo? ¿Completamente fuera del pensamiento? No, dado que, en ese caso, nos las habríamos con un en-sí, es decir, con algo enteramente distinto al fenómeno "como nada sino fenómeno". ¿En el pensamiento? Tampoco, pues, en ese caso, ¿dónde estaría la diferencia con una posición "nominalista"? Cuando el pensar aborda estas cuestiones, no tarda

[41] MICHON, Cyrille. *La denominación*, *op. cit*. pp. 124-125

[42] *Ibíd*, p. 125.

en verse arrastrado por derivas y perdederos que conducen, rápidamente, al abismo. Urge entonces dar con un punto fijo al que agarrarse. Esta deriva es, precisamente, la que durante mucho tiempo comprometió el avance de mi propio trabajo; la búsqueda de tan ansiado punto fijo fue lo que motivó mi investigación, así tuviera plena conciencia de que dicha "fijeza" ton sólo podría ser provisional.

APUNTES PARA UNA HISTORIA DEL PENSAMIENTO FENOMENOLÓGICO EN BRASIL: FILOSOFÍA Y PSICOLOGÍA

Notes for a history of phenomenological thought in Brazil: Philosophy and Psychology

ADRIANO FURTADO HOLANDA
Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil

Resumen

La historiografía de la filosofía indica el comienzo de la fenomenología en Brasil por la década 1940. Sin embargo, la profundización de las discusiones, como el acceso a los textos de Husserl, se dan anteriores a las obras filosóficas. Este artículo procura demonstrar el papel de la Psicología en la consolidación de la fenomenología en Brasil, destacando sus primeros lectores —como Vicente Ferreira da Silva y Euryalo Cannabrava— como también resaltando Waclaw Radecki como uno de los primeros en la investigación psicológica, teniendo influencia directa sobre Nilton Campos, el primer comentador de Husserl en Brasil.

Palabras Claves: Historia de la Fenomenología en Brasil. Psicología. Filosofía. Fenomenología.

Abstract

The historiography of philosophy indicates the beginning of phenomenology in Brazil by 1940´s. Deepening discussions, such as access to state Husserl texts, occurred before philosophical works. This article seeks to demonstrate the role of psychology in the consolidation of phenomenology in Brazil, highlighting its first readers, as Vicente Ferreira da Silva and Euryalo Cannabrava, as well as pointing to Waclaw Radecki as one of the first psychological research, fit back to influence directly on Nilton Campos, the first commentator Husserl in Brazil.

Keywords: History of Phenomenology in Brazil. Psychology. Philosophy. Phenomenology.

Introducción

La fenomenología es una de las más importantes contribuciones al pensamiento contemporáneo. Una prueba de esta importancia se puede observar gracias a las múltiples influencias que la fenomenología ha ejercido y sigue ejerciendo en numerosos campos del conocimiento. El propósito de este trabajo es presentar esbozos preliminares del proyecto de investigación sobre las raíces del pensamiento fenomenológico en Brasil y su desarrollo contemporáneo. El proyecto, actualmente en curso, se llama "Historia del movimiento fenomenológico en Brasil", y trata de delinear la llegada, el desarrollo y las ramificaciones de la Fenomenología en Brasil, desde el énfasis en temas, obras y nombres de los primeros lectores y comentadores, con vistas a comprender el momento actual de este movimiento. El proyecto se basa en dos áreas de trabajo: a) un levantamiento biográfico y bibliográfico de los inicios de este movimiento en Brasil, a través de la recopilación de datos sobre los autores y sus obras, y; b) un análisis de los trabajos compilados, cuyo tema se relaciona con la fenomenología.

Las ideas fenomenológicas en Brasil están presentes desde el inicio de la década de 1910 —a través de la obra de Raimundo de Farias Brito, que se puede considerar como un precursor del pensamiento existencialista en Brasil[1]— y, según los historiadores de la filosofía brasileña, se destaca en la década de 1940, con lo que comúnmente se llama "ideas existencialistas" de tres maneras: 1) con la introducción de los temas "existenciales" y los autores fenomenólogos que escriben acerca de esto; 2) con la reflexión filosófica y sus estrechos vínculos con la Filosofía del Derecho; y, 3) a partir de la reflexión psicológica, con un impacto significativo en la psiquiatría.

El Pensamiento Fenomenológico en Brasil

El enfoque fenomenológico influyó en gran parte disciplinas y pensadores en suelo brasileño. La tradición historiográfica de la filosofía brasileña indica que el pensamiento fenomenológico estuvo presente en la escena nacional desde los años 40, inicialmente por el "camino de las ideas existencialistas", a partir de dos aspectos: un tema de reflexión filosófica y una rama de la reflexión psicológica[2].

---

[1] GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Farias Brito e as Origens do Existencialismo no Brasil*, São Paulo, Convívio, 1984. CERQUEIRA, Luiz Alberto. *Filosofia Brasileira. Ontogênese da consciência de si*. Petrópolis, Vozes, 2002.

[2] GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Momentos do Pensamento Luso-Brasileiro*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1981. GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *O Tema da Consciência na Filosofia Brasileira*. São

Uno de los primeros a ser citado como introductor de las ideas fenomenológicas en Brasil es Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), como un primero lector de Heidegger[3]. En su libro, publicado en 1948, "*Ensaios Filosóficos*", encontramos un ensayo sobre Heidegger y otro sobre Sartre[4]. Otro pionero —Euryalo Cannabrava (1906-1981)— anticipa en algunos años referencias a la fenomenología, en su publicación de 1941, "*Seis Temas do Espírito Moderno*", en el cual cita autores como Bergson, Heidegger, Husserl, Jaspers, Marcel, Kierkegaard y Scheler. Sobre Husserl, específicamente, hace una breve referencia a su *Meditaciones Cartesianas*[5]. Cannabrava, en su proyecto de filosofía, busca la formulación de una teoría filosófica en contacto con los problemas existenciales, camino que hace entre la fenomenología husserliana y la filosofía de la existencia alemana. Es en este momento que encontramos su libro de 1941, que lo apunta como un efectivo difusor del movimiento fenomenológico en Brasil, a partir de las lecturas de Heidegger y Jaspers[6].

En la literatura brasileña, filósofos como Bergson, Nietzsche, Descartes, Marcel e Kierkegaard fueron conocidos al público antes de los nombres tradicionales como Husserl, Heidegger e Jaspers. Esto refuerza la idea de una anticipación "existencialista" de la fenomenología en Brasil.[7]. En 1938, José Pérez traduce un libro de René Gillouin titulado "*Bergson*", haciendo la introducción del pensador francés en Brasil, y en 1940, tenemos una publicación sobre Nietzsche. En la secuencia, tenemos una serie de publicaciones relacionadas, como el libro de Syrio Drummond, "*Estudos de Filosofia. Do Conciente*", de 1943; una nueva publicación de Euryalo Cannabrava, "*Descartes e Bergson*", de 1944 —como otras menciones, aunque cortas, a Husserl y Heidegger—, un libro de Miguel Reale sobre "*Nietzsche e o Valor da*

Paulo, Convívio, 1982. GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Farias Brito e as Origens do Existencialismo no Brasil*, São Paulo, Convívio, 1984. GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. O Pensamento Fenomenológico no Brasil, *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol.L., Fasc.198, pp.258-267, 2000.

3 MORUJÃO, Alexandre Fradique. Fenomenológico (Movimento). En: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 2, Lisboa, Verbo, 1990, p. 495-503. GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. O Pensamento Fenomenológico no Brasil, *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol.L., Fasc.198, pp.258-267, 2000.

4 FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Ensaios Filosóficos*. São Paulo, Progresso, 1948.

5 CANNABRAVA, Euryalo. *Seis Temas do Espírito Moderno*. São Paulo, S.E. Panorama, 1941.

6 GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. O Pensamento Fenomenológico no Brasil, *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol.L., Fasc.198, pp.258-267, 2000. ABREU E SILVA NETO, Norberto. "Euryalo Cannabrava". En: *Dicionário Biográfico da Psicologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Imago/Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2011, pp. 114-119.

7 PAIM, Antonio. *Biblografia Filosófica Brasileira. Período Contemporâneo (1931-1977)*. São Paulo, GRD/INL, 1979.

Filosofia", de 1945; y una introducción al existencialismo, de Heitor Moniz, "*O Que é Existencialismo*", de 1948.

Es muy importante destacar el nombre de João de Sousa Ferraz que, en 1950 publica "*Compreensão Fenomenológica das Emoções (Aspectos Psicológicos da Filosofia Existencial)*", que anteriormente había publicado, en 1945, "*Psicologia Humana*". El énfasis en los aspectos psicológicos en la contribución fenomenológica está marcado por referencias a Merleau-Ponty y William James[8]. Con esto, se muestra un importante aporte de la fenomenología en Brasil, que es su discusión sobre las cuestiones psicológicas, presentes desde la obra de Brentano y en el primer Husserl.

En medio a estas vinculaciones, se presenta el nombre de Miguel Reale, destacándose por sus estudios y escritos que relacionan la Fenomenología y Filosofía del Derecho. Su trabajo comienza con una discusión política —en los años treinta, con cuestiones políticas sobre el Estado—, y luego cubre el Derecho y otras cuestiones filosóficas con el fin de comprender al ser humano en su totalidad[9]; encuentra la Fenomenología en 1953, con la publicación de "*Filosofia do Direito*" en un dialogo con Husserl, en particular tomando el concepto de relación yo-mundo como *a priori* y haciendo una aproximación de la noción husserliana de *Lebenswelt*[10].

La década de 1950 presenta otras publicaciones de orientación existencialista, como el libro de Alceu Amoroso Lima, "*O Existencialismo*" y el de Delfim Santos, "*Fundamentação Existencial da Pedagogia*", ambos de 1951. Pero, incluso con una considerable cantidad de publicaciones de carácter introductorio, no se tenía traducciones de los originales de los filósofos. Lo primero a ser conocido directamente fue Gabriel Marcel, con la publicación de 1952, "*Présence et Immortalité*"[11]; en el mismo año, Vitor Visconti publica "*Três Momentos do Existencialismo*". Hasta la década de 1950, los fenomenólogos solo son conocidos por el público brasileño a partir de pocas y cortas introducciones, y el acceso a los originales solo apenas para los que tenían la oportunidad de estudiar en Europa, en particular en Francia, Bélgica y Alemania.

La primera mención a Max Scheler en publicaciones brasileñas fue el libro de Hélio Lessa Sousa, "*A Axiologia e o personalismo de Max Scheler*", publicado

---

[8] SOUSA FERRAZ, João de. *Psicologia* Humana. São Paulo, Saraiva & Companhia, 1945. SOUSA FERRAZ, João de *Compreensão Fenomenológica das Emoções*. Limeira, Edições Letras da Província, 1950.

[9] PAIM, Antonio. "A Obra Filosófica de Miguel Reale". En: *Miguel Reale. Bibliografia e Estudos Críticos*. Salvador, Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1999, pp.65-83.

[10] SOUZA, Francisco Martins. "O Problema do Conhecimento em Miguel Reale e o Diálogo com Husserl". En: *Ciências Humanas*. Vol. 4, n.18-19, 1991, pp. 42-46.

[11] MARCEL, Gabriel. *Présence et Immortalité*. Recife, Universidade de Recife, 1952.

en 1953; y apenas en 1954 el gran público conoció a Heidegger, con dos cortas introducciones: de Carlos Lopes de Mattos, "*Heidegger e o Problema da Filosofia*", y de Glaucio Veiga, "*Notas sobre Heidegger*". Importante señalar que la primera traducción de un original de Heidegger fue en 1966 —"*Introdução à Metafísica*"— por Emanuel Carneiro Leão. Este fue también un año de muchas producciones, pues más allá de Heidegger, tuvimos más tres traducciones de textos de Sartre: "*Questão de Método*" (traducido por Bento Prado Junior), "*Esboço de uma Teoria das Emoções*" (con traducción de Fernando de Castro Ferro), y "*Marxismo e Existencialismo*", compilación de artículos de Sartre, Roger Garaudy, Jean Hypollite, J-P. Vigier y Jean Orcel (traducido por Luiz Serrano Pinto). En este mismo año, Ernildo Stein publica "*Introdução a Heidegger*".

Es muy importante destacar que, hasta entonces, otros nombres de relieve como Husserl y Merleau-Ponty eran casi desconocidos en Brasil. Ya las traducciones de Heidegger eran numerosas, haciendo del filósofo alemán —junto a Sartre— uno de los nombres más conocidos y asociados a la fenomenología en Brasil: en 1967, Emanuel Carneiro Leão traduce "*Sobre o Humanismo*"; y en 1969, Ernildo Stein traduce "*Sobre o Problema do Ser: o caminho do campo*" y "*Que é Metafísica*"; además "*Da experiência do pensar*", traducido por Maria do Carmo Tavares Miranda. En el año siguiente, tuvimos las publicaciones de "*Sobre a essência da verdade*" y, en 1971, "*O que é isto a Filosofia*?", ambos traducidos por Ernildo Stein.

Las primeras referencias a Karl Jaspers son de 1958, con dos traducciones: *Razão y Anti-Razão em Nosso Tempo*, y *A Bomba*[12]. Merleau-Ponty fue introducido en Brasil con la publicación de Marilena Chauí Berlink, de 1967, "*Maurice Merleau-Ponty e a Crítica do Humanismo*" y con la traducción de 1968, de "*Humanismo e Terror*"[13]. Anteriormente, gracias a una traducción portuguesa de Fernando Gil, se conocía desde Lisboa el libro "*Sinais*"[14]. Lo curioso es que lo libro "*A Estrutura do Comportamento*", que es la primera obra del pensador francés solo tuvo traducción para el portugués en 1975[15]. En Brasil, las obras tardías de Merleau-Ponty fueron traducidas antes ~~mismo de~~ que sus textos básicos, como fue el caso de "*O Olho e o Espírito*" (traducción de Gerardo Dantas Barreto), en 1969. En 1971 surgieron tres

[12] El gran público de Brasil conoce más el nombre de Jaspers a partir de "*Psicopatología General*" (traducido en los años 1970), como psiquiatra más que como pensador filosófico.

[13] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanismo e Terror.* Tradução de Naume Ladosky, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

[14] Do original *Signes*, de 1960, pela Editorial Minotauro.

[15] MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de José de Anchieta Correia, Belo Horizonte, Interlivros, 1975.

traducciones: "*Fenomenologia da Percepção*" (traducido por Reginaldo Di Piero), "*O Visível e o Invisível*" (con traducción de José Artur Gianoti y Armando Moura D'Oliveira) y "*A Prosa do Mundo*" (traducido por Celina Luz); después, en 1973, "*Ciências do Homem e a Fenomenologia*" (traducido por Salma Tannus Muchail).

Esta observación es importante porque —como en la mayoría de los filósofos citados— el público brasileño que no tenía acceso a los originales, dieron a conocer las obras de estos pensadores importantes sin una perspectiva de continuidad. En el caso de Merleau-Ponty, por ejemplo, su primer libro es muy importante para la comprensión tanto de la formación, como la evolución de su pensamiento, ya que en la noción de "cuerpo proprio" o "corporeidad" es donde se encuentra su lugar de constitución. Este libro y sus tesis —"*Fenomenologia da Percepção*"— son obras ya implicadas con "presencia", y contienen los elementos para la explicación ontológica que será presentada en "*O Visível e o Invisível*", obra de 1964.

Con esto marcamos este importante detalle que vendrá a tomar mayores proporciones en los años posteriores, cuando las interpretaciones de estos filósofos quedan cada vez más en manos de los expertos y lejos de los grandes debates públicos. Pero tenemos aún dos observaciones: 1) en primer lugar, ante el día de hoy, no hay ningún texto de Brentano traducido o incluso una presentación de su pensamiento al público brasileño y; 2) En segundo lugar, el primer texto de Husserl traducido para Brasil fue un corte de sus "*Investigaciones lógicas*" —específicamente, la sexta investigación— con traducción de Zeljko Loparic en 1975.

Una de las consecuencias de esta "alienación" de los principales textos para el público en general fue el hecho de que la Fenomenología fuese cada vez más relegado a un pequeño número de estudiosos que obviamente hicieron sus opciones de lectura y sus propias interpretaciones de estas obras; un segundo impacto fue la dificultad de acceso a los principales conceptos del enfoque fenomenológico —a menudo también reinterpretados a la luz de otros pensadores— y la creación de un contexto mucho más amplio de "fenomenologías" diversas, lo que reduce considerablemente el atractivo de la lectura de la fenomenología. Además, el hecho de tener poco acceso a una perspectiva de todo el pensamiento fenomenológico, se acaba creando "especialidades", especialmente fuera del ámbito filosófico con la apropiación o utilización de la fenomenología por otras ciencias.

La demanda por conocimiento fenomenológico, asociado a las dificultades de acceso a los originales, ha beneficiado la divulgación de "introducciones", que sirvieron de "manuales" de lectura. La primera fue el libro de Lyotard, "*A Fenomenologia*", conocido en Brasil en la década de 1960, y el libro de

Dartigues, "*O que é Fenomenologia*", en la década de 1970. Además de estas introducciones, fueron particularmente importantes la presencia y obras (y traducciones) de nombres como Ernildo Stein, Emanuel Carneiro Leão, Zeljko Loparic, Gerd Bornheim, Maria do Carmo Tavares Miranda, Creusa Capalbo, Newton Aquiles Von Zuben, Urbano Zilles e Benedito Nunes, y otros.

Fenomenología en la Investigación Psicológica

Ideas fenomenológicas está presente en Brasil desde el inicio de la década de 1910 —a través de su gran precursor, Farias Brito, que empieza las discusiones acerca de la conciencia y también anticipa lo existencialismo— y se destaca de la década de 1940, con lo que comúnmente se llaman "ideas existencialistas". Sin embargo, desde temprano se destacaron las investigaciones psicológicas asociadas a lo pensamiento fenomenológico.

La relación de la fenomenología con la psicología siempre ha estado cerca, ya en los escritos brentanianos y en las obras del primer Husserl. Al parecer, esta relación también ~~se~~ hizo eco en la lectura y la producción brasileña. Los temas relacionados con la psicología, como la conciencia, la interioridad, egología, intersubjetividad y las posibilidades metodológicas de aplicación de la Fenomenología estaban presentes en las reflexiones y discusiones de los pensadores brasileños, como puede verse por los nombres y producciones antes mencionadas.

La fenomenología llega a Brasil también con estrechas relaciones con la psicología, tanto en las discusiones sobre interioridad y conciencia, como recurso metodológico para la investigación experimental. Esto explica el hecho de encontrarnos con la primera mención de la fenomenología —como las que encontramos en el texto de 1941 de Euryalo Cannabrava— en los escritos psicológicos relacionados con el *Laboratorio de Psicología de la Colonia de Alienados de Engenho de Dentro*, anticipándose en muchos años referencias fenomenológicas que la historiografía Filosofía brasileña consolidó.

Lo que destacamos es que los escritos psicológicos son pioneros en referencias a la fenomenología, desde la década de 1920, refiriéndonos particularmente a la contribución de Waclaw Radecki, psicólogo nascido en 1887, Varsovia, Polonia, y que dedico su vida a la investigación psicológica[16]. Comienza sus trabajos de investigación como asistente de Edouard Claparède. Obtiene su doctorado en 1911 con su tesis sobre "Fenómenos

[16] CAMBIAGGIO, Delmira. "Vida y Obra de Waclaw Radecki (1887-1953). *Revista Latinoamericana de Psicología*, Vol. 9, Nr.2, 1977, pp.343-346.

Psicoelectricos", que despierta interés de los académicos en Ginebra, y es nombrado en seguida, docente libre de la Universidad. En 1912 inicia la organización del Laboratorio de Psicología en la Universidad de Cracovia, con intenso trabajo hasta 1914. Después de la Guerra, transforma ese laboratorio en la Facultad de Psicología, y publica, en 1919, "Psicología del Pensamiento".

En 1923 se traslada a Brasil, donde es nombrado profesor de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad de Paraná, en Curitiba. En el año siguiente, a solicitud del Ministerio de Interior y Salud Publica, se dedica a organizar y dirigir el Laboratorio de Psicología de la Colonia de Alienados de Engenho de Dentro, en Rio de Janeiro —el tercero en Brasil— donde realiza un plan elaborado de investigaciones experimentales mientras empieza la formación de profesionales psicólogos a partir de los cursos y conferencias del dicho laboratorio. Este laboratorio tiene una particular importancia para la psicología brasileña, debido a ser el más completo de Sudamérica, lo que culmina con su transformación en Instituto de Psicología, en 1932, y posteriormente en la primera propuesta de curso oficial de Psicología en Brasil[17].

Radecki permanece en Brasil hasta 1933, cuando recibe la invitación para organizar un curso de Psicología General en Montevideo, Uruguay. Su actividad profesional se desarrolla entre Montevideo y Buenos Aires, hasta su fallecimiento, en 1953. La importancia de Radecki para la psicología[18] de Sudamérica resulta desde su empeño en la construcción de un sistema psicológico como el impulsado por Wilhelm Wundt, William James y Claparède. Pero, mientras su sistema tenía un acento "funcionalista", encontramos en la obra de Radecki las primeras referencias a la fenomenología en publicaciones brasileñas. En sus publicaciones de cursos en el laboratorio, Radecki hace las primeras referencias a los autores fenomenólogos en la literatura de Brasil[19]. En "*Resumo do Curso de Psychologia*", de 1928, y "*Trabalhos de Psicologia*", de 1929, encontramos referencias directas a Bergson, Binswanger, Brentano, Ehrenfels, Geiger, Husserl, James, Koffka, Koehler, Külpe, Michotte, Pfänder, Stumpf, Twardowski y Wertheimer. Notemos que la mención a Brentano y Husserl son anteriores ~~mismo~~ a los autores filósofos de su época, en Brasil —mismo que, en este momento de la historia de las ciencias, aún no

[17] JONSSON, Maitê Fernanda. *Formação em Psicologia no Brasil: Breve Análise dos Cursos de Psicologia na Cidade de Curitiba*. Dissertação de Mestrado em Psicologia, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2011.

[18] CENTOFANTI, Rogerio. "Radecki e a Psicologia no Brasil". *Psicologia, Ciência e Profissão*, Ano 3, Nr. 1, 1982, pp. 2-50.

[19] RADECKI, Waclaw. *Resumo do Curso de Psychologia*. Rio de Janeiro. Imprensa Militar, 1928. RADECKI, Waclaw. *Trabalhos de Psychologia-Annaes da Colonia de Psychopathas*, Rio de Janeiro, 1929.

había distinción para la Psicología, lo que implicaba que los autores que discutían la nueva disciplina fueron, en su mayoría, también filósofos[20]— como los citados anteriormente.

Centraremos los comentarios a las citas a Brentano, Husserl y Binswanger, de modo a ilustrar el papel de la fenomenología en sus investigaciones. Uno de los temas más discutidos en la Psicología en su aproximación con la Fenomenología fue el tema de la conciencia. Radecki, en el fascículo séptimo, cuando discute la psicología de la vida intelectual —específicamente del pensamiento—, la percepción y los juicios perceptivos, hace la pregunta sobre lo que representa la conciencia de la existencia, y cita Brentano para recordar de lo que llama "teoría existencional de los juicios" (o su aporte de la intencionalidad de la conciencia)[21]. Más adelante cita que "Brentano y sus discípulos deducen la conciencia de la existencia del análisis de los juicios positivos"[22]; y en seguida, recorre a la tesis brentaniana de la representación[23].

Husserl y Binswanger son citados de forma muy corta (como lo constatamos también en las primeras referencias filosóficas a la fenomenología, en Cannabrava o Vicente Ferreira da Silva). Husserl aparece en su curso sobre "discriminación, abstracción, apercepción, recognición y representación", como uno de los autores que refuerzan la tesis de que "el foco de la conciencia solo puede abarcar un contenido (…)"[24]; y Binswanger, por fin, aparece en la discusión sobre la asociación.

Como se percibe, las discusiones psicológicas (o psicologistas) tanto de Brentano como de Husserl se hacen presentes desde muy temprano. Se puede suponer que este fue el camino primero de las apropiaciones de la Fenomenología en Brasil —y también la puerta para otras temáticas como la teoría del conocimiento, el problema de la conciencia, y de la subjetividad/intersubjetividad)— como se puede observar en otros filósofos citados anteriormente, como Syrio Drummond, Sousa Ferraz, Delfim Santos, Miguel Reale y Euryalo Cannabrava.

Es importante destacar que Euryalo Cannabrava —una de las primeras referencias en fenomenología en Brasil— empieza su carrera en la misma

---

[20] Un importante dado en la construcción (o desarrollo independiente) de la Psicología puede ser ilustrado con el Manifiesto de los filósofos alemanes contra la Psicología experimental, de 1913, cuando se observa el crecimiento de la nueva disciplina en Europa. Cfr.: ARAUJO, Saulo de Freitas. "Manifesto dos Filósofos Alemães contra a Psicologia Experimental: introdução, tardução e comentários". *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Vol. 13, Nr. 1, 2013, pp. 298-311.

[21] RADECKI, Waclaw. *Resumo do Curso de Psychologia*. Rio de Janeiro. Imprensa Militar, 1928, p. 186.

[22] *Ídem*, p. 187,

[23] *Ibídem*, p. 192.

[24] *Ibídem*, p. 71.

Colonia de Alienados del Engenho de Dentro, en la década de 1930, en lo mismo laboratorio de psicología organizado por Radecki[25].

Pero lo más destacado de Radecki seguramente fue su influencia sobre Nilton Campos, que fue su asesor y posteriormente lo reemplazo en la condición de director del Laboratorio. En la misma dirección sobre las cuestiones psicologistas de la fenomenología, podemos destacar que la primera obra que hace una discusión profundizada de los aportes de la Fenomenología de Husserl en Brasil, fue su Tesis de 1945, para la cátedra de Psicología General, en la Facultad Nacional de Filosofía.

Nilton Campos como Primero Comentador de Husserl en Brasil

Nilton Campos (1898-1963) nació en Rio de Janeiro, se graduó en Medicina en la Escuela Nacional de Medicina, y fue el primer profesional en dedicarse tiempo completo a la Psicología[26]. Después de su especialización en psiquiatría, Nilton Campos se convirtió en miembro en 1924, del equipo de Colonia de Alienados de Engenho de Dentro, como asistente de Radecki[27].

A partir de 1944 comienza a ejercer la cátedra de Psicología General en la Escuela Nacional de Filosofía, ganado a través de un concurso, cuando presentó su tesis, elaborada en 1945 bajo el título "*O Método Fenomenológico na Psicologia*"[28]. Nilton Campos, en su obra, anticipa el potencial de la fenomenología como método de investigación psicológica, y tomó nota de la proximidad a varios aspectos de la psicología de la Gestalt, señalando, sin embargo, una percepción crítica de la propiedad de esta escuela del método fenomenológico, al apuntar a la necesidad de modificación de lo método para adaptarse mejor a la investigación en psicología.

El texto Nilton Campos sigue siendo, hoy en día, un texto actual y único, por su claridad de exposiciones y sobre todo por su visión crítica y abierta del método. Como se ha señalado en su comunicación, la "investigación fe-

---

[25] ABREU E SILVA NETO, Norberto. "Euryalo Cannabrava". En: *Dicionário Biográfico da Psicologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Imago/Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2011, pp. 114-119.

[26] CABRAL, A. Nilton Campos (1898-1963). *Jornal Brasileiro de Psicologia*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 3-12, 1964.

[27] CENTOFANTI, Rogério. "Laboratório de Psicologia da Colônia de Psicopatas do Engenho de Dentro, 1924-1932". En: *Dicionário histórico de instituições de psicologia no Brasil*. Rio de Janeiro, Imago / Brasília, Conselho Federal de Psicologia, 2011, pp. 355-356.

[28] CAMPOS, Nilton. *O Método fenomenológico na psicologia*. 96f. Tese de Concurso apresentada à Cátedra, Universidade do Brasil, Rio de Janeiro, 1945.

nomenológica busca descubrir, no inventar" [29]; y que en la psicología —como en las ciencias humanas en general— el mecanismo fundamental debería ser el empleo de la comprensión, no de la interpretación (posición similar a la de Dilthey)[30].

El trabajo de Nilton Campos no se limita a su tesis. Además de varios artículos empíricos publicados durante su participación en el Laboratorio de Psicología de la Colonia de Alienados de Engenho de Dentro, es importante destacar algunos artículos relacionados directamente con la fenomenología, como el texto "A influência do pensamento de Dilthey na evolução da Psicologia como ciência autônoma" publicado en el *Anuário do Instituto de Psicologia* en 1951; "Diferença entre descrição e explicação no estudo da Psicologia", de 1953; "Antecedentes filosóficos do isomorfismo gestaltista", de 1954 y "Importância e Significado da análise fenomenológica no estudo das ciências", de 1958, todos publicados no *Boletim do Instituto de Psicologia*.

Pero fue su tesis, el documento principal que contiene el primer comentario profundizado sobre el pensamiento de Husserl en la literatura de Brasil. Observase en la presentación de este trabajo, felicitaciones de importantes nombres de la psicología de su época, como Wolfgang Köhler e Gordon Allport. Para realizar su trabajo, Campos destaca sus consultas a las fuentes originales de Brentano y Husserl, gracias a la ayuda de Achim Fuerstenthal, que había sido alumno de Herman Schmulenbach, en Basiléia —este último, antiguo alumno de Brentano. La tesis es dividida en cuatro partes: 1) Los fundamentos de la actitud fenomenológica; 2) La investigación descriptiva fenomenológica en psicología; 3) La legitimidad del método introspectivo, y 4) Las modalidades de la naturaleza intencional de la conciencia y de la distinción entre la función y el contenido.

De Brentano, tenemos citas en su tesis de dos libros: "*Psychologie vom empirischen Standpunkt*", en la edición de 1924; y el volumen en español de "*Psicología*", traducción de J. Gaos. De Husserl, son tres las obras citadas: los volúmenes de las "*Investigaciones Lógicas*" (en su edición española, publicadas por la Revista de Occidente en 1929 y traducidas por M. Morente y J. Gaos); el primer volumen de las *Ideen*, en su edición de 1931, "*Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*" (publicada en Londres, con traducción de W.R.B.Gibson); y las "*Meditaciones Cartesianas*", en su edición mexicana de 1942 (con traducción de J.Gaos). Se utiliza también de otros comentadores de la obra husserliana, como Marvin Farber ("*The Foundation of Phenomenology*", en su edición de 1943) y J. Xirau ("*La Filosofia de Husserl*", edición de

[29] *Ibíd*, p. 17.

[30] *Ibídem*, p. 44.

1941). Todo el trabajo es una defensa de la fenomenología como método de investigación y una aproximación a la Psicología de la Gestalt (Escuela de Berlim), como suporte para una lectura de los fundamentos de la psicología, con citas de obras de Köhler, Koffka, Wertheimer, Guillaume, Hartmann y Lewin.

Nilton Campos empieza su discusión con una controversia sobre la naturaleza de la psicología, hablando ya de "psicologías", en contrario a la autonomía de esta ciencia, en un debate epistemológico. Apunta para el método fenomenológico como una descripción ingenua y completa de la experiencia inmediata, y hace una crítica de la apropiación "naturalista" de la fenomenología por la escuela de Gestalt: "Encontramos que la Gestalt, a pesar de buscar repeler el mecanicismo y el vitalismo, se centra en la preocupación por formular otra teoría explicativa, levantando la sospecha de querer *fiscalizar* la psicología"[31].

Nilton Campos también señaló la similitud interesante entre el pensamiento de Husserl y Ehrenfels, específicamente en "*Filosofía de la Aritmética*", de Husserl y lo que Ehrenfels describe en 1890, sobre *Gestalt-qualitäten*. En secuencia, nos llama la atención este importante movimiento de renovación y el revisionismo de los estudios psicológicos a fines del siglo XIX, representada por figuras prominentes como Henri Bergson (en "*Les Données Immédiates de la Consciencei*", 1889), de William James (en "*Principles of Psychology*", 1890) y Wilhelm Dilthey (en "*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*", 1894), en abierta oposición "al mecanicismo dominante [que] da lugar, respectivamente, a los nuevos criterios teleológicos sobre la naturaleza cualitativa de los fenómenos mentales, la naturaleza dinámica de la conciencia y la diferencia entre la explicación y la comprensión de la actividad mental"[32].

Con vistas a fundamentar un debate epistemológico sobre la ciencia psicológica, Nilton Campos alcanza la noción de intencionalidad de la conciencia —que toma de Brentano— para indicar una psicología de orientación fenomenológica, basada en la idea de una conciencia como flujo de experiencias y vivencias. Su trabajo puede ser descrito como un intento de búsqueda por los "fundamentos", y el de fundamentar la práctica psicológica, para edificar una ciencia psicológica con bases sólidas, y estos fundamentos los encuentra en Brentano y Husserl.

En efecto Nilton Campos fue uno de los primeros comentadores de la fenomenología en Brasil con una preocupación "académica", y aunque el autor no haga distinción entre el Husserl filósofo del Husserl que trató de

[31] *Ibídem*, p. 14.

[32] *Ibídem*, p. 25.

problemas fundamentales de la psicología[33], o se apoye en algunos escritos del maestro de Friburgo, es innegable su pionerismo y su esfuerzo en emplear el método fenomenológico. Y fueron las primeras lecturas de la Fenomenología para la investigación psicológica que dieron impulso a la fenomenología en Brasil, y también: "En el análisis de la conciencia como un donante de significado (…), la fenomenología provocó un cambio en la dirección del diseño del sujeto humano entre psiquiatras y psicólogos brasileños"[34]. Esto se observa posteriormente en profesionales que basan sus trabajos en pensadores como Jaspers, Minkowski y Binswanger.

Fenomenología en Brasil: Pasado y Futuro

La primera generación de estudiosos brasileños de la psicología y psiquiatría fenomenológica fue compuesta por nombres como Isaias Paim, Elso Arruda, Eustaqui Portela, Nelson Pires, Antonio Gomes Penna, Silvio Lopes y Nobre de Melo. La década de 1960 y 1970 presenta otros nombres como Zacaria Ali Ramadam, Joel Martins, Antonio Muniz de Rezende, William Gomes y Yolanda Cintrão Forghieri.

En Filosofía, fue de gran importancia la primera generación de profesores de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul, en Porto Alegre, que en la década de 1950 centra sus trabajos en torno de la obra de Gabriel Marcel, Sartre, Merleau-Ponty y Heidegger. Pero el pensamiento fenomenológico quedase olvidado hasta los años 1960, cuando una nueva generación de estudiosos —comprometidos con los trabajos académicos— hace un nuevo encuentro con las ideas fenomenológicas[35]. Para eso, el pensamiento de Ortega y Gasset, y Oswald Spengler fueron importantes, como también los contactos con el ideario marxista —por la vía de Sartre[36]— y el estructuralismo de Louis Althusser.

---

[33] GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Momentos do Pensamento Luso-Brasileiro*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1981. MORUJÃO, Alexandre Fradique. Fenomenológico (Movimento). En: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 2, Lisboa, Verbo, 1990, p. 495-503. GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. O Pensamento Fenomenológico no Brasil, *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol.L., Fasc.198, pp.258-267, 2000.

[34] MORUJÃO, Alexandre Fradique. Fenomenológico (Movimento). En: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 2, Lisboa, Verbo, 1990, p. 499.

[35] GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. O Pensamento Fenomenológico no Brasil, *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol.L., Fasc.198, pp. 258-267, 2000.

[36] Importante destacar las visitas de Sartre y de Simone de Beauvoir a Brasil, en agosto de 1960, invitados para el I Congresso de Crítica e História Literária, en Recife. Después, los pensadores

Este "nuevo encuentro" con la fenomenología empieza en 1961, con Gerd Bornheim, que presenta su Tesis de Libre Docencia sobre el sentido originario del filosofar, y que presenta una filosofía centrada en el existir, lo que lo conduce a ser uno de los más expertos en la filosofía de Sartre. En la misma dirección, pero a partir del pensamiento de Heidegger, los nombres de Emanuel Carneiro Leão, Ernildo Stein y Gilvan Fogel se destacan[37].

Los desarrollos posteriores tienen una influencia de los estudios de Filosofía practicados en la Université Catholique de Louvain, en Bélgica, donde gran número de pensadores brasileños pudieron acompañar[38]. Desde su fundación, el *Institut Supérieur de Philosophie* de esta universidad tuvo una dirección Tomista, pero en su segunda etapa, se describe una gran influencia de la fenomenología. Para Brasil, los nombres de Leonardo Van Acker y Carlos López de Mattos tuvieron importante presencia en la escena de consolidación de la fenomenología. La segunda etapa —de predominio fenomenológico— se desarrolla en la década de 1950, en particular por los Archivos Husserl, y su mayor influencia fue en la década de 1960 por medio de estudiantes brasileños que se fueron por la investigación y la enseñanza[39]. Los nombres más destacados[40], entre los brasileños, fueron Alvino Moser, Antonio Joaquim Severino, Antonio Muniz de Rezende, Creusa Capalbo, Geraldo Tonaco, João Carlos Nogueira, Newton Aquiles Von Zuben, Olinto Pegoraro, Salma Muchail, Telma Donzelli, Ubiratan de Macedo y Zeljko Loparic, entre otros tantos, en filosofía, psicología y psicoanálisis.

El escenario brasileño para la fenomenología es de la construcción de perspectivas originales —de lectura y de interpretación— construyendo nuevos movimientos desde la Hermenéutica de Hans Georg Gadamer, las reflexiones de Emmanuel Lévinas y los encuentros con la antropología de Edith Stein, como también la consolidación de los espacios conquistados por Sartre, Heidegger y Merleau-Ponty. Se puede decir que poco a poco se conoce cada vez más a Husserl, gracias a nuevas traducciones y estudios profundizados, pero se lamenta la distancia todavía del pensamiento Brentano.

---

franceses seguiran dando conferencias en las principales ciudades del país. SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil. A Conferência de Araraquara*. São Paulo. Paz e Terra/Unesp. 1986.

37 MORUJÃO, Alexandre Fradique. Fenomenológico (Movimento). En: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 2, Lisboa, Verbo, 1990. FORGHIERI, Yolanda Cintrão. *Psicologia Fenomenológica. Fundamentos, Método e Pesquisas*. São Paulo. Pioneira. 1993.

38 POZZEBON, Paulo Moacir Godoy. "A Escola Filosófica de Lovaina e sua Influência no Brasil". *O Movimento Fenomenológico em Portugal e no Brasil*. Lisboa. Zéfiro. pp. 149-158. 2010.

39 *Ibíd*, p. 155.

40 *Ibídem*, p. 156.

La Fenomenología en Brasil tiene raíces profundas en la Psicología y en las propias raíces psicologistas de Husserl y Brentano, y hoy, se destaca la cantidad de investigaciones basadas en las premisas fenomenológicas para campos tan diversos como Enfermería, Nutrición, Medicina, Física y Psicología[41], siendo que los últimos son los responsables por una parte considerable de trabajos, incluso Congresos y revistas científicas. Creemos que el reconocimiento de esas raíces sirve para aclarar tanto los caminos para el pasado, cuanto las rutas para el futuro de la fenomenología en Brasil.

Bibliografia

ABREU E SILVA NETO, Norberto. "Euryalo Cannabrava". En: *Dicionário Biográfico da Psicologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Imago/Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2011, pp. 114-119.

ARAUJO, Saulo de Freitas. "Manifesto dos Filósofos Alemães contra a Psicologia Experimental: introdução, tardução e comentários". *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Vol. 13, Nr. 1, 2013, pp. 298-311.

ARRUDA, Elso. *Resumo Histórico da Psiquiatria Brasileira*. Rio de Janeiro, JC/Ed.UFRJ, 1985.

CABRAL, Anitta. "Nilton Campos (1898-1963)". *Jornal Brasileiro de Psicologia*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 3-12, 1964.

CAMBIAGGIO, Delmira. "Vida y Obra de Waclaw Radecki (1887-1953). *Revista Latinoamericana de Psicología*, Vol. 9, Nr.2, 1977, pp. 343-346.

CAMPOS, Nilton. *O Método fenomenológico na psicologia*. 96f. Tese de Concurso apresentada à Cátedra, Universidade do Brasil, Rio de Janeiro, 1945.

CANNABRAVA, Euryalo. *Seis Temas do Espírito Moderno*. São Paulo, S.E. Panorama, 1941.

_____ *A Cultura Brasileira e seus Equívocos*, Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, 1955.

[41] HOLANDA, Adriano Furtado. *Fenomenologia e Humanismo. Reflexões Necessárias*. Curitiba. Juruá. 2014.

_____ *Introdução à Filosofia Científica*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1956.

CENTOFANTI, Rogerio. "Radecki e a Psicologia no Brasil". *Psicologia, Ciência e Profissão*, Ano 3, Nr. 1, 1982, pp. 2-50.

_____ "Laboratório de Psicologia da Colônia de Psicopatas do Engenho de Dentro, 1924-1932". En: *Dicionário histórico de instituições de psicologia no Brasil*. Rio de Janeiro, Imago / Brasília, Conselho Federal de Psicologia, 2011, pp. 355-356.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. *Filosofia Brasileira. Ontogênese da consciência de si*. Petrópolis, Vozes, 2002.

FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Ensaios Filosóficos*. São Paulo, Progresso, 1948.

FORGHIERI, Yolanda Cintrão. *Psicologia Fenomenológica. Fundamentos, Método e Pesquisas*. São Paulo. Pioneira. 1993.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Momentos do Pensamento Luso-Brasileiro*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1981.

_____ *O Tema da Consciência na Filosofia Brasileira*. São Paulo, Convívio, 1982.

_____ *Farias Brito e as Origens do Existencialismo no Brasil*, São Paulo, Convívio, 1984.

_____ O Pensamento Fenomenológico no Brasil, *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol.L., Fasc.198, pp.258-267, 2000.

HOLANDA, Adriano Furtado. *Fenomenologia e Humanismo. Reflexões Necessárias*. Curitiba. Juruá. 2014.

JONSSON, Maitê Fernanda. *Formação em Psicologia no Brasil: Breve Análise dos Cursos de Psicologia na Cidade de Curitiba*. Dissertação de Mestrado em Psicologia, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2011.

MARCEL, Gabriel. *Présence et Immortalité*. Recife, Universidade de Recife, 1952.

Massimi, M. (1990). *História da Psicologia Brasileira (Da época colonial até 1934)*. São Paulo: EPU.

_____ *Humanismo e Terror.* Tradução de Naume Ladosky, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

_____ *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de José de Anchieta Correia, Belo Horizonte, Interlivros, 1975.

MASSIMI, M. (Org.). *História da Psicologia no Brasil do Século XX*, São Paulo: E.P.U, 2004.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. Fenomenológico (Movimento). En: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 2, Lisboa, Verbo, 1990, p. 495-503.

PAIM, Antonio. *Biblografia Filosófica Brasileira. Período Contemporâneo (1931-1977)*. São Paulo, GRD/INL, 1979.

_____ *O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro*, São Paulo, Convívio, 1986.

_____ Revistas de Filosofia. Em: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 5, pp.741-746. Lisboa, Verbo, 1990.

_____ "A Obra Filosófica de Miguel Reale". En: *Miguel Reale. Bibliografia e Estudos Críticos*. Salvador, Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1999, pp. 65-83

_____ "O Movimento Fenomenológico Brasileiro". En: *O Movimento Fenomenológico em Portugal e no Brasil*. Lisboa, Zéfiro, 2010, pp. 123-140.

POZZEBON, Paulo Moacir Godoy. "A Escola Filosófica de Lovaina e sua Influência no Brasil". *O Movimento Fenomenológico em Portugal e no Brasil*. Lisboa. Zéfiro. pp. 149-158. 2010.

RADECKI, Waclaw. *Resumo do Curso de Psychologia.* Rio de Janeiro. Imprensa Militar, 1928.

_____ *Trabalhos de Psychologia, Annaes da Colonia de Psychopathas*, Rio de Janeiro, 1929.

SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil. A Conferência de Araraquara*. São Paulo. Paz e Terra/Unesp. 1986.

SILVA, Guilherme Bertassoni y HOLANDA, Adriano Furtado. "Primórdios da Assistência em Saúde Mental no Brasil (1841-1930)". En: *Memorandum, Memória e História em Psicologia*, Vol. 27, 2014, pp. 127-142.

SOUZA, Francisco Martins. "O Problema do Conhecimento em Miguel Reale e o Diálogo com Husserl". En: *Ciências Humanas*. Vol. 4, n.18-19, 1991, pp. 42-46.

SOBRE EL PAPEL DE LA PHANTASIA EN EL TEATRO Y EN LA NOVELA[1]

Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman

MARC RICHIR

Traducido por:
PABLO POSADA VARELA
Université Paris-Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal

Imaginación y *Phantasia*

Habrá hecho falta esperar a Husserl, y a poder acceder a sus numerosos inéditos gracias a la publicación de la colección *Husserliana* a cargo de los Archivos-Husserl cuya sede central está en Lovaina para percatarse de que existe una diferencia fenomenológica importante entre imaginación (*Einbildung, Imagination*) y *phantasia* (*Phantasie*), diferencia que el fundador de la fenomenología tematiza en el volumen XXIII de la citada colección[2]. A pesar de que la diferencia no siempre resulte demasiado marcada en el propio Husserl, la hemos retomado, por cuenta propia[3], tratando de extraer un determinado número de consecuencias para el análisis fenomenológico, y lo hemos hecho —creemos— de acuerdo con un espíritu que sigue siendo fiel al husserliano. Será esta diferencia entre imaginación y *phantasia* la que tratemos, en primer lugar, de explicar de nuevo con brevedad[4].

---

1 Traducimos el artículo RICHIR, Marc "Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman", publicado en la revista Littérature, nº 132, diciembre de 2003. Este artículo, así como muchos otros, está disponible en la página web montada por Sacha Carlson: www.laphenomenologierichirienne.org

2 HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung,* Hua XXIII, hrsg, von E. Marbach, Kluwer Acad. Publish. Dodrecht, 1980. Existe una traducción francesa, revisada por el propio Richir: *Phantasia, conscience d'image, souvenir* Trad. Raymond Kassis y Jean-François Pestureau. Grenoble: Jerôme Millon, 2001.

3 RICHIR, Marc. *Phénoménologie en esquisses.* Grenoble: Jérôme Millon, 2000.

4 NdT: Para una explicación pormenorizada y complementaria de esta diferencia pueden consultarse los siguientes artículos, disponibles en español: RICHIR, Marc. "Imaginación y *phantasia* en Husserl". Trad. Pablo Posada Varela, En: *Eikasia*, vol. 40, 2011, pp. 33-54 y RICHIR, Marc. "*Phantasia*, imaginación e imagen". Trad. Pablo Posada Varela. En: *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. 9, 2012, pp. 329-343.

La imaginación: este término contiene imagen, concepto que ha sido, secularmente, objeto de equívocos varios que persisten a día de hoy, y que incluso se amplían peligrosamente merced al papel social dominante que desempeñan las técnicas audio-visuales. El análisis de Husserl, que es, a nuestro parecer, el único que de veras se sostiene, consiste en afirmar que la imaginación es, cada vez, un acto intencional que mienta un objeto, dotado de un sentido intencional, pero no que está ahí "en carne y hueso" como objeto presente de percepción. Este objeto mentado por la imaginación, y que Husserl denomina *Bildsujet*, está, sin embargo, presente en el propio acto de mención, pero como irreal, es decir, no ya puesto como algo presente y real mentado por el acto, sino *cuasi-puesto* como presente por y *en el acto* de imaginar. Dos son los casos que pueden presentarse: o bien el objeto está cuasi-puesto a través de una "imagen" —que Husserl denomina *Bildobjekt*— provista de soporte físico, como el lienzo pintado o la fotografía, o bien lo está a través de una "imagen" que carece de soporte físico, como en el ejemplo, ya célebre, en el que imagino la iglesia del Panteón[5]. Si nos atenemos a ese ejemplo, que

[5] NdT: Richir se refiere al célebre ejemplo del Panteón de París, que ha adquirido en la tradición filosófica y fenomenológica francesas marchamo de clásico tras haber sido usado por el filósofo Alain en su *Système des Beaux-Arts*. Debemos a la magnífica tesis de Sacha Carlson sobre Richir un análisis sobre estas cuestiones y sobre esta implícita controversia Husserl —Alain— Sartre (*cf*. S. Carlson, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*, Tesis doctoral, U.C.L., Louvain-la-Neuve (Bélgica), 2014, en curso de publicación) que reproducimos aquí en sus grandes líneas. Empecemos recordando la cita de Alain: "muchos guardan, como dicen, en su memoria, la imagen del Panteón, y, según creen, pueden hacerla aparecer de nuevo sin mayores problemas. Les pediría yo entonces, si bien les parece, que contasen las columnas que sostienen la parte frontal; pues bien, resultará que no sólo no podrán contarlas, sino que no podrán siquiera intentarlo. Y, sin embargo, esta operación es la más fácil del mundo tan pronto como uno tiene el Panteón ante sus ojos. ¿Qué es entonces lo que ven cuando imaginan el Panteón? ¿Acaso ven algo? En lo que a mí respecta, cuando me planteo a mí mismo esa misma pregunta, no puedo decir que vea algo semejante al Panteón. Formo, según me parece, la imagen de una columna, de un capitel, de una porción de muro; sin embargo, como no puedo en absoluto fijar esas imágenes al modo en que, por el contrario, sí lo puedo la mirada por así decirlo directa, que me sitúa de inmediato en presencia de los objetos que tengo ante los ojos; así pues, nada puedo decir de dichas imágenes si no es que me pareció haberlas apercibido apenas un instante. Ahora bien, como no faltan, en torno a mí, reflejos, sombras, contornos indeterminados que percibo por el rabillo del ojo y sin necesidad de pensar en nada, bien puede ocurrir que tome, de entre el recuerdo de ese caos momentáneo, la ilusión de haber evocado, durante el instante de un relámpago, las partes del monumento ausente que desde mí mismo nombro. En lo relativo a este punto tan sólo pido que uno desconfíe de sí mismo, y nada describa apoyado en el elemento discursivo, es decir, nada más allá de lo que haya sido visto". ALAIN. *Système des Beaux-Arts*. Saint Amand: col. «Idées», NRF, 1963 (1936), p. 345. Sartre retomará el ejemplo de Alain, aunque lo hará en clave polémica, conculcando sus conclusiones sobre la base del mismo ejemplo. Así, sostiene Sartre que si bien es cierto que no podemos contar las columnas del edificio, esto se debe a que un

es el más sencillo y que nos permitirá ahorrarnos no pocas dificultades técnicas, cuando imagino el Panteón, es, claro está, el Panteón mismo y no su "imagen" aquello que miento y que veo "en mi mente". Prueba de ello, según el célebre ejemplo, es que no puedo contar sus columnas en la imaginación; no obstante, sí sería capaz de contarlas si lo tuviese delante, presente en la percepción. Dicho de otro modo: es incorrecto sostener, como suele repetirse hasta la saciedad, que la "imagen" es una "reproducción imperfecta" de la realidad, como si cupiese disponer de ella libremente para luego efectuar, sobre ella, la operación de contar (cosa que sí puedo hacer, claro está, sobre una fotografía): la imagen es, antes bien, una irrealidad que, como tal, se me escapa por principio, pero que, paradójicamente, resulta figurativa del objeto intencional mentado (en este caso: el Panteón). En cierto sentido, tanto da, podríamos añadir, que la figuración (*Darstellung*) resulte más o menos fiel respecto del "original" perceptivo: lo esencial del acto de imaginar reside en su intencionalidad de objeto, y la figuración intuitiva de este último no corresponde a lo que, en propio, se halle mentado en ella. Vale decir —y es precisamente aquí donde descansa toda la sutileza del análisis husserliano— que esta figuración (clásicamente: la imagen) desempeña un papel paradójico, exclusivamente auxiliar cuando la imaginación es deliberada o voluntaria: la imagen no es, en sí misma, objeto intencional, siquiera imaginario, y jamás está puesta por sí misma, sino que es mediadora de una posición (que es, aquí, una cuasi-posición), y su irrealidad le confiere, a la vez, estatuto de una nada (si se hiciera posición de la misma) así como estatuto de simulacro sin autonomía propia (cuando no se halla puesta, como suele ser, por regla general, el caso). En resumidas cuentas, la imagen tan sólo existe (tan sólo "funciona") cuando no existe, y no existe (como ser u objeto) más que cuando existe (en virtud del error de su reificación, y que discurre por entero en el ámbito del "pensamiento"). Es, como señala Husserl, una "apariencia perceptiva", pero con la salvedad de que "perceptiva" traduce aquí *perzeptiv* y

---

objeto «no puede aparecérsele a una conciencia imaginante del mismo modo en que se le aparece a una conciencia perceptiva» SARTRE, Jean-Paul. *L'imaginaire*. París: Gallimard, 1986 (1940), p. 174. En realidad, Sartre se reclama explícitamente de la concepción husserliana. Sobre estas cuestiones, y aparte de las aquí citadas obras de Richir (fundamentalmente *Phénoménologie en esquisses, op. cit.*), puede consultarse la ya clásica monografía de SARAVIA, Maria Manuela. *L'imagination selon Husserl.* La Haya: col. «Phaenomenologica», Martinus Nijhoff, 1970, así la obra de ALVES, Pedro. M. S. *Fenomenología del tiempo y de la percepción.* Trad. Francisco Conde Soto. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010. Sobre todo el capítulo que el profesor Alves dedica a estas cuestiones, titulado "La doctrina husserliana de los actos intuitivos sensibles y el tema de la conciencia del tiempo desde 1898 hasta 1911" e incluido en las pp. 127-186 de la citada obra.

no *Wahrnehmung*, es decir, una *Perzeption* que no es ni un acto de mención intencional, ni la recepción pasiva de una "impronta" (*typos, pathos*).

Nos permite esto analizar con mayor simplicidad el primer caso, en el que la figuración intuitiva goza de soporte físico. A todas luces, si no hubiese intencionalidad imaginativa de objeto, el soporte físico se reduciría a un conjunto de manchas más o menos claras o sombrías, a simples manchas de colores, y esto significa, de hecho, que la figuración intuitiva del objeto imaginado está aquí en juego, del mismo modo que lo está, en el primer caso, como aquello en orden a lo cual se organizan esas manchas (objetos de *Wahrnehmung*): lo hacen, por así decirlo, con vistas al objeto intencional imaginado. Así pues, el soporte físico no es más que soporte; sólo amparados por una subrepción podremos decir que la imagen, la figuración intuitiva, es realmente visible en él: por el contrario, la figuración propia del soporte, situada entre el sujeto (que mira) del acto de mención imaginaria y el objeto de esta misma mención, reviste un carácter de simulacro tal, que no consigo reconocerla o identificarla si no es por mor de la propia intencionalidad imaginativa. Un personaje no está ahí, en su retrato, ni un paisaje en su fotografía o en su "representación" pintada. Si bien personaje o paisaje están presentes en el acto intencional de imaginar (como "correlatos noemáticos" del acto), no por ello están ahí, en presencia, en el mundo.

¿Qué sucede entonces con la *phantasia* (conservamos el término griego porque el equivalente francés [o español] "fantaisie [fantasía]" designa algo completamente distinto), y, sobre todo, cuál es su relación con la imaginación? Aquí, una vez más, hemos de reconocerle a Husserl el mérito de haber desbrozado, no sin dificultad (por tratarse de una senda completamente virgen), sus características esenciales: la *phantasia* surge y desaparece por relámpagos (*blitzhaft*), de modo intermitente y discontinuo, es proteiforme (*proteusartig*) y, sobre todo, no presente (*nicht gegenwärtig*). Todo esto nos llevó a decir[6], sacando todas las consecuencias, que la *phantasia* no sólo no procedía de la temporalización clásica (husserliana) en presentes provistos de sus protenciones y retenciones, sino que procedía de otro "tipo" de temporalización, de una temporalización en presencia, sin presente asignable, y que, por lo demás, y por mucho que su carácter "proteico" la vuelva no figurativa de objetos (intencionales), nebulosa, cambiante en su fuero interno, más o menos intensa y, por lo tanto, no posicional (no se halla puesta por un Yo y no hace posición de objeto) y a la vez no intencional (en el sentido husserliano "clásico" y "oficial"), ni siquiera media en la posición de objeto alguno. El hecho de que una parte de estos caracteres reaparezca en la

[6] Cfr. *Phénoménologie en esquissses, op. cit.*

figuración intuitiva en imaginación acredita, a nuestro parecer, que precisamente es la *phantasia*, y merced a una suerte de parada (momentánea sobre un presente) de la temporalización en presencia, la base fenomenológica sobre la que *se instituye* el acto de imaginación: la *phantasia* se transpone, en el acto (intencional) de imaginar, bajo la forma de la "apariencia perceptiva", apariencia que, con todo, no corresponde a la de la *phantasia* de origen, sino a la del objeto intencionalmente mentado mediante el acto de imaginar —en eso consiste, justamente, la transposición. De ahí, por ejemplo, que el sueño (del que, por definición, sólo podemos hablar desde el recuerdo que de él guardemos) sea siempre un mixto de *phantasiai* oscuras o nebulosas que han permanecido en su estatuto de origen, y de imaginaciones (intencionales) en las que reconozco tal o cual lugar, tal o cual personaje y tal o cual lance. Comprobaremos que este ejemplo no carece de relevancia en lo atinente a la cuestión literaria, a lo que en ella acontece. Cabría entonces decir que la intencionalidad "proyectada" sobre la *phantasia* transmuta a ésta en "apariencia perceptiva" que entra en juego como simulacro de la presentación (cuasi-posición) de un objeto —del mismo modo que puedo "ver" un caballo, un perro o un dragón en tal o cual nube. Este íntimo vínculo, a menudo recóndito, entre *phantasia* e imaginación explica asimismo la fundamental inestabilidad de la figuración intuitiva en la imaginación, como explica también el hecho de que la fijación de dicha inestabilidad sobre uno o varios soportes físicos pueda llegar, como ocurre hoy en día, a matar la vivacidad de la *phantasia* si es demasiado exhaustiva, a empobrecer, hasta ese extremo de estupidez que son los estereotipos, esa "actividad" tan fundamental de nuestro "espíritu". No obstante, es eso mismo lo que observamos, a día de hoy, en cada uno de los ámbitos de la vida social.

La paradoja del teatro

Husserl, una vez más, nos servirá de guía (véase el texto nº18 de Hua XXIII) al hablarnos del teatro. Así, por ejemplo —observa Husserl— Ricardo III o Wallenstein "está" sobre el escenario aun cuando no esté percibido (*wahrgenommen*) "en carne y hueso" —percibidos lo están de veras el actor, el escenario con sus decorados y todo el teatro. Ahora bien, el actor, que, al fin y al cabo, está ahí con su cuerpo, e incluso con su cuerpo vivo (que se mueve, que reviste mímicas, entonaciones, acentos, que habla, etc.), no es menos una figuración intuitiva (aquí figuración intuitiva provista de movimiento) de un objeto intencionalmente mentado y cuasi-puesto como, en este caso, Ricardo III o Wallenstein: si el actor es bueno, el personaje que encarne resultará, precisamente, vivo; la magia del teatro consiste, precisamente, en desplegar

ante nuestros ojos una intriga entre personajes vivos. Sólo cuando el actor es malo, bien porque ejecuta su papel de forma amanerada y mecánica, bien por narcisismo, es decir, por proyectar la estructura de su fantasma (en el sentido psicoanalítico) en el interior de su personaje, no le quedará al espectador otro remedio que ponerse a imaginar el personaje (a figurárselo tal y como debería ser). Correlativamente, y siempre en este caso, o bien el espectador se cansará de recurrir a la imaginación para colmar lo alejado del papel desempeñado por quien debiera darle vida al personaje, con lo que se verá, tarde o temprano, embargado por el aburrimiento, o bien, identificándose imaginariamente con la figuración narcisista del actor o con la figuración intuitiva, en imaginación, que del personaje se monta, no verá en este último sino su propia "proyección" fantasmática —el espectáculo teatral se convertirá en llanamente espectacular.

En otras palabras, la paradoja del teatro, cuyo vínculo con la célebre paradoja del actor, tan soberbiamente analizada por Diderot, salta a la vista, estriba en que, por así decirlo, el actor "presta" su entero cuerpo vivo (*Leib*) al cuerpo vivo del personaje que encarna pero sin que medie figuración intuitiva alguna de éste en imaginación[7]. El personaje está en presencia, al hilo temporalizante (en presencia) de la intriga, pero sin que jamás esté presente si no es de modo fugitivo, en uno u otro acto intencional de imaginación. Se trata, con todo, del mismo Ricardo III y, sin embargo, éste no es objeto de percepción (*Wahrnehmung*) o de imaginación, y el actor no tiene por qué buscar figurárselo intuitivamente en imaginación puesto que no hay, no existe (en entero rigor) tal figuración (Diderot). De ese modo, si está bien "encarnado" por el actor, el personaje no está presente en un acto intencional de percepción o de imaginación, sino que, intuitivamente infigurable por sí mismo, está en presencia en la *phantasia*. Al estar ahí, en presencia, aunque no presente, y puesto que hace falta el actor para "encarnarlo", se convierte el personaje, a pesar de todo, en "objeto" de una "percepción", pero en un sentido distinto al que ambos términos, entre comillas fenomenológicas, tienen usualmente: precisamente merced a la *phantasia*; la *phantasia* acoge, por así decirlo, el personaje, dentro de lo que Husserl denomina, con mucho tino, una "*phantasia* perceptiva" (*perzeptive Phantasie)*, y donde la "percepción" es *Perzeption* y no *Wahrnehmung*. Sin embargo, en este caso, que es distinto del caso en el que hay *Perzpetion* de la figuración intuitiva en imaginación, se

[7] NdT.: Para complementar lo que aquí se dice, puede consultarse en versión española y en traducción de quien esto escribe un artículo en el que Richir expone los fundamentos teóricos de lo que aquí se intenta: RICHIR, Marc. "*Leiblichkeit* y *Phantasia*". Trad. Pablo Posada Varela. En: *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. 9, 2012, pp. 329-343.

trata de una *Perzeption* no tanto de una irrealidad o de una realidad (*Realität*), cuanto de una "consistencia" o de una "concretud" (*Sachlichkeit*): la del personaje; personaje que, de hecho, está ahí, *en presencia*, pero fuera de todo *presente*. No en vano el teatro obra su efecto siempre que solicite y suscite la *phantasia*, pero "degenera" cuando recurre a los actos de la imaginación. Mientras que ésta última se limita a mentar (cuasi-poner) objetos imaginarios (sin que importe, por lo demás, que éstos existan o no), la "*phantasia* perceptiva" se abre a una *Sachlichkeit* cuyo horizonte interno es la realidad —por mucho que lo "perceptivamente" *phantaseado* no haya existido jamás. Vale decir que esta *Sachlichkeit* está en transición infinita ("transicional" en los términos de Winnicott) entre la *phantasia* "pura" tal y como la hemos caracterizado y la realidad (*Realität*), y todo ello al albur de un juego sin reglas (Winnicott), es decir, según un libre juego, el de la *phantasia*, que hace que, llevadas las cosas al límite, valgan para tal o cual personaje de teatro tantas "interpretaciones teatrales" posibles como intérpretes susceptibles de encarnarlo puedan contarse.

Llegamos al colmo de la paradoja tan pronto como analizamos más detenidamente qué pasa de veras con el actor y con el espectador. Efectivamente, veremos cómo esta situación pondrá de manifiesto el papel absolutamente fundamental que desempeña la "*phantasia* perceptiva" en la relación intersubjetiva. Resulta que sólo es bueno de veras el actor cuando, efectivamente, consigue, en y por la *phantasia* (no posicional y no figurativa, recordémoslo) llegar a hacer *Einfühlung*, a la endopatía del personaje que ha de encarnar. En efecto, lo que es del orden de la *Fühlung* no pertenece al registro de la figuración intuitiva (en imaginación o en percepción). El actor ha de llegar incluso al extremo, como decíamos, de prestarle su cuerpo vivo (infigurable) al cuerpo vivo (infigurable) de su personaje, es decir, prestarle sus emociones, su afectividad y sus movimientos (mímicas, gestos, palabras, etc.) —de ahí que el narcisismo del actor pueda convertirse en sumamente peligroso ya que puede ocultar al personaje. Dicho de otro modo, el actor ha de esmerarse en llevar a cabo (al término de un larguísimo trabajo, cuyo resultado es la abnegación en la "prácticamente completa naturalidad" de la ejecución) lo que llamamos una *mímesis* no especular, activa, y desde dentro[8] de ese personaje infigurable (que perdemos tan pronto como intentamos figurar) y que, a pesar de todo, se sostiene en sí mismo. A su vez, sólo si este trabajo ha llegado a buen puerto puede el espectador experimentar la *Einfühlung*, no ya del actor, sino del personaje que éste encarna, de tal suerte que las "*phantasiai* perceptivas" mediante las cuales el actor está "sintiendo"

[8] Para una elaboración de este concepto, ver *Phénoménologie en esquisses, op. cit.*

su personaje y trabajando su papel pasan, por así decirlo, a las *phantasiai* de los espectadores. Descubrimos así, tal y como anunciábamos, que la "*phantasia* perceptiva" constituye, en general, la base más arcaica del encuentro "intersubjetivo" —no hace falta que el otro esté intuitivamente figurado en efigie (real o imaginaria) para que pueda encontrarlo como otro. Más bien ocurre que la figuración en efigie está, a su vez, repleta de trampas que le son connaturales y que dificultan el encuentro *efectivo* del otro, es decir, aquel encuentro en el que acontece de veras (*sachlich*) algo. La matriz de estas trampas y celadas, y que no podemos analizar aquí[9], responde al hecho de que es extremadamente difícil, cuando el otro se presenta en figuración intuitiva en efigie (como *Leibkörper* que decía Husserl), discernir lo que procede de la apercepción perceptiva (en *Wahrnehmung*, susceptible de tocar con lo real) de lo que procede de la imaginación (o del fantasma), y por ende distinguir lo que procede de la sinceridad, de lo que procede de la simulación —y donde todo ello, por lo demás, vale tanto para mí mismo como para el otro. Sea como fuere, que haya un otro con su adentro (su aquí absoluto), un otro que vive su vida y no la mía, he ahí algo que procede, en primer lugar, de que, precisamente, su vida, su interioridad, y que precisamente no es figurable en intuición (por imaginación o percepción) sí está "percibida" (*perzipiert*) mediante "*phantasia* perceptiva". Todo esto conlleva importantes consecuencias a la hora de comprender y de analizar lo que sucede en literatura[10], tanto en el momento de la creación como en el de la lectura.

La "*phantasia* perceptiva" en literatura

Al no poder abordar aquí, en lo relativo a literatura en general, todos los problemas atinentes a las codificaciones simbólicas (o retóricas) vinculadas a tal o cual práctica (por ejemplo: la poesía) o a una u otra época de la Historia, nos limitaremos al análisis de lo que acontece en la novela, que conoció su apogeo en el siglo XIX, para terminar, *grosso modo*, en la primera mitad del siglo XX. Si consideramos la novela por sí misma, es decir, sin reducirla a un mero testimonio o reflejo de una época, o a la simple activación, mediante una suerte de ensoñación en vigilia más o menos controlada, de estructuras

[9] Cfr. RICHIR, Marc. «Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl». En: *Annales de phénoménologie*, Vol. 2, 2003, pp. 99-141, retomado en la obra: RICHIR, Marc. *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. Grenoble, Jérôme Millon, 2004.

[10] NdT: Este epígrafe puede completarse acudiendo al siguiente artículo, disponible también en español: RICHIR, Marc. "*Leiblichkeit* y *phantasia*" Trad. Pablo Posada Varela. En: *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. 9. 2012. pp. 345-361.

fantasmáticas (cosa que jamás dio pie a otra cosa que no fuera novela mala), ésta nos aparece, en primera aproximación, y un poco como ocurre con las obras de teatro, pero sin las constricciones propias de este último medio, como el despliegue temporal de una intriga entre personajes vivos (he ahí la paradoja de la novela), pero sin que éstos últimos haya de verse realmente "encarnados" por actores que deban "vivificar" el asunto en juego (*die Sache*). Añadido a lo último, toda figuración intuitiva de dichos personajes (por ejemplo, a día de hoy, en "adaptaciones cinematográficas") se revela, casi inmediatamente, como decepcionante porque jamás tal o cual actor, por grande que sea su talento, conseguirá jamás reproducir la complejidad del personaje tal y como se le impuso al novelista al hilo de su escritura, y tal y como se le impone después al lector atento, el que no se deja atrapar en las trampas fantasmáticas de una identificación imaginaria con lo que lee. En otras palabras, la libertad de que dispone el novelista respecto de las convenciones que imperan en el teatro (libertad en la duración, en los lugares y marcos de acción, con posibilidades cuasi infinitas de la descripción y del análisis) le confiere a la "*phantasia* perceptiva" una libertad bastante más grande en la novela que en teatro. Por un lado, efectivamente, los personajes no tienen por qué estar, por decirlo de alguna forma, codificados en sus respectivos papeles (así fueran evolutivos) o, mejor dicho, "montados" de antemano, sino que han de ser "interpretados", al hilo de la escritura, por el propio novelista. Éste no "inventa" sus personajes de cabo a rabo: tan sólo se vuelven de veras personajes —es algo de sobra conocido— cuando se ponen a vivir su vida propia, vida que el escritor habrá de seguir y desarrollar de cerca, por entre las infinitas posibilidades indeterminadas de la *phantasia* y según la "lógica" de la intriga que se va tejiendo ante sus ojos. Por otro lado, situándonos ahora en el punto de vista del lector, el arte del novelista, cuyas dos dimensiones constitutivas acabamos de exhibir, hará que el relato novelado aparezca como "vivo", y "vivo" más allá de las páginas, de las líneas y de las palabras. Sin embargo, tanto para el escritor como para el lector, esta "vida" sólo puede despertarse en virtud de y en el interior de las "*phantasiai* perceptivas", sin que, por lo tanto, haga falta transponerlas en actos intencionales de imaginación, sino más bien al contrario; efectivamente, éstos últimos rompen el movimiento propio de la prosa, y banalizan, en las figuraciones intuitivas de la imaginación, lo que tan sólo puede vivir en el medio de la *phantasia*. Ciertamente, tanto el novelista como el lector requieren tiempo para llegar a experimentar, en la *Einfühlung*, la vida propia de un Julien Sorel o de un Mathilde de la Mole, para, en otras palabras, llegar a su *Perzeption* en *phantasia*; ahora bien, se trata, precisamente, del tiempo de la temporalización en presencia y sin presente asignable. De ahí que el más temible enemigo de la

literatura (y de la novela) sea, ateniéndonos rigurosamente a nuestra terminología, la imaginación. Prueba de ello está en las descripciones demasiado minuciosas de lugares o personajes, como por ejemplo en Balzac; cuando esas descripciones se vuelven cuasi-objetivas, desplegándose con todo lujo de detalles, como en Robbe-Grillet, no es de extrañar que la atomósfera se vuelva irrespirable y cunda muy rápidamente el tedio, precisamente merced al cuidado, cuasi obsesivo, de la figuración intuitiva, en las antípodas de toda vivacidad fenomenológica.

Todos estos desarrollos nos conducen a sostener que cuando leemos (bien) un relato novelado, tan sólo por momentos efímeros y fugitivos imaginamos: en realidad, lo esencial de nuestra actividad de lector se cifra, paradójicamente, tanto en poner cuidado en entender el texto, como, a la vez, en la actividad de la *phantasia*, actividad proteica, no figurativa de objeto, nebulosa en la presencia (pues no se temporaliza en presente), indeterminada en su mayor parte y, con todo, "perceptiva" (*perzeptive*) en la medida en que se deja guiar por lo que la lectura le va marcando. A poco que seamos mínimamente honestos respecto de la experiencia de nuestra lectura y también respecto del escritor, no sólo convendremos en nuestra incapacidad para trazar el retrato físico de Mme Bovary, sino que, además, cualquier retrato de ella que nos fuera propuesto se nos antojaría equivocado, y aún es más: nos espantaría de puro pobre y burdo. Y otro tanto en lo relativo a paisajes y lugares. Y es que se precisan muchas indeterminaciones para que la *phantasia*, un poco como en el sueño, esté en posibilidad de vivir. Hay pues, en la "irrealidad" de la *phantasia*, una *Sachlichkeit,* una concretud que no corresponde, claro está, a la realidad, pero que, como hemos señalado, tiene a la realidad como horizonte —y ello más allá de todas las teorías que se hayan hecho o se puedan hacer del arte novelesco.

Todo lo anterior nos conduce asimismo a corregir la definición aproximativa que de la novela ofrecíamos. Lo que en ésta importa, bastante más allá de lo novelesco de la intriga, es la vida propia de los personajes, es decir, lo que, en términos clásicos, suele entenderse como los movimientos del alma, o lo que también podríamos llamar los vericuetos de la afectividad, allí donde las afecciones están íntimamente vinculadas con las *phantasiai*[11] y por lo tanto también con las "*phantasiai* perceptivas", allí donde todos estos movimientos hasta cierto punto se dejan sorprender "en vivo". La intriga novelesca queda de suyo desprovista de interés estético si los personajes

[11] Sobre este punto capital, que no podemos tratar aquí, véase nuestro estudio: RICHIR, Marc. "Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité". En: *Annales de phénoménologie,* Vol. 3, 2004, pp. 155-200.

interrelacionados carecen de vida, si proceden o de lo meramente anecdótico, más propio de la sección de sucesos de un periódico, o de la imaginación fantasmática —lo cual no quiere decir que de un suceso vario no pueda sacarse una novela; por el contrario, lo fantasmático, dada su extrema pobreza, jamás podrá dar pie a otra cosa que no sea literatura de aeropuerto o de bar de carretera. Lo que de veras nos engancha, por ejemplo en Madame Bovary, no es tanto la historia, bastante banal a fin de cuentas, que narra el adulterio de un marido bonachón pero de pocas luces, sino el desarrollo de una temporalidad en la que la afectividad, de suyo bastante alterada, de una joven de provincia, predispuesta ya a la ensoñación, se atmosferiza cada vez más en lo imaginario hasta ir perdiendo todo contacto con la realidad, para terminar desembocando en el suicidio, allí donde la experiencia de lo real parece ineluctable y brutal —por no mencionar bastantes otros elementos que el arte de Flaubert nos muestra en toda su vivacidad. Evidentemente, todo esto, claro está, es, como suele decirse, "de época", pero no se trata ni de un "documento" socio-psicológico transpuesto, ni de un "testimonio" subjetivo-histórico: a través de la novela sentimos lo que debió ser, en su insigne mediocridad, la sociedad francesa en la que se mueven los personajes, y no nos hace falta más —la sentimos mejor, o la "percibimos" mejor en *phantasia* de lo que podríamos hacerlo con la ayuda de un manual de historia. Más allá de ello, incluso sentimos lo que tanto fascinó a Flaubert, lo que éste "delimitó" con tanto tino: la mediocridad y la insondable estulticia humanas, aspectos éstos transversales a cualquier época.

Se da pues, en el arte de la novela, toda una alquimia extremadamente compleja y cuyo análisis habría que retomar prácticamente *ab obvo*; y hacerlo, en cualquier caso, al margen de las teorías clásicas, lingüísticas, semióticas o psicológicas (psicoanalíticas). Por lo tanto, partir de la *phantasia* correctamente entendida y de la vida propia de la *Leiblichkeit* y de la afectividad, indisociable, en realidad, de la *phantasia*[12]. Esta alquimia se ve irremediablemente destruida, como hemos visto, Tan pronto como incurrimos en "adaptaciones" audio-visuales o en resúmenes y extractos típicos de manual escolar, o también en análisis que, al ser irremediablemente parciales, terminan resultando abstractos. Analizar esa alquimia en virtud de la cual un autor, dándole rienda suelta a la *phantasia*, a la afectividad y a su *Leiblichkeit*, consigue que nosotros, lectores, entremos en contacto con esas mismas dimensiones he ahí pues lo que, empezando por el caso de la novela, podría aportar la fenomenología; aunque lo cierto es que este análisis, casi por definición o en virtud de su propio estatuto, se antoja infinito,

[12] Ver nuestro estudio antes citado, así como *Phénoménologie en esquisses, op., cit.*

aun cuando todo lector "sensible" e "inteligente" es capaz, si no se entrega a las trampas de la imaginación, de sentir y de comprender todos estos juegos, y hacerlo de modo no posicional, es decir, sin hacer posición de todo ello en la realidad. Hay que añadir, por lo demás, que nuestra época de consumición instantánea y masiva se presta bastante poco al ejercido de la lectura paciente, la dispuesta a penetrar en la lenta temporalización del relato a través de "*phantasiai* perceptivas" que, en cambio, lo atraviesan con extrema rapidez, y por ende con extrema inasequibilidad —fuera del presente intencional de todo acto de imaginar. Tampoco se presta demasiado nuestra época al ejercicio de un análisis fenomenológico que habría de mostrar cómo, en las dimensiones que hemos aislado, la "magia" literaria funciona sin que tenga que representármela mediante una conciencia clara o una conciencia teórica. Sí que hemos tratado, al menos, de poner aquí de manifiesto hasta qué punto el término de "ficción" está gravado con ambigüedades y equívocos, y hasta qué punto conviene distinguir la ficción propia del objeto intencional imaginado, de la *Sachlichkeit* no posicional de lo que está en juego en la "*phantasia* perceptiva" como horizonte de una realidad —de ahí que expresiones como "ficción literaria" o "relato de ficción" resulten profundamente inadecuadas. También a este respecto, y como ya el propio Husserl hiciera notar, la conciencia cuenta con "estructuras" bastante más complejas de lo que el pensamiento clásico fue capaz de concebir, entrampado como estaba en la noción de posición. La conciencia va mucho más allá de lo que, supuestamente, se pone ante sí misma, pues lo cierto es que engloba todo el campo, extremadamente complejo, de lo que no está puesto en y por ella y ni siquiera es susceptible de posición —como ya ocurre con la *phantasia* respecto de la imaginación—, y esta necesaria reelaboración de lo que es la conciencia conlleva, claro está, la necesaria reelaboración de la noción de inconsciente. De todo ello se desprende que la fenomenología como una determinada práctica de la filosofía, iniciada por Husserl, no sólo está en posición de aportar algo a la comprensión del "funcionamiento" literario —en vez de entregarlo, en el peor de los casos, a la imaginería, a la "loca del lugar [*folle du logis*]"—, sino que además mucho tiene que aprender, sin lugar a dudas, de ese mismo funcionamiento, más allá del estructuralismo o del análisis del lenguaje, perspectivas éstas que siempre buscan encerrar dicho funcionamiento en reglas fijas. Efectivamente, haciéndose eco de la literatura, pero con el rigor que le es propio, la fenomenología guarda en su seno la novedad revolucionaria consistente en tener que trabajar con indeterminaciones e indeterminidades. De ahí, precisamente, que su tarea sea infinita. Pero esas indeterminaciones y esas indeterminidades constituyen, al fin y al cabo, el légamo de nuestra vida, así como el légamo de la vida de

esos personajes literarios que, en ocasiones, parecen mucho más vivos que aquellos con que nos topamos "realmente" en nuestra vida cotidiana. Esa y no otra es la paradoja que hemos de mantener firmemente, contra viento y marea, y sin duda hoy más que nunca, en estos tiempos en que, inmersos en el simulacro cuasi-general de la "comunicación", nos vemos abrevados de "imágenes" hasta la saciedad.

¿QUÉ ES UN FENÓMENO?[1]

Qu'est-ce qu'un phénomène ?

MARC RICHIR

Traducido por:
JEISON ANDRÉS SUÁREZ
Pontificia Universidad Javeriana Cali-Universidad del Valle

A modo de introducción, quisiera explicarme brevemente sobre la posición que me parece necesaria tomar con respecto al §7 de *Ser y Tiempo* donde Heidegger lleva a cabo una «definición» de fenómeno. Todo lo dicho por Heidegger en este parágrafo me parece que se sostiene únicamente a condición de que la *Sachlichkeit*, la concreción del fenómeno, sea asimilable *eo ipso* a la *Sachlichkeit* del ser o del sentido del ser, es decir, del ser del ente. Esto significa que, si la «*Sache selbst*», la cosa misma de la fenomenología, es concebida como una *res*, en el sentido por ejemplo de la *res publica*, entonces, la *Sachlichkeit* tiene algo que ver con la «*realitas*», *realitas* en el sentido más amplio. Por lo tanto, y esto es lo que me parece ser el caso en *Ser y tiempo*, la pregunta fenómeno-ontológica parece circularmente atada al ente, y, a esta especie de ente-ser que es el *Dasein.* Por ello, me parece que Heidegger carece de todo sentido que no fuese sentido de ser. Por ejemplo, hay unas instituciones simbólicas, unos sistemas simbólicos, donde no se plantea la cuestión del ser. Y, de hecho, en sentido estricto, podemos decir que es el caso de todas las instituciones simbólicas, con excepción de la filosofía. Plantear la cuestión del ser es entrar en esta institución simbólica que es la de la filosofía. Pero lo que me parece debe ser propuesto en el marco de la fenomenología, es considerar la *Sachlichkeit* como una concreción fenomenológica que no es necesariamente la del ente, ni la del ente-ser. Y, en este sentido, habría que hablar de concreción proto- o preontológica, de la concreción propiamente fenomenológica, en tanto fragmento aparente de la fenomenalidad de los fenómenos. Y, por lo tanto, la *epojé* fenomenológica debe ser, en este sentido,

[1] Traducimos el artículo de RICHIR, Marc. «Qu'est-ce qu'un phénomène ?». *Les Études philosophiques*, N° 4, 1998, p. 435-449.

epojé del ser, o por lo menos, ya que se sabe que el ser es necesariamente algo muy abstruso, *epojé* del ser del ente.

A este respecto me acuerdo de un pasaje de Marivaux, que es citado por Merleau-Ponty en su prefacio a *Signos*, y que es muy apropiado para ponernos sobre el camino. «Nuestra vida es menos querida que nosotros, que nuestras pasiones. Al ver algunas veces lo que pasa con nuestro instinto sobre eso, se diría que, para ser, no es necesario vivir, y que no es por accidente como vivimos, sino que somos naturalmente». Este es un pasaje notable, donde vemos a Marivaux hacer efectivamente la diferencia entre el ser y el vivir. Sabemos que es una de las posiciones incomodas del filósofo, la de estar preso de una pasión del ser, con mucha frecuencia en detrimento del vivir, del vivir simplemente. En este contexto, pero a contra pelo, la aporía de la fenomenología es siempre la no-filosofía, esta especie de fenomenología espontanea que se despliega con todas sus ilusiones incluso en el vivir, que es, por así decirlo, inocente. Pues no hay, hablando con propiedad, fenómeno sin ilusión del fenómeno, en los dos sentidos del genitivo, es decir, sin lo que llamo la «distorsión originaria» del fenómeno, donde precisamente, y contrariamente a lo que Heidegger dice en el §7, el fenómeno no es *Grund*. Y la dificultad de la fenomenología es tener la «verdad», el fenómeno, y lo «falso», la ilusión del fenómeno que, en cierto sentido, pertenece al fenómeno, de un solo y mismo movimiento, en un rigor filosófico por así decirlo desplazado —ya que no se trata más en la fenomenología, principalmente, me parece, que de una investigación orientada por la verdad. En este sentido, la debilidad de *Ser y tiempo* es que, por un compromiso radical del *Dasein* filosofante, el tratado no estudia suficientemente, fenomenológicamente, por ellas mismas, las estructuras fenomenológicas de lo que se podría llamar la «inauténtica cotidianidad». Y eso, me parece, se vuelve a encontrar también, aunque sutilmente traspuesto, en la filosofía heideggeriana posterior, y a través de lo que pueda parecer desde este punto de vista un sistema muy sutil de negaciones. Estas son las razones por las cuales, cuando partí al preparar esta exposición de la idea de explicarles lo más aproximadamente posible, ese famoso §7 de *Ser y tiempo*, no me atuve a ello. Porque me parece en cambio que, cualesquiera que sean sus debilidades Husserl sea más apropiado para un despeje del «estatuto del fenómeno».

Y desde luego, para esto, hay que regresar, me parece, al meollo de un manuscrito. De cualquier modo, los problemas son formalmente análogos en Husserl y en Heidegger: entre el desempeño de las estructuras trascendentales de la egoidad y de la pluralidad egoíca, es decir, de la intersubjetividad trascendental en el primero, y el despeje de las estructuras existenciales del *Dasein* según el segundo. En otras palabras, el problema es el del estatuto

propiamente fenomenológico de estas estructuras, de su concreción fenomenológica como punto de anclaje de la construcción filosófica. El punto de culminación, por otra parte, es, de todas maneras, muy parecido, ya que el asunto, tanto en Husserl como Heidegger, es la temporalización originaria como fenómeno, y el anclaje del *ego-ipse* o del *ipse* del *Dasein* en esta temporalización.

Voy a lo que es el objeto principal de la sesión de hoy: la lectura y la interpretación detallada de un texto (N° 31) de Husserl, extraído de *Husserliana XV*, por tanto tercer volumen sobre la intersubjetividad, en el §8[2].

El título del §8 es: «Nuevo comienzo: alma y conciencia trascendental. La constitución del otro. El ingenuo problema del conocimiento y la motivación de la reducción trascendental».

Del texto no voy a comentar sino lo que es designado en el título del parágrafo por «*Neuanfang*», «nuevo comienzo» —es un nuevo comienzo con respecto a lo que precede en el manuscrito, Husserl retoma toda la problemática con la que se comprometió en este texto N°31, y al hacerlo vuelve a poner en movimiento la problemática de la fenomenología trascendental, de la reducción fenomenológica con todas sus dificultades. Pero lo que me parece valioso de este texto es que las cosas vienen en su movimiento, con sus paradójicas dificultades. Y a propósito de este texto voy a tratar de mostrarles lo que, me parece, que en sentido estricto se debe entender por fenómeno en la fenomenología.

> Mientras que, en la actitud natural, el mundo es constantemente predado, presupuesto, y permanece velado durante el todo de la vida constituyente por esta presuposición (todo al cual pertenece también la vida anterior implicada en el sentido de un horizonte de presente momentáneo, anticipado como futuro, etc.), esta vida universal es un presente ingresando en el campo de la mirada.

Husserl aquí nos habla de la reducción fenomenológica como el acceso al fenómeno. La reducción fenomenológica hace posible el acceso a la vida trascendental constituyente, es decir, a todo lo que está implicado en el sentido de este horizonte de presente momentáneo: retención y protensión, recuerdo y anticipación. En sí misma, esta vida trascendental constituyente, está cubierta, velada, por la presuposición del mundo. Este acceso (literalmente «entrada en el ver» *in den Blicktreten*) no quiere decir, en cuanto a lo que ingresa en el campo visual, que la vida trascendental, es decir, el flujo de las

---

[2] HUSSERLIANA *XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. DritterTeil. 1929-1935.* La Haye, Ed. I. Kern, M. Nijhoff, 1973, n°31, §8, p. 549, 7 a p. 551, 4.

vivencias como cohesión temporal sin concepto, sea una *Vorhandensenin*, un estar-presente-en-frente-de…, dado allí delante, que existiera antes de nosotros, después de nosotros, sin nosotros. Esto es lo que precisamente sucede en lo que llamaría, con referencia a la *Crisis*, una subrepción subjetivista, que es, de hecho, *de un cierto modo*, la subrepción subjetivista obrando en *Ideas I*. Aquí debemos abstenernos de concluir. Un heideggeriano clásico a quien yo dijera eso respondería: «Esto ingresa en el campo de la mirada, ya que es de la *Vorhandenheit*, pues Husserl es víctima de la metafísica, ya que es un cierto modo del ente, y por lo tanto será asumida por la fenomenología trascendental como *theória*, etc.». Husserl se justifica en el hecho de que lo que ingresa así en el campo de la mirada no ha caído ahí hecho completamente, añadiendo esto: «pero esto no ocurre como en la tematización de mi vida de conciencia en la actitud natural…», en otras palabras, en lo que clásicamente se llama introspección. Pues, «esto no se produce como en la tematización de mi vida de conciencia en la actitud natural, como si, sobre el suelo del mundo continuamente predado, junto a una corporalidad viviente (*Leiblichkeit*) y una naturaleza constantemente predadas, tematizara y descubriera progresivamente la vida del alma objetivada en el cuerpo viviente (*Leib*) como conciencia del mundo humano y como conocimiento del mundo». Esto quiere decir que, para Husserl, esta entrada en el campo de la mirada no es como un devenir temático de la vida de conciencia en la actitud natural, en una reflexión psicológica, donde, sobre el suelo del mundo continuamente predado, con su *Leiblichkeit* y su naturaleza constantemente predadas, habría tematización y descubrimiento de la vida del alma, pero objetivada, y objetivada como conciencia del mundo humano, y, por otra parte, como conocimiento humano. Esto quiere decir que la vida trascendental constituyente que ingresa en el campo de la mirada no es la vida psíquica. Y tenemos la oportunidad de volver sobre ello: es el objeto de una dificultad con la cual Husserl luchó durante años, sino durante toda su vida, y la cual también fue objeto de múltiples contrasentidos. La vida trascendental constituyente no es pues la vida psíquica —al ser la *psique*, por decirlo así, el «resultado», la «sedimentación», o la «objetivación», o mejor, la «mundanización» (*Verweltlichung*) de la vida trascendental. Prosigo: «Pero es de golpe, en una plena universalidad, como la vida de conciencia deviene temática, y como el mundo en general lo deviene, finalmente, como simple sentido de ser de esta vida.» «Es de golpe»: esto designa el golpe de la *epojé*, del suspenso, de la suspensión de la actitud natural, que es también una suspensión de lo que llama Husserl, en otros textos, particularmente en las *Meditaciones cartesianas*, «la autopercepción mundanizante» (*Verweltlichende Selbst apperzeption*). Es de golpe que se abren y se tematizan —esto no quiere decir que se «objetivan»—

la vida trascendental de conciencia *más* el mundo (*über-haupt*), es decir, en general, o «del todo simple» o aún «absolutamente». El mundo simplemente; pero ¿el mundo cómo qué? Se encuentra aquí un texto, que no es de Heidegger, donde Husserl utiliza la fórmula: el mundo como simple *sentido de ser* (*Seinssinn*) *de esta vida*. Es decir que *el mundo* (y notamos ya que es el mundo como fenómeno, el célebre mundo como fenómeno del que tanto y más habla Husserl) *es* un sentido de ser, es *el sentido de ser de la vida trascendental constituyente.*

Así que, para Husserl, el fenómeno propiamente dicho, es la vida trascendental constituyente como constituyente del mundo, es decir, como constituyente del sentido de ser del mundo. Esto significa, de hecho, que el fenómeno es una especie de todo, incoativo y enmarañado en el infinito de vivencias donde se efectúa la constitución y la sedimentación (los hábitos, etc.). Pero de vivencias que en rigor no están de antemano recortadas, por lo tanto, no están previamente objetivadas o pre-objetivadas por la actitud natural. Y, de hecho, en cierto modo, esto es lo que añade Husserl en el texto que ahora leo: «no tengo por anticipado el cuerpo vivo que está siendo, el mundo circundante (*Umwelt*) que está siendo, mi vida de conciencia como anexo empírico del cuerpo viviente; en una palabra, no tengo por anticipado el mundo que está siendo, y, en él, en el marco formal de su espacio-temporalidad, mi vida de conciencia corporalmente localizada, sino que tengo el mundo como fenómeno, la vida universal de conciencia como aquello en lo que está el sentido de ser.»

El editor señala una nota marginal de Husserl: «Pero (*en lugar del mundo como fenómeno…*) el mundo en epojé, el mundo como fenómeno, y, por esta epojé, la vida universal de conciencia como tema absoluto, aquello en lo que tiene sentido de ser.»

Lo que añade, pues, Husserl, es que, en régimen de *epojé*, no tengo en primer lugar previamente al cuerpo, al *Leib*, al *Umwelt,* a mi vida de conciencia como anexo empírico del *Leib* (suponiendo que deba tener un *Leib* para que, en él, hubiera una vida de conciencia, y que hubiera una conciencia que esté en algún lugar de mi cabeza, que no esté paseándose por cualquier lugar). Pues, en régimen de *epojé*, no tengo esto. Esto es mi convicción ingenua de la actitud natural, donde tengo en primer lugar al mundo que está siendo, y, localizado espacio-temporalmente en él, un *Leib* como un lugar particular y un momento determinado del espacio-tiempo del mundo, y en él, en este *Leib*, mi vida de conciencia. Pero lo que tengo es la vida de conciencia universal como eso en lo que el mundo como fenómeno tiene sentido de ser, pues esta vida de conciencia universal es una especie de «*aquello en qué*», una especie de lugar donde se constituye y se despliega el mundo como sentido de ser.

Esto no quiere decir tampoco *ipso facto* que este lugar está en la interioridad. Pues, más concretamente, el fenómeno es la vida universal de conciencia *donde* el mundo tiene sentido de ser. El fenómeno, podemos llamarlo —ya que es un lugar donde el mundo tiene sentido de ser— y lo llamo personalmente, fenómeno no *del* mundo, como se traduce generalmente, sino fenómeno *de* mundo.

La pregunta, sin embargo, es la siguiente: ¿hay, en la vida universal de la conciencia, algo que no sea sentido de ser? Este es todo el problema, puesto que hay una distinción: «*aquello en que*» el mundo como fenómeno tiene sentido de ser. ¿Hay en el «*en qué*» algo que no participara de, o que no constituyera, *este* sentido de ser? Y entonces, ¿hay algo en esta vida universal de conciencia que no sea *de* mundo? ¿Qué desborda lo que es *de* mundo, entonces que esté, en este sentido, fuera del mundo? Hay, en el *cogito* husserliano, algo que se destaque como sentido de ser del *sum*, y que no sea idéntico al sentido de ser del mundo, sin que el primero sea fundamento del segundo. Esta no identidad, sin embargo, formal, es difícil de pensar, ya que, para Husserl, lo que hace el sentido de ser y el sentido de ser del mundo, es lo que él llama, como sabemos, la *Urdoxa*, la *dóxa* originaria, que es el lugar donde vive el sentido de ser. Entonces, de hecho, contrariamente a las apariencias, vemos que estamos, no sin duda en una posición idéntica, pero muy cercana a la de Heidegger, ya que a lo que tiende, de una cierta manera, la vida de la conciencia universal, es a ser poseedora de dos sentidos de ser entrelazados. Esta celebre identificación o este acoplamiento de la *Sachlichkeit* y del sentido de ser, de la que hablaba a propósito de Heidegger, se produce de hecho en gran abundancia también en Husserl. Y vemos que el sentido de ser *aquí* en cuestión en el texto es el sentido de ser del mundo, que, a pesar de que el mundo no es un ente, es un sentido de ser no encapsulado o no capturado en lo que está siendo. Es en el momento de esta captura cuando se produce lo que justamente tiene lugar en la actitud natural, es decir, tener un mundo, un *Leib*, una *psique*, que está en algún lugar del *Leib*, etc. Así pues, dejo abierta la cuestión de saber si hay un afuera del mundo en esta vida universal de conciencia. Señalo simplemente que Merleau-Ponty pensó como quiasmo (carne) el entrecruzamiento de dos sentidos de ser (del *Leib* y del mundo).

Husserl prosigue en seguida con lo que constituye propiamente la dificultad[3]. Lo es a causa del estatuto del fenómeno, ya que entra en cuestión el célebre problema del psicologismo trascendental, es decir, de la confusión de lo psicológico y lo trascendental, del cual se trata de desprenderse.

[3] *Ibíd*., l, 30 sq.

> Ahora bien, la tengo sin embargo (esta vida universal) dos veces, cada vez con su yo. Es de una doble manera como soy, una vez como yo trascendental, teniendo conscientemente el mundo como "fenómeno", constituyendo de un modo trascendental, y, en esto, el mundo como unidad trascendental en la concordancia de apariciones congruentes, en tanto que telos potencial para un conocimiento por realizarse; y otra vez, como yo y la vida de conciencia en el fenómeno, como en uno con el cuerpo viviente en el interior de la objetivación del mundo, por tanto, objetivado humanamente. Se divide, entonces, en inmanencia trascendental, y, en ella, la vida de conciencia trascendentalmente inmanente en su temporalidad propia e inmanente, y en inmanencia psíquica (o seelisch "psíquica").

Me detengo aquí, en lo que es un movimiento familiar en la obra de Husserl, que también es muy interesante porque se despliega de un golpe. Pues, de hecho, lo que este pasaje nos induce a pensar, es que hay una duplicidad en la vida de conciencia, ya que esta vida universal trascendental de conciencia, la tengo dos veces, y cada vez con su yo. Lo que es notable, es que Husserl diga para explicarse: «es de una doble manera como soy». Pues su bosquejo de análisis se fija sobre el «yo soy». Hay atenerse a sus propios términos, es decir, de hecho, al «*sum*» y prácticamente al «*sum*» cartesiano, es decir, también, si esto no toma como precauciones exorbitantes, a algo como la facticidad de la existencia del *Dasein* en sentido heideggeriano.

«Yo soy», la primera vez, en tanto que trascendental, teniendo conscientemente el mundo como fenómeno, es decir, *como sentido de ser*; la primera vez yo soy en tanto que trascendentalmente constituido. Pues si retomamos lo que señala Patočka en su bosquejo de «*fenomenología a-subjetiva*»[4], lo que de hecho ya pensó aquí Husserl, por lo menos implícitamente, es un «*sum*» constituyente en el cual se juega, *se constituye sentido de ser*. Es por esto, aun si es completamente incoativo, por lo que hablo de una facticidad en un sentido heideggeriano, porque evidentemente Husserl no despliega, como lo hace Heidegger, el problema de la estructura del *Dasein*. Y (cf. «pues este (*yo soy*), el mundo como unidad trascendental») es un «*sum*» extático, un ser que es *en* el sentido de ser, que también es en el sentido de ser como sentido de ser (único) de mundo. Es en este sentido desdoblado que es trascendental. Se trata, pues, de un «*sum*» (un sentido de ser) en el cual el mundo, en relación a este sentido de ser, es una unidad trascendental de teleologías concordantes de aparición, y unidad trascendental posible de conocimiento teórico, es decir, de teleología racional. Hay aquí toda una condensación, una concatenación formidable de todo lo que desarrolla Husserl en las

[4] In *Qu'est-ce que la phénomenologie*, Grenoble, Éd. J. Million.

Meditaciones cartesianas y en la *Crisis*, conduciendo a lo que por mi parte llamo la fragmentación simbólica del mundo en entes [en étants], objetos de la conciencia, y a propósito de los cuales se plantea aún la cuestión de su sentido. Entes u objetos siendo aquí en suspenso en la *epojé* fenomenológica, el sentido (de ser) del objeto percibido es primero sentido teleológico, en la medida en que, precisamente, hay en este sentido teleológico una organización teleológica de la contingencia de las apariciones, en el sentido kantiano[5]. Y podríamos decir lo mismo de la teleología racional del conocimiento teórico.

Pues aquí, hay que distinguir dos «capas»: la del «*sum*» correlativo (entonces por lo menos relativamente aparte) *y* constituyente *del sentido de ser* del mundo, por tanto, del fenómeno de mundo; y la segunda capa sería aquella donde el «*sum*» se otorga, por decirlo así, sobre teleologías, ya que el mundo, aquí muy claramente, no es un ente (hay otras formulaciones de Husserl, en otros textos, donde juega la ambigüedad). Así que, de alguna manera, en el plano trascendental, estoy en el mundo, *y* soy del mundo como sentido de ser, es decir, retomando la formula kantiana, soy *del* mundo en la medida en que soy el sentido de ser del mundo «reflejándose sin concepto». Pero no es en absoluto una reflexión en el sentido en que, por ejemplo, Merleau-Ponty habla, en su obra, de las filosofías de la reflexión; no es una reflexión en el sentido de una reflexión óptica y abstractiva, es una reflexión en el sentido de una reflexividad en movimiento. Es la reflexividad kantiana de la tercera Crítica. Aún más, el carácter ekstático del «*sum*», sentido de ser de sí mismo *y* sentido de ser del mundo, hace que yo sea el mundo reflejándose sin concepto, *con una distancia propia*, que es una proyección [porte-à-fauxde] de la reflexión del fenómeno mismo, distancia que, ella misma, está abierta por la suspensión de la *epojé.* Esto va muy deprisa, y todo el problema es no dejar pasar esta mediación. Voy a regresar, porque es allí, sobre esta cuestión de la distancia, no de la distancia interna, sino la intrínseca al fenómeno, que se juega lo que hace que el fenómeno esté en proyección sobre sí mismo, nunca idéntico a sí mismo. Este es un punto crucial.

Tal es, pues, el primer «yo soy». El segundo «yo soy», es el «yo soy» como yo y vida de la conciencia *en* el fenómeno, es decir, *prendido al fenómeno* o inmerso en el fenómeno; pues, de hecho, la célebre distancia de la que hablaba hace un momento está en vía de desvanecerse. Hay una *captura en*, y, desde allí, es como se produce algo que Husserl expondrá muy torpemente, lo admito. Este segundo «yo soy», el «yo soy» como yo y vida de conciencia en el fenómeno, inmerso en el fenómeno, está, dice Husserl, como en uno con el

[5] Kant, en la tercera critica: «La teleología es la legalidad de la contingencia». Formula extraordinaria, a mi modo de ver, por su fuerza y precisión.

Leib, en el interior de la objetivación del mundo, objetivado humanamente. Tal es lo que constituye el momento de lo que Husserl llama la mundanización. De este modo, como lo dice en el final de su pasaje, por aquí es donde inicia la división entre la inmanencia trascendental y la inmanencia psíquica. Y, en el interior de la primera, porque se constituye por eso en interioridad, la vida de conciencia trascendentalmente inmanente en su temporalidad propia inmanente, donde reside el sentido de ser del «*sum*» de la conciencia; es un punto sobre el cual debemos insistir, ya que constituye la concepción esta vez husserliana de fenómeno, a la que me referí en la introducción del tema, como cohesión sin concepto, es decir, cohesión temporal, puramente temporal, de la vida «trascendental». Finalmente, la vida de conciencia trascendental es el tiempo puro que se sostiene a sí mismo, abierto a la cuestión de su sentido de ser. En el fondo, para Husserl, la conciencia es el tiempo abierto a la cuestión de su sentido de ser. Y ahí vemos que el lugar arquitectónico donde se sostienen tanto Heidegger como Husserl es más o menos el mismo (pero Husserl lo conquisto desde 1905). Este es el lugar donde tiempo y ser se deben anudar y entrelazar. Todo el problema es saber si esta concepción se sostiene, si podemos concebir precisamente el fenómeno como una especie de tiempo puro que se sostiene a sí mismo, abierto a su cuestión, dicho de otra manera, de si no hay espacialización en la temporalidad.

Volviendo a la inmanencia psíquica, que parece tener en cambio el efecto de dividir la inmanencia trascendental, dándole la apariencia del interior de su temporalidad inmanente. La interioridad psíquica, que, como vamos a verlo, es una interioridad que se identifica al centrarse, es la inmanencia de la *psique*, es decir, de la vida de la conciencia psíquica. Husserl agrega[6]: «además, esta (la inmanencia psíquica) se divide en su propia esencialidad, tomada puramente por la abstracción de todo lo que es dado a esta vida psíquica en unidad con el cuerpo viviente corporal (*mit dem körperlichen Leib*) (y entonces de toda unificación psicofísica), y a continuación, de lo que hace, a su vez, participar ese todo en el resto del mundo. En el mundo, un alma es, de hecho, abstracta, por tanto, en un momento dependiente de una concreción que en sí misma no es más que concreción relativa. Incluso una cosa pura, y de esta manera un "*real*" en general, pueden no ser tan "*solus*". Ahora bien, esta vida psíquica abstracta, en general el yo abstracto, con su flujo de conciencia inmanente, sus potencialidades y propiedades habituales, se confunde con el yo trascendental, el flujo de conciencia trascendental, las habitualidades trascendentales.»

---

[6] HUA *XV*, n° 31, p. 550, 1. B.

Por lo tanto, se plantea el problema del psicologismo trascendental. Volvamos un instante sobre esto. La inmanencia psicológica se divide dice Husserl, aislándola en su propia esencialidad, es decir, en la propia interioridad, centrada sobre el yo, y esto por abstracción doble: abstracción, por una parte, de cualquier unión psicofísica (concreta, positiva) con el cuerpo vivo material (cuerpo vivo material, porque es un cuerpo ya viviente de mundo, ya «pasado» en el mundo, por lo tanto ya espacializado, y de este modo teniendo ya algo del ser natural), y, por otra parte, de lo que hace participar a la *psique* del resto del mundo, que, por tanto se subentiende, es exterior con respecto a esta. Esto quiere decir que la esfera propia de lo psicológico es el alma, la *psique* abstraída del *Leib* (ya *Körper*) y del mundo exterior. Se obtiene esta por una reducción *abstractiva* que no es en absoluto fenomenológica —y tal es la paradoja que nos conducirá al estatuto del fenómeno— y se confunde (literalmente «se recubre», *decktsich*) con la inmanencia trascendental. Husserl habla de «portento» (*Wunder*)[7].

Este es el problema: hay, efectivamente, si reflexionamos, una confusión que es la del psicologismo trascendental —de lo fenomenológico trascendental y lo psicológico. Esto quiere decir que, si tomamos las cosas a la inversa (es decir, desde la perspectiva del fenómeno), que el psicologismo trascendental proviene de una ilusión trascendental fenomenológica. Por lo tanto, que el fenómeno en sí mismo, por así decirlo, es inseparable de su ilusión trascendental —es para hacer alusión a mi intervención donde he dicho que había que tener a la vez lo «verdadero» y lo «falso». Esto simplemente no quiere decir que: es una ilusión que tenemos en la verdad, y vamos a ver por qué hay ilusión. Sin embargo, desde un punto de vista formal, se puede ya decir que, si el fenómeno tiene una *Sachlichkeit*, una concreción, el psicologismo trascendental es una ilusión trascendental fenomenológica por lo mismo que *confunde una parte abstracta* de la concreción fenomenológica del fenómeno *con la concreción en sí misma.* Por otro lado, lo psicológico, él mismo, es lo más generalmente fragmentado según las fragmentaciones, que denomino simbólicas, de la actitud natural, y, en general, según la correlación clásica sujeto/objeto. Ya que, para abstraer algo, hace falta haberlo identificado previamente. No podemos abstraer sin identificar: tal es la reflexión que he mencionado antes, la reflexión abstractiva que es lo mismo que la abstracción reflejante, que se encuentra tanto en Husserl como en Frege en su fundación de la lógica y, más hondamente, en la *Wissenschaftslehre* de Fichte. Creo que es Fichte quien vio de una manera más clara el problema de la abstracción refleja, que era para él un método legítimo (y de modo

[7] *Ibíd.,* I, 22.

similar para Frege ya que es un método constitutivo de la tautología lógica de la expresión misma de la verdad lógica). No entro aquí en estos problemas, los señalo de paso.

El problema planteado, continúo la lectura[8]: «es de un cierto modo en primer lugar sorprendentemente (*wundersam*) que la subjetividad trascendental absolutamente concreta está en plena congruencia con el yo psíquico humano —con el yo que ejecuta la reducción fenomenológica— en tanto que yo "puro", pero cuya pureza es abstraída en el mundo, lograda por la abstracción de todo lo psicofísico. Por lo tanto, por el retorno a la actitud natural, encuentro mi ser trascendental necesariamente idéntico al ser propio puramente psíquico. Lo que es en el mundo un sin sentido, un *abstractum* que puede ser, no obstante, allí mismo, tiempo concreto…» (es aquí donde está el sin sentido: o es abstracto o bien concreto).

> …pierde, de cierto modo, su carácter evidentemente contradictorio en la forma (prosigue esta frase difícil de comprender, a la cual volveré): lo abstracto mundano debe ser liberado por la reducción fenomenológica de la concreción psicofísica que allí se gestó de modo trascendental. Pero, en la medida en que el yo trascendental se fija en ella como validez de ser, una nueva conciencia trascendental se gestó, que se objetiva a su vez sin más, y se inserta de nuevo en el fenómeno de mundo como un nuevo hacer psíquico de mi yo humano. Así que, devuelta en la actitud natural, puedo decir: yo que me tengo aquí, en el instante de haber realizado la reducción fenomenológica, conquistada en el autoconocimiento trascendental, todavía en la continuación habitual de validez, soy en este mundo investigador fenomenológico, etc.

Texto formidable. Estas líneas de Husserl son particularmente abstrusas. Pero es un movimiento extremadamente importante, ya que es ahí que está en juego el estatuto propiamente fenomenológico del fenómeno; es aquí que el fenómeno se muestra como fenomenalizándose en un parpadeo, es aquí que la fenomenalización del fenómeno aparece como parpadeo del fenómeno.

Retomemos el texto punto por punto. Husserl resalta en primer lugar lo que hay de sorprendente, de prodigioso (*wundersam*) en el recubrimiento (superposición) entre la subjetividad trascendental absolutamente concreta y el yo humano psíquico, es decir, el yo puro cuya pureza es abstracta. Es que, precisamente entre los dos, hay necesariamente identidad en los contenidos de sentido, por lo menos como contenidos de sentido eidéticos. Pero, si hay identidad absoluta en los contenidos de sentido, la subjetividad trascendental y la subjetividad psicológica serian indiscernibles. ¿Qué es

[8] *Ibíd*., p. 550, I. 22 a p. 551, I. 4.

lo que hace que pueda haber allí una diferencia entre ambos, sino que, de un cierto modo, no deba haber identidad pura y simple en los contenidos de sentido ellos mismos o en ellos mismos? La única manera de dar con la paradoja y resolverla es comprendiendo que todo llega, en este recubrimiento, de lo que es un *abstractum* que debería ser, si hubiera identidad absoluta, la más concreta. Así que, en términos de la actitud natural —pero es algo puramente formal— esto sería como si encontrara lo psicológico en el mundo puesto como una capa abstracta sobre el mundo. Es la interpretación vulgar de la intencionalidad o la co-relación nóetico-noemática: hay unos objetos en bruto y son ya totalmente divididos, muy preparados (es lo que vemos en los manuales clásicos d psicología); y, sin embargo, tienen un cierto sentido perceptivo y esto porque el objeto en sí mismo es producido en la intencionalidad según este sentido perceptivo que es de hecho planteado al objeto mismo, como una capa psicológica o inmaterial. Ahora bien, esto sería como una especie de pasta invisible sobre una rebanada muy aparente y, en profundidad, la fenomenología se limitaría a comprobarlo y a describirlo.

En todo caso, en este género de reducción abstractiva, el fenómeno de la investigación de la cual parte Husserl esta eclipsado, re-fragmentado en lo psicológico y, de hecho, también, está obnubilado por la ilusión trascendental del fenómeno que es, por decirlo así, ésta idealidad noemática, que estaría ahí como una capa espiritual, pero una capa periférica depositada en la periferia de un *Umwelt*, centrado sobre un yo —la *psique* siendo de nuevo una esfera cerrada, centrada sobre ella misma y abierta al mundo exterior por difusión. Es una substrucción metafísica, de hecho, muy clásica, es efectivamente esta del espacio clásico de la filosofía moderna (ya Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y la geometría cartesiana). De lo que se trata es de comprender la manera en la que la abstracción identificante, que en cualquier forma se irrealiza de un cierto modo como una capa psíquica sobre el mundo, pudiendo pasar por lo que propiamente aparece.

Veamos un instante el enigma de esta frase, muy curiosa (I. 31 y s.), donde la contradicción de un abstracto concreto debe elevarse en la forma para esta proposición: «el abstracto mundano debe ser liberado, por la reducción fenomenológica, de la concreción psicofísicaque allí creció de modo trascendental». Hay que leer a continuación: «mientras que el yo trascendental lleva consigo (en la concreción) la validez del ser (es decir, se presenta como "*sum*", se aparece como "*sum*", fijada a la concreción en el *Leib-Seele*, en la unidad *Leib-Seele*, es decir, en el fenómeno) una nueva conciencia trascendental de validez ha crecido, que se objetiva a su vez sin más, se inserta a su vez en el fenómeno de mundo como un nuevo hacer psíquico de mi yo humano.»

Esto quiere decir: «¿el abstracto mundano debe ser liberado por la reducción fenomenológica de la concreción psicofísica que (por el abstracto mundano) ha crecido de modo trascendental?» Todo el problema es el de este «crecimiento trascendental», que es algo de más y que no se sabe qué hacer con él, porque se hace «espontáneamente», a ciegas. Estamos en la punta de algo que saca el pensamiento clásico de sus casillas. Porque siempre tiene lugar de un modo anónimo, el «crecimiento trascendental» es tomado en la mundanización, aunque escapando de todo control. De alguna manera es *imposible coincidir* con este crecimiento trascendental como mundanización, ya que es el movimiento mismo de la mundanización el que tiene lugar en este crecimiento: «mientras que el yo trascendental se presenta en la concreción a la validez del ser, una nueva conciencia trascendental que se ha gestado se objetiva a su vez». Hay una especie de imposibilidad de coincidencia del «*sum*», del yo trascendental que se piensa, que está en su «*sum*», es imposible para él simplemente coincidir con este crecimiento trascendental, en la concreción trascendental, es decir, también con la mundanización como paso en el fenómeno, ya que hay a su vez re-objetivación sin más, inserción de nuevo *en* el fenómeno de mundo, etc. En el fondo se trata de la raíz fenomenológica de lo que Husserl llama, en otros textos, la «iteración» —con este peligro, cuando habla de iteración, pero que no está presente aquí según mi opinión, de una regresión al infinito, esta misma que Husserl piensa ajustar por la teleología del «zig-zag» fenomenológico.

Así que lo esencial aquí: no es tanto lo abstracto mundano que problemas en la medida en que se identifica de inmediato, pero es que, cuando se identifica inmediatamente, se identifica con un defecto que aparece tan pronto como —toma demasiado y no lo suficiente. Es un problema de distorsión, de constante inadecuación entre lo «*abstracto*» y lo «*concreto*». Para lograr liberar este abstracto de la concreción psicofísica, hay que… ¿Cómo explicar esto? Me faltan aquí las palabras, hará falta retomar más de cerca el texto. Aun así, vemos que el yo trascendental no puede coincidir con la concreción psicofísica o, más profundamente, con el crecimiento fenomenológico, «asistir» al crecimiento mismo. Si bien que lo abstracto es siempre prematuro, o bien postmaturo: prematuro porque se hace deliberadamente en algo demasiado abstracto; postmaturo, porque llega demasiado tarde para asir de nuevo lo que pudo crecer allí. Y, en ese momento, para asir de nuevo lo que allí pudo crecer, se vuelve a poner en juego la constitución trascendental, la mundanización, y se vuelve añadir, pero jamás se llega a la coincidencia —no está realmente en los pasos de la persecución infinita del zig-zag fenomenológico. Por esta razón Husserl añade: «yo que me tengo aquí, en el instante de haber realizado la reducción fenomenológica, conquistada en el

autoconocimiento trascendental, todavía en la continuación habitual de validez, soy en este mundo investigador fenomenológico.» No puedo entender el pasaje en el fenómeno que es fijado injustamente: en la retención o en la protensión. Hay una no-coincidencia en sí del fenómeno, de su concreción y de su crecimiento en ella misma. Para repetir las cosas de manera diferente, lo abstracto mundano, lo psicológico, es decir, el ser propio puramente psicológico, no puede ser llevado a su estatuto auténticamente fenomenológico con respecto a la concreción fenomenológica trascendental que por la reducción fenomenológica; ya que, de hecho, es esta concreción quien esta fenomenológicamente de manera originaria, aunque no inmediata para nosotros en el mundo, para nosotros que en el sentido de la actitud natural pertenecemos al mundo. Y, siendo fenomenológicamente originaria, está ínsita en el crecimiento de modo fenomenológico trascendental en esto que se *manifiesta* únicamente como psicológico por la abstracción. En otras palabras, esta concreción es el contenido fenomenológico de sentido que es la base sobre la cual se realiza la abstracción, o todavía, el todo (¿vale absoluto?) fenomenológico del cual el contenido abstracto psicológico es un momento dependiente[9].

Lo capital en el texto es que este contenido fenomenológico emerge independientemente de la abstracción, que viene siempre demasiado pronto o demasiado tarde. Y la abstracción, ella misma, se pierde en la identificación. De hecho, se supone que la reducción fenomenológica debe dar acceso al todo fenomenológico y, por supuesto, a su momento dependiente abstracto —momento dependiente abstracto en que la reflexión es justamente reflexión abstractiva o abstracción identificante, es decir, identificación (e identificación, según Husserl, lógico-eidética por la reducción eidética, en la que la vivencia es reducida a su *eidos*). En otras palabras, la reducción fenomenológica permite diferenciar de modo dinámico la concreción, el todo concreto fenomenológico, y la abstracción psicológica. Es esto lo que está en juego: prender esta diferenciación en el anonimato del crecimiento fenomenológico, pero que (Husserl a menudo volverá sobre esto en otros textos) el yo debe sin cesar reconquistar mediante la práctica de la fenomenología, por una especie de desbordamiento de la conciencia y del pensamiento por la fenomenología, donde el yo debe reconquistarse una y otra vez.

Esto también quiere decir que el contenido fenomenológico de sentido de la concreción fenomenológica no es, *rigurosamente hablando*, una identidad de significación, sin la cual recaeríamos en el círculo y seríamos atrapados en una regresión al infinito. En efecto, la regresión al infinito es un modo de

[9] Cfr. III *Investigación lógica*.

recrear iterativamente los *mismos* términos positivos, pero re-transpuestos más adelante con la cuestión misma. La razón por la cual no hay regresión al infinito, es precisamente que Husserl *no* se pregunta si acaso no habría una identidad más fina que la identidad psicológica para asir el contenido fenomenológico de sentido. Desde entonces, si el contenido fenomenológico de sentido de la concreción fenomenológica no es una identidad de significación entonces es «*algo*» con fluidez, indeterminado, incoativo, incomprensible. Lo que también quiere esto decir, para utilizar de nuevo la inspiración de Husserl en otros textos, particularmente en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1910, que la vivencia en sí misma *no es dada.* Si la vivencia, es decir, *el fenómeno de la fenomenología de Husserl*, aunque es muy difícil de comprender (y me tomó no sé cuántos años para comprender), no se trata de algo dado, podemos decir de modo polémico: *tanta reducción, tan poca donación*. Cuanto más reducimos, más se refina en el sentido fenomenológico, más se oculta, y esto se observa bien aquí. Finalmente, ¿de qué es lo que habla Husserl? ¿Y con qué derecho hablamos? Gran pregunta. La tradición clásica no habla de eso, o tiene muy poco qué decir: todo esto es vago, incoherente, confuso…estoy simplificando, por supuesto. Y, en este sentido, a su manera, es lo correcto.

Esto no impide: ¿Qué Husserl llame anónimo a la emergencia fenomenológica? Lo que es, para Husserl, la emergencia fenomenológicamente anónima de la concreción fenomenológica trascendental, es emergencia fenomenológica del sentido de ser, donde el «*sum*» es tomado del ego trascendental. Esto es lo que hace que, en tales vivencias abiertas por la reducción en su dimensión de fenómeno, es decir, en este crecimiento fenomenológico de la concreción, se lleve a cabo, al mismo tiempo, directamente la vivencia del fenómeno, que es lo que llamo una fenomenalización, lo que Husserl designó como «una nueva conciencia trascendental de validéz». Nueva porque se abre sobre un nuevo contenido de sentido fenomenológico —esto es crucial— como *posibilidad de sentido en crecimiento*, y sobre todo *en exceso sobre lo que ya del sentido se ha desplegado.* Tal es el problema: ¿cómo es que algo, que reconocemos porque hemos identificado, se plantea *con* la cuestión abierta de su sentido? El sentido fenomenológico, es del «sentir» (*füblen*) que «si se dice eso, pero al mismo tiempo no es en conjunto esto, hace falta ir más lejos». Se plantea de este modo la cuestión del sentido de lo que así se reconoce. Pero sobretodo esta cuestión no puede ser dada que por la apertura de un *exceso* sobre lo que ya se hizo, sin que seamos satisfechos por lo que se dona, que se dona por la identidad psicológica. Y, una vez más, esta posibilidad se reanuda por sí misma y en el fenómeno. Lo que sucede, es que a medida que el sentido se hace, se instala, por así decirlo, se sedimenta, es decir,

que es pasado de su momento de fenomenalidad o de fenomenalización en el ser manifestado, quieto y expuesto. Es a propósito de esto que se anclará lo que Husserl llama la objetivación o la mundanización, a partir de la cual, de nuevo, el sentido viviente o parpadeante se vuelve a poner en juego, y donde, de hecho, el sentido no podrá ser *re*tomado sobre el retroceso de la abstracción, en lo que Husserl denomina un nuevo hacer psíquico del yo humano, en lo que él interpreta *después* como un nuevo hacer psíquico.

MUNDO Y FENÓMENOS[1]

MARC RICHIR

Traducido por:
JEISON ANDRÉS SUÁREZ
Pontificia Universidad Javeriana Cali-Universidad del Valle

Introducción

Welt und Endlichkeit de Eugen Fink[2] es un texto bastante notable en el que, a través de la *Disertación* de 1770 y la primera *Critica* de Kant, y después a través de la obra de Heidegger, Fink intenta liberar la concepción moderna del mundo de su influencia subjetivista, busca poner en evidencia la cuestión del mundo como cuestión finalmente insuperable por la metafísica, y exhibir la dimensión cosmológica, no solo del pensamiento filosófico, sino además de la experiencia humana, como dimensión susceptible de modificar en profundidad el estatuto del fenómeno y la fenomenalidad. Texto programático o propedéutico, Fink mismo lo dice con modestia, que debe conducir a un pensamiento no-metafísico, por tanto novedoso, del mundo y la mundanidad.

Toda la dificultad de este pensamiento reside, me parece, en la manera en que, a la vez, Fink pretende, por un lado, liberar el concepto de mundo subjetivo (Kant) o existencial (el primer Heidegger) para rebasarlo a traves un concepto más cósmico de mundo, con la ayuda del segundo Heidegger, el de la *Kehre*, y, por otro lado, pretender inscribir, en el vacío de esta liberación y este rebasamiento, las notaciones que aparecen como "destellos", y donde se esboza, en mi opinión, más claramente lo que con toda probabilidad tenía en la mira. Para decirlo un poco violentamente, el texto de Fink parece sino "heideggeriano", por lo menos profundamente delineado por él, hasta en su interpretación, muy novedosa sin embargo, de la *Disertación* y las antinomias de la Razón pura, en donde se siente todo el peso de *Kant y el problema*

---

[1] Traducimos de RICHIR, Marc. "Mondes et phénomènes", in *Les Cahiers de Philosophie N°15-16: Le monde de la phénoménologie à la politique*, hiver 1992-1993, Lille, novembre 1992, pp. 71-88.

[2] E. Fink, *Weil und Endlichkeit*, hrsg. von F.A. Schwarz, Königshausen und Neuman, Würzburg, 1990. Citaremos, en el curso de nuestro texto, con la sigla WE seguida de la indicación de la página.

de la metafísica. Es un poco como si, tal como la *Sexta Meditación* constituiría una *Auseinandersetzung* con Husserl, *Welt und Endlichkeit* constituiría, de manera sin duda menos radical, una *Auseinandersetzung* con Heidegger. Como si Fink, en el curso que nos da a leer, hubiera intentado desviar o desplazar la problemática heidegeriana por la suya propia. Y no es seguro que el desplazamiento propuesto no sea todavía indebidamente dependiente de los mismos términos que desplaza.

Para esbozarlo en unas palabras, me parece que la problemática de Fink "opera" —en el sentido que él le dio a lo "operatorio"[3]— en la intersección de dos ejes. El primero está constituido por la articulación de dos conceptos de mundo (cósmico, y subjetivo-existencial) y la diferencia cosmológica. El segundo, por la articulación de la tripleta espacio/tiempo/fenómeno en la concepción de la *Lichtung* heidegeriana como mundo. En efecto, es por la intersección de ambos ejes, en una especie de "foco" invisible, como se esboza, según Fink, en dos movimientos complementarios e inseparables; por una parte, el desplazamiento del concepto de mundo subjetivo-existencial por el concepto cósmico no es posible sino como desplazamiento de un concepto "objetivo" de mundo, en la medida en que el paso de uno a otro esté regulado por la diferencia cosmológica en tanto diferencia de lo intra-mundano (la cosa, el ente) o el mundo como Todo-Nada no-ente y no-cósico. Esta diferencia, a su vez, no es operante u operatoria solo porque sea susceptible de tener el mundo como Todo-Nada sin la estricta autonomía de la tripleta espacio-tiempo-fenómeno y su coextensividad no menos estricta con una *Lichtung* que, lejos de estar situada exclusivamente en las profundidades de *Dasein* humano, es el lugar no-objetivo (y no objetual) de aperturidad, el lugar ek-stático donde arrancado primero a sí mismo viene el *Dasein* a situarse en un lugar que es ante todo lugar de mundo. Por otra parte, y como a la inversa, la *Lichtung* como "claridad de mundo" y la coextensividad del tiempo, del espacio y del fenómeno en la temporalización-espacialización del mundo, no puede surgir, por la operación de la diferencia cosmológica, como la única en condiciones de constituir el todo cósmico del mundo como lugar ek-stático no-cósico y no-existente que articula en abismo el concepto subjetivo-existencial de mundo con el concepto cósmico (y no a la inversa). Así que se trata de una especie de "presuposición" doble, sin que uno de los dos tramos se confunda con el otro, sin que los dos ejes vengan a coincidir en uno solo. Esto se capta, por ejemplo, cuando, en su comentario de *El origen*

[3] Cfr. "Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl", en *Nähe und Distanz,* Karl Albert, Freiburg, München, 1976, pp. 180-204. Aparecerá prontamente en francés en la colección "Krisis", ediciones Jérôme Millon.

de la obra de arte de Heidegger, Fink opone al "mundo" heideggeriano, que es más bien el Todo, la Tierra como mundo en el sentido cósmico (WE, 175), aunque posiblemente, lo veremos, Fink no extrae todas las consecuencias.

En todo esto, que ya es muy notable, lo que parece señalado por Heidegger es el hecho de que Fink parece repetir, a propósito de la "metafísica" de donde retoma el concepto heideggeriano, el mismo movimiento de Heidegger, y esto para inscribir en el vacío la cuestión del mundo como ente, ella misma más original que la cuestión por el ser. En lo que a mí respecta, esto es, desde luego, una duda que comparto profundamente pero me pregunto si se puede ir incluso hasta el final de la problemática misma de Fink, haciendo operar unicamente los conceptos que la diferencia cosmológica —manifiesta para *duplicar* la diferencia ontológica— y la *Lichtung* como apertura (*Offenheit*) del mundo —no menos manifiesta para *duplicar* la *Lichtung* como apertura al ser y del ser. Me pregunto si no está ahí el excesivo tributo que paga Fink a Heidegger para desarraigar el concepto cósmico del mundo, como concepto no óntico (no-cósico), de una representación objetiva, y si esto no repercute a fin de cuentas sobre lo que me parece más original de Fink, a saber, la no disociación de tiempo, espacio y fenómeno, en la cual se podría descubrir la *intrínseca cosmológica* "dimensión" de los fenómenos. ¿No le falta a Fink, a pesar de que la entrevió, es lo que voy a tratar de mostrar, una especie de *epojé* fenomenológico-cosmológica que, de haberla practicado, le habría permitido "desconectar" el fenómeno de la concepción heidegeriana, todavía demasiada unilateral, de fenómeno, como cosa (intra-mundana) y como *ente*, es decir, como algo (*etwas*) que *es*, cualquiera que sea en otro lugar su modo de ser, y que, en este sentido, lleva siempre la impronta original de *Ser y Tiempo*? Ciertamente Fink se enfrenta a la novedosa cuestión de la finitud cósmica de los fenómenos (Cf. WE, 193), a la articulación en ellos del ser, la Nada o la Inexistencia, Nada o Inexistencia (*Nichts*) *al mismo nivel que el ser* (Cf. WE, 207), pero de nuevo, esto ultimo para ser retomado por la concepción heidegeriana de la fenomenalidad como fenomenalidad de algo que es —que lo conducirá inexorablemente a la proximidad de Heidegger, a lo que no pudo evitar aprehender como el "fantasma" presocrático, e incluso si es, de alguna manera, para "enfrentar" a Heráclito "contra" Parménides.

Es impresionante que a la extraordinaria clarividencia arquitectónica de la sexta *Meditación*, que en el segundo periodo tiene como contraparte el admirable estudio de 1957 sobre "Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl"[4], le suceda aquí una relativa ceguera arquitectónica —como si Fink no hubiera visto, con la misma lucidez,

[4] En *Nähe und Distanz*, ya citado.

la "*operative Verschattung*", la "ombrescence opératoire" en la obra del pensamiento de Heidegger. Desde luego, más allá de la interpretación heideggeriana de Kant, Fink tuvo la audacia de cuestionar las antinomias de la Razón pura por sí mismo. Pero, en lo que parece precipitado, al poner la cuestión del mundo después del pensamiento del ser, o la unilateralidad —de una manera, en un segundo grado, muy heideggeriana— que interpreta la primera *Critica* a través del eje exclusivo del mundo, se debe a que Fink parece haber sido víctima, aunque de otro modo que Heidegger, del mismo "error" arquitectónico: un punto de vista kantiano, o un punto de vista más allá de una doctrina trascendental del método, que hubiera sido necesario tratar, quizá, y sobre el mismo frente, de la cuestión del alma (cuestión de la *ipseidad*, de la *Selbstheit*), y de la cuestión de Dios (cuestión del *enigma radical* de la ipseidad que escapa a cualquier referencia fija), trazando al mismo tiempo, por decirlo así, *Selbstheit und Endlichkeit* y *Gott und Endlichkeit*. Por no haberlo hecho quizá es que Fink ha sido el más dependiente de Heidegger, en este caso, de la interpretación heideggeriana de la "metafísica", como si la cuestión del *ipse* y la cuestión de Dios hubieran sido, por lo menos con respecto a la cuestión del mundo, cuestiones *resueltas*. Y resueltas falsamente por Heidegger que jamás comprendió, en su interpretación de la obra kantiana, la importancia capital de la cuestión arquitectónica, por no haber visto una especie de "reflexión deconstructiva" de la *metaphysica specialis*[5]. Volveremos sobre esta "ceguera", cargada de consecuencias, sin duda más para Heidegger que para Fink, quien por lo menos había visto el problema con respecto a la obra de Husserl. Queremos decir simplemente, aquí, en la introducción, que hay más en la articulación kantiana de las tres cuestiones del mundo, del alma y de Dios, que en el peso o la inercia de una tradición escolástica. Y que esto más, según Kant, se asume en la tercera *Crítica*, también extrañamente ausente en el texto de Fink que en la obra de Heidegger.

Es característico que, a pesar de su insistencia de re-aprehender el fenómeno desde el mundo más bien que desde el ente o la cosa (intra-mundana), Fink no considere jamás, sino fugazmente, el fenómeno en lo que pueda tener de *in-forme*. Volveremos sobre este importante problema, pero esta figura de la *fenomenalidad* que corresponde al momento kantiano de lo sublime —Fink hace alusión una vez para denegarle cualquier poder especifico de puesta en cuestión (WE, 203)— le ha permitido quizá, sobrepasar

[5] Cfr. F. Pierobon: *Kant y la fundación arquitectónica de la metafísica*, Jérôme Millon, Coll. Krisis, Grenoble. 1990. Véase también: "Le malentendu Kant/Heidegger", *Epokhè,* N°1, J. Millon, Grenoble, 1990.

unilateralidad de su punto de partida cuasi-heideggeriano en la diferencia cosmológica entre lo intra-mundano (del orden de las cosas, los acontecimientos y el ente) y el mundo mismo. Desde luego, es cierto que ahí Fink revela, de manera más sutil que Heidegger, una dimensión secretamente cosmológica en el trabajo en el pensamiento último de la *Lichtung*. Pero, a cambio no es menos cierto que la diferencia cosmológica permanezca afectada por la doble *codificación simbólica* que, de un lado, recorta como unidades significantes las cosas o los acontecimientos e incluso el mundo, y de otro, "produce" los entes así recortados de la unidad de un sistema simbólico, a la vez Uno, Dios, mundo y alma, es decir, de lo Uno de un sistema que tiene tres ejes u horizontes simbólicos de orientación. El todo abarcante no está simbólicamente menos instituido que la multiplicidad abarcada, y es quizá esta especie de trampa necesaria o inevitable en la que cae tanto Fink como Heidegger, por no haber pensado por si mismos el origen sin origen, hurtado [dérobée], enterrado por principio, de la institución simbólica. En este sentido, si tomamos esta especie de "trampa necesaria" por nada más que la ilusión trascendental por excelencia, Kant permanece en cierto sentido muy por delante de Heidegger mismo. Basta con pensar, en efecto, que la problemática de lo sublime, en la tercera *Crítica*, recupera de hecho, desde el punto de vista *fenomenológico* (en apariencia subjetivo), las antinomias de la Razón pura en una figura matemática y dinámica, para darse cuenta que hay un tratamiento verdaderamente fenomenológico de la ilusión trascendental de la Razón teórica-pura, ya siempre vinculada a los recortes determinantes de esto en que debe consistir el conocimiento objetivo. En definitiva, hay, en lo sublime kantiano, una verdadera *epojé* fenomenológica de cualquier cosa o acontecimiento, de cualquier ente, en la que parece, a través de la prueba de la muerte, algo así como el *mundo mismo.* Y no basta con decir, como Fink (WE, 108), que el concepto de apariencia o de ilusión (*Schein*) está todavía demasiado vinculado a los modos de aparición de las cosas o de los entes, y que el término, desde entonces, no le conviene del todo a la *Lichtung* del ser que no tomaría este estatuto como de ser meóntico. Desde un punto de vista kantiano, en efecto, la regresión heidegeriana hacia el *Ungrund* de donde se suprime el *Grund* de la fundación —regresión admirablemente repetida por Fink, desde el mundo a modo existencial hasta el *ek-stasis* que torna [rendant] posible lo existencial— a todos los caracteres, por medio de otro concepto, distinto de la causalidad, del encadenamiento de las condiciones, de la regresión que va de lo condicionado a la incondicionado, sin que, jamás, según Heidegger, esto de lugar a una "Dialéctica trascendental", donde estaría, sino reflejada, por lo menos de manera sospechada, que la *Lichtung* misma —y el *Ereignis*— pueda ser a su vez una ilusión trascendental del pensamiento.

Desde el punto de vista arquitectónico de una doctrina trascendental del método, no todo puede ser tenido en la superación del dualismo sujeto/objeto, *Dasein*/*Sein* y ente/ser, después de este en el dualismo ser del ente/ser en cuanto tal (o mundanidad del ente/mundanidad del mundo mismo), porque carece de una especie de "punto de parada" critico que, en una especie de dialéctica, y además de reflexión, legitimaría la parada de la regresión; y es, por lo tanto, un término aparentemente incondicionado y suficientemente vago (*Seyn*, *Welt*) en que se carga, de manera no critica, indistintamente fenomenológica y simbólica, en apariencia liberado, pero en realidad contaminado por sus determinaciones simbólicas como alma (el *Dasein*, los mortales), Dios (los dioses) y mundo (tierra/cielo) —de tal manera que esto aparece en la problemática heidegeriana del *Geviert* que, sin duda despertado por una clarividencia muy segura, Fink no retoma. ¿Qué es lo que le impide, en otras palabras, a la *Lichtung* misma ser una ilusión trascendental, por decirlo así, en *un segundo grado*?¿La ilusión trascendental es por cierto, en un sentido, la ilusión de un ente (alma, mundo, Dios), sino, más profundamente, la ilusión necesaria e inevitable de la Razón, es decir, del pensamiento, que no logra [arrive], según Kant, en el campo teórico, de manera fija un inteligible sin contradicción? ¿Es decir, precisamente un término que se puede asegurar él mismo en el campo *metafísico*? ¿Y la solución kantiana no vuelve de nuevo estos *incomprehensibles* o estos *imposibles metafísicos* en *horizontes simbólicos* del sentido que la Razón misma no puede dejar de hacer? ¿No se debería, por lo tanto, retomar en su raíz, el concepto mismo de horizonte? ¿Y no se debería hacer incluso a propósito de la *Lichtung*? ¿De la *Lichtung*, no en cuanto apariencia "subjetiva", sino como apariencia del pensamiento, es decir, del *logos*, de la Razón? ¿No hay un remanente de la división sujeto/objeto hasta en el anclaje, en exceso unilateral, de la *Lichtung* en el ser o en el mundo mismos? ¿Heidegger y Fink, en la medida que en él se inspira, no son, por decirlo así, "*pre-críticos*" *en segundo grado*, no se debería por tanto, de alguna manera, poner en ejecución un pensamiento crítico de segundo grado que escapase al círculo infernal del encadenamiento condicionado a la condición, y por el cual, precisamente, Kant habría, en el ensamble de las tres *Criticas*, de mostrarnos el camino? El sentido arquitectónico kantiano, muy agudo según Fink en la *Sexta meditación*, se debe prolongar hasta Heidegger y conducirnos más precisamente a medir mejor el cambio de sentido que regula arquitectónicamente unos términos en oposición, cada vez que se pasa, de un salto, de una oposición a otra. Porque creemos que es de no valorar [mesurer] este pensamiento que se expone al riesgo de la ilusión trascendental. Creemos, pues, que esta es la diferencia irreductible entre la dimensión simbólica y la dimensión propiamente fenomenológica de la ex-

periencia que es justo la que nos proporciona el "punto de parada" critico del que hablamos, para la apertura de este segundo grado donde la *Lichtung* misma aparece como ilusión trascendental, y donde, en consecuencia, tiene apertura el campo de una dialéctica y de una reflexión mutua de lo simbólico y lo fenomenológico.

Nos enfrentamos a enormes problemas, que son por supuesto imposibles de tratar aquí exhaustivamente. Quisiéramos, con este sentido arquitectónico de las cuestiones metafísicas, y siguiendo ciertas indicaciones de Fink en *Welt und Endlichkeit*, abordar en lo que sigue tres cuestiones que giran en torno de la no disociación, verdadero nervio de su pensamiento, entre tiempo, espacio y fenómeno. Se tratará del mundo como horizonte, del mundo como *Lichtung*, y del mundo como fenómeno.

El mundo como horizonte

Es en su confrontación con Husserl que Fink considera la mundanidad del mundo como horizonte. Nos advierte rápidamente que, con el fenómeno de horizonte, especie de halo no temático para cualquier intencionalidad temática, «se anuncia bien la mundanidad del mundo, que no puede y no debe empero ser puesta de manera idéntica al mundo» (WE, 29). Esto, porque si se funda en la apertura (*Offenheit*) del mundo, «no es el modo verdaderamente mundano (*welthaft*) de la aperturidad del ser» (*ibíd.*). Fink vuelve después a propósito de la puesta en paralelo, que discutiremos, entre el concepto kantiano y el concepto husserliano de mundo, en la decimosexta *Lección*. Leamos lo que escribe a propósito de la doctrina husserliana del mundo como "horizonte universal":

> Jamás puedo colocarme en el fin del mundo ya que no es un horizonte habitual, que reenvía al ente, sino un horizonte completamente único en su género, que rechaza directamente de sí la convertibilidad "en experiencia". La experiencia humana está cerrada en un "Todo" por un horizonte principalmente inconvertible según su propio sentido. El mundo es el fenómeno intencional paradójico de un horizonte vacío (Leerhorizont) antes de su surgimiento en cualquier experiencia y que lo rodea en su totalidad. Para Husserl tanto como para Kant, no hay mundo en si (an sich). Kant dice que se trata simplemente de "Idea", Husserl que simplemente es "horizonte". El mundo, en su interpretación, se ha vuelto una estructura de intencionalidad atemática a la experiencia misma: se lo toma como un halo tenido siempre de antemano que bordea y rodea de forma "vacía" el campo de la experiencia (WE, 148/149).

¿Cómo se articulan estas palabras a la interpretación de la "solución" kantiana a las antinomias de la Razón pura? Fink escribe:

> Este todo de mundo no está ya ahí, antes de la experiencia; solo es un horizonte que la experiencia, anticipándose ella misma, trae consigo. Kant interpreta el mundo como un horizonte de experiencia. La representación horizóntica (horizonthaft) se produce en los conceptos de la Razón, las ideas. En la formación de ideas, la Razón rebasa el dominio de la experiencia, pero es solo tal rebasamiento que es efectivo, no lo que es pensado en las ideas. Este mundo no es recortable en ideas, en sí mismo es nada (WE, 138/139).

De esto resulta que el mundo no es finito ni infinito, porque lo es sin tamaño (WE, 139), y que la totalidad del Todo del mundo es concebible solo como «ausencia de fin del proceso de experiencia»: es la regresión indefinida, que hace que para Kant «el fenómeno de mundo sea lo indefinido» (*ibíd.*). En la medida en que, por otra parte, Fink lo ha mostrado en su comentario de la *Disertación* de 1770, el triplete mundano espacio-tiempo-fenómeno es relacionado por Kant a la sensibilidad, que el mundo deviene doblemente subjetivo —incluso si es en sentido trascendental: de un lado por su constitución sensible y, del otro, por su constitución inteligible. Procediendo de la doble formación (*Bildung*) en las formas de intuición y en las ideas, el mundo, interpreta Fink, deviene de hecho en proyecto de mundo (*Weltentwurf*). Ahora bien, ¿cuál es la relación, se pregunta, entre el mundo como proyecto y el *mundo en sí mismo*? (WE, 145). Esto para añadir enseguida que duda que el mundo no sea nada más que el horizonte que el hombre porta o "soporta" (WE, 145). Entre el suelo de la sensibilidad y el cielo del pensamiento puro, el hombre seria así como *Atlas*, el que porta el mundo sobre sus hombros. Para ir más lejos, haría falta, sugiere Fink muy lucidamente: «*diferenciar* aún más la *idea de ser en sí misma*, según se aplique al mundo o a las cosas del mundo» (WE, 142).

Y sabemos que aquello que le permitirá esta diferenciación que, para Kant, ha estado moviéndose en lo único inteligible —según nosotros: entre el noúmeno como ser práctico y los horizontes simbólicos de la Razón práctica (la libertad, el mundo de los fines y Dios)— es la inflexión o el desplazamiento "cosmophore" del pensamiento heideggeriano de la *Lichtung*. Volveremos sobre esto en el tratamiento de nuestra segunda cuestión.

Claramente, si Fink no está satisfecho con la concepción del mundo como horizonte, es porque, para él, es una versión intra-mundana del mundo mismo, que lo rechaza en la periferia —periferia indefinida si se atravesó las aporías de las antinomias kantianas, pero periferia proyectada, aparentemente, por el sujeto humano como centro en que se puede re-encontrar, como

centro entre centros, o, más bien, entre otros centros posibles. Esta no definición corresponde bien a la definición clásica de Dios, además del espacio, que desempeñó un papel fecundo en la institución moderna de la metafísica y la ciencia: la esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la periferia en ninguna[6]. Pues no es seguro que esta concepción sea unilateralmente intra-mundana. Bien por el contrario, para retomar los términos de Fink, ya interviene, aunque en un sentido enigmático, la diferencia cosmológica en el interior de Dios mismo como infinito. Por lo tanto, sería cierto pensar que con el horizonte como periferia indefinida, el mundo mismo está oculto. Pero esto no sería tanto por lo intra-mundano sino, más profundamente, por una concepción ya *cosmo-teológica* del hombre y de Dios, y, por eso, puede ser que haga falta retomar bajo esta perspectiva la lectura de la *Disertación* kantiana.

Es manifiesto cuan complejas son las cosas, entrecruzadas, y cuanto, a su manera, que Kant en un sentido ha logrado la difícil tarea de poner el orden, en disociación de los tres horizontes simbólicos de mundo, del alma y Dios. Nuestra investigación se centrará en dos puntos: 1) el mundo como idea en cuanto horizonte *simbólico* de la experiencia, distinto del horizonte en sentido fenomenológico; 2) el mundo como horizonte *fenomenológico* en otro sentido que es el que Fink atribuye a Husserl, por tanto el nivel mismo de una atematicidad que ya no es del orden intencional —el concepto de intencionalidad no temática que es intrínsecamente contradictorio.

Fink tiene toda la razón en insistir, en la concepción del mundo como idea —como idea que regula la experiencia, y por tanto como horizonte— algo que, si se traduce bien, en un sentido, el carácter meóntico del mundo, de hecho una nada de ente, es sin embargo retomado por una cierta concepción del ente como ente intra-mundano: esto se muestra en la puesta en forma de la antinomias según la doble pareja finito/infinito, libertad/necesidad. En otras palabras, la idea —y el horizonte de experiencia— solo se puede concebir desde una codificación simbólicamente determinante —y ciegamente determinante— de lo que supone ser como ser-del-mundo. Ello demuestra a su manera que el Todo de lo que es no es del mismo nivel de lo que es, y que, si la concentración de todo lo que es constituye de hecho un inteligible puro, es decir, un concepto puro de la razón, una idea sin *Darstellung* sensible posible, en ello no hay *relación* con la experiencia del conocimiento objetivo solo como *su horizonte*, a saber, no como horizonte fenomenológico propiamente, sino como horizonte *simbólico del*

---

[6] *Cfr.* el *Livre des XXIV philosophes,* éd. el introd. par F. Hudry (d'un manuscrit du début du XIII^mc siècle), et notre Postface, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1989.

conocimiento teórico, como lo que es solo susceptible de hacer *inteligible* el Todo, no simplemente del mundo, sino, más bien, de la *experiencia* científica *mundana*. Se trata ya, en un sentido, si se tiene en cuenta la tercera *Crítica*, del inicio de una reflexión teleológica, como si el Todo de experiencia tuviera íntimamente la tendencia de organizarse en un "sistema" (una "teoría") supone ser de antemano en "armonía preestablecida" con un "sistema del mundo". Si esta posibilidad surge solamente en el vacío de la primera *Crítica*, y exhibida como tal en la tercera, es porque, precisamente, por esta exhibición, es necesario el tránsito por lo sublime como momento propiamente fenomenológico de la experiencia: la mostración concreta de la imposibilidad que hay, por la imaginación trascendental, al esquematizar completamente el mundo, es decir, el *fenómeno* en su carácter *indefinido* e *informe*, y del salto, el *hiato* irreductible en que resulta injerto la fenomenalidad estética y la inteligible, las ideas de la Razón. Es este *hiato*, concebido genialmente por Kant como irreductible, lo que hace precisamente que el esquematismo trascendental puesto en marcha por la facultad de juzgar reflexionante sea irreductible al esquematismo puesto en marcha por la facultad de juzgar determinante: esto es lo que hace que sea solamente en las matemáticas donde el esquema de la reflexión es idéntico al esquema de la producción, y que, en la naturaleza, la primera jamás pueda, por decirlo así, atrapar a la otra —lo que inicia la reflexión en términos de teleología, es decir, de una legalidad únicamente para nosotros de una contingencia irreductible, mas que del horizonte *simbólico* del *intelecto arquetípico*.

El resultado, por la concepción kantiana de mundo —a la vez, Fink tiene razón en señalarlo, el Todo de fenómenos y naturaleza— ya que hay, en ella, un acceso fenomenológico del mundo, pero en el "momento" de lo sublime, que es también prueba fenomenológica de la muerte, del nihilismo del sujeto, donde se despliega el encuentro de la ipseidad en *su* enigma y del enigma (Dios) de *toda* ipseidad. Y lo que es absolutamente importante, es que, en lo sublime, no es esta o aquella "cosa" —entre comillas fenomenológicas— tal o cual belleza natural o artística lo que se encuentra, pero en la ausencia, precisamente de toda "cosa", es decir, de lo que Fink llama *el mundo mismo*. Lo que es menos importante, es que el mundo mismo aparece como sí mismo en una multiplicidad de *fenómenos*, por lo tanto para comprenderlos como *fenómenos-de-mundo*: cielo estrellado, océano embravecido, caos montañoso, erupción volcánica, etc. Y que, en tales fenómenos-de-mundo, el horizonte terrestre, la distinción Tierra/Cielo se viene transformando, lo que produce la impresión de aterrador o más bien, ya que lo sublime no tiene lugar en una verdadera *epojé* fenomenológica de peligro real, la impresión del *Unheimlichkeit* del mundo en sus fenómenos. Que se trate de ejem-

plos kantianos, o de cualquier otro que se pueda imaginar, lo que aparece es también el carácter desierto, *inhabitado* de estos fenómenos, más aun, su carácter desértico e *inhabitable*, hace, precisamente que el mundo mismo se fenomenalize, en el agotamiento de la imaginación, con la inminencia de mi desaparición, sin haberme esperado y sin esperarme aún. Descubro que soy *mortal*, como todos los demás que comparten mi condición, y que si existo, no es en cualquier imagen de mí, o en la determinidades simbólicas que me sitúan socialmente entre los hombres, pero como singularidad radical que se evade a través del abismo de mi propia vida y de mi propia muerte en el mundo, como enigma en el gran enigma que me tiene a pesar de todo al borde de la desaparición. A lo indefinido de la regresión indefinida de la primera *Critica* responde, pues, el *apeiron* ilimitado de los fenómenos-de-mundo de la tercera, *apeiron* que no regula ningún concepto del entendimiento como en los que consiste la "síntesis regresiva", pero que es el *Abgrund* sobre el cual se tiende el esquematismo libre (sin concepto y sin idea) de la imaginación trascendental "estética". No hace falta jamás olvidar, so pena, simplemente, de cometer un error de interpretación, que es la reflexión estética sin concepto de una esquematización libre in-finita la que induce a reflexionar, a través de este abismo del *apeiron*, y del sentimiento (*Gefühl*), el linde de lo inteligible. Dios mismo o lo instituido simbólico, como horizonte simbólico, meta-fenomenológico y, por tanto, trans-mundano, del sentido mismo de todos los sentidos (teóricos y prácticos) con los que el hombre puede tener experiencia. Hay apenas, en lo sublime, una inversión de la ausencia del hombre en el mundo (y del mundo en el hombre) —ausencia parpadeante en la inminencia— en presencia, también parpadeante, del hombre en Dios (y de Dios en el hombre). Como si, al mismo tiempo que el mundo nunca me ha esperado y nunca me esperará en su *Unheimlichkeit*, Dios, como enigma del *ipse* y del sentido, me hubiera esperado siempre y debiera siempre esperarme, sin que nunca pueda saber ni cómo ni por qué. No es, por tanto, en absoluto, según lo que sería un error de interpretación, que Dios, lo instituido simbólico, sea el soporte o el fundamento (onto-teológico) del mundo: trans-mundano, él "es" el movimiento mismo del "infinito", en el sentido en que "es" más allá de los límites, por tanto, de la infinitud del mundo, y más profundamente que sus entrañas los más íntimos y los más ínfimos, de una autoridad que, precisamente no *acciona nada*. La idea de demiurgo o de intelecto arquetípico es ya *derivada* o desplazada, en cuanto horizonte simbólico de la facultad de juzgar teleológica.

Tal es, según nosotros, y rápidamente reelaborada, la increíble fuerza del pensar kantiano, que hay que tomar como un todo indivisible, arquitectónicamente articulado. Fuerza que nos permite a su vez repensar de otro modo

el concepto de horizonte, no por extensión de aproximación en aproximación a partir de un centro o de un lugar centrado (subjetivo) intra-mundano, pero además el *apeiron* mismo de los fenómenos-de-mundo, donde precisamente, no hay más "entes", donde las cosas y los acontecimientos han sido puestos entre paréntesis. Si, en lo sublime, la imaginación esquematiza libremente (sin conceptos) hasta el infinito, es porque el infinito, precisamente, ya sea en lo grande o lo pequeño, está en un horizonte fenomenológico (sin concepto, sin idea). Esto es lo contrario del movimiento de lo sublime que a decir, por adelantado, que es Dios, ya, que está en marcha en este esquema como su horizonte: no es comprender, justamente, que no hay horizonte en el sentido intencional, incluso, más profundamente, horizonte en el sentido de horizonte terrestre bajo el cielo, sin el juego, en él, de un horizonte más oculto, menos manifiesto, pero más operante desde un punto de vista fenomenológico, como horizonte de lo que hay de invisible y de impensable detrás del horizonte. Como lo dijo ya Giordano Bruno que para hacer comprensible lo infinito, lo propio del horizonte consiste en retroceder a medida que avanzamos hacia él aunque este no cese de llamarnos para ir y verle por "detrás". Husserl sin duda pensó algo de más profundidad que parece haberlo sospechado Fink cuando dice que yo nunca puedo instalarme en el fin del mundo. Si no hay fin o límite del mundo, no es sin duda, simplemente, que sería infinito en el sentido de la representación matemática, pero se trata más profundamente que no hay lugares, y por tanto espacios, accesibles al pensamiento y a la sensibilidad, a la imaginación y la mirada, sin el horizonte, no manifiesto por principio, y por tanto fenomenológico, no, como lo pensaba Husserl, vacío, sino de lugares *inaccesibles por principio* —es decir, de hecho principalmente *ausentes*, de una ausencia que no es por fuera del mundo, como en el vacío, sino que es, sino el mundo mismo, al menos *en el* mundo mismo. De una ausencia que también cuenta, en efecto, en el tiempo de presencia del mundo, ya que también está en lo ínfimo, en todo lo que, en el tiempo de la presencia, no se temporaliza y no se espacializa en presencia del mundo. Ausencia que *perfora* literalmente la presencia del mundo y en el mundo, y que es la de otro tiempo que la del tiempo de la presencia, otro espacio que el espacio recorrido, en el *mismo*-tiempo, por la temporalización de la presencia, y que llamamos, por esta razón, *proto-tiempo* y *proto-espacio*. Si hay, en lo sublime, prueba de la muerte, es que también hay en él, de modo fenomenológico, experiencia de este proto-tiempo y de este proto-espacio como horizontes-de-mundo de los fenómenos-de-mundo, como horizontes de ausencia *en el* mundo que no son horizontes de ausencia *de* mundo. En estos lugares donde nunca estuve y donde nunca he estado (presente), y que, sin embargo, la imaginación se agota por esquematizar, corresponden, en

el mismo agotamiento, los tiempos que nunca fueron presentes y que no lo serán nunca, tiempo que llamamos, por esta razón, los del pasado y futuro trascendental, en referencia y en homenaje a Schelling. Proto-tiempo y proto-espacio que no son a su vez los del "mundo mismo" en oposición al "mundo para nosotros", ya que tenemos conocimiento de un saber primordial e inmemorial por la prueba, precisamente, de la natalidad y la mortalidad, que no se reduce a esto que contamos en el marco de tal o cual cultura simbólicamente instituida. Pero el proto-tiempo y el proto-espacio que constituyen en mundo mismo *con* los tiempo-espacio que se insertan en ellos, bajo ellos, como horizontes no teleológicos (y no-intencionales) de experiencia, comprendidos a su vez como las experiencias vividas de la conciencia fenomenológica, del sentido haciéndose en la temporalización/espacialización en presencia. No hay tiempo-espacio y fenómeno en él sin los horizontes de lo que es en ausencia originariamente como el *inconsciente fenomenológico* —cuya "conciencia vacía" o el "horizonte vacío" de Husserl son solo versiones negativas.

Hay, por ello, en el mundo, y más precisamente en los fenómenos-de-mundo, algo que nos aproxima infinitamente a lo que Fink se refería o presentía sin duda, ya que estos fenómenos son heterogéneos o irreductibles a las cosas, los acontecimientos, y los entes. Estos fenómenos, intrínsecamente cosmológicos en tanto que fenómenos-de-mundo, son en efecto inasimilables para los entes (cosas o acontecimientos) en la estricta medida en que pueden por principio reabsorberse en la presencia. Del mar embravecido, no puedo ver en presencia las multitudes de olas o los millares de tramos, del caos montañoso, no puedo englobar en el mismo recorrido temporalizante de la mirada la multitud de los pliegues y repliegues de la tierra, etc. Este es, el fracaso de la esquematización de la que habla Kant. El mundo está indudablemente, según la bella formula de Merleau-Ponty, en múltiples accesos. Lo es tanto, ya lo hemos sugerido, que la tierra tiende a confundirse con el cielo, que ambos se imbrican en el infinito, al mismo tiempo que, con todo, están aun los horizontes fenomenológicos de esquematización, es decir, de fenomenalización —los múltiples accesos, precisamente, que la imaginación toma como tantos polos que le parecen tendidos, pero por lanzarse sobre la ausencia, o más bien en las perforaciones de ausencia que no cesan de tornasolar, ondear ni resplandecer. Fenómenos en plural de los que bastante se dijo, a propósito del mar, que son múltiples, y siempre los mismos, y que exhiben ante nuestros ojos que pueden existir *los* mundos, en plural, en otro sentido que el existencial/existenciario en que lo ha entendido Fink. Lo que parece no ser, en efecto, del ente, pero es, en cierto sentido *de mundo*.

Esta "figura" inconsciente y oculta del mundo, Fink la ha pensado a su manera, siguiendo a Heidegger, especialmente en su bello texto sobre *El origen de la obra de arte,* con lo que emerge como la *Tierra*, de lo que Fink habla muy fuertemente, sin prolongar no obstante esta "intuición" hasta el final, que es para él «el mundo en sentido cósmico» (WE, 175).

El equívoco del mundo como *Lichtung*

No repetiremos aquí la manera clara en la que Fink articula su recorrido a través de Kant, en el que denuncia una versión demasiado "subjetiva" del mundo —demasiado a distancia del "mundo mismo"— en su camino a través de Heidegger, el de *Sein und Zeit* y *Vom Wesen des Grundes*, donde investiga el paso de una concepción aun "subjetiva" del mundo como existenciario [existential] del *Dasein* en una concepción más apriorica trascendental y más próxima al "mundo mismo": la del ek-stasis originario donde viene a situarse, a la vez, el *Dasein* en su ausencia y en su "autenticidad". El punto central en el camino a través de Heidegger, que finaliza con la consideración de la *Carta sobre el humanismo*, es la discusión que trata sobre el concepto de *alétheia* en *El origen de la obra de arte*. Nos parece que incluso allí donde Fink entrevió todos los medios para soltar las amarras que lo enganchaban todavía a Heidegger, pudo haberlos retomado en una concepción del "mundo mismo" todavía demasiado marcada por el tipo de ilusión trascendental, sobre la cual vendríamos en último lugar, que es el pensamiento heidegeriano del ser (*Seyn*) en cuanto tal.

¿Qué dice en primer lugar Fink en esta discusión? ¿Cómo viene a concebir que la Tierra en su sentido cósmico es el mundo? En su comentario, muy notable (WE, 172-180), insiste en el carácter de cierre en lo abierto de la Tierra. En la obra de arte, la Tierra se muestra, pero sin entrar en la *Lichtung*, «no aclara» (*lichtet nicht*), permaneciendo en la frontera para comprender todo, lo incomprensible (cf. WE, 173). Incluso si es por ella que la obra de arte encuentra su propio brillo, diríamos que tiene su concreto fenomenal (colores, granos de materia, bronce o mármol, gravedad, dureza, ligereza, etc.), subsiste, subraya Fink siguiendo a Heidegger, un conflicto irreductible entre la obra como apertura de mundo —apertura ella misma histórica— y la obra como sacada [puisant] obscuramente en el abismo a-histórico y cerrado en si sobre la Tierra —como si la obra pretendiera fijar la Tierra en la aperturidad del mundo y como si, en el mismo movimiento, la Tierra encubriera [recelait] como el caos de la naturaleza. Conflicto entre naturaleza y cultura, la obra adquiere su estatuto, que en nada es objetivo, en el-mismo-tiempo (*Zugleich*) de la aperturidad y del cierre, que Heidegger caracterizo como *alétheia.* Se trata,

explica Fink, de un concepto fundamentalmente nuevo de verdad (WE, 174), que lo desliga del concepto existencial o existenciario del mundo (*ibíd.*). Si «la verdad está presente en el conflicto del mundo y la Tierra», escribe, esto quiere decir que «la verdad no es únicamente interpretada a partir del hombre, de su "comprensión de mundo", sino que también a partir del ente mismo» (WE, 174). «La verdad es también algo e incluso el ente mismo» (WE, 174-175). Lo que es nuevo es esta concepción conflictiva de la verdad y Fink ve en la Tierra el mundo en sentido cósmico (WE, 175). Es, según él, un cambio, quizá inadvertido por Heidegger mismo, en la concepción del mundo que provoca este cambio en la concepción de la verdad (*ibíd.*). Si la verdad es conflictiva,

> la fuerza del ente en el Todo (el mundo en sentido cósmico) está en conflicto con la "mundo" fijado por el hombre en la comprensión. La Tierra participa de la Lichtung que llamamos verdad. Ella misma se empuja [se pousse] encerrándose en la luz (Lich). La verdad es un acontecimiento (Geschehen) cósmico (WE, 177).

Este es el curso que Fink seguirá para concluir (*cf.* por ejemplo WE, 183) que la *Lichtung* es el mundo mismo. Pero este curso, mostraremos, no es el único, y de hecho es a lo que Fink ha seguido renunciando, según nosotros, una reanudación de esto que se bosqueja por el peso del pensar heideggeriano.

Reconocemos, en efecto, en la Tierra, y en la "intuición" finkeana donde ella es el mundo en sentido cósmico, todos los rasgos de lo que hemos señalado como el *inconsciente fenomenológico.* Y en el "mundo", en sentido heideggeriano, todos los rasgos del mundo en cuanto que él está simbólicamente instituido —y simbólicamente codificado— en una cultura. Heidegger, pero sin duda todavía más Fink, con esta "intuición", estaban más cerca de "descubrir" los fenómenos-de-mundo, en el sentido en que nosotros lo entendemos, como sus horizontes de ausencia, sus horizontes ocultos de mundo, en su dimensión *salvaje* o *bárbara*, porque escapa por principio a toda cultura, a toda *Bildung* como codificación simbólica ciega dando captura sobre las cosas y los acontecimientos del mundo, siempre ya humanos, y retomado según Heidegger por el concepto de ente. Dos puntos nos permiten ir en este sentido. El primero es que por esta dimensión salvaje es que la obra adquiere sus concretudes fenomenológicas, y, como en eco, sensibles. El segundo es que el concepto heideggeriano de verdad está más cerca del concepto de ilusión o de falsedad que es de hecho de una misma radicalidad —o que debería ser, veremos, si Heidegger no reinterpreta el Todo a partir del ente y de la verdad como desocultamiento.

El primer punto no se puede comprender si, a propósito de la obra de arte, volvemos un instante a la tercera *Critica* de Kant, en la que apela a la esquematización libre (sin concepto) y a la reflexión estética sin concepto. Si la obra es aprehendida como un ente, como una cosa o un acontecimiento, ella es desde luego aprehendida desde un concepto, el de la obra de arte en cuanto se inscribe de antemano en los códigos simbólicos de la institución simbólica (la cultura), y no, precisamente, como *fenómeno*, como "lugar" donde es el mundo mismo el que viene a aparecer en uno de sus fenómenos. El conflicto heideggeriano es bien el de la naturaleza y la cultura, es decir, en nuestros términos, el de la dimensión fenomenológica primordial del mundo y de la dimensión simbólica —donde la obra es el símbolo de la institución simbólica del mundo en una cultura. Pero, si consideramos por si misma a la esquematización —que en primer lugar será la del artista— y la reflexión estética sin concepto, las concretudes "terrestres" son ahí concretudes fenomenológicas en la misma medida en que participan de la *fenomenalización sin concepto* del mundo en la obra: también son, por tanto, en cuanto concretudes "terrestres" o fenomenológicas, cualquier otra cosa que las "cualidades" o las "propiedades" de la cosa-obra. Son ellas mismas las concretudes salvajes, los existenciarios encarnados (Merleau-ponty) de *mundo*, y no las cosas, y esto mismo es lo que hace que, a pesar de su apariencia de "cosas", las verdaderas obras de arte son los fenómenos-de-mundo y no las cosas. La obra de arte, en efecto, no se tiene ella misma como un ente o una cosa, ella está perforada en todos lados por los horizontes de ausencia, que sumergen en la ausencia del campo o del inconsciente fenomenológico, y que, por ello, despierta, al infinito, de reminiscencias trascendentales de mundo, fondos de concretudes salvajes de mundo que nunca han sido vistas y que nunca lo serán, del que ciertos enganches en el tiempo de la obra se van haciendo, en primer lugar en el curso del trabajo del artista, después en el curso de la reflexión sin concepto de otros hombres que miran, leen o u oyen la obra. En este sentido, ésta no es única ni primariamente la iniciación del mundo, pero iniciación del mundo infinito, inmemorial porque sumergido en el pasado trascendental, e inmaduro, porque sumergido, *nunca* cumplido o acabado, en el futuro trascendental, e iniciación del mundo, en plural —plural indefinido, siempre el mismo en su incesante renovación en las obras de un mismo artista o artistas diferentes. Es en este sentido más profundo que la obra es, como bien dice Fink, "acontecimiento cósmico": pero este acontecimiento no es nada óntico, ni se produce en el tiempo y en el espacio intra-mundano —sino empírica y simbólicamente— ya que está como esquematización libre sin concepto, temporalización/espacialización que se conquista, indefinidamente, contra

su eclipse siempre posible en el proto-tiempo/proto-espacio de mundo en tanto que *apeiron* salvaje. Como lo vio magníficamente Merleau-Ponty, las concretudes de la obra —colores, granos de materia, sellos, formas, etc.— son siempre, además de cualidades dispuestas sobre la obra cosa como la mantequilla sobre el pan: los *horizontes de mundo*, que se acomodan y desacomodan en el curso del trabajo esquemático de la temporalización / espacialización en presencia, trabajo que Kant equiparó con el de la imaginación trascendental. Y lo mismo vale para la naturaleza, con tal que nos parezca bella y/o sublime.

El segundo punto puede surgir de la relectura de un pasaje particularmente crucial en el texto de Heidegger sobre *El origen de la obra de arte*, donde considera dos posibilidades de la *Verbergung*, del encubrimiento[7]. Este pasaje es crucial porque ofrece, por decirlo así, la versión fenomenológica del conflicto interno en la verdad. Heidegger distingue el encubrimiento como *Versagen* —rechazo— del encubrimiento como *Verstellen* —desplazamiento— y el marco de esta distinción, de la que ya hemos entrevisto la unilateralidad no-critica, es la diferencia ontológica ente/ser. El encubrimiento como rechazo es, escribe, «el principio de la claridad [l'éclaircie] (*Lichtung*) de la claridad (*Gelichtete*)», ya que es el encubrimiento del ente del que no podemos decir todavía nada más que: es. Pero hay todavía un encubrimiento de otro género, en el centro mismo de la claridad: en el desplazamiento de un ente a otro, en el solapamiento (*Verschleiern*) del uno por el otro o el oscurecimiento de este por aquel, o todavía en el enmascaramiento de una multiplicidad por algo singular, en la negación de todo por lo aislado. Allí, precisa Heidegger, el ente aparece bien, pero se dona como siendo de otro modo, es decir, como apariencia (*Schein*) y como apariencia engañosa, autentico origen del error. Puesto que, añade Heidegger, nunca podemos discernir con certeza los dos modos de encubrimiento, es el mismo encubrimiento el que se encubre y se desplaza a si mimo, y la *Lichtung*, la claridad, nunca es una escena fija sobre la cual se jugaría el juego del ente. Hay que pensar más bien que la *Lichtung* misma no se produce a modo de doble encubrimiento, y que el no encubrimiento (*Unverborgenheit*) del ente no revela al ente mismo. Es en este sentido que, según una fórmula que tuvo fama, «el ser (*Wesen*) de la verdad es la no verdad». De cualquier modo, aquí se entrevé muy claramente el nervio de lo que Fink encontró como posibilidad para desligar o desarraigar, en procura de la verdad, el mundo mismo del mundo de los entes.

---

[7] Nos referimos al texto publicado en *Holzwege,* V. Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1950, p. 42.

El punto problemático, en esta página tan celebre como temible, nos parece ser la manera en la que Heidegger distingue los dos modos de encubrimiento para declararlos luego indiscernibles. El beneficio es grande, pues la verdad, la *Lichtung*, se desarraiga en efecto del ente, pero el presupuesto es fuerte y nos parece revelar, en algún lugar, un juego de manos [du tour de passe-passe]. Si el concepto de encubrimiento como rechazo se integra bien, en efecto, en el conjunto de la problemática heidegeriana, no es el mismo de su concepto como desplazamiento. Lo que es característico en efecto, es que Heidegger se coloca, en primer lugar, aparentemente, sobre un plan estrictamente *óntico* —en el que no actúan deslizamientos, solapamientos, oscurecimientos, enmascaramientos, negaciones del ente por el ente, y de ese modo, los errores o las ilusiones sobre el ente —para recargar todos estos "fenómenos" de una dimensión "ontológica" declarando los dos modos indiscernibles de encubrimiento, y sin que nunca se pregunte, a cambio, en una reflexión "trascendental, con qué derecho entonces los ha discernido. Es de este modo como si esta indiscernibilidad se jugara en el "paso" de la clariadad, "paso" difícil en esta medida, en el no-encubrimiento del ente. Prueba, como pocas, que la concepción heidegeriana está bien arraigada en la concepción del ente más de lo que parece, como lo es "el circulo cuadrado" de su fórmula sobre el ser de la verdad —"el ser de la verdad", a saber, el de la *Lichtung*, se quiere decir, es la no-verdad, el encubrimiento del ente. La *Lichtung* no es *ipso facto* luz desnuda y un arrojarse sobre el ente, revelación del ente tal como es. Porque los entes pueden todavía enredarse.

¿Pero no hace falta entonces ir más allá de este pensamiento, que, finalmente, da vueltas sobre sí mismo, de ente en ente, para tomar subrepticiamente del ente una determinación que le permita liberarse? ¿Pero el liberarse por el giro de prestidigitación que recarga de "ontológico" lo que, a primera vista, parecería puramente óntico, erigir lo mundano, si no, finalmente, de lo intra-mundano? ¿Se puede, en otras palabras, hablar todavía de "entes" en la *Lichtung*, *en el mismo sentido* que los "entes" que se abren al proyecto-de-mudo del *Dasein*? ¿No hay allí un deslizamiento de sentido, cuya única consideración arquitectónica permitiría dar cuenta, y cuyo olvido seria generador, precisamente, de la ilusión trascendental? Es característico que los diferentes modos considerados de encubrimiento como desplazamiento hacen pensar, irreductiblemente, en este "régimen" del pensamiento que Freud entendió como "proceso primario", es decir, de lo que emerge en cuento "mecanismos" de lo que denominamos inconsciente *simbólico*. ¿Es seguro que en este caos aparente, donde reina en efecto de la ilusión, pero únicamente por la Razón o la conciencia, se trate todavía del *ente*? ¿Si se responde que para Heidegger el ente es, por principio, todo lo apareciente, no hay allí, por tanto, un equívoco

fundamental sobre la palabra (por ejemplo: ¿un centauro es un ente?), y, por añadidura, es seguro que los "fenómenos" de *Verstellen* no tendrían lugar solo con las manifestaciones? Más exactamente, ¿un centauro, o todos los "seres" —diríamos en alemán: las *Wesen*— de forma irregular y extraña que traspasan los sueños, donde la *Verstellen* está, por decirlo así, "generalizada", son reducibles a la manifestación en el sentido de *lo que* aparece? ¿Un centauro es una manifestación, se dice, pero es seguro que hay un "aparecer" *del* centauro? ¿Es seguro que el centauro no está al mismo tiempo en una muchedumbre de otros seres, las *Wesen*, que serían precisamente salvajes, ya que no simbólicamente codificadas y recortadas como el centauro? ¿Y este equivoco, o más bien, esta plurivocidad originaria no es tanto como pregnante en el arte donde, lo indicamos en nuestro primer punto, las concretudes fenomenológicas, que son *Wesen*, en tanto que *Wesen* salvajes ellas mismas, no son precisamente todas simbólicamente codificadas —tan siquiera, como en el caso, de la obra donde tiene lugar el conflicto entre naturaleza y cultura, entre lo salvaje y lo simbólicamente instituido? Si distinguimos el inconsciente simbólico del fenomenológico en punto a que el primero no se desprende del segundo por los códigos simbólicos ciegos (inconscientes) que se efectúan espontáneamente, sin teleología, sobre el segundo, vemos que nuestra cuestión va mucho mas allá que la "toma en consideración" de los "hechos" puestos en evidencia por el psicoanálisis. Porque vemos que el encubrimiento como desplazamiento es precisamente el juego de los horizontes de ausencia que son los horizontes de mundo en los fenómenos-de-mundo: juego en el que este se carga de concretudes fenomenológicas o de *Wesen* salvajes que escapan a cualquier teleología e intencionalidad. Juego donde lo que se juega no es parte del ente ya que son las *Wesen* salvajes ellas mismas, más arcaicas que el ente, en cuanto que existentiaux incarnés, rayos u horizontes de mundo. Es, por tanto, el juego aparentemente óntico del desplazamiento que, no solo se ve, como lo pensaba Heidegger, y Fink en consecuencia, desarraigado del ente, pero todavía y *sobre todo* desarraigado del encubrimiento como rechazo *del ente*. El cambio de sentido del ente del que hablamos, y que empezamos a discernir como el "punto de parada crítico" en la regresión, es por tanto cambio del ente presente en *Wesen* que flota entre la presencia y la ausencia, en los bordes de la conciencia, y cuyos únicos destellos simbólicamente codificados vienen a jugar en el inconsciente simbólico. La apariencia, la ilusión o el error deviene mucho más profunda que la apariencia, la ilusión o el error sobre el ente: puede ser el ser mismo, incluso sobre el mundo mismo en el sentido en que lo entiende Fink —pero no, queremos mostrar, en el sentido de lo que se trata de pensar. Si el campo fenomenológico, en su dimensión inmemorial y primordial, porta los caracteres de "mundo"

arcaico, salvaje, bárbaro, de fenómenos-de-mundo agitados de multitudes, de un sinnúmero de desplazamientos de sus concretudes fenomenológicas, no puede ser ya centro de la *Lichtung* en el mismo sentido que el de Heidegger. Si hay *Lichtung*, es, una vez más, la de lo oceánico, cósmico, terrorífico o dionisiaco de lo *sublime*: la del *apeiron* como el gran sueño metafísico sobre el cual navegamos, en nuestra vigilia, cueste lo que cueste. Entre esta *Lichtung* y aquella donde se desvela el ente, hay una heterogeneidad mucho más abisal no sospechada por Heidegger —es quizás ella, por otra parte, la que intenta volver a unir lo que llamamos su "pre-criticismo" de segundo grado— pues es la del abismo infranqueable que existe, ya no entre "Tierra" y "Mundo", sino entre mundo salvaje y bárbaro, por un lado, y mundo civilizado, simbólicamente instituido, por el otro. Se deduce finalmente que hay quizá, en el "mundo mismo", una ilusión trascendental más profunda que lo que aparece, y que Kant, en este sentido, puede resultar afectado mucho más de lo que parece. Para entenderlo, tenemos que considerar el tercer y último momento de nuestra meditación, donde tratamos de pensar la "subrepción" heidegeriana como "subrepción trascendental".

Mundo, ilusión trascendental y fenómenos

La pregunta que surge es la siguiente: ¿La *Lichtung* —para Fink: el mundo— es ella en el fondo distinta de la ilusión trascendental, por tanto, que la ilusión trascendental no se la pueda concebir como ilusión trascendental del ente? Ciertamente, según Kant, la ilusión trascendental, en cuanto cuestión cosmológica, es la ilusión en que el mundo se pueda presentar (*sich darstellen*) como un objeto (*Gegenstand*) del conocimiento teórico. Es la inanidad o nihilidad de un objeto lo que conduce a las antinomias, y a la concepción del mundo como inteligible (idea) —ya sea como Todo o como "substrato suprasensible de la naturaleza"— en tanto única concepción que hace escapar la Razón al conflicto consigo misma. Pero la pregunta sigue siendo, precisamente, que la ilusión trascendental de mundo —tal como la del alma y Dios— es inevitable y necesaria, es decir, no se puede eliminar o corregir como lo sería una simple ilusión óntica. La ilusión trascendental, según Kant, se juega por "el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento" (A 294/ B 350), esto es, precisamente por el hecho de que, como lo señala finalmente Fink, nosotros, los hombres, somos como Atlas que debe poder llevar el mundo sobre sus hombros. O todavía, y siempre en los términos de Fink, por el hecho de que el mundo mismo se divide *para nosotros*, al parecer, en el mundo como todo y el mundo como triplicidad originaria del

tiempo, del espacio y del fenómeno. Es esta división la que, sin duda, resulta irreductible, en la medida en que el Todo no puede ser un concepto derivado de o signado [marqué] por la diversidad de los entes, y donde la triplicidad originaria, por poco que se pregunte como lo hemos hecho, es *heterogénea* en tanto que ella no puede poner en juego, primariamente, los entes, sino los "seres" salvajes, las *Wesen* bárbaras, las concretudes fenomenológicas de los fenómenos-de-mundo. La ilusión trascendental, por tanto, sería más profunda que una ilusión del ente en la estricta medida en que ella sería esta "falta" originaria del espíritu humano tentado de tener *a la vez* las dos "dimensiones", la una, fenomenológica, del mundo como fenómeno, la otra, simbólica, del mundo como unitotalidad —la "subrepción" heidegeriana estaba bien en la reunión al seno de una indiscernibilidad de dos géneros que serían distintos del encubrimiento. Si continuamos hasta el final por esta línea de la problemática —lo que no podemos hacer aquí— seríamos devueltos a los abismos de *Parménides* y Platón, donde se juega la dialéctica del Uno y lo múltiple y del Uno y el Todo[8]. Este re-traspaso debería conducirnos a la consideración del mundo fenomenológico, no únicamente como el horizonte de *ausencia*, el horizonte del prototiempo/protoespacio de cualquier fenómeno-de-mundo, sino como la cohesión *sin concepto* de los fenómenos de mundo, en su multiplicidad originaria, en el sentido de un mismo campo fenomenológico. Y de ahí, nos conduce a la ilusión trascendental como ilusión inevitable de nuestro espíritu según la cual este campo constituiría un Todo —que no puede ser más que por el lenguaje o la lógica, es decir, por la Razón, y esto, en la ilusión trascendental propiamente dicha en que los fenómenos no únicamente logran circunscribirse en un Todo, sino que todavía logran proceder como de un abismo "absoluto". En este sentido más preciso, la ilusión trascendental toma efectivamente un estatuto fenomenológico, ya que es *la ilusión de que los fenómenos logren proceder o derivar*, en cualquier nivel o con la sutileza que sea, *de un concepto o de una idea de fenómeno*. Kant, precisamente en lo sublime, escapa de eso, ya que la aprehensión estética (sin concepto) de Dios como fuente instituyente de lo inteligible no es justamente la de un *arché* de los fenómenos, ni de un *arché* de las ideas o los conceptos, sino el *origen* trascendental que, para aparecer como el instituyente simbólico, no determina o inicia nada de la institución simbólica, no aparece, sino en idea, en el *como si* (el simulacro trascendental) de la teleología, en tanto que causa determinante del mundo y del alma como sus efectos. Desde luego, se dirá, *mutatis mutandis* lo mismo va para

---

[8] *Cfr.* nuestras *Recherches phénoménologiques,* I, II, III, (vol.I), IV, V, (vol.2), Ousia, Bruxelles, 1981, 1983, y nuestro *Phénomènes, temps et êtres,* Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1987.

Heidegger, ya que nada, en la propia *Lichtung*, se decide *a priori* del ser de los entes, pero hemos visto, esto no hace retroceder la ilusión trascendental de un punto, ya que la *Lichtung* juega cuando incluso como lo incondicionado a partir del cual se puede conquistar, en el conflicto, algo como la verdad, el no encubrimiento, no únicamente ser como tal, sino, en consecuencia, del ser de los entes mismos. No hay según Heidegger, para parafrasear al Fink de la *Sexta meditación* que habló de lo "meóntico", apariencia trascendental de la *Lichtung* en la *Lichtung* misma, de no ser originaria en el mismo nivel del ser en cuanto tal. Es esta ausencia misma la que hace trascendentalmente la ilusión —incluso la *Enteignis* concebida por Heidegger en oposición a la *Ereignis*, es la "reserva de donación" en la *Es gibt*, el "hay" de la *Ereignis:* no es lo que puede venir a *distorsionar* originariamente la *Ereignis* del interior de sí misma haciéndola parecer como un simulacro de donación, del "hay" o de la *Ereignis*.

El "hay" del mundo, del que habla Fink hacia el final de su curso (WE, 207), puede, por tanto, también ser, desde el punto de vista de una doctrina trascendental ampliada por el método en fenomenología, una ilusión trascendental del "hay". Para saber que "hay" el mundo, necesitamos, como en lo sublime, traspasar el mundo *en pensamiento* —y no en imaginación— es decir, de una cierta manera, traspasar en pensamiento el nacimiento y la muerte, no para concentrar el mundo como una isla infinita, e infinita en tamaño y poder, por tanto para circunscribirlo por una peripecia de Nada o de vacío, pero, de una manera, que será siempre difícil e enigmática, para encontrar en el fondo sin fondo los horizontes de ausencia del mundo mismo, el enigma no mundano de mi *ipse* y de todo *ipse*, el enigma de la individuación *humana* recubierto inmediatamente por los códigos simbólicos ciegos [aveugles] de la institución simbólica. Inmortalidad o intemporalidad supra-sensible o supra-mundana del ipse, si se quiere, pero desde la cual, únicamente, y enigmáticamente, puedo *tener-me* en el mundo como ser humano, es decir, simbólico, sin que el "yo, el ipse (el *Selbst*) o Dios sean por tanto los conceptos del cual todo lo demás parece emanar o derivar. El "mundo en sí", en el sentido de Fink, no se juega, o no adviene más bien en lo que él llama su "Juego" que en este parpadeo, este intervalo en eclipses, ilimitado y abisal en sí mismo, entre el mundo y el exterior únicamente pensado y únicamente pensable del mundo. "Principio" eternamente abortado y eternamente recomenzado, cuyo momento escapa siempre de nosotros en la medida en que siempre ya ha iniciado en lo inmemorial y reiniciado siempre en una insuperable inmadurez de nuestra experiencia. Con respecto a él, llegamos ya demasiado tarde, e incansablemente, siempre todavía, demasiado pronto: no somos nunca estrictamente contemporáneos

de nosotros mismos y del mundo, siempre en porte-à-faux con respecto a nosotros mismos y el mundo. Creer lo contrario, creer que somos o podemos ser plenamente en el mundo, que es el ser mismo de nuestro ser ahí (*Dasein*), es propiamente la ilusión trascendental fenomenológica, masiva en toda la obra de Heidegger.

Esta ilusión trascendental es, sin embargo, irreductible, la cual es a la vez nuestra finitud y la del mundo, en la medida en que ella no es únicamente la nuestra, sino que proviene de la apariencia trascendental del mundo, que no tiene nada más de "subjetivo" o "existencial". La no-contemporaneidad de la que hablamos significa, más profundamente, la no coincidencia con el sí mismo de todo fenómeno, la aperturidad intrínseca de sus horizontes de tiempo/espacio a unos horizontes de proto-tiempo/proto-espacio que no son la reduplicación o la repetición de una regresión infinita en espejo que supondría ella misma la positivación de los horizontes. Los fenómenos-de-mundo son "afectados", en nuestro lenguaje, por una *distorsión originaria* en virtud de la cual, doblemente, no únicamente el pasado y el futuro trascendental (y los "lugares" inaccesibles *a priori* del "espacio" trascendental) escapan por principio al pasado y al futuro en la presencia (y en el espacio que puede ser temporalizado por un recorrido en presencia), pero aun así, en la medida de esta discordancia, la presencia misma es el espacio haciéndose al "*mismo* tiempo" que traspasa [traverse] de manera inestable la distancia originaria e irreductible de su futuro y de su pasado, sin que nunca las dos puedan desaparecer en el presente sin la espesura del instante. "Pensar" en la presencia, lo que no es reunir el ente que, sin ello, sería dispersado, pero barbechando un surco de tiempo y espacio que ya siempre ha comenzado en el proyecto y que nunca acabará —si no en la ilusión trascendental— en la idea o el concepto. La otra cara, *intrínsecamente* fenomenológica, de la ilusión trascendental, es, por tanto, que en el mundo, en los fenómenos-de-mundo, hay distorsión originaria de tiempo/espacio con respecto al proto-tiempo/proto-espacio, y distorsión no menos originaria, en eco de la primera, de tiempo/espacio de la presencia con respecto a si misma, no coincidencia de sí consigo del tiempo y del espacio de la presencia que ocasiona la ausencia en la presencia misma, por tanto *de* mundo en el mundo mismo que parece ofrecerse en la presencia. Pero de mundo en un sentido no-teleológico, y por tanto no-intencional, y que, por constituir la referencia del mundo al mundo como referencia de la presencia en la ausencia originaria, no es sin embargo "vacío" o "nada" ni tampoco por otra parte "pleno" o "ser" —porque sería otra versión metafísica, en cualquier modo "cosmológica" más bien que "psicológica", que cree que el mundo mismo puede llegar a coincidir con él mismo en esta auto-referencia en "consumación", por decirlo así, de "mi" ausencia, que sería "mi" perdida.

Los puntos de paso de esta "referencia", que no es en efecto nada de una auto-referencia lógicamente circular, puesto que ella ya siempre estalló y estallará todavía en multiplicidades entrecruzadas de "referencias" no uniformes y no univocas, estos puntos de paso son tanto del orden de las *Wesen* clásicamente: de la esencia —que del orden del acontecimiento— clásicamente: del hecho que se produce. Es característico que Fink busque su coincidencia pero fracasa en hallarla en la medida en que todavía la produce, a consecuencia de Heidegger, en el ente (Cf. WE, 205). Porque no hay, entre los dos, coincidencia posible que significaría su mutuo acoplamiento [aplatissement], sino solidaridad de una misma *Wesen* en diferenciación: la *Wesen* salvaje, cosmológica, es un acontecimiento cósmico, tal como el acontecimiento cósmico es una *Wesen* salvaje, cosmológica, porque es este un existencial *encarnado*, un rayo [rayon] de mundo en el mundo, una concretud fenomenológica alrededor de la cual pivotean los fenómenos-de-mundo en su pluralidad , lo que Merleau-Ponty llamaba un "acorde" de mundo —y que no es del orden del ente o el no-ente, no teniendo justamente nunca tiempo para estar en el tiempo de la presencia, siendo tan inestable y fugaz que ya ha huido en la ausencia cuando se lo cree apercibir: como la vida o la muerte, el despertar o el dormir, el crecimiento o el decaimiento, la lluvia y el sol cuando ha pasado el chaparrón (Cf. WE, 205). Esta es la inestabilidad fundamental de los fenómenos-de-mundo, en su desajuste o su distorsión originaria, que abre a la aprehensión fenomenológica, *sin concepto*, de un devenir inocente, mucho más que la constatación empírica de un fracaso permanente de la estabilidad. Y se comprende por qué la filosofía clásica (antigua y moderna), en la búsqueda apasionada y quizá aterradora de un fondo estable, no podría pasar al lado de o *a través* de la inestabilidad fenomenológica de los fenómenos, sinónimo, para ella del caos. Se comprendería también que el mundo arcaico o primordial, el mundo mismo como mundo fenomenológico, no es nada, originariamente, de un *cosmos* armonioso o armónico —común tanto a los Griegos como a los modernos— sino todo de un desorden gigantesco de disonancias de donde emergen algunas consonancias o resonancias efímeras, las que, sin duda, suscitan el sentimiento de lo bello y lo sublime.

Esto, Fink lo observo a su manera, quizá en su lectura de Nietzsche en sentido más fiel que el de Heidegger, pero paradójicamente en otro curso, publicado por F.A. Schwartz bajo el título *Existenz und Coexistenz.* En una hermosa página (p. 218), escribe, no únicamente que «el mundo es *al mismo tiempo* abierto y cerrado, des-oculto y oculto», sino sobre todo la Nada (*Nichts*), el amor, la muerte, nos remite a una ausencia (*Abwesen*) irreducible a la presencia (*Anwesen*), a un irreducible oculto al aparecer (*Erschei-nen*), y que «el pensamiento gana su posibilidad más extrema, con fuerza, en lo

impensable (*Unausdenkliche*)». Hay una tensión armónica (*Spannungseinklang*) entre el mundo apolíneo del aparecer y un *Urgrund* ausente que no aparece nunca. No hay acuerdo sin des-acuerdo, y el des-acuerdo más extremo, no encuentra consonancia, siempre abisal, del ser, sin disonancia igualmente abisal. Después de la referencia a Heráclito (Fr. 51), vemos, en nuestra reiteración que, para Fink, la tierra es el mundo cósmico, el mundo como océano de los fenómenos-de-mundo en multitudes y des-acuerdos porque contingentes, océano sobre el cual buscamos y hacemos las armonías cada vez que, llamadas por las consonancias posibles de las *Wesen* salvajes de fenómenos, las tomamos como los polos para darles tiempo de existir, para temporalizar/espacializar en presencia del lenguaje: lugar de nuestro frágil esquife, que es el lugar del "pensamiento", esto es, también de la música, la poesía, de la pintura y de la filosofía o, más remotamente, del pensamiento mítico o religioso. Lugar "humano" de mundo, pero que debe siempre conquistarse, en el combate o en el conflicto, contra los poderes no menos obscuros que ciegamente codificados en determinantes de la institución simbólica, donde el esquife, para parecer monumental, no en menos riesgo, más a menudo, de ser nuestra tumba.

EL DESAJUSTE Y LA "NADA". CONVERSACIONES CON SACHA CARLSON[1]

L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson
MARC RICHIR

Traducido por:
JAIME SALCEDO VERGARA
Universidad del Valle

Fragmento I

Prefacio

Cuando le propuse a Marc Richir estas entrevistas, ya hace tiempo que estaba familiarizado con su pensamiento: seguía sus escritos desde hacía varios años, había participado en algunos de sus seminarios, e incluso había tenido la oportunidad de hablar con él en numerosas conversaciones privadas que coloreaban cada vez más la amistad. Ahora bien, me había causado una fuerte impresión, como a todos los que se han acercado a la vez del hombre y de su obra, la diferencia de tonalidad entre los dos registros de pensamiento que el filósofo ha practicado siempre en paralelo: la escritura y el diálogo. Tanto como sus textos parecen caracterizarse de entrada por una muy alta tecnicidad conceptual, su palabra viva da más directo testimonio de un anclaje en lo concreto. De ahí el proyecto de este libro: hacer accesibles, para un mayor número de personas, algunos registros de esta palabra tan singular, tan precisa como franca y familiar, donde quizás se entrevea más fácilmente el ritmo concreto de lo que Richir mismo muy bien nombra el sentido haciéndose.

Llevar a buen término este proyecto requería sin embargo, darse los medios para hacerlo: en particular darse tiempo para que el pensamiento pudiera desplegarse a su propio ritmo. Me reuní pues con el filósofo en la apartada casa que ocupa desde hace casi cuarenta años con su esposa, en Vaucluse.

---

[1] Traduzco de CARLSON, Sacha. *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha* Carlson. Jerome Millon, 2005. Traduzco *le rien* como la "nada" para distinguirlo del *néant*, que ha sido traducido ya en otros contextos como la nada. Al tratarse esencialmente, a diferencia de este último, de un pronombre indefinido más que de un sustantivo, me ha parecido que reviste un carácter más bien lógico que ontológico.

Fue allí, en el marco salvaje de la naturaleza provenzal, donde tuvieron lugar las conversaciones transcritas en esta obra. Ahí compartí la vida cotidiana del filósofo y de su esposa en dos ocasiones durante cuatro días[2], consagrando las jornadas a la discusión filosófica, y las noches a amistosos ágapes.

Trabajamos en el salón de la casa, sin soporte escrito: es por eso que casi nunca citamos precisamente los textos que evocamos. Además, Marc Richir no quiso conocer por adelantado las preguntas que deseaba hacerle, prefiriendo apoyarse en la inspiración del momento. Eso explica el ritmo espontáneo de estos diálogos. Por otro lado, la transcripción de las grabaciones naturalmente ha sido adaptada, ajustando algunas veces el estilo, y suprimiendo algunas repeticiones y digresiones demasiado pesadas en el marco de un texto. Quise, sin embargo, conservar lo más posible el rastro de la oralidad, que constituye precisamente la especificidad de este texto: esto explica, por ejemplo, el tuteo que preferimos conservar, envés de sustituirlo por un voceo artificial[3]. El texto fue revisado en su conjunto por el mismo Marc Richir.

Fragmento II

Epoché y reducción en Husserl

MARC RICHIR: La *epoché* como su nombre lo indica, es la suspensión (tal es la significación del término *epoché* en griego) de toda positividad. Se trata de no detenerse en determinidades que serían cuasi causales —digo bien "cuasi", porque se trata de algo más complicado que una causalidad física, y Brentano fue muy cuidadoso al distinguir los "fenómenos psíquicos" de los "fenómenos físicos". Así pues, hay que poner de entrada estas positividades en suspenso, y a partir de ahí ver lo que se juega en esa suerte de fluidez. Es así como se marca la diferencia entre la vivencia fenomenológica y la vivencia psicológica: sin embargo, es una diferencia que siguió siendo problemática para Husserl mismo. Cuando uno lee por ejemplo los textos reunidos en el volumen IX de las *Husserliana*, publicado bajo el título *Phänomenologische Psychologie*, uno se da cuenta de que él no domina exactamente la situación por ser tan difícil de captar la diferencia entre las dos. Aún así puede decirse que a lo que tiende es a un funcionamiento móvil del pensamiento en sus operaciones, en primer lugar, en el campo de la epistemología y en particular

[2] En noviembre de 2011 y en marzo de 2012

[3] En francés, el tuteo (*tu*) connota un trato cercano y familiar, en contraposición al voceo (*vous*) que connota un trato más formal.

en el de las matemáticas. En este contexto, la reducción consiste precisamente en lograr pensar "lo que pasa" en esa operatividad, estando como él dice, "puesta entre paréntesis" toda apariencia de positividad. Es así como la vivencia, de psicológica, deviene fenomenológica y deviene incluso el fenómeno. Eso es, por cierto, el fenómeno en Husserl: esa vivencia extremadamente compleja y lábil, en la que hay solamente una polaridad —lo que él llama el *a priori* de correlación— entre la parte que viene, digamos, del sujeto (¡aunque habría mucho por decir sobre el sujeto trascendental en Husserl!), la cual es principalmente noética, y la parte que es ya no sencillamente objetiva, puesto que la positividad del objeto fue puesta entre paréntesis, sino noemática. En el fondo, el descubrimiento fundamental de las *Investigaciones Lógicas* viene de poner en evidencia que no hay objetividad en el pensamiento sin que haya al mismo tiempo un sentido intencional, un sentido de ese objeto, y que ese sentido no es el mismo si se trata de un número, de una función, de un objeto imaginario, de un objeto sensible, etc. Hay pues cada vez un sentido noemático cuyo objeto no constituye más que un polo; un polo que ha sido puesto entre paréntesis. Por cierto, esta puesta entre paréntesis podría casi ser tomada en el sentido de una puesta en evidencia en álgebra, en la que uno saca algo de un polinomio para ver lo que queda: lo que queda es lo que constituye —no en el sentido de que lo crearía— al objeto. Se trata entonces de descubrir lo que constituye al objeto, de comprender cómo se constituyó la objetividad y de qué está constituida.

SACHA CARLSON: y esta constitución, dirá Husserl en seguida, es trascendental ¿Qué quiere decir con esto?

MR: Quiere decir que, necesariamente, siempre ha operado ya (o siempre ha funcionado ya) en las profundidades insospechadas de la vivencia, por una estructuración dinámica. Y en esto, lo trascendental en Husserl da cuanta del fenómeno, de la vivencia. La constitución es la estructura misma de la intencionalidad que está en juego en el seno de la correlación. Dicho de otro modo, no damos por sentados, como en Brentano, el pensamiento y el ser, sino que estos son meramente considerados como polos. A partir de entonces, lo que se juega como fenómeno, en Husserl, y a diferencia de Brentano, es lo que se juega *entre* esos dos polos: el fenómeno no es ya el sujeto, sino a la vez la noesis que anima una *hylé* y que constituye una parte del fenómeno y la parte correspondiente a lo objetivo, el noema, con su significatividad, su sentido intencional; noema al nivel del cual se hace posible distinguir la *hylé*, lo que no es posible en la mera noesis que "arrastra" por así decirlo, la *hylé* consigo.

SC: Pero entonces, ¿qué hay de la diferencia entre reducción y *epoché*?

MR: Para empezar, la *epché* es la operación de apertura. En mis términos actuales, diría que es una hipérbole: es el hecho de pasar por encima de la

positividad, para sacar a la luz lo que la hace vivir, pero no lo que la hace vivir en tanto que es una positividad, sino más bien, en tanto que es algo fluido en lo que puede sostenerse, por constitución algo que no tiene más que la apariencia de la positividad. De hecho, es exactamente lo que traté de hacer en mis propias *Investigaciones Fenomenológicas* (1981-83): reducirlo todo a la apariencia. La toma de posición que asumí en ese entonces, era la de considerar que en ese campo —evidentemente, no es verdad en la experiencia empírica cotidiana— las ilusiones tienen un verdadero alcance fenomenológico.

SC: Dicho de otro modo, no habría que eliminar la ilusión, en la medida en que hace parte del fenómeno; en la medida en que porta en ella el carácter de cierta apariencia.

MR: Así es, la ilusión hace parte de la constitución y es en ese sentido que en las investigaciones fenomenológicas no hablo más que de apariencias. En régimen fenomenológico, decía yo, no hay más que apariencias, de las que hay que mostrar cómo juegan en los fenómenos y en las concreciones de fenómenos. Es una pregunta dificil, que Pablo Posada Varela ha retomado recientemente en un texto muy bello, publicado en los *Annales de phénoménologie*.

SC: La *epoché* designa entonces la hipérbole, ir más allá de lo aparentemente dado, y la reducción…

MR: …es considerar cuál es la constitución del más acá, con relación al más allá de la hipérbole. Dicho de otro modo, es comprender cómo algo así como una positividad puede aparecer en el seno de algo donde todo parece disolverse. Por cierto, esa es la razón por la cual la tradición nunca pasó propiamente por ahí, antes de Husserl. Es que para ella, acerca de esto nada podía decirse. Si uno se pregunta lo que es un número, por fuera de su operatividad, ya no sabe de qué está hablando. Pero Husserl no se pregunta realmente lo que es un número, incluso si precisa de todos modos algo sobre la operatividad del pensamiento que hace que haya números.

SC: Qué es lo que pasa cuando cuento, y cómo pasa; se pregunta él.

MR: …y antes que nada, ¿qué es lo que pasa generalmente *a espaldas nuestras*, en la constitución de los números y en las operaciones que hacemos con los números? En ese sentido, ha habido muchos malentendidos, en particular con relación a Dedekind quien escribió, más o menos en la misma época, un libro llamado *Was sind und sollen die Zhlen ?* Él propone una teoría en realidad metafísico-matemática de la serie de los números naturales, de donde saldrá toda la axiomática de la aritmética.

Fragmento III

Los tres tipos de síntesis pasivas

SC: Te propongo que demos un paso más, y que nos detengamos en otra gran distinción analítica que estructura el conjunto de tus meditaciones: me refiero a la distinción entre tres tipos de síntesis pasivas. Hemos visto que es de Husserl de quien retomas la idea misma de síntesis pasiva, que es para él, de manera totalmente general, lo que mantiene unidas entidades que no son por sí mismas activas.

MR: En efecto, no hay ahí pensamiento, en sentido intencional. Pero señalemos de entrada que una sin-*tesis pasiva*, es literalmente un oxímoron. ¿Cómo la pasividad (o la tenida por tal) puede ser activa, es decir *thética*?

SC: Comencemos quizás por lo que llamas síntesis pasivas de primer grado. ¿De qué se trata?

MR: En efecto, es lo más simple. Las síntesis pasivas de primer grado son de hecho las asociaciones libres, tal como las utiliza la cura psicoanalítica o psicoterapéutica; pero a condición de no ser objeto de un juego deliberado, atraviesan también la vida ordinaria: veo tal cosa, y eso me hace pensar en tal otra, como si tal cosa recibida ("pasivamente") en la experiencia *planteara por sí misma* tal otra cosa, sin mi intervención. No es sin embargo un automatismo, y eso plantea la cuestión de saber lo que ocurre más precisamente en esas asociaciones. Es de hecho algo que Husserl había comprendido bien en los Manuscritos de Bernau —pero que evidentemente yo no había leído cuando trataba de esta cuestión en las *Meditaciones Fenomenológicas*—, donde él enfatiza justamente que la asociación no es tal primariamente entre imágenes de la imaginación, sino entre los afectos que las "acompañan" en la intencionalidad imaginativa (en ese sentido, eidética). Son los afectos, transpuestos arquitectónicos de las afecciones en el registro de la intencionalidad, los que se llaman unos a otros en las asociaciones libres —libres precisamente de toda mira intencional y de toda estabilización eidética. Vestigios superficiales de los juegos de la afectividad en sus profundidades: de ahí su interés para el psicoanálisis.

SC: Pero para ti, esas asociaciones de afecto tienen qué ver con la institución simbólica.

MR: En efecto: por una parte la del sujeto, y por otra parte la de la lengua donde las palabras así como los sintagmas de palabras, ya instituidos, son tomados por fuera de sus agenciamientos en palabras sensatas. Así, al contrario de lo que se cree ingenuamente, lo que se asocia en esos casos no es lo que se visualiza en la imaginación, sino unos afectos. De otro modo

no serían síntesis pasivas, sino síntesis activas. Pongamos un ejemplo: veo el monte Ventoux, y eso me hace pensar en tal o cual animal gigantesco y monstruoso que no logro figurarme. Por supuesto, esta asociación puede poner en marcha algo fantasioso y enteramente consciente, que ya no implique afectos. Pero en realidad, son en primer lugar los afectos los que se asocian, y a los que unas imaginaciones pueden estar asociadas. Pero no necesariamente: puede perfectamente no haber imaginaciones; uno puede perfectamente experimentar un afecto anormalmente intenso y casi patógeno sin que haya ninguna representación imaginativa asociada. Puedo tratar de explicarlo con otro ejemplo, muy banal, y que de hecho pertenece al ámbito de la teoría psicoanalítica: hay algo que me repugna particularmente, y es ver una serpiente. Bueno, no hay que ser un gran psicoanalista para comprender que en la sorpresa del avistamiento, la serpiente parece como una especie de falo que se pasea y que amenaza. Pero lo esencial aquí, es que yo no me digo esto cuando veo la serpiente, y que así mismo tampoco imagino un falo: solo hay un afecto que se asocia a otro afecto, y que quizás da cuenta de una fase muy arcaica de mi historia; pero en esta asociación no visualizo nada.

SC: He ahí pues, respecto de las síntesis pasivas de primer grado, que son incrustadas en la institución simbólica por afectos ligados a intencionalidades. ¿Qué hay entonces de las de segundo grado?

MR: Es lo que hace que una pluralidad de concretudes se sostengan juntas, en concrescencia, como partes concretas de un mismo fenómeno. Pero aquí las asociaciones ya no son de afectos, sino de afecciones, y por tanto de *phantasiai*. Porque los phantasiai en sí mismos, como ya te dije, son sombras, que no tienen carácter visual más que por excepción… De hecho es esencialmente no visual: aquello que lo es, es la imaginación, donde hay efectivamente representaciones imaginativas con un *Bildsujet* y un *Bildobjekt*, según la estructura compleja que trate de explicar el otro día. Pero no es así en la *phantasia*. Son pues más bien asociaciones de afecciones, de movimientos del alma. Y para mí, la música pura es eso: jugar con movimientos del alma, encadenarlos, en una suerte de unidad que se sostenga de principio a fin: una forma de lenguaje que encadena las *phantasiai*-afecciones y dice algo. Si escuchamos bien la música, no es descriptible, así como su sentido no puede ser enunciado en lengua: no hay que empezar a soñar con lo que eso "representa", o se acabó, se interrumpió. De nuevo, lo que hay no son imaginaciones, sino movimientos del alma que constituyen y entrelazan las *phantasiai*-afecciones de lenguaje. Tu sabes, quien no comprende la música no puede comprender la fenomenología… o bien se queda en la superficie doctrinal de la fenomenología de Husserl. Me gustaría poder hablar de música: pero tristemente, me quedo corto para eso! Corto, puesto que justamente

creo comprenderla —lo que, dicho de paso, muestra bien el abismo que hay entre el lenguaje y la lengua— soy incapaz de hablar de ella rigurosamente en detalle.

SC: Es pues este tipo de síntesis lo que hace sostener juntos, de manera no lógica, no conceptual y no conjuntista, "momentos" de un fenómeno: puede ser ese color que acaricia más intensamente mi mirada, esa forma que surge, esa parte del paisaje que se acentúa como esas nubes que se demarcan en el cielo, o ese fragmento de melodía que me conmueve particularmente. Pero esto ocurre estando todas las determinidades puestas fuera de circuito: la dificultad de semejante descripción es pues que siempre estamos ya en la lengua, aún cuando se trata de decir aquí lo que se asocia antes, o al reverso de la institución simbólica. Pero podemos dar un paso más, señalando que tal parte de fenómeno puede hacerle eco, en sí mismo, a tal parte de otros fenómenos. Así pues, el azul del cielo que contemplo ahora, a partir de sí mismo y a distancia, puede hacer resonar tal otro azul que contemplé en otros tiempos y en otros lugares. Como lo escribías en las *Meditaciones*, todo esto se mueve constantemente y las síntesis pasivas *se pisan mutuamente*. Por cierto, siguiendo este movimiento, puede notarse que la insistencia de la mirada puesta en tal concretud puede también hacer que ese momento fenomenológico sea a su vez tomado como fenómeno, haciendo resonancia entonces con otros fenómenos. Y por aquí llegamos…

MR: …a las síntesis pasivas de tercer grado, ¡en efecto! En ese contexto, estas síntesis deben comprenderse como aquellas que son producidas por el esquematismo: son pues fenómenos que resuenan con otros fenómenos, como acabas de describirlo muy bien.

SC: ¿Pero por qué exactamente son esquemáticas, producidas por el esquematismo, mientras que aparentemente, las síntesis pasivas de segundo grado no lo son?

MR: Como ya te lo he dicho, la palabra esquematismo es desafortunada, pues sugiere la idea de figura. Mientras que aquí justamente no hay figura, puesto que no hay espacio —no ocurre en un espacio ya constituido, sino que al contrario es constitutivo de una espacialización y de una temporalización. Como lo venía diciendo, ocurre en la cabeza, y por consiguiente, en ningún lado. Tú sabes, hace años que medito sobre esto, e incluso si insisto férreamente, aún no le encuentro salida… Retomemos una vez más el ejemplo de la música: claramente nos damos cuenta de que tal pieza no se reduce a un problema de construcción musical con unas constantes dadas —la tonalidad, las reglas de harmonía y de contrapunto, etc. Claramente vemos que algo escapa a toda descripción y a todo concepto. Pues bien, ese algo es lo que el genio presiente y trata de seguir con mayor o menor éxito.

Ahí se encuentra por cierto la diferencia entre el genio y el talento, el cual consiste más bien en lograr seguir más o menos las reglas, para producir lo agradable o lo espectacular. La "cosa" se le escapa. La cosa (*die Sache*) es extremadamente fugaz, requiere por lo que es a la vez promesa y y exigencia del lenguaje, pero no destella, enigmáticamente, más que para algunos, y una vez que se ha introducido, que ha "despertado el espíritu creador", aún hace falta llegar a conciliarla con la lengua, la retórica, de tal manera que hable, silenciosamente más allá de estas últimas. Así, el esquematismo es justo lo que permite que la "cosa" se diga, "cosa" relativamente trascendente con relación al sujeto compositor o auditor y que les habla "de lejos". Así mismo ocurre, por cierto, en la poesía: el poeta también trabaja de esta manera, utiliza palabras, hay restricciones simbólicas a las cuales debe más o menos someterse, y que le es necesario por así decirlo sortear, doblegar y fluidificar para permanecer fiel al despliegue del esquematismo de lenguaje. Es por eso que decía que el artista no es absolutamente creador: es un explorador. No es absolutamente amo de lo que escribe o compone —el dominio absoluto es una ilusión, una trampa tendida por el Genio Maligno.

SC: Es que el artista *encuentra* "cosas", que no crea completamente.

MR: Y lo que se encuentra, como dices, pertenece precisamente al ámbito del esquematismo, que es pues, lo repito, relativamente trascendente, con relación a toda elaboración técnica, y también con relación a los materiales técnicos utilizados. En consecuencia, en el marco de una pieza musical o de un poema, el genio consiste en hacerlos hablar más allá de las notas o de las palabras, estar despierto respecto de lo que se introduce como sentido, y del que se trata de hallarse lo más cerca; hallar*se*, es decir también hallarse *uno mismo*, lo más cerca de sí, en contacto íntimo consigo, como quien presta asistencia al sentido (como la partera asiste a la parturienta), y como quien asiste *al*[4] sentido, quien está atento a lo que "pasa". Todo esto *en exceso* sobre todo lo que parece material (notas, sonidos). Así pues, lo que hoy en día pocos entienden, en *otro mundo*, que no es el de la trivialidad cotidiana, y menos aún el que es llamado muy pomposamente "comunicación". "Aristocracia del espíritu" si se quiere, pero totalmente extranjera a los criterios sociales que se refieren a una "élite" (palabra que detesto) —en la mayoría de los casos, la vida empírica de los "genios" ha sido y es miserable a los ojos de la "élite".

[4] Aquí, Richir juega con el doble uso en francés del verbo "asistir" que según se emplee como transitivo directo o indirecto, significará en algunos casos prestar asistencia, y en otros presenciar algo, en español, dado que el verbo asistir va siempre acompañado de la preposición "a", el matiz de sentido depende del contexto.

SC: Quizás eso se precise todavía más si abordamos las cosas de manera intuitiva, con ayuda de ejemplos. Te propongo dos: el de un paisaje y el de la lectura de un poema. ¿Cuales serían aquí las síntesis pasivas de segundo y tercer grado?

MR: Empecemos por el paisaje: las síntesis pasivas de segundo grado se juegan en lo que se asocia en el transcurso de la mirada; y las de tercer grado, se articulan en lo que hace danzar la mirada de un movimiento a otro. Se trata pues, en las síntesis pasivas de segundo grado, de una sola mirada, a saber de un recorrido; pero en las síntesis pasivas de tercer grado, este recorrido puede encadenarse con otro recorrido, el cual se encadena a su vez con otro, y así sucesivamente, con mayor o menos profusión, según la riqueza del paisaje. En lo que concierne al poema, diría que las síntesis pasivas de segundo grado se pondrían en juego en el desciframiento del poema; se trataría de saltar de una *phantasia* o otra, en un solo movimiento, pero para darse cuenta de que esa mirada se articula ella misma a otras miradas "posibles" (en un sentido no lógico del término). Podemos decir entonces que las síntesis pasivas de tercer grado son aquellas que lograrían captar en el poema la multiplicidad de las miradas que juegan juntas, la multiplicidad de los recorridos que juegan en el seno de un mismo torrente. Ya ni si quiera es la polisemia del poema la que está en juego, sino diferentes acentuaciones posibles que puede haber en él —diferentes pausas, tiempos fuertes, tiempos débiles, que pueden descubrirse en el transcurso de varias lecturas. Pues hacen falta varias lecturas para obtener, al menos parcialmente, la medida de ello.

SC: O también, cuando en el transcurso de una sola lectura resuenan, en la memoria, otras lecturas posibles.

MR: Sí, pero en ese caso se trata verdaderamente de una lectura que ha alcanzado su madurez. Y eso requiere tiempo, y tampoco es algo que sea controlable. A veces, ocurre sin que uno sepa por qué. Puedo citar, en lo que a mí me concierne, el caso de Bodelaire: pasé años y años sin poder entrar en *Las flores del mal*. Lo había leído, por supuesto, pero diciéndome simplemente: sí, está bien hecho, es bello, pero bueno… ¡No iba más lejos! Y de pronto un día, no hace mucho tiempo, retomé el texto. ¡Y en dos anocheceres lo había leído todo! Tenía entonces la disposición de espíritu necesaria, la mirada que hacía falta, y que no había tenido antes —hasta ese momento había tenido una lectura superficial, que tambaleaba un poco como se atraviesa un río saltando de piedra en piedra. En pocas palabras, no veía el movimiento ni los movimientos que hay, que son de una labilidad extrema —pues aquí, en poesía, no se te sugiere el ritmo como en música. Es eso lo difícil de la lectura: Es tarea del lector encontrar silenciosamente el ritmo, o mejor dicho el tempo, o mas sencillamente la velocidad de lectura. Pero los movimientos pueden ser

extremadamente rápidos y sutiles: hace falta pues ajustar la lectura y lo que ocurre "en la cabeza", a lo que se juega en la textualidad misma del poema. Es algo muy difícil, que no es posible dominar. Tal es el problema de la poesía: puedo leerla demasiado rápido o demasiado lentamente; puedo tratar de comprender demasiado, a través de una lectura demasiado intelectual que este desde luego atenta a la estructura, pero no al movimiento. También juega la duda del lector. Sin hablar de la lectura en voz alta llevada a cabo por un actor, donde el problema es el mismo: puede que le salga bien, y que se desvanezca frente al poema, o puede ser desastroso, monocorde o grandilocuente.

Fragmento IV

MR: Pero por mi parte, no interpreto la arquitectónica enteramente de esa forma, que me parece demasiado estática. Para comprenderlo, debo primero recordar —ya he hecho alusión a esto— que yo también modifiqué el sentido del termino arquitectónica: se trata desde luego del arte de los sistemas, como dice Kant, y como acabo de explicarme al respecto, pero el termino resuena también de otro modo para mí: todavía tengo viejos restos de aprendiz de geólogo, y no puedo abstenerme de pensar que en la palabra arquitectónica, se oye también la palabra "tectónica". Ahora bien, la tectónica, en geología, es el estudio de los movimientos de terrenos, durante la formación de cadenas montañosas. Movimientos que sólo se observan por del estudio geológico de las anomalías (fallas, recubrimientos, deslizamientos) con relación a la estratigrafía, y que, cuando se manifiestan, lo hacen por medio de sismos. En términos actuales, se producen por encuentros de placas tectónicas más o menos rígidas en movimientos muy lentos que crean rupturas, volcanes, fallas, montañas, etc. Así, reconozco por mi parte esa noción de *tectónica* en la idea misma de arquitectónica, la cual, a partir de ahí, implica también la idea de deslizamientos, de inversiones, es decir, de hecho, de movimientos. Por consiguiente, puede decirse que la arquitectónica es precisamente lo que permite distinguir, por medio de los conceptos de la lengua filosófica —o por medio de los nuevos conceptos que propongo, los cuales son por cierto, en la mayoría de los casos oxímoron!— lo que llamo también registros arquitectónicos.

Pero estos registros no son capas, es ahí donde la metáfora geológica encuentra sus límites: no hay que imaginarse que hay una estratigrafía que la arquitectónica permitiría establecer —como decía, esa es una diferencia que me separa, por ejemplo, del pensamiento fuerte y profundo de Ricardo Sanchez Ortiz de Uribina. Digamos pues que la estratigrafía es independiente de la arquitectónica: en estratigrafía, se establece que las capas más bajas,

son más antiguas que las capas más altas —evidentemente, puesto que hay sedimentación; y hay tectónica cuando hay un movimiento de terreno que hace que, por ejemplo, si hay una superposición, las capas más antiguas pueden volcarse sobre capas mucho más recientes: hay inversión. Es pues en ese sentido que comprendo también la arquitectónica: como tectónica del *archè*, o más exactamente, de los *archai*, y por consiguiente de los registros arquitectónicos, que son como el equivalente de las "placas" de los geofísicos. Hay desde luego lo más y lo menos arcaico, pero lo más arcaico puede subvertir lo menos arcaico penetrándolo.

Fragmento V

SC: La interfacticidad trascendental es una noción que utilizas desde las *Meditaciones phenomenológicas.* ¿Puedes redefinirla en este contexto preciso?

MR: Diría que es, de la manera más arcaica, lo que sostiene la singularidad radical de la pluralidad de las sedes (sièges) de la *chora*: es si se quiere, la "inter-singularidad" —expresión bárbara que evidentemente no puede utilizarse.

SC: Pero entonces, ¿por qué hablas de inter-*facticidad*? ¿Por qué se trata aquí de facticidad?

MR: Es facticidad en el sentido de que ello no solo es portador, sino también receptor de *phantasiai* perceptivas. Es pues portador de miradas, y por tanto, es ya una inserción de sentido. Pero de nuevo, esta facticidad no debe ser tomada como la de un hecho del que pudiera darse testimonio: la *chora* es verdaderamente un límite de lo pensable. Y esa singularidad, que es la mía, es irreductible: porta en ella el carácter de la facticidad, no el de la factualidad. Ya que un hecho (en sentido factual) es algo que puede reproducirse. Ahora bien, por ejemplo, no va aparecer un segundo Marc Richir idéntico al primero en algún momento del tiempo o de la Historia de la humanidad: es irreductiblemente singular; y es por eso que se trata de facticidad: no es algo ubicable, sino intercambiable en la interfacticidad, por intercambio de miradas, que son miradas de singularidades absolutas.

SC: Y podría agregarse que en la medida en que esta interfacticidad es *trascendental* todo eso permanece transposible: no es que yo necesariamente, efectivamente y realmente cruce miradas en el presente de mi conciencia.

MR: Las miradas que se intercambian en la interfacticidad trascendental pueden en efecto ser virtuales; pero también pueden estar ahí. Así, discutimos desde hace casi tras días, ahora: sin embargo, no hemos estado mirándonos a los ojos constantemente! Eso muestra bien que mientras discutimos, incluso cuando no nos miramos, las miradas están ahí, en la

interfacticidad. Imagínate: si nos hubiéramos mirado fijamente, te habría transformado en estatua, lo mismo que tu; no habría habido intercambios posibles. Esto es algo extraño que siempre me ha impresionado: cuando uno habla con alguien, uno lo mira, pero no todo el tiempo: no le fija la mirada. Pues mirar fijamente —como a veces nos sentimos tentados a hacerlo con un niño al que reprendemos— es una cosa terrible y cruel. Es por cierto lo que Hegel capto al vuelo en la *Dialéctica del amo y del esclavo*: El amo es aquel que no baja los ojos, cuando el esclavo aparta la mirada. Por tanto, el amo es también el tirano cuyo ojo está en todo lado: no para de fijarse en mi mirada, mientras que no puedo sostener la suya. Si lo miro de frente, corro el riesgo de morir.

SC: Por eso es que el amo absoluto, al final del texto de Hegel, no es otro que la muerte misma… En todo caso, lo que acabas de explicarme sobre la facticidad —y en particular el hecho de que no puedan intercambiarse las singularidades— explica bastante bien por qué no has retomado sencillamente la concepción huserliana de la intersubjetividad: pues en los registros más arcaicos de la fenomenología, no puede haber todavía intersubjetividad trascendental.

MR: Así es, y eso es algo que efectivamente Husserl nunca comprendió, porque estaba bloqueado por la intencionalidad. Pues la intencionalidad a pesar de todo siempre consiste en apuntar a un objeto; y por eso es que no comprende —o en todo caso no del todo— que la captación de algo de la intimidad del otro no es una presentificación. Él dice en algún lado que no se percibe la intimidad del otro "als ob ich dort wäre", como si yo estuviera allá. Pero es un como si que no es mediatizado por la imaginación. Dicho de otro modo, lo que Husserl no comprende, es que no hay imaginación aquí, sino una *phantasia* perceptiva, es decir de la mirada, en el sentido más amplio. Pues una intimidad no se capta verdaderamente a distancia, sino en la *chora*, en otra sede (siège), anterior a la extensión, al espacio. Lo podemos por cierto verificar al leer literatura: Leyendo Stendhal, por ejemplo, captamos desde luego algo de Stendhal mismo, en su singularidad. Sin embargo, nunca podremos acceder al hombre tal como era: aquel es el objeto de la intersubjetividad, pero se perdió, para siempre —incluso si podemos ver retratos suyos.

Fragmento VI

SC: Por otra parte, también me he dado cuenta de que últimamente citas regularmente filósofos españoles. No es habitual…

MR: Es verdad que no se conoce bien la filosofía española (por mi parte, es Pablo Posada Varela quien me ha iniciado), pero en parte es debido a

la historia trágica de España. Hablo evidentemente de la filosofía moderna, aunque también podríamos evocar la gran literatura española del siglo de oro, con Cervantes, Calderón, Lope de Vega. Personalmente, quedé muy marcado por Don Quijote, que leí entero; pero también por Calderón de la Barca: *La vida es sueño* es en particular una pieza extraordinaria, en tres actos, donde uno está verdaderamente sumido en el Barroco, en todas sus cuestiones: ¿que es realidad, qué es sueño? También podríamos evocar ese gran escolástico moderno que es Suarez. Pero la filosofía moderna española comenzó finalmente con la generación del 98: es que 1898 fue un año muy mal vivido en España, puesto que perdió sus últimas colonias, Cuba y no recuerdo cuál isla de las Antillas. Entonces se publicó un manifiesto, con el que se relaciona toda una serie de escritores, entre los cuales está Unamuno, que es un autor en verdad potente. Uno de sus discípulos, Benjamín, me interesó bastante cuando trabajaba sobre el Genio Maligno: pues escribió sobre el demonio. En seguida, vinieron Ortega y Gasset y sus alumnos, y entre ellos Zambrano. Ha habido pues efectivamente todo un movimiento de fondo, que incluye también grandes poetas —no cito más que dos: Lorca fantásticamente fascinante, y Machado, a la vez poeta y filósofo, que ha solicitado también enormemente mi atención. Pero esta historia sigue siendo eminentemente trágica, porque todo fue interrumpido por la guerra civil: los pensadores se dispersaron todos en exilio —La mayoría en América latina, es decir, en esa época, dispersos en el "ningún lado". Sólo ahora aquello se retoma nuevamente… pero con el problema de la reinserción de una tradición, de la que ya hemos hablado. ¿Quizás las cosas se pondrán nuevamente en marcha desde el mundo hispánico?

DONACIÓN Y HERMENÉUTICA[1]

Givenness and Hermeneutics

JEAN-LUC MARION
Profesor emérito de la Universidad de Paris-Sorbona

Traducción y notas por:
JORGE LUIS ROGGERO
Universidad de Buenos Aires

I
¿Cómo comenzar?

Una cuestión se impone en fenomenología: la de saber si se puede y si se debe admitir un irreductible, sea cual fuere. Este interrogante descansa él mismo sobre dos motivos.

Por un lado, la reducción que, en tanto se opera y se radicaliza, pone en evidencia, aunque más no fuese por contraposición, la posibilidad, incluso la necesidad de una excepción, de un irreductible: ya sea que se la entienda como un fenómeno en última instancia no reducido,[2] o que se trate directamente de la operación misma de la reducción. Estas dos hipótesis encuentran, sin embargo, dos objeciones fuertes, al menos en apariencia: o se recusará que la reducción pueda admitir la más mínima excepción, o se discutirá que la empresa fenomenológica esté ligada absolutamente al ejercicio de la reducción. Fuertes objeciones, pero, en realidad, fuerza solamente aparente, ya que éstas se contradicen frontalmente: la primera se basa en la autoridad trascendental absoluta de la reducción, mientras que la segunda implica la suspensión del rol iniciador de esta misma reducción. No se puede entonces

---

[1] La presente es una traducción del francés al español de la conferencia "Donation et herméneutique" que Jean-Luc Marion dictó el 17 de febrero de 2013 en el marco de las *Père Marquette Lectures in Theology*. El texto original se encuentra publicado en edición bilingüe (francés-inglés) J.-L. Marion, *Givenness and Hermeneutics (The Père Marquette Lecture in Theology 2013)*, Milwaukee, Marquette University Press, 2013. El Profesor Marion dio su autorización para la publicación de esta traducción al español de su conferencia.

[2] Así, la cuestión de Dios, como lo hemos sugerido en MARION, Jean-Luc, "L'irréductible". En: MARION, Jean-Luc, *Figures de Phénoménologie: Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida*. Paris, J. Vrin, 2012, c. X (tomado de MARION, Jean-Luc, "L'irréductible". En: *Critique*, n° 706-707, 2006).

conciliar las dos objeciones y, es necesario elegir entre ellas; elección de la que los objetores no parecen siempre conscientes. Efectivamente, es necesario elegir: o bien más habrá de reducción, y menos habrá de irreductible (y de donación), como lo querría M. Richir,[3] o bien habrá tanto más de fenomenicidad[4] (y, por lo tanto, de donación) que se renunciará al estatuto trascendental de la reducción (como lo reclaman C. Romano, y sin duda también J. Benoist, en la línea de Merleau-Ponty). Quizás no se elude tan fácilmente, por medio de negaciones abstractas o de atenuaciones inflacionistas, el cuarto principio, "tanto de reducción, tanto de donación".

Hay más. Este dilema se basa en supuestos que al menos debemos identificar antes de, sin duda, impugnarlos. En primer lugar, el supuesto de que la reducción conserva un estatuto trascendental, por lo tanto, metafísico, apoyándose sobre un *Yo* él mismo incondicionado, aun cuando podría considerarse que todo el desarrollo de la fenomenología a partir de Husserl haya consistido en poner entre paréntesis la supuesta trascendentalidad del *Yo* kantiano y post-kantiano para hacerlo tanto el resultado como el origen de la reducción, para modificarlo a la medida de cada tipo de reducción que él no pone en obra sino exponiéndose a sí mismo en primer lugar. El debate sobre la reducción permanece abstracto y, por lo tanto, vano, mientras no se tenga en cuenta el efecto de regreso sobre quien la pone en obra y, por lo tanto, sobre la definición misma de reducción puesta en obra en cada ocasión.

En segundo lugar, la identificación del eventual irreductible no va de suyo. Una tradición polémica bastante larga, al menos desde Cavaillès, ha asimilado la fenomenología a una filosofía de la consciencia (por oposición a una estricta, rigurosa y sobria filosofía del concepto, como si pudiera

---

[3] "No hay […] nunca donación pura del trascendental fenomenológico y podríamos llegar a decir: *tanto más de reducción, tanto menos de donación*". RICHIR, Marc, "Intentionnalité et intersubjectivité". En: JANICAUD, Dominique (éd.). *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et recherches cognitives*. Paris, J. Vrin, 1995, p. 154. Pero, más allá de que no se ve bien cómo el "trascendental" podría alguna vez darse, ni quién —por otra parte— lo ha pretendido alguna vez, ¿qué significa aquí "donación pura"? Si se la entiende como una donación inmediata del objeto, se trata de un imposible por principio, pues la donación no da jamás cosa, objeto o sentido unívoco (ninguna cosa del mundo se da enteramente, sino solamente por escorzos, repite Husserl; del *es gibt*, jamás resulta ninguna cosa, insiste Heidegger). Si se entiende por esto una donación pura y cierta, entonces se contradicen los textos de Husserl citados más abajo (ver notas 18-19) que establecen que la certeza absoluta de la donación crece en proporción directa a la reducción.

[4] Atendiendo a los motivos expresados por Javier Bassas Vila y a fin de aunar criterios de traducción respecto de la obra de Marion, opto por traducir el término *phénomenalité* por "fenomenicidad". Cf. J. Bassas Vila, "Glosario" en J.-L. Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, trad. Javier Bassas Vila, Madrid, Editorial Síntesis, 2008, p. 506.

existir un concepto sin consciencia, aunque no fuera más que consciencia de ese concepto mismo), o incluso a una filosofía de la intuición. Por consiguiente, el supuesto irreductible de la fenomenología consistiría en la intuición originariamente percibida por la consciencia. Esta hipótesis, sin embargo, se encuentra refutada inmediatamente —al menos es lo que hemos comprobado e incluso hemos creído mostrar claramente a partir de *Réduction et donation* [*Reducción y donación*]—[5] por medio de una lectura correcta de la *Investigación Lógica 1*: la "irrupción"[6] inicial de Husserl consiste en reconocer no solamente que la intuición no se limita a la sensibilidad (sino que puede y debe extenderse a la eidética y a la categorial), sino que la intuición misma sólo vale en tanto pone en obra una donación, una donación más originaria ya que engloba también la significación. ¿Qué manifiesta la irrupción de Husserl hacia la donación? ¿Podemos dejarla de lado, como si se tratara de una tesis marginal del *venerabilis inceptor* (tesis inverosímil) o de una invención delirante de un epígono (lo que sería aún más extraño)? El propio Heidegger había reconocido la cuestión y, desde 1919, la había señalado claramente: "¿Qué quiere decir 'dado', 'donación', esta palabra mágica de la fenomenología y 'piedra de tropiezo'[7] para los otros?".[8] No es suficiente con devaluar la donación a eso que ella tiene precisamente por función superar (la intuición y lo sensible) y así, para superarla, dejarla cesante. Una vez más, el cuarto principio de la fenomenología, "tanto de reducción, tanto de donación", resiste, al menos como pregunta.

A fin de retomar estas cuestiones, nos concentraremos sobre los términos de un debate ya bien instalado, pero sobre un fondo frágil y mal postulado: el de una relación que, sospechamos, es muy a menudo de exclusión, entre la donación y la hermenéutica.

---

[5] MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherchers sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris, PUF, 1989, c. I, en particular § 7 "La donation comme question".

[6] En el caso del término *percée*, existiendo dos traducciones: la de Javier Bassas Vila por "abertura" (J.-L. Marion, *Siendo dado*, *op. cit*. p. 58.) y la de Pablo Corona por "irrupción" (J.-L. Marion, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo, 2011), opto por esta última.

[7] Javier Bassas Vila traduce *pierre d'achoppement* por "escollo". Cf. J.-L. Marion, *Siendo dado*, *op. cit*., p. 54.

[8] HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe. II. Abteilung : Vorlesungen 1919-1944. Band 58. Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* (GA 58). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, § 1, p. 5. Sobre este punto, ver MARION, Jean-Luc, *Figures de Phénoménologie*, *op. cit*., c. III.

II
No la intuición, sino la donación

Conviene entonces admitir el hecho de la donación como instancia última, sin retroceder ante esta facticidad como si se tratara de una violencia o de una inconveniencia ya que, en efecto, como facticidad, la donación permanece absolutamente aún por determinar, y por tanto, neutra. En este sentido, el hecho de la donación tiene validez de derecho.

Husserl no deja lugar a ninguna ambigüedad sobre este carácter de hecho e, indisolublemente, de derecho, de una norma de derecho: "*Absolute Gegebenheit ist ein Letztes. […] Anderseits die Selbstgegebenheit überhaupt zu leugnen, das heißt alle letzte Norm, alles der Erkenntnis Sinn gebende Grundmaß leugnen.* —La donación absoluta es un término último […] Por otro lado, negar la donación de sí en general quiere decir negar la norma última, la norma fundamental que da todo el sentido al conocimiento fundamental". Asimismo, el problema de un conocimiento puro no puede ser resuelto más que "*in der Sphäre der letztnormierenden, weil absoluten Gegebenheit* —en la esfera de la donación en última instancia normativa, en tanto que absoluta".[9] Tal norma atesta su primordialidad incluso con respecto a la diferencia, en otro sentido "infranqueable", entre las regiones del mundo y de la conciencia, que separan todo (inmanencia/trascendencia, certeza/contingencia, absoluto/relación, etc.), pero que se despliegan sin embargo en el interior de la única donación: "Tenemos entonces por seguro que, mientras que pertenece a la esencia de la donación (*zum Wesen der Gegebenheit*) por escorzos que ninguno dé (*gibt*) la cosa como un absoluto, sino, en cambio, que (sólo la den) bajo una presentación unilateral, pertenece a la esencia de la donación inmanente (*der immanenten Gegebenheit*) dar también un absoluto (*ein Absolutes zu geben*)".[10] Cualquiera que sea "la diferencia más cardinal que se dé (*es gibt*) entre *consciencia* y realidad", ella permanece como una "diferencia principal del modo de donación (*der Gegebenheitsart*)".[11]

---

[9] HUSSERL, Edmund. *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band II. Die Idee der Phänomenologie* (Hua II). Haag, Martinus Nijhoff, 1950, respectivamente p. 61 y p. 76.

[10] HUSSERL, Edmund. *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band III. Ideen zu einer reinen Phänomenlogie und phänomenlogischen* Philosophie. *Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III) (ed. W. Biemel). Haag, Martinus Nijhoff, 1950, § 44, p. 102. Traducción al francés: HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricœur. Paris, Gallimard, 1950, p. 144, modificada. No repetimos la convincente demostración de FRANCK, Didier. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris, Éditions de Minuit, 1981.

[11] *Ibíd*, § 42, p. 96 (tr. fr., p. 136, modificada).

A su manera, por cierto, esencialmente distinta, Heidegger dispone una puesta en situación similar, recurriendo, en última instancia, al *Es gibt*. En otra parte, hemos podido discutir si el pasaje al *Ereignis* no disimula o no tacha demasiado rápido la indeterminación enigmática (*rätselhaftes Es*) del *es*, de *eso* que da, devaluándolo a una "potencia indeterminada" (*unbestimmte Macht*);[12] tanto como lo hacen, por otra parte, las traducciones corrientes: *il y a* o *there is*.[13] Pero eso no impide que el *es* dé, no en tanto palabra *es*, sino en tanto que *la* palabra, ella misma, da: y en tanto que palabra, ella da sin disputa, sin contexto, sin pre-texto, sin hermenéutica. "De la palabra, en rigor, jamás debería decirse: *ella es*, sino *da* [*il donne*], *se da* [*cela donne*][14] (*es gibt*), pero no en el sentido en el que el *cela* daría una palabra, sino en el que la palabra misma da —… *daß das Wort selber gibt. Das Wort: das Gebende*".[15] La donación tiene aquí la última palabra, pues la sola palabra da y la donación se cumple en la palabra. En rigor, no hay nada que decir de la donación y no se debe hablar de ella, pues ella sola habla y, así, pone fin a la discusión.

La donación se impone —para atenerse a los dos grandes instituidores de la fenomenología— como *factum*, pero en el sentido de un *factum rationis*, *ultima ratio rerum*, que, en tanto que última y primera, se impone como una norma de derecho; doblemente no cuestionable, irreductible (resultado de la reducción, ella se le resiste o deviene su residuo). Se comprende por con-

---

[12] En el § 3 de *Étant donné* Marion sostiene que Heidegger no respeta la indeterminación del *es* al "bautizarlo" con el nombre de *Ereignis* y se pregunta si acaso esta nominación no implica darle al *es* del *es gibt* el problemático estatuto de "potencia indeterminada" (*unbestimmte Macht*). "Esta sustitución resultaría de poca importancia si no se tratara más que de meras palabras. Sin embargo, se trata, como sucede a menudo con las palabras, de lo esencial. I) ¿No interviene aquí el *Ereignis* exactamente como la "potencia indeterminada" que no debía sustituir precisamente el "se"? II) Cuando el ser desaparece en el advenimiento (*Ereignis*), ¿se abisma según las exigencias fenomenológicas que permiten exponerlo en el "se da" o en contra de ellas? III) ¿Señala el recubrimiento del "se da" por el *Ereignis*, perfectamente indefinido e hipotéticamente inconstituible, un avance fenomenológico o más bien un retroceso? Creemos que la irrupción del *Ereignis* tiende —sin conseguirlo completamente— a disimular que la donación que Heidegger utiliza constantemente para desvelar el ser se encuentra, finalmente, abandonada". J.-L-Marion, *Étant donné*, *op. cit*., p. 58.

[13] Ver HEIDEGGER, Martin. *Zeit und Sein*. En: HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schrifften 1910-1976. Band 14. Zur Sache des Denkens* (GA 14). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, p. 22. Sobre el pasaje de *es* (*gibt*) a *Ereignis*, ver *ibíd.*, pp. 24 y 35.

[14] Siguiendo la sugerencia de Javier Bassas Vila, traduzco *cela donne* por "se da" pues, de este modo, es posible mantener tanto la referencia a la donación como el carácter impersonal de la expresión. Cf. J.-L. Marion, *Siendo dado*, *op. cit*., p. 77, nota del traductor.

[15] HEIDEGGER, Martin. *Das Wesen der Sprache*. En. HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schrifften 1910-1976. Band 12. Unterwegs zur Sprache* (GA 12). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 182. Aquí seguimos una indicación de GONDEK, Hans-Dieter y TENGELYI, László. *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011, p. 165ss.

siguiente que pueda parecer que ella contradice y prohíbe toda mediación, toda hermenéutica.

III
La donación jamás da cosas

De ahí, sin duda, la larga recurrencia de una crítica, de una demanda que denuncia el fetichismo de lo dado, de una llamada de socorro a la hermenéutica para restablecerla en sus derechos supuestamente violados: "…una fenomenología despabilada de la pureza de la donación",[16] según la arrogante expresión de un crítico.

Esta objeción fue introducida como una evidencia por J. Grondin[17] y J. Greisch[18], luego ampliamente retomada por la opinión pública, y finalmente ha proveído un refugio incluso a algunos teólogos.[19] Pero al leer una de las más recientes formulaciones de la objeción, vemos en seguida el límite: "La verdadera piedra de toque de la fenomenología propuesta por *Étant donné* es esa universalidad incondicionada de la donación, frente a la que no hay excepción y que vuelve caduca, *en particular*, la necesidad del recurso a la hermenéutica".[20] Ahora bien, toda la cuestión consiste precisamente en saber si, siendo admitida "…la universalidad incondicionada de la donación", ella "vuelve caduco" el "recurso a la hermenéutica". Ningún vínculo analítico une estos dos términos y no se ve en qué la donación *como tal* prohibiría la hermenéutica, ni por qué más bien ella no la convocaría, o incluso la exigiría. La objeción aquí supone exactamente lo que

---

16 SEBBAH, François-David. *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*. Paris, PUF, 2001, p. 307.

17 GRONDIN, Jean. "La phénoménologie sans herméneutique". En: GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, J. Vrin, 1993, c. IV, pp. 81-90, tomado de GRONDIN, Jean. "La phénoménologie sans herméneutique". En: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2, 1992.

18 GREISCH, Jean. "L'herméneutique dans la 'phénoménologie comme telle'. Trois questions à propos de *Réduction et donation*". En: *Revue de Métaphysique et de Morale*, "À propos de *Réduction et donation* de Jean-Luc Marion", 1, 1991; además, GREISCH, Jean. "*Index sui et non dati*. Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation". En: *Transversalités*, 70, 1995.

19 TANNER, Kathryn. "Theology and the limits of phenomenology". En: HART, Kevin (ed.). *Counter-Experience. Reading Jean-Luc Marion*, South Bend, Notre-Dame University Press, 2007, p. 328; además GAGEY, Henri-Jérôme. "La théologie entre urgence phénoménologique et endurance herméneutique". En: *Recherches de Science Religieuse*, 98, 1, 2010.

20 SERBAN, Claudia. "La méthode phénoménologique entre réduction et herméneutique". En: *Les Études philosophiques*, 1, 2012, p. 88.

habría que probar: la incompatibilidad del fondo de la fenomenicidad con respecto a la enunciación diferenciada de sus figuras de sentido. Esta incompatibilidad sólo podría concebirse si la donación diera de entrada un fenómeno objetivable y, por lo tanto, constituido por un sentido unívoco que no admitiría ninguna interpretación, estando ya incluido en una significación o en un concepto ya determinado y cerrado. Pero, ¿la donación da siempre o siquiera alguna vez semejante objeto de sentido unívoco y determinado? ¿La donación se confunde con la causalidad eficiente que produce un objeto unívoco? ¿Dar equivale a colocar un objeto "ante los ojos" o disponerlo "a la mano"? Quién no ve que así reducida a la producción y la eficiencia, la donación no daría más nada, porque precisamente ella no *daría* más, sino que produciría. Heidegger ha denunciado perfectamente este malentendido que hipoteca, de antemano, todo acercamiento correcto a la donación. Esta hipoteca confirma, por otro lado, que la *Gegebenheit* interviene también —sino principalmente como una "piedra de tropiezo"— más como un enigma que como una solución; en todo caso, nunca como una facilidad: "*Gibt es überhaupt eine einzige Sache, wenn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sachen; es gibt nicht einmal nichts, weil es bei einer Allherrschaft der Sachsphäre auch kein 'es gibt' gibt. Gibt es das 'es gibt'?* —¿Puede 'eso' [*cela*] dar incluso una sola cosa, si 'eso' no da más que cosas? Entonces 'eso' no da absolutamente ninguna cosa, 'eso' no da incluso nada, porque en la dominación absoluta de la esfera de las cosas 'eso' no da ya más el mínimo 'se da' [*cela donne*]. ¿Da 'eso' el 'se da' [*cela donne*]?".[21] Dicho de otro modo, según una nota de un estudiante referida por T. Kisiel, "*Gibt es ein 'es gibt', wenn es nur ein 'es gibt' gibt?* —¿Da 'eso' un 'se da' [cela donne], cuando y si 'eso' no da más que un 'se da' [cela donne]?".[22] En otros términos, la donación y el *es gibt* desaparecen o se disuelven cuando se los devalúa a una pura y simple producción de cosas (de objetos ya constituidos y de sentido unívoco) y en esta condición, sin duda, ellos prohíben la apertura a una interpretación. Pero esta condición de interdicción de la hermenéutica coincide exactamente con el momento de la *desaparición* de la donación y de ninguna manera con el de su establecimiento.

---

[21] HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung : Vorlesungen 1919-1944. Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie* (*Kriegsnotsemester*, 1919) (GA 56/57). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, p. 62.

[22] Citado por KISIEL, Theodore, *The genesis of Heidegger's* Being and Time, Berkeley, 1993, p. 42.

IV
Lo dado jamás se da inmediatamente

Que lo dado sea inmediato, pero que dé sin embargo un objeto ya preparado para el conocimiento teórico, ésta es la contradicción que presupone el "mito de lo dado", pero también su crítica repetida sin cesar: "…el concepto o, como yo lo llamo, el mito de lo dado es invocado para explicar la posibilidad de dar cuenta directamente de la experiencia inmediata (*a direct account of inmediate experience*)" (Sellars).[23] Así comprendido, lo dado sería en primer lugar no-mediato, según "… *The philosophical idea of givenness or, to use the hegelian term, immediacy*… [la idea filosófica de donación o, para usar el término hegeliano, inmediatez]";[24] y se encuentra así concebido como *sense datum* en el sentido del empirismo clásico (Locke). Entonces se concita inevitablemente la objeción de que, permaneciendo inmediato, [lo dado] no logra por lo tanto ofrecer aún un objeto y permanece más acá de toda validez epistemológica; pues si tuviera la más mínima validez epistemológica, entonces no permanecería inmediato, siendo un objeto ya construido.[25] Pero este mismo dado sería, al mismo tiempo que inmediato, también no-dependiente, *self-sustaining*, *non-inferential knowledge*.[26] De ahí el argumento definitivo de Sellars: semejante dado no puede constituirse de entrada por sí mismo, sino que recibe su validación de una constitución y, por lo tanto, atesta una dependencia contingente, en la medida en que adviene en un devenir epistemológico.

Esta doble objeción se unifica en la objeción única de Quine: la conexión entre los supuestos *data* inmediatos (eso que x es en el momento t, en el lugar l, etc.) y la proposición elemental (según reglas semánticas) no es nunca asegurable, excepto por una composición —nosotros diríamos una constitución— inevitablemente mediata. Un reduccionismo estricto no puede

---

[23] SELLARS, Wilfrid Stalker. "Empiricism and the Philosophy of Mind" (conferencia en Londres, "The myth of the given: Three lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind"). En: FEIGL, Herbert y SCRIVEN, Michael (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956, § 26, p. 285.

[24] *Ibíd*, § 1, p. 13.

[25] *Ibíd*, § 3, p. 16, indicando el dilema: lo que es sentido es un particular, entonces, lo sensible permanece sin estatuto para el conocimiento; pero, para que lo que es sentido sea también cognoscible, debería tener rango de objeto, entonces no sería más inmediato, ni particular.

[26] *Ibíd*, § 32, p. 77ss. En cuanto a la última característica que critica Sellars, a saber: que lo dado permanece necesariamente no-conceptual, se encuentra descalificado de inmediato por el descubrimiento husserliano de la donación de significaciones (y de la intuición categorial).

concebirse sin constitución.[27] Dicho de otra manera, para utilizar las palabras de Neurath, no hay enunciados protocolares inmediatos: "La ficción de la *lengua ideal* construida a partir de enunciados atómicos puros es tan metafísica como la ficción del Espíritu de Laplace". O bien: "*no hay ningún medio que permita hacer enunciados protocolares*, punto de partida de las ciencias, de los cuales estemos seguros definitivamente de su pureza. No hay *tabula rasa*. Somos como navegantes obligados a reconstruir su barco en alta mar, sin poder jamás desmontarlo en una dársena y reconstruirlo de nuevo con piezas mejores".[28] La crítica del "mito de lo dado" vuelve así manifiesta una definición precisa, pero contradictoria, de eso dado: por un lado, lo dado conjugaría la inmediatez de un *sense datum* limitada a una intuición restringida a la intuición sensible y se resumiría en una afección puramente subjetiva, individual, indubitable tanto como incomunicable (por lenguaje privado, de hecho, privada de lenguaje); y, por otro lado, él [lo dado] se beneficiaría de la validez epistemológica de un primer objeto, átomo de evidencia inteligible. Más allá de la contradicción de estas dos propiedades (Neurath), puede objetarse la imposibilidad de cada una de ellas. En primer lugar, se presupone que lo dado se encuentra siempre desde el principio en el horizonte del objeto, y poco importa aquí que este objeto se encuentre ya constituido o aún por constituir, ya que se trata de un ente incluido de antemano en el modo de ser de la *Vorhandenheit*, de la permanencia sustancial de un soporte de saber objetivante. No es necesario repetir aquí la demostración hecha recientemente por C. Romano.[29] Destacamos de ella la conclusión positiva: lo dado no puede sino pensarse como exterior al modo de ser del objeto que no constituye aún, y en el que no tiene necesariamente vocación de terminar; desde que la objetidad[30] aparece, con sus características y sus exigencias (permanencia, definición, universalización, etc.), lo dado ya ha desaparecido. *Lo dado no puede sino pensarse en su irreductibilidad a la objetidad*. Como la crítica que le inflige la retórica del "mito de lo dado" reposa sobre su incapacidad

---

[27] QUINE, Willard van Orman. "Two dogmas of empiricism". En: *The Philosophical Review*, 60, 1951.

[28] NEURATH, Otto. "Protokollsätze". En: *Erkenntnis III*, 1, 1932. Traducción al francés: NEURATH, Otto, "Enoncés protocolaires". En: SOULEZ, Antonia (ed), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985, pp. 221 y 223.

[29] ROMANO, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris, Gallimard, 2010, en particular todo el c. XIX.

[30] Una vez más, entendiendo válidas las razones expresadas por Javier Bassas Vila y en pos de una unificación en los criterios de traducción de la terminología técnica de la obra de Marion, traduzco *objectité* por "objetidad". De esta manera, es posible distinguir la "objetividad" en tanto modo darse "objetivo", de la "objetidad" que mienta el carácter mismo de objeto. Cf. J. Bassas Vila, "Glosario" en J.-L. Marion, *Siendo dado*, *op. cit*., p. 507.

(supuesta con justo título) de satisfacer la objetidad, se debe concluir que ella nunca se dirige a lo dado como tal, sino precisamente a un mito.

Pero la crítica del "mito de lo dado" le atribuye también una segunda propiedad —indispensable para marcar la contradicción—, a saber: que permanece inmediato. Así recobra un supuesto muy difundido aún en las lecturas más comunes de las nociones de dado y de donación en fenomenología. Ahora bien, es necesario, por el contrario, destacar la paradoja que, desde el punto de vista de una fenomenología rigurosa, *pertenece justamente a lo dado el no darse inmediatamente* y, principalmente, no darse en la inmediatez de los *sense data*, a pesar de que lo dado se da en una perfecta facticidad, o más bien *porque* se da como un *factum* incondicionado y originario.

Consideremos un primer argumento, que viene de Husserl. "*Nicht das psychologische Phänomen in der psychologischen Apperzeption und Objektivation ist wirklich eine absolute Gegebenheit, sondern nur das reine Phänomen, das reduzierte* —No es el fenómeno psicológico en la apercepción y la objetivación psicológicas el que constituye efectivamente una donación absoluta, sino el *fenómeno puro*, el fenómeno reducido".[31] O bien: "Sobre el caso singular de una *cogitatio*, por ejemplo, de un sentimiento que estamos viviendo, quizás nos sería posible decir: esto es dado [*ceci est donné*], pero en ningún caso nos sería permitido arriesgar la proposición más general: *la donación de un fenómeno reducido en general es absolutamente indubitable —die Gegebenheit eines reduzierten Phänomens überhapt ist eine absolute zweifellose*".[32] Mientras que el fenómeno corresponda aún y solamente a la vivencia y comporte, por lo tanto, la característica de la inmediatez, permanece dudoso, indeterminado y, así, no efectivamente dado. Pues no basta con que sea percibido y experimentado para encontrarse dado (si no el color de una corbata, que varía según la luz que la ilumina, bastaría ya para ofrecer algo dado). Lo percibido y lo experimentado no devienen algo dado absoluta e indubitablemente sino una vez sometidos a reducción, es decir, en la medida en que se encuentran mediatizados.[33]

---

[31] Hua II, p. 7. Traducción al francés: HUSSERL, Edmund, *L'idée de la phénoménologie*. Trad. Alexandre Lowit. Paris, PUF, 1970, p. 108.

[32] *Ibíd*, p. 50 (tr. fr. que omite *Gegebenheit*, modificada, p. 76). Ver "*Erst durch eine Reduktion, die wie auch schon* phänomenologische Reduction *nennen wollen, gewinne ich eine absolute Gegebenheit, die nichts von Trascendenz mehr bietent*" (Hua II, p. 44). Y: "*Eben das muß man sich j azur Klarheit bringen, daß das absolute Phänomen, die reduzierte cogitatio uns nicht darum als absolute Gegebenheit gilt, weil sie Einzelheit ist, sondern weil sie sich im reinsten Schauen nach der phänomenologischen Reduktion eben als absolute Selbstgegebenheit herausstellt*" (Hua II, p. 56).

[33] E. Fink confirma claramente este punto: "'dado' significa entonces en su contexto, no un ser-presente y un ser-ahí delante de sí, aproximadamente como son las cosas 'dadas' en tanto que objetos de la

Esto no quiere decir, evidentemente, que lo dado, en tanto mediatizado y no solamente experimentado en la intuición, debería constituirse, por esto mismo, en un objeto. Para comprenderlo, consideremos un segundo argumento, que proviene de una interrogación precisa de Heidegger. "La esfera del problema de la fenomenología no es pues simple e inmediatamente dada de antemano (*unmittelbar schlicht vorgegeben*); ella debe ser mediatizada (*vermittelt werden*). ¿Qué quiere decir en efecto que algo es *simplemente dado de antemano*? ¿En qué sentido esto es posible en general y qué quiere decir que algo deba ser inmediatamente, primitivamente, 'llevado' a la donación (*allererst zur Gegebenheit 'gebracht' werden*)?"[34] Aquí interviene un análisis en apariencia muy simple, pero que se debería tomar como paradigmático, en tanto fue decisivo para el joven Heidegger que se sorprende con esto: "La consciencia ingenua […] hace mucho de golpe, demasiados supuestos y presuposiciones, en lugar de considerar lo que es dado inmediatamente, primitivamente. ¡Lo que es dado inmediatamente! Cada palabra tiene aquí su sentido. ¿Qué quiere decir inmediatamente? —*…statt sich darauf zu besinnen, was unmittelbar gegeben ist. Was unmittelbar gegeben ist! Jedes Wort is hier von Bedeutung. Was besagt unmittelbar?*" ¿Es al profesor que habla de pie detrás de la cátedra que perciben los estudiantes? O más exactamente, ¿qué fenómeno se les aparece, *se les da*? Contrariamente a los supuestos del constructivismo y a los prejuicios del empirismo, los *sense data*, impropios inmediatos, inmediatos abstractos y derivados, no son dados: ni el color de la madera, ni el tamaño del soporte, ni los efectos de las luces de la mañana, ni la resonancia de los sonidos de la voz aparecen en primer lugar, sino que "en la vivencia de la cátedra (*im Kathedererlebnis*), lo que me es dado inmediatamente es la cátedra"[35] misma, como significación, anterior a las vivencias sensibles e independientes de ellos. Incluso quien no supiera lo que es una cátedra, ni un curso, ni un profesor, ni un auditorio, ni una universidad,

---

experiencia naturalmente mundana, sino la accesibilidad posible a través del rodeo del despliegue de la reducción fenomenológica". Al punto que, si se identifica desventuradamente —pero como casi siempre desde el exterior de la fenomenología— lo dado con la intuitividad sensible inmediata, sería necesario calificar al fenómeno verdadero como no dado: "'El objeto' —o mejor, los objetos— de la fenomenología constructiva no son 'dados', la actividad teorizante que es dirigida sobre ellos no es un 'haber sido dado intuitivo', ella no es 'intuitiva', sino […] que es 'no dada' constructiva". FINK, Eugen. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht, Kluwer, 1988, respectivamente pp. 63-64 y 64. Traducción al español: FINK, Eugen, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie trascendentale de la méthode*. Trad. Natalie Depraz. Grenoble, J. Million, 1994, pp. 111 y 110. En otros términos, no basta con una intuición sensible para dar un fenómeno.

[34] GA 58, § 6, p. 27.

[35] GA 56/57, § 16, p. 85. Ver también § 14, p. 70ss.

vería inmediatamente una significación —otra, sin duda (la de un podio de ceremonia, de un tótem de celebración, etc.), pero siempre le sería *dada* en primer lugar e inmediatamente una significación (*Bedeutung*)[36] global, en el interior de la cuál sólo luego podrían tomar lugar y sentido los *sense data*, localizables *a posteriori* de manera mediata y abstracta. Sólo se da en sentido propio el fenómeno dotado de significación, el fenómeno mediatizado por su propia significación. Sólo se da lo que adviene por sí, por lo tanto, con su sentido propio, mediatizado por la reducción (Husserl), o por su propia significación (Heidegger), a menos que la significación propia realice de hecho y de derecho la reducción más radical posible: la de la cosa a ella misma.

Hay, pues, que considerar "el problema de la donación"[37] como un enigma que lo sitúa más allá de las dicotomías comunes de la consciencia ingenua: ni inmediato en el sentido de los *sense data* de la impresión subjetiva, ni mediato en el sentido de la objetidad construida por el conocimiento. No se trata de elegir entre términos todos igualmente inadecuados, ni tampoco de encontrar una solución intermedia. Incluso sería preferible saber, de buena manera, "fracasar en resolver" este problema, si su "carácter de enigma, *Rätselhaftigkeit*"[38] nos pone en el camino del comprender (*Verstehen*) originario, originario en tanto anclado en el ser-en-el-mundo mismo. Una vez más, es necesario escuchar la pregunta: "*Was heißt 'gegeben', 'Gegebenheit' —dieses Zauberwort der Phänomenologie and der Stein 'Stein der Anstoßes' bei den Anderen?*" ["¿Qué quiere decir 'dado', 'donación', esta palabra mágica de la fenomenología y 'piedra de tropiezo' para los otros?"] y permanecer entonces en el enigma.[39] La indeterminación de lo dado quizás ofrece su única determinación correcta, la que la distingue de todo lo que la sigue: los *sense data*, los objetos, los conocimientos, los frutos de su acontecimiento. Por una vez, Valéry ha visto y expresado bien esta cuestión: "la 'naturaleza', es decir, lo Dado. Y eso es todo. Todo lo que es inicial. Todo comienzo; lo dado

---

[36] *Ibíd*, § 14, p. 74: "…eine Bedeutung, ein bedeutungshaftes Moment". Ver nuestro análisis más detallado en MARION, Jean-Luc, *Figures de Phénoménologie*, *op. cit*., c. III.

[37] GA 58, § 6, p. 127. Pues "…otra vez: el dominio originario no debe ser dado, primero debe ser conquistado" (*ibíd*., p. 29, ver p. 203: "El dominio originario no está dado. No sabemos nada de él a partir de la 'vida práctica'. Está lejos de nosotros, debemos acercarnos a él *metódicamente*"). Dicho de otra manera, lo dado es el resultado de un proceso, de una mediación, incluso de un *método*. ¿Cuál? La hermenéutica.

[38] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1967, § 31, p. 148, líneas 9-12.

[39] GA 58, § 1, p. 5. Admitir que lo dado permanece como cuestión indeterminada, pero insoluble: esto es lo que reaparece en el holismo y el contextualismo. A decir verdad, suele ser demasiado frecuentemente el claro objeto de una denegación. BENOIST, Jocelyn. *Éléments de philosophie réaliste*. Paris, J. Vrin, 2011, p. 14 y p. 90.

eterno de toda transacción mental, cuáles sean lo dado y la transacción, esto es 'naturaleza', y nada más lo es".[40] Aquí, delante de este inicio indeterminado, ni mediato, ni inmediato, delante de este enigma, interviene otro enigma, el de la hermenéutica.

V
Interpretación

El carácter de enigma de lo dado, ni inmediato, ni mediato (como un objeto), su enigmaticidad (*Rätselhaftligkeit*) depende en consecuencia, según el texto de *Sein und Zeit* [*Ser y Tiempo*] que citamos anteriormente, del comprender (*Verstehen*). Pero la cuestión de la interpretación (*Auslegung*) depende a su vez de la interpretación que depende de este *Verstehen*. Por lo tanto ella participa también del carácter enigmático de lo dado por intermediación del *Verstehen*. Hay que hacer aquí dos observaciones esenciales y afrontar dos tareas.

En primer lugar, que no se debe, que no se puede tomar la instancia de la hermenéutica como la solución universal a la determinación del sentido de lo dado, como si ella fuera de suyo y cayera del cielo inteligible sobre algo dado obscuro y problemático; pues el acto de interpretación no va más de suyo que la recepción de lo dado, cuyo carácter de enigmático comparte. La hermenéutica no opera sobre objetos, ni sobre los *sense data*, cuyo sentido modificaría a voluntad por autoridad arbitraria. Esta actitud definiría más bien a la ideología. La hermenéutica practica una donación de sentido sobre lo dado, de un sentido apropiado a lo dado de tal manera que aquel, en lugar de retornar a su anonimato y de permanecer en el ocultamiento, se libera deliberadamente en su manifestación. La hermenéutica no da un sentido a lo dado, fijándolo y decidiéndolo, sino que, cada vez, da *su* sentido —es decir, el que hace aparecer esto dado como él mismo, como un fenómeno que se muestra en sí y por sí. El *sí* del fenómeno regula en última instancia toda la donación de sentido: no se trata de una donación, por el *Yo*, de un sentido por él constituido en objeto para este objeto mismo, sino de dejar advenir al objeto su propio sentido, reconocido más que conocido. El sentido que da la hermenéutica no proviene tanto de la decisión del hermeneuta como del que el fenómeno mismo espera y respecto del cual el hermeneuta permanece como el descubridor y por tanto el servidor. El fenómeno se muestra en la medida en que el hermeneuta reconoce a lo dado el sentido de *eso dado mismo*. La hermenéutica no solamente interpreta lo dado en un fenómeno,

[40] VALÉRY, Paul. *Tel Quel*. En: VALÉRY, Paul. *Œuvres. Tome II*. Paris, Gallimard, 1960, p. 574.

sino que para lograrlo, debe dejar que el hermeneuta sea interpretado por lo dado a fenomenalizar. Entre otros argumentos, Gadamer ha expuesto claramente esta estructura de interpretación reciproca en los dos siguientes.

El primero es denominado la "fusión de horizontes". Se trata de la aporía de la historia señalada por Nietzsche: la historia o bien destruye el horizonte de lo que ella interpreta comprendiéndolo a partir del horizonte del intérprete, o bien se destruye aboliendo su propio horizonte de interpretación en el horizonte de lo que ella interpreta. De hecho, argumenta Gadamer, una hermenéutica sólo es correcta si los dos horizontes se encuentran y, por así decirlo, [se] fusionan. "El horizonte del presente no se forma entonces en absoluto sin el pasado. No hay más horizonte del presente, que pueda existir por separado, que los horizontes históricos que deberíamos conquistar. La comprensión (*Verstehen*) consiste, por el contrario, en el proceso de fusión de esos horizontes supuestamente independientes el uno del otro".[41] Pero esta misma fusión —este es el segundo argumento— supone un proceso recíproco entre lo dado (aquí, el horizonte pasado) y el fenómeno (en el caso, el horizonte presente); ¿cómo definir esta reciprocidad, que redobla la interpretación hecha por el hermeneuta con la interpretación del hermeneuta mismo? "Volvemos, pues, a lo que hemos constatado: el fenómeno hermenéutico lleva en sí igualmente la originariedad del diálogo y de *la estructura pregunta-respuesta*".[42] En la interpretación histórica, que finalmente desemboca en la interpretación de textos, se trata de un diálogo: "Pues la dialéctica pregunta-respuesta, que hemos puesto a la luz, hace aparecer a

[41] GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, p. 311. Traducción al francés: GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*. Trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris, Seuil, 1996, p. 328. Ver: "Para comprender una tradición, sin duda, hay que tener un horizonte histórico. Pero no puede tratarse de adquirir este horizonte transportándose a una situación histórica. Por el contrario, siempre hay que tener ya un horizonte para poder así desplazarse en una situación. Pues, ¿qué significa 'desplazarse'? Sin ninguna duda, esto no significa simplemente hacer abstracción de sí. Sin duda hay que hacerlo bien, en la medida en que debe realmente representarse la otra situación. Pero, en esta otra situación, justamente, también es necesario introducirse uno mismo. Solamente entonces el acto de desplazarse toma su sentido pleno. Si nos volvemos a colocar, por ejemplo, en la situación de otro, lo comprendemos, es decir, es precisamente poniéndose uno mismo en el lugar del otro que tomamos consciencia de su alteridad, más bien, de su irreductible individualidad" (*ibíd*., p. 310, tr. fr., p. 326ss). [Nota del traductor: para traducir *se replacer* tomo la traducción propuesta por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito para el término original en alemán: *Sichversetzen*. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 375]

[42] *Ibíd*, p. 375, tr. fr., p. 393, el destacado es mío. Ver: "El método de la historia demanda que se aplique la lógica pregunta-respuesta a la tradición histórica" (*ibíd*., p. 376, tr. fr., p. 394).

la comprensión como una relación recíproca semejante a la de un diálogo. Ciertamente, un texto no nos habla como un tú. Es siempre tarea nuestra, que comprendemos, la de hacerlo hablar y desde nosotros mismos. Ahora bien, como lo hemos visto, esta manera de dar la palabra en la comprensión no consiste en una intervención cualquiera de iniciativa personal: ella se refiere a su vez como pregunta a la respuesta esperada del texto".[43] Así, la pregunta (que demanda el sentido de lo dado) solo recibe su sentido —que hará que lo dado se muestre— como la respuesta, no del intérprete, sino de lo interpretado, del texto. Se tratará, en este sentido, del sentido *de lo dado*, *de la respuesta*. Así, la hermenéutica depende de la estructura de pregunta y respuesta, es decir, de la estructura de la llamada y de la respuesta, y por lo tanto, de la estructura de lo dado articulado sobre lo visible: la hermenéutica misma constituye un caso de juego entre lo que se da y lo que se muestra, entre la llamada de lo dado y la respuesta (a través del sentido) de lo que allí se muestra. De ahí surge esta primera tesis: la hermenéutica debe comprenderse en acuerdo con lo dado, bajo las figuras de la llamada y la respuesta. Lejos de que la hermenéutica sobrepase la donación o la substituya, ella se despliega allí [en la donación], casi como un caso particular de la relación originaria entre lo que se da y lo que se muestra.

Evidentemente, este estatuto fenomenológico de la hermenéutica (y no un estatuto hermenéutico de la fenomenología) no deviene plenamente inteligible sino retomando el análisis de Heidegger, quien, en *Sein und Zeit* [*Ser y Tiempo*] §§ 31-33, piensa la interpretación (*Auslegung*) como una comprensión (*Verstehen*), y no a la inversa. Comprender, o más bien, poder comprender algo no consiste jamás en transformar o decidir sobre un (nuevo) sentido para un objeto subsistente, en interpretar de otra manera la *Vorhandenheit* [ser-ante-los-ojos] de un objeto. En este caso, cedemos ante una apariencia: la de la anterioridad incondicionada del *en tanto que* apofántico, que procedería a la puesta en evidencia de un sustrato objetivo a través de una predicación, dicho de otro modo, a través de la variación de un atributo del sustrato, obtenido por simple pronunciamiento[44] (*heraussagen*) y apoyado por una supuesta validación (una *Geltung* en el sentido de Lotze). En realidad, no resulta de esto sino una dualidad arbitraria e incomprensible entre dos términos absolutamente heterogéneos, por un lado, el enunciado

---

[43] *Ibíd*, p. 383, tr. fr., p. 401.

[44] El sustantivo que utiliza Heidegger es *Heraussage*, José Gaos lo traduce por "manifestación" (Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 173) y Jorge Eduardo Rivera por "expresión verbal" (M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, p. 174).

predicativo, puramente lógico y signitivo, y por otro, el fenómeno intramundano y efectivo, sin ninguna legitimidad fenomenológica. Este fracaso de la articulación entre la lógica y la óntica se debe al error en el sentido del ser de una y de otra, sentido del ser que nunca se despejará en tanto que se permanezca en el "nivelamiento del 'en tanto que' originario de la interpretación circunspectiva[45] en el nivel del 'en tanto que' de la determinación de la entidad a la mano (*Nivellierung des ursprünglicher 'Als' der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung*)". En este caso, la hermenéutica se rebaja a una enunciación (*Aussage*) simple, arbitraria e ilegítima.[46] Comprender, al menos en su legitimidad fenomenológica (y por lo tanto, lógica), supone, por el contrario, el ser-posible del *Dasein*, en el sentido en el que el *Möglichsein* [ser-posible] tiene rango de existenciario del *Dasein*, y no de modalidad ni de categoría de un ente no-*daseinmäßig* (la posibilidad como una simple contingencia no-aún efectiva). Lejos de la indiferencia (positiva) del libre-arbitrio, el *Dasein* se libera para la posibilidad más propia, pues, en tanto que *geworfen* [arrojado], el está bajo el modo del proyecto, de la vista[47] (y no de la visión).[48] Por lo tanto, la hermenéutica jamás proyecta su mirada primero al texto (la visión de su sentido), sino al ente intramundano abierto *a* y *por* la posibilidad (la venida a la avenida de la posibilidad del intérprete). Así, sin embargo, en la situación aún impropia (*uneigentlich*) del ente "a la mano" (*zuhanden*), no hay un pre-dado (*vorgegeben*) en pedazos, en fragmentos,[49] sino siempre ya el sentido, que es característica del *Dasein* y no propiedad del ente intramundano. "La comprensión, como apertura del *Da*—, concierne siempre a la apertura de la totalidad del ser-en-el-mundo".[50] Desde entonces, se vuelve claro que el "en tanto que" apofántico (*Aussage*)

---

[45] Tomo la traducción propuesta por Jorge Eduardo Rivera (cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit*., p. 176) pues es más cercana a la francesa utilizada por Marion (*interprétation circonspecte*). José Gaos traduce esta misma expresión (*Umsichtige Auslegung*) como "interpretación del 'ver en torno'" (cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit*., p. 176).

[46] HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit*., § 33, p. 158.

[47] Ateniéndome a la terminología utilizada por Marion, para los términos *die Sicht* y *das Sehen* me aparto tanto de las traducciones propuestas por Gaos (el "ver" y "ver" respectivamente. Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit*., pp. 164 y 165) como de las propuestas por Rivera (la "visión" y el "ver" respectivamente. Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit*., pp. 165 y 166).

[48] *Ibíd*, § 31, p. 146, líneas 22ss, 147, línea 1 (*Sicht*) y 147, línea 3 (*Sehen*). Pensamos en Mallarmé: "Sí, en una isla que el aire carga / *de vista* [*vue*] *y no de visiones* [*visions*] / toda flor se desplegaba más amplia / *sin que lo conversáramos* [*devisions*]" (*Prose pour des Esseintes*). [Nota del traductor: tomo la traducción propuesta por Federico Gorbea. MALLARMÉ, Stéphane. "Prosa. Para *des Esseintes*". En: MALLARMÉ, Stéphane. *Poesía*. Barcelona, Plaza y Janés Editores, 1982, p. 101]

[49] HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit*., § 32, p. 150, líneas 29, 37, p. 151, líneas 3, 5.

[50] *Ibíd*., § 32, p. 152, líneas 15-16.

presupone y deriva, por consiguiente, del "en tanto que" existencial. "Nombramos el 'en tanto que' originario de la interpretación circunspectiva (*hermenéia*), el 'en tanto que' existencial-*hermenéutico* para diferenciarlo del 'en tanto que' apofántico de la enunciación".[51]

El círculo no tiene nada de vicioso pero, más que evitar entrar en él, es necesario tomar precauciones para entrar correctamente. De ahí surge la segunda tesis: si la hermenéutica se origina en la comprensión, si la comprensión siempre quiere decir pre-comprensión y, por lo tanto, apertura del *Dasein* a su posibilidad, pero si, por otra parte, la posibilidad abre al juego de la llamada y la respuesta, entonces se entrevé cómo la hermenéutica puede articularse sobre la cuestión de la donación. No es sino cuando la recepción y la identificación de lo dado implican que esto dado permanezca siempre a interpretarse en tanto que fenómeno, que la instancia hermenéutica fija el lugar de lo dado, porque ella misma [la instancia hermenéutica] se fija allí. Pues hay que comprender la hermenéutica misma en vistas de la recepción y la identificación de lo dado. De ahí surge la tercera etapa: no ya solamente saber cómo entender (interpretar) la hermenéutica misma, sino cómo entenderla de tal manera que ella (se) entienda (en lo que concierne) a lo dado.

VI
Cuatro momentos hermenéuticos en la donación

Lo dado no se da inmediatamente, ni, por otra parte, tampoco se da mediatamente como un objeto ya constituido. Pues lo dado no se muestra aún en tanto que simplemente se da. Esta condición necesaria no tiene nada de suficiente. Ciertamente, el fenómeno no se muestra sino cuando adviene como dado, pero no basta con que advenga como dado para que aparezca como mostrándose en plena fenomenicidad. Desde *Étant donné* [*Siendo dado*], de la que fue una de sus conclusiones, habíamos destacado que: "… si todo lo que se muestra debe primero darse, sucede a veces que lo que se da no logra, sin embargo, mostrarse".[52] Lo dado no se muestra más que en su reflejo, en su retorno reflejo, resumiendo, en la respuesta del adonado que lo ve, pero sólo en tanto que él se recibe de esto dado. Dicho de otra manera,

---

[51] "*Das ursprüngliche 'Als' der Umsichtigen Auslegung (hermeneía) nennen wir das existential*-hermeneutische *'Als' im Unterschied vom apophantischen 'Als' der Aussage*". *Ibíd*., § 33, p. 158, líneas 23-26.

[52] MARION, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF, 1997, § 30, p. 425, y ya en § 18: "Pues, si todo lo que *se* da, *se* muestra, todo no *se* da unívocamente". *Ibíd*., p. 250.

es "…precisamente porque el principio 'lo que se da, se muestra' permanece intacto, que se vuelve posible constatar la finitud de la fenomenicidad en régimen de donación: lo que se da sólo se muestra en la medida en que es recibido por el adonado, cuya función propia consiste en permitir, a su vez, que lo dado se muestre".[53] Pero si lo dado se da como una llamada, si no se muestra más que en la respuesta del adonado, y si el adonado permanece finito por definición, entonces lo que se muestra permanece también siempre retraído y retrasado respecto de lo que se da. La finitud de la manifestación (de la auto-mostración de los fenómenos) se desprende, por contraste, sobre la infinitud de la donación obscura de lo que permanece aún fuera de la vista: "Estoy, pues, obsesionado por lo que no puedo o no quiero dejar que se muestre. Una noche de invistos [*invus*], dados pero sin especies, rodea el inmenso día de lo que ya se muestra".[54][55] La distancia entre lo que se da y lo que de ello se muestra caracteriza irremediablemente la fenomenicidad de la donación, porque ella resulta directamente de la finitud del adonado.[56] De ahí el lugar y la función obligados de la hermenéutica: *la hermenéutica administra la distancia entre lo que se da y lo que se muestra, interpretando la llamada (o intuición) por medio de la respuesta (concepto o significación)*. La intuición, dada y recibida, permanece ciega —no muestra aún nada— en tanto que el adonado no le reconozca la o las significaciones (o conceptos) que permitirán que allí se muestre un fenómeno de pleno derecho. El poder hermenéutico del adonado mide pues, en última instancia, la posibilidad para lo que se da de mostrarse, en resumen, mide la escala de fenomenalización de la donación. No solamente "…la universalidad incondicionada de

---

[53] *Ibíd*, p. 426.

[54] *Ibíd*, p. 438.

[55] Sigo la traducción propuesta para este pasaje por Javier Bassas Vila en J.-L. Marion, *Siendo dado*, *op. cit*., p. 494.

[56] Cabe destacar que el término "distancia" traduce *écart* y no la categoría de *distance*, de suma importancia en la obra "teológica" de Marion. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille, en su traducción de *L'Idole et la distance*, y Daniel Barreto González, Javier Bassa Vila y Carlos Enrique Restrepo, en su traducción de *Dieu sans l'être*, proponen "separación" para *écart* y "distancia" para *distance*. Cf. J.-L. Marion, *El ídolo y la distancia*, trad. S. M. Pascual y N. Latrille, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, y J.-L. Marion, *Dios sin el ser*, trad. D. Barreto González, J. Bassa Vila y C. E. Restrepo, Vilaboa (Pontevedra), Ellago Ediciones, 2010. En estos libros, ambos términos (*écart* y *distance*) se encuentran fuertemente vinculados. Cf., entre otros pasajes, J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, Paris, Bernard Grasset, 1977, pp. 256, 257, y J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 147, 152. Teniendo en cuenta que en esta conferencia el término *distance* no aparece, ni en un sentido técnico ni en un sentido general, opto por traducir *écart* por "distancia" porque entiendo que se ajusta mejor a la idea de un "administrar" (*gérer*) que consiste en un "recorrer" (*parcourir*).

la donación" no "vuelve caduco el recurso a la hermenéutica",[57] sino que, a la inversa, una *fenomenología* de la donación no deja aparecer los fenómenos como dados más que en la medida del ejercicio en ella de una hermenéutica de lo dado *en tanto que* mostrado y mostrándose, *en tanto que* visibles y vistos por un adonado.

De hecho, nuestros ensayos de una fenomenología de la donación no han cesado de recurrir al oficio de la hermenéutica. Destaquemos al menos cuatro de sus intervenciones. En primer lugar, la llamada se define por su anonimato, sensible y/o semántico. No solamente en virtud del silencio de la llamada —no todos oyen voces, porque aún carecen de sonido físico—, sino principalmente porque la llamada supone la intención y la asignación de la señal (sonora u otra, silenciosa o visible). De manera que tales (no)sonidos deben primero interpretarse como llamadas (y no como ruidos de fondo, etc.), y luego interpretarse como llamadas destinadas a tal o cual adonado: lo que sólo una interpretación puede asumir. Por último, se tratará de determinar la identidad del llamado (recibir la llamada por sí), lo que finalmente permitirá la respuesta. Interpretaciones, entonces, que confirman que la llamada no se hace escuchar sino en la respuesta. Respuesta que decide, no solamente el contenido de la llamada, sino también su realidad (o su carácter ilusorio). Lo mismo ocurre con el don (el fenómeno del don, por oposición al intercambio y al comercio): ningún ente u objeto ofrece en sí mismo un don; puede sólo tratarse de un estado bruto de cosas, de algo disponible o azaroso, sin ninguna intención que lo destine a alguien: esto se decide por interpretación. E incluso una vez decidido que sí se trata de una cosa destinada a que alguien la reciba como un don, es necesario aún interpretar qué donatario debe beneficiarse de él. No se puede decidir si hay o no algo dado más que interpretando si se muestra.

En segundo lugar, lo que vale para el fenómeno en general vale aún más para el fenómeno saturado, cuya altura intuitiva requiere la asignación de varios conceptos o significaciones, obtenidos por la hermenéutica. La distancia, de hecho jamás colmada, entre la intuición saturante y la rareza de las significaciones o conceptos, debe recorrerse, a falta de poder colmarse, por la intervención de varias, si no todas las interpretaciones posibles de la intuición. Podemos decirlo como Mallarmé: "¡Oh!, sabe, Espíritu de litigio / A la hora en que callamos, / Que el tallo de múltiples lirios / *Crecía demasiado para nuestro juicio*".[58] La inadecuación de la noesis a su noema (en el sentido

---

[57] Ver supra, nota 14.

[58] MALLARMÉ, Stéphane, *Prose pour des Esseintes* [Nota del traductor: Utilizo la traducción de Federico Gorbea. MALLARMÉ, Stéphane, "Prosa. Para *des Esseintes*", *op. cit*., p. 103]

de Lévinas) se generaliza y deviene la regla de la fenomenicidad saturada. Se puede también generalizar lo que habíamos propuesto sobre el rostro del otro, dicho de otra manera, sobre el fenómeno saturado del ícono, donde "… el rostro del otro requiere […] una hermenéutica infinita".[59]

En tercer lugar, ¿cómo distinguir entre los grados de intuición, dicho de otra manera, entre los fenómenos pobres, los fenómenos de derecho común y los fenómenos saturados? Y por otra parte, ¿es necesario distinguir los tres casos como categorías fijas, decididamente distintas y siempre irreductibles? ¿O más bien, deberíamos considerar las transiciones de una a otra, de manera que la saturación no se limite a casos excepcionales y marginales, eventualmente incalificables o legítimamente fuera de norma? De hecho, hay que admitir la banalidad de la saturación, ya que lo mismo dado puede mostrarse (aparecer, fenomenalizarse) como más o menos saturado según la hermenéutica que lo tenga a la vista. ¿Qué otra hermenéutica si no la que ejerce el adonado? "El adonado no tiene nada de pasivo, ya que, a través de su respuesta (hermenéutica) a la llamada (intuitiva), él y únicamente él, permite a lo que se da devenir —en parte solamente, pero realmente— lo que se muestra".[60] El pasaje de un fenómeno pobre o de derecho común a un fenómeno saturado sigue siendo asunto de la hermenéutica. Las tres bandas horizontales de una bandera y un lienzo de Rothko, el sonido como señal (información, comunicación, concepto, significación) y el sonido como música (concierto sin significación), el vino en su gusto y en su fórmula química, el olor y el perfume. El fenómeno saturado exige, por lo tanto, él también una hermenéutica, en la que el "en tanto que" existencial acepte exponerse a la contra-experiencia y entrar así en lucha con la experiencia inevitablemente objetivante dicha por el "en tanto que" apofántico. Y éstas se articulan de manera inversamente proporcional.

Finalmente, en cuarto lugar, el fundamento de la distinción última de todos los fenómenos en objetos o acontecimientos se origina en la operación hermenéutica que, radicalizando la banalidad (ya hermenéutica) de la saturación, trans*forma* al objeto en acontecimiento y viceversa. Seguiremos aquí el célebre análisis de la diferencia entre la fenomenicidad del ente subsistente (*vorhanden*) y la del ente útil (*zuhanden*) desarrollada por Heidegger, en particular en el ejemplo del martillo.[61] Y la generalizaremos en la inversión

---

[59] MARION, Jean-Luc. c. V, "L'icône ou l'herméneutique sans fin". En: MARION, Jean-Luc. *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, 2001, p. 152.

[60] MARION, Jean-Luc. c. VI "La banalité de la saturation". En : MARION, Jean-Luc. *Le visible et le révélé*. Paris, Cerf, 2005, p. 181.

[61] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, *op. cit*., §33, p. 157, 18ss y § 69, p. 361.

de la objetidad en su acontecialidad[1] secreta. Ahora bien, como lo destaca Heidegger, se trata —para ver al martillo como útil a la mano más que como subsistente inerte— de hacer jugar allí el "en tanto que" existencial, el del *Dasein* abierto al mundo que lo ve *en tanto que* se sirve de él en una hermenéutica radical. Sin duda nuestra distinción de dos modos de fenomenicidad en general tiene otras características, "pero permanece lo esencial: la distinción de modos de fenomenicidad (para nosotros entre objeto y acontecimiento) puede articularse sobre variaciones hermenéuticas, que […] tienen autoridad sobre la fenomenicidad de los entes".[62]

La fenomenología de la donación, pues, solo administra la distancia entre lo que se da y lo que se muestra, cuya puesta en juego fija el *sí* del fenómeno, por medio del ejercicio de una hermenéutica propiamente fenomenológica.

Bibliografía

BENOIST, Jocelyn. *Éléments de philosophie réaliste*. Paris, J. Vrin, 2011.

FINK, Eugen. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht, Kluwer, 1988.

FRANCK, Didier. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris, Éditions de Minuit, 1981.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960.

GAGEY, Henri-Jérôme. "La théologie entre urgence phénoménologique et endurance herméneutique". En: *Recherches de Science Religieuse*, 98, 1, 2010.

GONDEK, Hans-Dieter y TENGELYI, László. *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

GREISCH, Jean. "L'herméneutique dans la 'phénoménologie comme telle'. Trois questions à propos de *Réduction et donation*". En: *Revue de Métaphysique et de Morale*, "À propos de *Réduction et donation* de Jean-Luc Marion", 1, 1991.

_____ "*Index sui et non dati*. Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation". En: *Transversalités*, 70, 1995.

GRONDIN, Jean. "La phénoménologie sans herméneutique". En: GRONDIN, Jean. *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, J. Vrin, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1967.

[62] MARION, Jean-Luc. *Certitudes négatives*. Paris, Grasset, 2010, § 30, p. 307.

_____ *Das Wesen der Sprache*. En. HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schrifften 1910-1976. Band 12. Unterwegs zur Sprache* (GA 12). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

_____ *Zeit und Sein*. En: HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schrifften 1910-1976. Band 14. Zur Sache des Denkens* (GA 14). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.

_____ *Gesamtausgabe. II. Abteilung : Vorlesungen 1919-1944. Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie* (*Kriegsnotsemester*, 1919) (GA 56/57). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987

_____ *Gesamtausgabe. II. Abteilung : Vorlesungen 1919-1944. Band 58. Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* (GA 58). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

HUSSERL, Edmund. *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band II. Die Idee der Phänomenologie* (Hua II). Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris, PUF, 1989.

_____ *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF, 1997.

_____ *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, 2001.

_____ *Le visible et le révélé*. Paris, Cerf, 2005.

_____ *Certitudes négatives*. Paris, Grasset, 2010.

_____ *Figures de Phénoménologie : Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida*. Paris, J. Vrin, 2012.

RICHIR, Marc, "Intentionnalité et intersubjectivité". En: JANICAUD, Dominique (éd.). *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et recherches cognitives*. Paris, J. Vrin, 1995.

ROMANO, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris, Gallimard, 2010.

SEBBAH, François-David. *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*. Paris, PUF, 2001.

SERBAN, Claudia. "La méthode phénoménologique entre réduction et herméneutique". En: *Les Études philosophiques*, 1, 2012.

TANNER, Kathryn. "Theology and the limits of phenomenology". En: HART, Kevin (ed.). *Counter-Experience. Reading Jean-Luc Marion*. South Bend, Notre-Dame University Press, 2007.

EL MUNDO SOCIAL SEGÚN HUSSERL

Le monde social selon Husserl[1]

LAURENT PERREAU

Reseña de:
RODRIGO ESCOBAR-HOLGUÍN
Universidad del Valle

Quien conozca sólo parcial o superficialmente a Husserl verá ya desde el título esta obra con extrañeza. "¿El mundo social según Husserl? ¿Pero es que Husserl tiene algo que decir al respecto?" exclamará, quizá después de una lectura, por ejemplo, de La Idea de la Fenomenología de 1907. Pues sí; a lo largo de su vida, Husserl ha dejado escrito lo suficiente para que Laurent Perreau haya producido una obra densa, que presenta un recorrido descriptivo y crítico del trayecto de Husserl en cuanto al mundo social. Cierto, no hay en la obra del filósofo moravo un libro dedicado al asunto, pero él afirmaba con frecuencia lo importante del tema, salvo que, antes de sentarse a dedicarle un volumen, tenía que acabar de comprender y fundar la fenomenología, labor que no alcanzó a completar del todo. De allí sus constantes referencias a lo social, dispersas a lo largo de sus escritos.

Ciertos trabajos de Husserl son especialmente importantes para Perreau: Ideas II, Crisis, Kaizo (Renovación), y los volúmenes XIII, XIV y XV de la Husserliana. Una de las cuatro partes del libro, la segunda, versa sobre temas de El Espíritu Común. Menciona con frecuencia también las Meditaciones Cartesianas, en especial la Quinta, y la Síntesis pasiva. Pero no exclusivamente; las referencias a otras partes de la obra, ya sea publicadas en Husserliana, o en manuscritos, abundan. El autor ha hecho un estudio exhaustivo, no sólo de la obra de Husserl, sino de los trabajos que sobre el tema de lo social en Husserl le han precedido. De allí que, para el estudioso de este aspecto de la obra del filósofo, la bibliografía es uno de los puntos que atraen de entrada.

El primer capítulo es una introducción general que explica los puntos de partida elegidos por el autor para buscar y describir el mundo social según

---

[1] LAURENT PERREAU. *Le monde social selon Husserl*. Phaenomenologica 209, Springer Dordrecht, Heidelberg, New York, London, 2013.

Husserl, la "sociología trascendental". El artículo de Iso Kern "Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental" le ha sido básico para el enfoque de su libro. Encuentra dificultades en el camino cartesiano, en donde ya de entrada la constitución de un Alter ego se vuelve compleja, y donde no se alcanza a pasar de manera efectiva de la intersubjetividad al mundo social: "La vía cartesiana no nos permite llegar, en el mejor de los casos, sino a una intersubjetividad trascendental, que no es en definitiva sino la prolongación monadológica de la egología trascendental, y no una verdadera fenomenología del mundo social" (p. 25). Menos perspectivas aún ofrece a la consideración del mundo social la vía psicológica, que se restringe a la dimensión "psico-física" de la experiencia del sujeto.

Queda la vía ontológica, en donde con el mundo aparecen los demás, los otros sujetos. Perreau cita a Kern: "el mundo no es sólo índice de los sistemas de vivencias propios sino también de vivencias ajenas. Así, pues, en estos desarrollos de Husserl el mundo, en su estructura fundamental (o estructura ontológica) es el hilo conductor necesario para el descubrimiento de los sistemas intersubjetivos de vivencias en los que se constituye el mundo" (p. 26). Será ésta, pues, la vía privilegiada por Perreau para organizar su examen panorámico de la obra de Husserl en cuanto a lo social.

La primera parte del libro trata entonces de "la región mundo social". Se inicia con una introducción, en la que se hace mención de concepción de la intencionalidad en la fenomenología trascendental, se hace referencia a las modalidades "estática" y "genética" de la fenomenología, al § 19 de Ideas III, y los tres tipos de conceptos ontológicos (lógico-formales, regionales y particulares o materiales) allí planteados. Es desde el concepto regional de donde Perreau plantea el proyecto de la "región mundo social"; además considera que Husserl ofrece materiales suficientes para plantear un examen más detallado de las particularidades que hay dentro de tal región, con lo que es posible un análisis de las formas esenciales del mundo social.

Siguen los capítulos 2, 3 y 4 que conforman esta primera parte. El segundo capítulo ubica el espíritu como "metafísica del mundo social". El tercero trata de la teoría de la comunicación, con base en la primera de las Investigaciones Lógicas, luego en Hua XXVI (las Lecciones sobre la teoría de la significación), Hua XIII (IS 2) e Ideas II. El autor considera que esta teoría de la comunicación es, desde un punto de vista sistemático, la que "abre e introduce la investigación del mundo social articulándolo a los principales hallazgos de la teoría de la intersubjetividad" (p. 69). El cuarto capítulo entra a tratar el mundo social como región ontológica, en tres secciones: la pulsión social, la teoría de los actos sociales, y las personalidades de orden superior.

La segunda parte, la más corta del libro, consiste en los capítulos 5 y 6 y se enfoca a "las formas esenciales" del mundo social, las propias de ese mundo. Aquí sigue sobre todo los dos manuscritos de El Espíritu Común, y termina con el análisis de la familia, el pueblo y el Estado, categorización ésta de las formas sociales que Perreau considera incompleta a la luz del desarrollo real de las sociedades actuales, puesto que ese mundo social no integra, por ejemplo, la ciudad, ni la sociedad industrial [queda abierto aquí un campo de investigación fenomenológica —observa este reseñador— para tales modalidades sociales y sus consecuentes usos del territorio]. Señala su afinidad con Aristóteles, quien señala en su Política a la pareja, la familia y la ciudad. Con esto queda cubierto lo esbozado en la introducción como la etapa "estática" de la fenomenología husserliana.

La tercera parte se desliga ya de lo planteado en el § 19 de Ideas III y se adentra en la perspectiva de la fenomenología genética. Se trata de la persona, en tres capítulos: el séptimo examina el concepto de persona en Ideas II, sus problemas y dificultades; el octavo, la génesis pasiva de la persona (el sujeto y su historia; los títulos del sujeto como Ego, Mónada y Persona, y la persona como unidad de propiedades permanentes del sujeto; y la génesis de lo familiar a partir de las habitualidades y el mundo familiar. El noveno capítulo trata de la génesis activa de la persona: aparece el sujeto práctico, que toma posiciones, decide y actúa, como participante en el mundo social, enfrentándose a las voluntades y acciones de otros. Se trata también, por tanto, en este capítulo de la ética individual y la ética social, apoyándose sobre todo en los artículos de la revista Kaizo y los manuscritos de El Espíritu Común. Pero la tercera parte termina dejando en claro que aún es necesario hacer un esfuerzo por alcanzar la dimensión del mundo social, lo que se hará en la cuarta y última parte.

Esta se inicia con el décimo capítulo, que trata del mundo de la vida: el surgimiento del concepto; los diversos modos de entenderlo; y su tematización doble, por una parte como objeto de una ontología y por la otra como estructura de la experiencia predada. Es en el Mundo de la vida, y en particular en los § §37, 38 y 51 de Crisis, donde Perreau encuentra las bases para una "teoría trascendental de la socio-génesis del mundo social" (p. 298 y ss.). En el undécimo capítulo, hace un desarrollo de la "sociología trascendental" prevista por Husserl en el texto 43 del manuscrito C8 (Hua VIII, p. 165) como abarcando dos dimensiones. En una, se considera el mundo común como naturaleza interminada; en la otra, se considera la "humanidad" o humanización como intersubjetividad trascendental. Por último, el capítulo 12 se ocupa de la generatividad. En primer lugar, explica su surgimiento y evolución desde su inicio en las Meditaciones Cartesianas, hasta el confundirse con la

historicidad en el apéndice XXVI de Crisis. La generatividad es planteada en tres formas: como sucesividad de generaciones, en la que los nacimientos y las muertes representan pausas, "análogas a las del sueño y el desvanecerse en la vida constitutiva egológica… que no impiden que la constitución generativa del mundo siga su curso" (p. 327); como tradición, en la que se forman sentidos que se transmiten de generación en generación, con momentos de institución, sedimentación y recuperación o reactivación; y como principio de una dinámica comunitaria, desde el pasado del origen hacia el fin que le es propio. Perreau critica el libro Home and Beyond de Anthony J. Steinbock por intentar convertir la fenomenología generativa en un método a la par de la fenomenología genética, lo que iría más allá de lo que Husserl se propuso, y lleva a desconocer los aportes de la fenomenología genética en cuanto a los conceptos de mundo familiar y mundo extraño. Pone en cuestión el planteamiento de Steinbock sobre la imposibilidad de hacer una síntesis entre lo familiar y lo extraño, y concluye que "hay allí más de Steinbock que de Husserl" (p. 333), pues el mundo de la vida es uno y común. El capítulo cierra con una sección sobre la humanidad y la humanización. Esta última es el proceso de mejoramiento estético y ético del mundo entorno y del mundo en general, por el trabajo cultural intergeneracional, mediante el cual, por ejemplo, la naturaleza es convertida en territorio. La humanidad engloba las diversas culturas familiares de un modo que permitirá su relación entre sí, desde lo familiar de cada una hacia lo extraño de las otras.

Es entonces en la teoría de la generatividad donde Perreau halla la génesis socio-histórica del mundo social. El mundo entorno pasa allí a ser considerado por Husserl un mundo práctico y cultural, un mundo de experiencia social y comunitaria. Ello ocurre a partir de la normalidad, es decir, de los hábitos comunes. Habría que evitar la concepción estadística de lo normal, que no tiene pertinencia aquí. La normalidad es fluida, plástica y flexible, y puede acomodar la anomalía, que suele aparecer con los niños, los locos, y —agrega este reseñador—los artistas. Ahora bien, esa normalidad lo es dentro de un mundo familiar, nuestro mundo. Ese mundo que nos es conocido se co-define en relación con un mundo extraño, donde las normas son otras. La extrañeza de ese otro mundo se puede comprender, sin embargo. Llegamos a reconocer que allí también hay norma, sólo que es otra. Es así como encontramos que nosotros también somos extraños para ese otro mundo. La teoría de la generatividad también muestra que podemos percibir cualquier objeto en un fondo de pasividad en el que operan una cadena de remisiones temporales donde el objeto se articula intersubjetivamente. Entonces la cultura "se considera como la dimensión objetivada de la generatividad", dice Perroux (p. 346), y no sólo en cuanto a objetos materiales, sino en cuanto a

prácticas, intereses, actividades. Y me reconozco como miembro de una cultura determinada porque puedo comprender de inmediato las sedimentaciones culturales que me son presentadas en el mundo entorno de esa cultura.

Un vehículo privilegiado de la normalidad en la comunicación intergeneracional es la lengua.

De allí que el aprendizaje de una lengua sea también el aprendizaje de un conjunto de sedimentaciones sociales y culturales que se han dado en una comunidad.

En el último capítulo Perreau expone sus conclusiones. En primer lugar, como modo de buscar un fundamento de la sociología trascendental, la vía por la ontología queda justificada, pero incluso en ella, es insuficiente la sola consideración de las ontologías regionales y materiales: es preciso tener en cuenta la ontología del mundo de la vida, que contiene a toda otra ontología, y a partir de ella es como puede derivarse hacia la sociología trascendental. Anota aquí también Perreau que conviene no considerar a la fenomenología como sólo descriptiva. Fundándose en su capacidad de descripción, puede entrar a ser crítica de algunos modos de relacionarse con la experiencia y de nombrarla. En este sentido puede ejercer por ejemplo la crítica de la historia o de la ciencia, pero esto no puede comprenderse sino en una perspectiva (un horizonte) que tome en cuenta la comunidad humana total. Un ejemplo es La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.

En segundo lugar, señala que aunque a algunos ha parecido que lo social en Husserl no ha ido más allá del "nosotros" intermonádico de las Meditaciones Cartesianas, incluye más bien la tensión que se da entre el sujeto y el mundo social, que se pone de presente al considerar la predonación de la experiencia social. Pero además está la relación de "implicación intencional" en la que cada sujeto forma con todos los demás un "absoluto estar juntos", una coexistencia en la que cada yo está implicado en una red motivacional. Por tanto, llega a formular que "la fenomenalidad de la comunidad social es la de una co-implicación intencional, motivacional y voluntaria que no se desenvuelve exclusivamente en el sujeto sino que es dada en el mundo mismo" (p. 361). A partir de aquí podría plantearse "una teoría social de inspiración fenomenológica". Pero anota que sería una teoría social entre otras.

La tercera y última conclusión deriva una relación más profunda entre fenomenología y ciencias sociales. Si se parte de reconocer el mundo social como la existencia de una pluralidad de conciencias distintas, que considere "las relaciones intersubjetivas como elementos constitutivos primarios de la realidad social" (p. 362), y por tanto no vale considerar esta realidad como algo "en sí" lo cual sería una perspectiva objetivista, si la realidad social "no existe en sí misma, sino que adquiere sentido a los ojos de los sujetos que la

instituyen como realidad social a partir del reconocimiento de la existencia de relaciones intersubjetivas efectivas o posibles" (*Ibíd.*), entonces se está en una concepción intersubjetivista del mundo social. Y en toda concepción de este tipo se parte de las tesis siguientes:

- El mundo social es concebido como producto de una pluralidad de relaciones interpersonales.
- A partir de las relaciones que ligan entre sí a los sujetos, éstos llegan a constituir instituciones.
- Todo esto ocurre dentro de un mundo común, marco primordial con respecto al cual se puede situar el origen de las normas y de la ética social.

Este es, tal como lo formula Perreau, el arquetipo de toda concepción intersubjetivista del mundo social, según lo plantea la fenomenología husserliana. Señala dos vertientes: la interaccionista, que pone el énfasis en las relaciones prácticas que se dan entre los agentes (como en Scheler, Schütz y hasta cierto punto Merleau-Ponty) y la interpersonalista, que privilegia la relación con el otro en la constitución de la persona (como en Scheler, Heidegger, Sartre). Hay quienes como Habermas y Honneth procuran buscar una complementariedad de estas vertientes.

Perreau percibe su trabajo como "una contribución a la arqueología de las relaciones fenomenología/ sociología, que se han ligado en el curso del siglo XX, en particular con las sociologías que se califican a veces, un poco aprisa, como «comprehensivas» o «constructivistas»" (p. 363-364). Este reseñador lo ve además como una cartografía valorativa, una especie de mapa al cual puede acudir quien quiera que se interese por saber dónde y cómo Husserl trata lo social en su obra, en todo o en parte, para una pronta ubicación de contenidos. Y también —puesto que Perreau da, cuando es necesario, instrumentos al efecto— para encontrar qué partes de la obra de Husserl ameritan trabajo adicional de ampliación en apoyo de las ciencias sociales.

El trabajo de Perreau da una impresión de cabalidad. Se puede considerar que ha tenido en cuenta lo más pertinente del corpus del filósofo para el tema de lo social. En lo que deja marginado de su búsqueda (como los volúmenes de Husserliana sobre Filosofía de la Aritmética o los manuscritos Bernauer) no son de esperarse textos concernientes a tal tema. Perreau ha hecho, pues, un trabajo concienzudo, y no es fácil encontrar falencias en él. Se puede observar, sin embargo, que siendo éste un tema de interés interdisciplinario, tanto para sociólogos como para filósofos, hubiera sido de desear un capítulo introductorio tanto para unos como para otros, en donde abriera la posibilidad de una mejor comprensión mutua entre estudiosos de los dos campos,

donde se aclarara por lo menos en esbozo una concepción de las ciencias sociales contemporáneas a la que los filósofos se pudieran remitir, y de modo análogo, una introducción sumaria, orientada a los sociólogos, a conceptos fundamentales en Husserl (como el de reducción, tan importante en el artículo de Iso Kern que guía la investigación desde sus inicios). Seguramente un glosario hubiera sido muy útil. Esto dicho, hay que añadir que —salvo el uso de términos especializados— el lenguaje de Perreau es por lo general de intención clara, con una estructura de frase amable con el lector. Busca ser accesible y al mismo tiempo adecuado a las sutilezas, distinciones y precisiones de los conceptos fenomenológicos. Como corresponde a la formación del autor, la perspectiva predominante es la del filósofo, pero con una gran empatía por las ciencias sociales.

En suma, hay que agradecer al autor esta obra, que no podría hacerse a un lado sin perjuicio a la hora de estudiar cualquier asunto relacionado con lo social en la obra de Husserl, o de buscar en Husserl un fundamento para un tema social. Es por ello muy conveniente que se la traduzca pronto al español.

FENOMENOLOGÍA Y HUMANISMO

Phenomenology and Humanism

ADRIANO FURTADO HOLANDA

Reseña de:
SANDRA PARRA ARRIETA
Universidade Federal do Paraná, Curitiba-Brasil

El autor[1] desea acercar al lector a reflexionar sobre dos temas de bastante relevancia para aquellos que estudian lo 'humano' o trabajan con el 'humano'. Fenomenología y Humanismo llega ser un texto propositivo, que tiene como intención presentar una comprensión organizada y objetiva que pueda ayudar al profesional que está envuelto en estos temas y que tienen dificultad para aproximarse a la complejidad de este pensamiento. En Brasil son pocos los psicólogos que han profundizado en el estudio de los filósofos fenomenológicos y la articulación con la psicología. Existen filósofos en cursos que ofrecen interpretaciones y esclarecimientos a psicólogos sobre dicha articulación debido a que son textos complejos, extensos y detallados que no alcanzan a un grande grupo de personas. El autor percibe esa complejidad e intenta superar esta dificultad con un libro claro y detallado que presenta los principales filósofos fenomenólogos, sus contribuciones, conceptos, las articulaciones con la psicología y el humanismo filosófico.

Para el autor la fenomenología es una de las más importantes contribuciones al pensamiento contemporáneo. Una prueba de esta importancia se puede observar gracias a las múltiples influencias que la fenomenología ha ejercido y sigue ejerciendo en numerosos campos del conocimiento. El autor resalta que en el caso de Brasil la Fenomenología tiene raíces profundas en la Psicología y en las propias raíces psicologistas de Husserl y Brentano, y hoy, se destaca la cantidad de investigaciones basadas en las premisas fenomenológicas para campos tan diversos como Enfermería, Nutrición, Medicina, Física y Psicología.

---

[1] HOLANDA, Adriano Furtado. *Fenomenologia e Humanismo, Reflexões Necessárias*. Juruá Editora. Curitiba: Brasil, 2014

El libro está dividido en dos partes, 'Compreender a Fenomenología' y 'Humanismo e Humanismos'. En ellos se ven reflejados las discusiones en torno al papel de la fenomenología y sus posibilidades de desarrollo. La preocupación por el método y el lenguaje es constante durante todo el trabajo de Holanda, su libro fue pensado para que combine cierto rigor conceptual y del lenguaje —al mismo tiempo— fuera accesible a los iniciantes y pudiera ser propositivo a los que ya tienen conocimientos sobre las temáticas. Holanda retoma la posición del ser humano y su constitución antropológico-psicológica en el mundo. Se preocupa por aclarar conceptos como sujeto, subjetividad, humano y hombre en las psicológicas contemporáneas. Ampliando la discusión al punto de identificar la posibilidad de una clínica psicológica humana, teniendo como punto de inicio las psicologías humanistas y sus relaciones con la fenomenología. En la introducción, se plantea que la fenomenología no es una filosofía 'fácil' de ser aprendida, sus textos son complejos, extensos, sistemáticos que exigen un poder de concentración significativo. Son textos que no son 'románticos' en la medida que no 'tocan' a las personas de un modo inmediato en comparación con los textos existenciales y no son de rápida divulgación. Por lo tanto, Holanda intenta salir de un modelo meramente conceptual para entrar a los aspectos prácticos de la fenomenología buscando siempre cuidar para no caer como él denomina en la 'armadilha' (trampa) de la simplificación.

En la primera parte, 'Compreender a Fenomenologia', se establece primero, una introducción histórica, apuntando el Ceticismo como una de las raíces del pensamiento fenomenológico, que va a influir conceptos como la 'actitud fenomenológica'. Luego, resaltará los múltiples campos del conocimiento en donde se ejerció influencia como las ciencias sociales, la antropología, la historia pasando por la psicología y la psiquiatría. Señala la importancia de la fenomenología por su propuesta crítica a la ciencia de tal forma que permite la construcción de otros modos de aprehensión de la realidad donde se rescata la subjetividad. De esta manera, resalta sus vínculos con el cartesianismo y su legado para el desarrollo de importantes movimientos del pensamiento como: filosofías de la existencia del siglo XX; el Existencialismo, centrado en Jean-Paul Sartre; La Analítica Existencial de Martin Heidegger, entre otras filosofías independientes. Para Holanda la fenomenología se constituye como una epistemología por su preocupación con la fundamentación del conocimiento y del conocer. Identifica como génesis de la fenomenología a dos grandes pensadores: Wilhelm Dilthey y Franz Brentano. Husserl representa el pensamiento contemporáneo y Karl Jaspers en un contexto más práctico y próximo a la realidad clínica. Posteriormente de esta introducción histórica, el autor nos invita a comprender la

fenomenología como método, filosofía, epistemología y ciencia, detallando los elementos que la componen. Al final de esta primera parte, se describe la aplicación de la fenomenología en la práctica clínica (conjunto de prácticas que implican tomar el fenómeno humano en sus procesos de subjetivos). Se privilegia la cualidad del contacto y en el caso de la psicoterapia, la cualidad de escucha es dirigida para el significado y no para el significante. El atendimiento es una oportunidad de ayuda al paciente en la comprensión de su proceso de significar. Y los significados necesitan ser buscados en la palabra.

La segunda parte del libro, 'Humanismo e Humanismos: pensar o humano na clínica', propone situar algunos elementos preliminares para construir un cuadro comprensivo del humanismo en sus diversas facetas, buscando realizar uniones entre estos elementos y las psicologías humanistas. Discute la idea de un Humanismo, que nasce de la Grecia Clásica y en las diversas manifestaciones artísticas, culturales y filosóficas del Renacimiento Europeo. Luego define y diferencia los conceptos de Humanismo, Humanismos y Psicología, para luego realizar una breve historia de la psicología humanista. Para concluir esta segunda parte del libro, Holanda abre un espacio para discutir la crisis de las ciencias y el humanismo fenomenológico de Husserl. Con la pregunta '¿Para dónde camina la Humanidad?' quiere introducir la preocupación con el sentido o los sentidos de la humanidad y lo humano convocando a Husserl para este debate humanista. Debido a que él propone desarrollar la idea histórico-filosófica o el sentido teleológico de la humanidad Europea para marcar su crítica y su oposición. Esta reflexión toma cuerpo en las décadas de 1920 en medio de varias crisis que Europa y el mundo estaban atravesando. Las dos ideas que permanecen es la de 'crisis' y la de 'Renovación' exactamente aquellas que la fenomenología va a discutir, un pensar y repensar el sentido humano. La crisis no representa un fracaso de la razón sino el retorno a un sentido original de esa cultura Europea, que habría abandonado su rumbo, perdido en el olvido y en la reducción de una interpretación.

Por otro lado, debido a la preocupación del autor por la historia del movimiento fenomenológico en Brasil, no deja de lado el análisis de las ideas humanistas, fenomenológicas y existenciales con la psicología Brasileña. Ha sido su proyecto desde varios años tratar de delinear la llegada, el desarrollo y las ramificaciones de la Fenomenología en Brasil, desde el énfasis en temas, obras y nombres de los primeros lectores y comentadores, con vistas a comprender el momento actual de este movimiento. Este libro con un lenguaje simple y claro sin dejar de lado su rigor científico envuelve al lector a pensar sobre una verdadera ciencia de la psique humana.

COLABORADORES

Verónica Kretschel
Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2015). Su tesis llevó como título "Tiempo y subjetividad en la fenomelogía de Edmund Husserl. La relación entre el análisis estático de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1893-1917) y el examen genético en los *Análisis sobre la síntesis pasiva* (1918-1926)" y fue dirigida por el Dr. Roberto J. Walton. En la actualidad es becaria posdoctoral del CONICET y se dedica a estudiar la representación del tiempo en la fenomenología husserliana. Fue, también, becaria doctoral del CONICET (2010-2015), becaria estímulo de la Universidad de Buenos Aires (2012-2014) y becaria de investigación del DAAD (2014-2015). Se desempeña como docente en la materia Filosofía de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Lomas de Zamora y en la materia Filosofía Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Coordina desde 2011 el Grupo Husserl que estudia la teoría husserliana del tiempo en los textos tempranos del autor. Forma parte del Consejo Editor de *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* y es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y miembro fundador de la Red Argentina de Jóvenes Grupos de Investigación en Filosofía.
- Correo electrónico: veronicakretschel@gmail.com

Luis Alberto Canela
Licenciado en Filosofía por la Universidad Veracruzana (2008), Maestro en Filosofía por la Universidad de Guanajuato con la tesis "La constitución fenomenológica del espacio y la corporalidad: un análisis de *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* de Edmund Husserl" (2012), actualmente cursa estudios de Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) con el proyecto de tesis: *Intuición categorial, conciencia interna del tiempo y cuasi-objetos matemáticos: ontología y epistemología de las matemáticas y su replanteamiento desde la fenomenología husserliana*, dirigida por el Dr. Antonio Zirión Quijano. Miembro colaborador del Circulo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), sección México. Miembro de la Academia Mexicana de Lógica. Estancia doctoral en los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia, Alemania (2014). Participación en diversas mesas de discusión nacionales e internacionales, conferencista invitado en universidades como la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP); la Universidad Michoacana de San Nicolás (UMSNH) y en el CINVESTAV-IPN. Sus intereses filosóficos se enfocan en la relación de la fenomenología husserliana con las matemáticas, especialmente con la teoría de conjuntos, la geometría riemanniana y la mereología extensional. Autor de diversos artículos y reseñas publicados en revistas nacionales e internacionales.
- Correo electrónico: luiscanela25@gmail.com

Germán Vargas Guillén
Profesor Titular de la Universidad Pedagógica Nacional; Filósofo de la Universidad de San Buenaventura; Magíster en Filosofía Latinoamericana por la Universidad de Santo Tomás, Bogotá; Doctor en Educación por la Universidad Pedagógica Nacional; realizó la investigación postdoctoral *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica* en la Universidad de Texas, en Arlington (2007-2009). Director de las colecciones editoriales Filosofía actual y Textos de filosofía (San Pablo) y Filosofía y enseñanza de la filosofía (UPN). Es miembro de varios comités científicos de publicaciones especializadas en filosofía y en pedagogía. Algunas de sus publicaciones son: *Ausencia y presencia de Dios* (2011), *Ser y sentido* (Coautor: Harry P. Reeder; 2009); *La humanización como formación* (Coautores: Harry P. Reeder, Sonia Gamboa; 2008); *Tratado de Epistemología* (2006); *Pensar sobre nosotros mismos* (2006); *La experiencia de ser* (2005); La representación computacional de dilemas morales. *Investigación fenomenológica de epistemología experimental* (2004); *Fenomenología del ser y del lenguaje* (2003). Fue coeditor del segundo volumen del Acta Fenomenológica Latinoamericana (2005). *Fenomenología, formación y mundo de la vida* (2012). Dirige el Grupo de Investigación Filosofía y Enseñanza de la Filosofía. Por último, el profesor Vargas Guillén es Miembro de la sociedad Colombiana de Filosofía, Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Miembro del Husserl Circle.
- Correo electrónico: gevargas2@hotmail.com

Claudio Cormik
Licenciado en filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y está actualmente terminando su tesis doctoral en cotutela entre la UBA y Université Paris 8 (Vincennes-Saint-Denis), bajo la dirección de Patrick Vauday, Marcelo Raffin y Federico Penelas. Se desempeña como profesor de Epistemología y de Filosofía Contemporánea en la Universidad CAECE, y de esta última asignatura en la Universidad del Salvador (sede San Miguel). Ha publicado quince artículos en revistas especializadas, particularmente en el área de la teoría del conocimiento. Sus principales temas de interés conciernen en la actualidad al carácter histórico-socialmente situado de la conciencia cognoscente dentro del mundo mismo que ella conoce, y las consecuencias metodológicas que esta "situacionalidad" conlleva para la determinación de una perspectiva de primera o tercera persona en el análisis del conocimiento.
- Correo electrónico: claudiocormick@yahoo.com.ar

Jeison Andrés Suárez
Profesor de la Facultad de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana Cali, adscrito a los grupos de investigación *De Humanitate* de la Pontificia Universidad Javeriana Cali y *Hermes* de la Universidad del Valle. Tiene intereses en la Fenomenología de Husserl y Marc Richir.
- Correo electrónico: andressuareza88@gmail.com

Micaela Szeftel
Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Actualmente realiza sus estudios de doctorado en la UBA, bajo la dirección del Dr. Roberto Walton y su presente tema de investigación es la fenomenología inmanente de Michel Henry y, más particularmente, su interpretación del fenómeno del nacimiento. Ha publicado reseñas y artículos sobre el pensamiento de Henry y Husserl en revistas de la especialidad como *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), *Investigaciones Fenomenológicas* (Madrid) y un capítulo del libro *Selbstaffektion als Kern des Religiösen*, editado por Alber Verlag (Alemania). En 2015 recibió una beca doctoral para realizar una estadía de investigación en la Universidad de Friburgo de Brisgovia (Alemania). En el año 2016 la Editorial Teseo, en conjunto con el Departamento de Filosofía de la UBA, publicó su tesis de licenciatura, titulada *Subjetividad y autoafección: la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry*. Es miembro estable del Grupo Husserl y de la Red de Jóvenes Grupos de Investigación en Filosofía (RAJGIF) desde su fundación y miembro ordinario de CLAFEN (Círculo Latinoamericano de Fenomenología). Enseña Filosofía en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora.
- Correo electrónico: micaelaszeftel@gmail.com

Hugo Martínez
Realizó sus estudios de licenciatura en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México; en esta misma casa de estudios, en 2014, obtuvo el grado de Maestro en Filosofía con la tesis *Análisis de la estructura ética del cara-cara y de su posible función trascendental*. Actualmente realiza su investigación doctoral dirigida al campo teórico de la fenomenología en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; este proyecto se enfoca principalmente en la relación existente entre ética y teleología desde una perspectiva fenomenológica. Sus investigaciones e intereses se dirigen al estudio de la relación existente tanto entre literatura y fenomenología como entre religión y fenomenología; otros campos de interés se dirigen al estudio de problemas relativos a ética e intersubjetividad analizados desde distintos marcos teóricos: neurociencias, ciencias cognitivas, etc.
- Correo electrónico: hugarciamartinez@gmail.com

Rodrigo Escobar-Holguín
Poeta, ensayista y traductor. Estudió arquitectura por su relación con el arte, en la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Se graduó de magister en planeamiento regional y urbano en la Universidad de Edimburgo, Escocia, (Reino Unido) en 1973. Trabajó desde 1977 hasta 2001 en la Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca (CVC). En 2010 inició estudios de maestría en filosofía en la Universidad del Valle. Se graduó en 2014 con una tesis titulada "¿Cómo se llega a querer? Sobre la fenomenología del acto volitivo individual". Ese mismo año inició estudios de doctorado en filosofía, con un proyecto de tesis sobre el acto volitivo comunitario.
- Correo electrónico: rodresco@gmail.com

Brayan Stee Hernández
Cursa el último semestre de Licenciatura en Filosofía en la Universidad Pedagógica Nacional. Es miembro del grupo Filosofía y Enseñanza de la Filosofía. Sus áreas de interes son la fenomenología en diálogo con la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas.
Correo electrónico: stee15@hotmail.com.

Guillermo Perez La Rotta
Doctor en Filosofía, Universidad Javeriana, 1996. Profesor titular de la Universidad del Cauca, adscrito al Departamento de Filosofía. Area de interés: estética filosófica y del cine, crítica hermenéutica de la cultura. Libros publicados: "Génesis y sentido de la ilusión fílmica". Siglo del hombre Editores y Universidad del Cauca. 2003. Popayán. "La estética de Nietzsche en la muerte en Venecia de Thomas Mann", Editorial Axis Mundo, 2004, Popayán. "Cine Colombiano, Estética, Modernidad y Cultura", Editorial Universidad del Cauca. 2013 Popayán. En preparación: "Cine Latinoamericano, Cultura y Cociedad", en coautoría con la profesora historiadora María Teresa Pérez. Blog: www.culturayfilosofia.blogspot.com
- Correo electrónico: guipe420@hotmail.com

Alexis Daniel Rosim Millán
Licenciado en Filosofía por la Universidad de São Paulo (SP, Brasil), maestro en Teoría social, Filosofía de la Psicología y del Psicoanálisis por la Universidad Estadual de Campinas (SP, Brasil), doctorando en la FFyL/UNAM. Participa del "Seminario de Estudios Básicos en Fenomenología Trascendental" (SEBT/UNAM). Realiza una investigación sobre la filosofía de Emmanuel Levinas y sus relaciones con la Fenomenología de Husserl y la Ontología fundamental de Heidegger. Paralelamente al Doctorado, investiga aspectos de la Filosofía de la liberación, de la Teología de la Misión Integral y el pensamiento teológico de Dieter Bonhoeffer y de Simone Weil.
- Correo electrónico: amrosim@gmail.com

Julio César Vargas
Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, Cali, Colombia y director del grupo de investigación "Hermes" de la misma institución. Sus intereses filosóficos se centran en la fenomenología husserliana, en la metafísica y teoría del conocimiento.
- Correo electrónico: juliocesarvargasb@gmail.com

Mario Gonzalez Porta
Profesor titular del Departamento de Filosofia de la Pontificia Universidade católica de São Paulo (Brasil). Realizó su doctorado en filosofía en la Westfälische Wilhems-Universität Münster (Alemania) (1989) con una tesis sobre neokantianismo electa por los Kant Studien como "Ergänzungstheft" de 1990 y su pos-doctorado en 1989-1992 (Deutsche Forschungsgemeinschaft, Nachwuchsförderungsprogram). Fue investigador visitante en Münster (Alemania) 1995; Graz (Austria) 2010-2011 y Frankfurt (Alemania), 2011-2012. Ha publicado cuatro libros: *Transzendentaler Objektivismus* (Bern, Peter Lang, 1990); *A filosofia a partir de seus problemas* (São Paulo, Loyola, 2002. 4th Edición, 2014); *Estudos Neokantianos* (São Paulo, Loyola, 2011) y *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia* (São Paulo, Loyola, 2013), una colección de artículos: *Brentano e a sua escola* (São Paulo, Loyola, 2014) y más de cincuenta trabajos en revistas especializadas. Es miembro de la "Internationale Cassirer Gesellschaft", "Society for the study of the history of analytic Philosophie", "Sociedade Kant Brasileira" y "Sociedade luso-brasileira de fenomenologia". Es líder del "Grupo de Pesquisa Origens da filosofia contemporânea" (Conselho Nacional de pesquisa-Brasil), tema que constituye su área de especialidad.
- Correo electrónico: mariopor@pucsp.br

Mónica Alarcón Dávila
Dr. phil. y M.A. phil. en la Albert-Ludwigs-Universität, Friburgo en Alemania y previamente su Licenciatura en Filosofía en Chile. Su especialidad es la fenomenología del cuerpo y de la danza y sus intereses e influencia abarcan la investigación artística, los medios y la transculturalidad. Actualmente es profesora en la Universidad de Antioquia en Medellín, Colombia en el área de Fenomenología y Hermenéutica. Además de su trabajo académico ella ha dirigido diversos proyectos transdisciplinarios, artísticos, socio-políticos y transculturales. Actualmente es miembro colaborador entre otros del Grupo de investigación "Teoría e Historia del Arte en Colombia" así como del grupo de investigación sobre el cuerpo SARX, Universitat Internacional de Catalunya, España y del grupo de investigación artística "mBody. Investigación artística en medios, somática, danza y filosofía", en Friburgo Alemania
- Correo electrónico: tanzphil.alar@yahoo.de

Vanessa Huerta Donnado
Licenciada y Maestra en Filosofía por la Universidad Autónoma de Puebla, México. Actualmente estudia el Doctorado en Filosofía en la Bergische Universität Wuppertal, Alemania. Sus lineas de investigación giran en torno a la relación entre la filosofía y la literatura, con especial énfasis en el pensamiento de Martin Heidegger y en la obra de Octavio Paz. Es coautora del libro *Heidegger, del sentido a la historia*. Madrid: Plaza y Valdés, 2014.
- Correo electrónico: vanessahd7@gmail.com

Maria Del Mar Esguerra
Profesora en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Graduada de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Filosofía en la Universidad del Valle, sus intereses se centran en la fenomenología, especialmente en Heidegger.
- Correo electrónico: maresguerra@gmail.com

Henry Escobar
Graduado en filosofía de la Universidad de Cartagena. y Magister en Filosofía por la Universidad del Valle, sus áreas de interés son el idealismo alemán, la fenomenología de Heidegger, la hermenéutica y la teoría crítica de la sociedad.
- Correo electrónico: tiposencillo@hotmail.com

Luis Álvarez Falcón
Zaragoza, España, 1967. Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid y Magíster en Historia de las Ciencias y de las Técnicas por la Universidad de Zaragoza. Docente y profesor de Filosofía. Autor de diferentes obras como *Realidad arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo* (Horsori, Barcelona 2009) o *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011*(Eutelequia, Madrid 2011). Es coautor de numerosos capítulos de libros y colaborador en numerosas revistas de ámbito internacional. Director de relaciones académicas e internacionales de EIKASIA, Revista de Filosofía, es editor de diversos monográficos y estudios especializados. Miembro de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFe) y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), ha colaborado estrechamente en distintos encuentros internacionales sobre la fenomenología contemporánea y su difusión en España, en Europa y en América Latina. Sus líneas de investigación son la Estética, la Ontología y la Teoría del Conocimiento. Actualmente comparte su docencia y su investigación con la dirección de numerosos seminarios y cursos especializados..
- Sitio web: www.luisalvarezfalcon.com
- Correo electrónico: falcon@unizar.es

Pablo Posada Varela
El tema de interés del autor se centra en el acto de la reducción en la fenomenología de Husserl y en la comprensión de lo que pueda significar la concreción fenomenológica. Ha realizado varias estancias en el extranjero, fundamentalmente en Colonia (Alemania) y en París (Francia). Es Miembro Asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, de la Sociedad Española de Fenomenología y de la Asociación para la promoción de la fenomenología (que se ocupa de la publicación de *Annales de Phénoménologie*). Autor de varios artículos y de dos libros en proceso de publicación (*A contracuerpo. Nauman y la fenomenología*. Madrid. Brumaria, y *Phénoménologie de la frontière*. L'Harmattan. Paris), ha traducido también numerosos textos de fenomenología contemporánea (Richir fundamentalmente) del francés al español, y clásicos de la filosofía y fenomenología españolas (Ortega, Gaos, A. Machado) del español al francés.
- Correo electrónico: pabloposadavarela@gmail.com

Sacha Carlson
Compositor de música, filósofo (U.C.L.). Áreas de interés: fenomenología clásica y contemporánea, Idealismo alemán, estética fenomenológica y fenomenología del arte (teatro y música).
- Correo electrónico: sachacarlson@gmail.com
- Sitio web: www.sachacarlson.com

Joëlle Mesnil
Tras haber cursado estudios de Filosofía, Antropología y Psicopatología, Joëlle Mesnil defendió en 1988 una tesis sobre "La desimbolización en la cultura contemporánea" Poco después, su encuentro con Marc Richir le incitó a retomar dicho trabajo sobre nuevas bases: los pensadores a los que se había referido, psicoanalistas, antropólogos, lingüistas, historiadores del arte, o críticos literarios habían introducido en sus concepciones una distinción entre dos dimensiones de toda existencia humana que parecían solaparse con la diferencia fundante de la filosofía richiriana entre las dimensiones simbólica y fenomenológica. El pensamiento de Marc Richir le pareció asimismo posibilitar una articulación convincente entre el psicoanálisis lacaniano y la psiquiatría fenomenológica. Cuando Richir se jubiló, Joëlle Mesnil le brindó la posibilidad de proseguir su seminario en su casa de Arcueil, a las afueras de París. A día de hoy prepara un obra, *L'être sauvage et le signifiant* [*El ser salvaje y el significante*], que retomara lo esencial de su recorrido intelectual. Es autora de una novela autobiográfica *Être un caillou* [*Ser un guijarro*], publicado bajo el pseudónimo de Jeanne Moulin en 2009.
- Sitio web: http://jmesnil5.blogspot.com.co/

Adriano Holanda
Psicólogo, Doctor en Psicología pela PUC-Campinas (Brasil); Professor del Departamento de Psicología y del Posgrado (Maestría) de Psicología de la Universidade Federal do Paraná (Curitiba, Brasil), Coordinador del *Laboratório de Fenomenologia e Subjetividade* (LabFeno/UFPR). Editor Jefe de la *Revista da Abordagem Gestáltica-Phenomenological Studies* y Editor Asociado de la revista *Interação em Psicologia* (UFPR).
- Correo electrónico: aholanda@yahoo.com.
- Sitio Web: http://www.labfenoufpr.com.br/

Jorge Luis Roggero
Docente e investigador de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra trabajando en una investigación doctoral, en cotutela por la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Paris IV-Sorbona, sobre la relación entre fenomenología, hermenéutica y religión en la obra de Jean-Luc Marion. Ha publicado diversos artículos y ha compilado volúmenes colectivos en sus áreas de especialidad.
- Correo electrónico: jorgeluisroggero@gmail.com

Sandra Parra Arrieta
Psicóloga, Egresada de la Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia. Magister en Psicología, por la Universidade Federal Do Paraná, Curitiba, Brasil. Proyecto de investigación titulado: *Violencia domestica contra la mujer: Concepciones y Formas de enfrentamiento*. Con experiencia en la coordinación de proyectos educativos y sociales. Investigadora en el campo de la psicología con énfasis en Psicología Social y comunitaria. Trabaja principalmente en los siguientes temas: Violencia y género, investigación fenomenológica, educación en la enseñanza superior y Metodología de investigación cualitativa.
- Correo electrónico: sandraparraarrieta@gmail.com