

**ANUARIO
COLOMBIANO
DE
FENOMENOLOGÍA**

VOLUMEN I



**Universidad Tecnológica
de Pereira**

© PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL H.

Derechos Reservados

E-mail:juansipaso@utp.edu.co

Primera Edición

© Anuario colombiano de fenomenología

ISBN: 978-958-8272-68-9

Diseño y diagramación

Centro de Recursos Informáticos y Educativos - CRIE

crie@utp.edu.co

Área Diseño

E-mail: diseno@utp.edu.co

Universidad Tecnológica de Pereira

A.A. 097 La julita, Pereira, Risaralda

www.utp.edu.co

Impresión

Postergraph S.A.

Hecho en Colombia - 2007

Ninguna parte de esta publicación puede usarse sin previa

autorización escrita del titular de los derechos.

Se prohíbe reproducirlo, total o parcialmente, por cualquier medio.

Índice

PRESENTACIÓN	5
“Éticamente habita el hombre” JULIA VALENTINA IRIBARNE	9
Ética fenomenológica y sentimientos morales GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ	19
La finitud del mundo. Fenomenología en transición de Husserl a Heidegger KLAUS HELD	27
Heidegger, ¿filósofo del misterio? DANIEL HERRERA RESTREPO	39
El Sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO	53
Reducción eidética: aportes fenomenológicos para la investigación social ESTHER JULIANA VARGAS ARBELÁEZ	63
Transparencia y misterio Una aproximación a la fenomenología visionaria en el surrealismo “A Pleno Sol” de René Magritte CÉSAR MORENO MÁRQUEZ	75
Merleau-Ponty, ante todo la verdad (en pintura) JUAN MANUEL CUARTAS R.	97
El Desafío de Levinas MIGUEL GARCÍA-BARÓ	107
Levinas, ¿lector de Husserl? ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER	121

Sobre el concepto del mundo en Levinas y su aporte a la interpretación arendtiana del mundo JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO.	131
El poder de la historia sobre la conciencia humana finita según Gadamer. ROBERTO J. WALTON	143
Teoría de la lectura y de la escritura desde una perspectiva hermenéutica LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA	161
Observando camiones: El dónde y el cuándo de las apariciones visuales y auditivas LESTER EMBREE	171
Respuesta a la epístola de un positivista a un fenomenólogo GERMÁN VARGAS GUILLÉN	179
“Decisión en el trapecio” Análisis reflexivo PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS	195
Colaboradores	203

PRESENTACIÓN

PALABRA

*Nos rodea la palabra
la oímos la tocamos
su aroma nos circunda
palabra que decimos
y modelamos con la mano
fina o tosca
y que
forjamos
con el fuego de la sangre
y la suavidad de la piel de nuestras amadas
palabra omnipresente
con nosotros desde el alba
o aún antes
en el agua oscura del sueño
(...)*

AURELIO ARTURO

Con los versos de nuestro poeta del sur, Aurelio Arturo, con su palabra que canta la palabra, vibrando con aquellos vientos, *que corrieron por los bellos países donde el verde es de todos los colores, por los vientos que cantaron por los países de Colombia*, inauguramos con ella, con su palabra, el “Anuario Colombiano de Fenomenología”. Esta publicación ha nacido como un proyecto conjunto de tres universidades colombianas donde la fenomenología se expande con la fuerza suficiente para mantener viva la palabra, incontenible en su ser; contribuyendo de este modo, con ahondar y consolidar el “existente crisol” de la reflexión filosófica en Colombia. Ha sido un proyecto iniciado en la Universidad Tecnológica de Pereira que ve por fin la luz en compañía de connotados colaboradores del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

En el inicio de esta presentación quisiera agradecer el desprendimiento y la generosidad de los colegas nacionales y extranjeros que entregaron sin miramiento ninguno estos textos, inéditos en su mayoría, para la disposición y el disfrute de nuestros lectores.

La presencia de su palabra, que es voz consolidada en la actual reflexión fenomenológica de América Latina, se expande y se renueva con, desde, y hacia otras latitudes, consolidando de este modo el sueño y la tarea de su fundador Husserl, de hacer parte de un mundo espiritual (o cultural), como una forma implícita de fomentar desde lo específico del *mundo de la vida cultural* que nos convoca, las llamadas *personalidades de orden superior*, (familia, barrio, Estado, comunidades nacionales, organización de naciones, entre otras) fundados en una voluntad en

común, y que asumen libremente la responsabilidad por un mundo más humano y vivible. Es de destacar, cómo el pensar, cómo la responsabilidad con la historia y con el tiempo, con la humanidad y con la vida son legados ha desarrollar que nos ha dejado la fenomenología desde su fundador. Entre nosotros, los trabajos desplegados por Danilo Cruz, Daniel Herrera y Guillermo Hoyos, han hecho posible que exista una infraestructura a partir de la cuál se intenta mantener hoy día un lenguaje propio en esta disciplina.

Para la selección del orden de los textos que aquí presentamos se han tenido en cuenta, diversos problemas que convoca la fenomenología. Veamos cuales son los temas y las voces que encontrarán aquí nuestros lectores.

El campo de reflexiones es amplio, abarcando los ámbitos éticos, ontológico-existenciales, descriptivos, sociológicos, estéticos, intersubjetivos, hermenéuticos y metodológicas, enmarcados claro está, en la “ciencia” fenomenológica.

El texto *pone ante los ojos*, en primer lugar, a la perspectiva ética. Julia Iribarne reflexiona sobre la responsabilidad ética frente a las formas del *habitar* tal como la concibieron la analítica del *Dasein* de Heidegger y la antropología trascendental de Husserl, y Guillermo Hoyos reflexiona sobre la fenomenología de Husserl fundada en la psicología, con la fenomenología de los sentimientos morales en la perspectiva de Habermas-Tugendhat, respectivamente como fundamento de la responsabilidad individual y la fundación de normas.

Klaus Held nos retrotrae al problema del mundo y su finitud, mostrándonos la concepción fenomenológica y sus modificaciones que va de Husserl a Heidegger, y Daniel Herrera reflexiona sobre los temas del ser del lenguaje y de Dios, en la filosofía de Heidegger que nomina como el *filósofo del misterio*.

Antonio Zirión en abierta discusión con el “giro lingüístico” muestra, en perspectiva husseriana, que hay efectivamente sentido sin lenguaje, mostrándonos, de este modo, que el ámbito de la experiencia abarca mucho más que el de la expresión lingüística. Esther Juliana Vargas nos abre a la sociología fenomenológica de E. Husserl y A. Schutz, dando en esta perspectiva, algunos aportes fenomenológicos para la investigación de los fenómenos sociales.

De otro lado, en el ámbito estético, César Moreno Márquez nos abre a una interpretación fenomenológica de la obra surrealista de René Magritte, con apoyo en textos del mismo Magritte y doce cuadros del pintor que aparecen en esta publicación. Juan Manuel Cuartas nos presenta en la reflexión estética de Merleau-ponty el tema de la búsqueda de la verdad en pintura, con el también apoyo pictórico de Bacon.

Las reflexiones acerca de la obra de un pensador profundo como E. Levinas, que se dio a la tarea de dar a conocer la fenomenología en Francia, se hace sentir, en esta publicación, con la presentación de tres textos. Miguel García-Baró nos muestra el desafío de Levinas al pensamiento occidental desde los griegos, sin olvidar su tradición judaica, y tematizando en perspectiva intersubjetiva, el sentido de la *proximidad del otro*. Rosemary Rizo-Patrón nos muestra la “lectura” que hace Levinas de la fenomenología de Husserl y las coincidencias más profundas en los planteamientos de ambos filósofos. Julio Cesar Vargas reflexiona sobre la concepción del mundo en Levinas y H. Arendt, tematizándolo en ámbitos; éticos, intersubjetivos, sociales, de intimidad y de vida privada.

En el campo de la hermenéutica, Roberto Walton, trae especialmente algunos análisis de la segunda parte de *Verdad y Método*, con los cuales examina la confluencia

de problemas entre la fenomenología y la hermenéutica desde la perspectiva de la conciencia expuesta a la eficacia de la historia, y Luz Gloria Cárdenas reflexiona sobre la experiencia de la lectura y la escritura en la comprensión del mundo desde la perspectiva de P. Ricoeur.

El último bloque de problemas que nos trae la publicación, resalta al método fenomenológico en aspectos que apuntan a la observación reflexiva, al debate con el positivismo y al análisis de lo narrativo. Lester Embree nos introduce en el “análisis reflexivo” a partir de la descripción cotidiana de observar un camión aproximarse y alejarse para mostrar, entre otros aspectos, la independencia de las apariciones sensibles que poseen un orden temporal propio, frente a la realidad espacio temporal del mundo y la corriente intencional del observador. Por su parte Germán Vargas, apoyándose en el género epistolar establece un debate vivo de la fenomenología con el positivismo científico en el que pone con detallada referencia la metodología que utilizan ambas disciplinas científicas; la descripción de las *variaciones ideativas* propuestas por Husserl frente a la argumentación positivista. Y Pedro J. Aristizábal cierra este bloque con un análisis reflexivo, de su corta narración “decisión en el trapecio”, que indaga el solipsismo, basando dicho análisis, en planteamientos de Husserl y de Lester Embree.

Como podrán observar lectores y colegas, son dieciséis artículos, ocho extranjeros y ocho colombianos de los cuales catorce son inéditos y una traducción del alemán.

Agradezco al profesor de la Universidad de Caldas Hernando Hincapié Herrera su contribución a la traducción del texto alemán del profesor Held de la Universidad de Wuppertal.

Agradezco especialmente a las directivas de la Universidad Tecnológica de Pereira al Vicerrector Académico ingeniero Germán López Quintero, al director del Centro de Investigaciones de nuestra universidad Samuel Ospina Marín y a Gustavo López sus gestiones, sin cuyos fondos no hubiera sido posible llevar a cabo la presente publicación.

Esta publicación hará presencia en el “IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología”, Bogotá, 29 de agosto al 1º de septiembre del 2007, Universidad Pedagógica Nacional; en el “I Encuentro de Fenomenología y Hermenéutica del Suroccidente colombiano”, Cali, 3 al 5 de septiembre de 2007, Universidad del Valle; y en el encuentro “Fenomenología Sociedad y Tecnología” Universidad Tecnológica de Pereira, 5 y 6 de septiembre de 2007. Sus problemas esperan ser debatidos en presencia de sus autores.

Damos de este modo la bienvenida al primer volumen del “Anuario Colombiano de Fenomenología” que emerge en la Universidad Tecnológica de Pereira con Pedro J. Aristizábal, en conjunto con los profesores Juan Manuel Cuartas Restrepo de la Universidad del Valle, y Germán Vargas Guillén de la Universidad Pedagógica Nacional, los cuales serán, respectivamente, los responsables de dos número siguientes de nuestro anuario.

Bienvenida sea la palabra con sus múltiples voces.

Pedro Juan Aristizábal Hoyos
Pereira, agosto de 2007

“Éticamente habita el hombre”

“Man inhabits ethically”

JULIA VALENTINA IRIBARNE

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires,

Argentina

Resumen:

Nos proponemos en esta ocasión reflexionar acerca de la refluencia de la relación “sujeto y morada” sobre la existencia humana. Como vía de abordaje escogemos, como uno de los caminos posibles, apuntar a la responsabilidad respecto de las formas supremas de habitar tal como las concibieron Heidegger y Husserl. Con esa intención, en primer lugar, tomamos en consideración la posición expresa de Heidegger respecto del “habitar” - que es la denominación con que tratamos el tema de la morada - precedida por una exposición breve de su analítica del Dasein. En segundo lugar, exponemos las líneas principales de la antropología trascendental de Husserl, como contexto de lo que puede entenderse como su posición respecto al habitar. Para terminar, dirigimos la mirada al mundo circundante, si no al mundo. A partir de allí, reconsideraremos las posiciones de Heidegger y de Husserl en relación con nuestra responsabilidad por el estado de cosas concreto.

Palabras claves: Ética, sujeto humano, habitar, Dasein, cuerpo vivido, comunidad, conciencia encarnada, antropología, mundo

Abstract:

On this occasion, we have the purpose to reflect on the reflux of the relationship between “subject and dwelling” of human existence. As a starting point, we choose, as one of the possible ways, to point at responsibilities with respect to supreme forms of dwelling as was conceived by Heidegger and Husserl. With this intention, we take into consideration, in the first place, the expressed position of Heidegger with respect to “dwelling”, which is the denomination we deal with here. Preceded by a brief exposition of his analysis of Dasein. In the second place, we expose the main lines of Husserl’s transcendental anthropology, a contextual understanding of what we may understand as his position on dwelling. To finish, we take a look at the surrounding world, if not at the world. From that point, we reconsider the position of Heidegger and Husserl in relation with our responsibility for the concrete state of beings.

Key words: ethics, human subject, dwell, Dasein, living body, community, incarnated conscience, anthropology, world.

El título de esta exposición, “Éticamente habita el hombre” anticipa en cierta medida la conclusión. Sin embargo, no todo se hace explícito con esas palabras. La pregunta que suscita y que intentamos responder, es si lo afirmado en el título expresa una realidad, o si se trata de una mera expresión de deseos.

1. La analítica del Dasein

Antes de ocuparnos del tema del habitar y con intención de proporcionar un contexto al verso de Hölderlin: “poéticamente habita el hombre”, recordemos las grandes líneas de la descripción heideggeriana¹ del *Dasein* o, como prefieren los traductores al francés, el “ser el ahí del Ser”², lo que es una propuesta interesante porque en cinco palabras resume la intención total: para Heidegger, el existente humano tiene una posición privilegiada pues es él quien pregunta por el Ser.

A este respecto dice del *Dasein* que “[...] es un ente ónticamente señalado porque en su ser le va su ser”, esto es, no tiene un ser dado de antemano sino que solo preguntando por su ser puede alcanzar su ser auténtico. En *Ser y Tiempo*, la comprensión del sentido del *Dasein* es el primer paso hacia la comprensión del sentido del Ser. El ser del *Dasein* es un ser intencional y auto trascendente; lo que denomina “ser-en-el-mundo” es un elemento estructural del *Dasein*. Desde el punto de vista de nuestra aproximación al tema del habitar, interesa tener presente las características que exhiben los existenciarios en relación con la “caída” y de la superación de la “caída”.

El análisis del ser-en-el mundo nos dice que la preposición “en” indica familiaridad-con y ser-con. En este estar-referido-a el *Dasein* “cuida-de”, “cura-de” y en su curarse-de cuida de los entes intramundanos: de los útiles, pero también de los Otros. Cuando se trata de los entes, el *Dasein* está guiado por el ver-en-torno.

Los Otros están tan primordialmente presentes como los útiles, la relación con ellos se da en el “procurar-por” y la “consideración”, e incluye como modalidades tanto el abandonar a alguien como el amarlo.

En el procurar-por cotidiano el *Dasein* acata la dictadura del “se”; se halla privado del sentimiento personal de responsabilidad. Vive en la impropiedad o inauténticidad.

Como auto-trascendente se caracteriza por su “estado de apertura” según momentos constitutivos que configuran una unidad; ellos son: el “encontrarse”, el “comprender” y el “logos”. El encontrarse ha de entenderse como un “entonamiento”,

1 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.

2 A. Préau, J. Hervier y R. Munier, traductores al francés de *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Klostermann Verlag, 1946; *Lettre sur l'Humanisme*, Paris, gallimard, 1966; p. 96.

implica una disposición según la cual siempre parece estar iluminado de algún modo respecto de su posición entre las cosas. En el encontrarse el *Dasein* es consciente de su haber-sido-arrojado.

El siguiente existencialio es la comprensión; alude a su ser-capaz-de-ser, a su poder-ser, a que en cierta medida el propio ser y el mundo le son ya develados. “El *Dasein* es lo que puede ser, sus posibilidades”. La comprensión es un proyecto e ilumina al *Dasein* respecto de su última posibilidad.

El tercer existencialio es el *logos* entendido como posibilidad fundamental de poner en orden y clasificar, delimitar y estructurar; funda el lenguaje, que es *logos* devenido concreto. Cuando se trata del hablar originario y concreto yo soy lo que digo.

La referencia a la última posibilidad, la única posibilidad segura, concierne a la muerte propia, asumida por el *Dasein*. La radical referencia y ocultamiento de su permanente inminencia: el hecho de que “desde que nacemos ya estamos prontos para morir”, angustia al existente humano y su estado-de-aberto asume la forma de ser “caído” entre las cosas. El *logos*, por su parte, decae en charla, en habladuría, sobreviene la curiosidad y el afán de novedades. El *Dasein* se sumerge más y más en un afán de ambigüedad y equívoco y llega un momento en que nadie sabe lo que de hecho está sucediendo.

El fenómeno de la angustia muestra al *Dasein* como ser-en-el-mundo actualmente existente. Sus características son la “existencialiedad”, la “facticidad” y el “ser caído”. La facticidad alude al ser-arrojado; la existencialiedad concierne al proyectarse el *Dasein* a sí mismo que es al mismo tiempo descubrimiento del ser. La angustia emergente de estos existencialios hace desaparecer tanto los entes intramundanos como vuelve irrelevantes a los Otros; priva al *Dasein* de la posibilidad de comprenderse a sí mismo en la medida de su caída entre los entes intramundanos y en el modo del “se”. Pero la angustia también vuelve a arrojar al *Dasein* sobre lo que teme, esto es, su auténtico poder ser. En la angustia experimenta la nulidad de su propio ser, se da cuenta de cuánto cuesta existir al mismo tiempo que entiende lo precario de la existencia.

El sentido de la cura se esclarece solo en la perspectiva de la propia muerte, con eso el *Dasein* se vuelve transparente para sí mismo. El dejarse venir a sí mismo es el fenómeno primordial del futuro. Estas modalidades de ser-en-el-mundo del *Dasein* pueden verse como una primera formulación heideggeriana del habitar y exhibe el paso del habitar inauténtico al auténtico.

2. “Poéticamente habita el hombre”

Es posible ahora, sobre el trasfondo de la analítica del *Dasein*, referirnos al texto de Heidegger que lleva por título un verso de Hölderlin: “...poéticamente habita el hombre...”³.

En ese texto, después de revisar las modalidades cotidianas del habitar, las descarta para dar lugar al sentido que él devela en ese término. Solo vamos a referirnos a los lineamientos esenciales. Su posición invierte la concepción de que el habitar es posterior al construir, y la reemplaza por la precedencia del habitar. Se formulan preguntas: ¿Cómo debe el ser humano como tal habitar poéticamente? ¿No es todo habitar incompatible con poetizar? Nuestro habitar está asediado por la necesidad de habitación. Nuestro habitar está acosado por el trabajo, agitado por nuestra caza de ventajas y éxito, hechizado por el ejercicio de la diversión y la recreación.

3. M. Heidegger, “... dichterisch wohnet der Mensch ...” en *Vorträge und Aufsätze*, 1910-1976, G.A., Volumen 7, Frankfurt am Main, Klosterman, 2000; 189/208.

Cuando el poeta, Hölderlin, habla del habitar de los hombres, no se refiere a tener una vivienda, ni a que lo poético se agote en un juego ineficaz de la imaginación poética. Heidegger anticipa que es probable que habitar y poetizar sean compatibles, que el habitar reposa sobre el poetizar. Se trata, entonces, de pensar el poetizar a partir de su esencia, y de pensar la existencia del ser humano a partir del habitar. Cuando Hölderlin habla de habitar, alude al rasgo fundamental del existente humano; “... poéticamente habita el hombre” quiere decir: “el poetizar deja al habitar ser habitar. Poetizar es el modo propio del dejar habitar”⁴.

Sabemos acerca de la esencia del habitar y del poetizar de la fuente misma de dónde saca el ser humano la pretensión de alcanzar la esencia de una cosa, esto es, del lenguaje. Pero el ser humano se comporta como si fuera él quien configura y domina el lenguaje; sin embargo, es necesario invertir esa relación. “Pues propiamente habla el lenguaje. El ser humano habla recién y sólo en la medida en que él corresponde al lenguaje”, en la medida en que se deja asistir por él. “El corresponder, empero, donde el ser humano propiamente oye el consejo del lenguaje, es aquel decir que habla en el elemento del poetizar”⁵. Todo poetizante es un poeta; cuanto más libre, vale decir, cuanto más abierto y dispuesto para lo insospechado sea su decir, cuanto más puro deje lo que dice al buen criterio, al permanentemente esforzado oír, tanto más lejos está lo que dice del mero expresar, que solo es tomado en cuenta respecto de su corrección o incorrección”.

Heidegger avanza paso a paso en la consideración de los versos de Hölderlin; de esa trayectoria solo señalaremos algunos hitos.

En primer lugar, corrige la interpretación restrictiva que podría darse al leer.

“Pleno de méritos, *aunque* poéticamente, habita ...”

Al decir “aunque” no se trata de una limitación al habitar pleno de méritos por parte del poetizar; al contrario. El ser humano se beneficia en su cuidadoso cultivar y construir, esos son sus méritos, pero eso no concierne a la esencia del habitar, lo impide, “pues es simplemente buscado y adquirido por eso mismo que emprenden”.

La poesía sigue diciendo: “sobre *esta* Tierra”; “esta” no es un agregado superfluo. Al decir “esta” Tierra, Hölderlin preserva lo poético. El poetizar no sobrevuela ni supera la Tierra, para abandonarla y flotar por encima de ella. “Solo el poetizar trae al ser humano sobre la Tierra, [lo trae] a ella, lo lleva así a habitar”⁶

Luego avanza a la cuestión fundamental de la medida en que habita el ser humano. Hölderlin se pregunta: ¿Hay una medida sobre la Tierra? Y responde: No hay ninguna.

En este punto el desarrollo alcanza tres temas esenciales que se entrelazan en la comprensión del habitar. Ellos son: el tomar medidas, el Cielo y Dios. Nos aproximamos así un paso más a la comprensión del habitar.

“El mirar mide el Entre⁸ el Cielo y la Tierra. Este Entre es el que corresponde al habitar del ser humano”. Llama “dimensión” a esta medida que corresponde al ser humano, dimensión que abre el Entre el Cielo y la Tierra. La esencia de la Dimensión es la iluminada y medida medición del Entre: del hacia arriba hacia el Cielo como del hacia abajo hacia la Tierra. Según Hölderlin el ser humano mide la Dimensión

⁴ Ibid, p. 193.

⁵ Ibid, p. 194.

⁶ Ibid, p.196.

⁷ Ibid, p. 198. En esta línea, además, nota de M. Heidegger: que pertenezca solo a la Tierra (*enthörendes*) . Estas notas citadas, que comienzan con letra minúscula pertenecen al texto de M. Heidegger.

⁸ la inaccesibilidad-

en tanto él se mide con lo celestial, y recién es tal en ese medir. Por eso, “puede⁹ en verdad obstruir ese medir, acortarlo, desfigurarlo¹⁰, pero no puede sustraerse a él. El ser humano como ser humano siempre ya se ha medido en algo y con algo celestial”¹¹. Por eso, en los siguientes versos dice: “El ser humano se mide...con la Divinidad. Ella es “la medida” con la que el ser humano mide su habitar, la estadía sobre la Tierra bajo el Cielo. Solo en la medida en que el hombre mide de ese modo su habitar, logra su esencia conforme al ser¹². “El habitar del hombre reposa sobre este medir la Dimensión, que mira hacia lo alto, a la que tanto pertenece el Cielo como la Tierra”¹³.

Dice: “El ser humano ejerce su ser como mortal. Se llama así porque puede morir. Poder morir quiere decir: ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el ser humano muere – y en verdad continuamente, mientras habite sobre la Tierra, [...] pero su habitar se basa en lo poético”¹⁴.

Resumiendo: Hölderlin ve la esencia del “poetizar” en la toma-de-medida, y por ese medio se realiza la medida de la esencia humana. La medida es la Divinidad¹⁵ con que el ser humano se mide. El Dios es desconocido y, no obstante es la medida. Por eso el poeta se pregunta “¿Es Dios manifiesto como el Cielo? y responde: “Más bien yo creo eso”¹⁶.

El aparecer de Dios mediante el Cielo consiste en “un descubrir que aquello deja ver lo que se oculta, [...] por medio de lo que lo oculto custodia en su ocultarse. El dios desconocido aparece como el desconocido por medio de lo manifiesto del Cielo.” Este aparecer es la medida con la que el ser humano se mide.

El análisis sigue con otros pasos que profundizan la descripción, pero para nuestro propósito basta con lo alcanzado hasta aquí.

3. La antropología trascendental de E. Husserl

Intentamos aquí una síntesis apretada de lo que es el pensamiento antropológico trascendental de E. Husserl, con su advertencia al respecto: “La consideración antropológica del ser humano es una consideración del ser humano como persona, que está en el mundo y que se “refiere” al mundo como sujeto de la intencionalidad, [...] Sin duda, el ser humano siempre es mentado como sujeto de su cuerpo vivido, como teniendo siempre un cuerpo vivido, como concorde con él, [...] el ser en el mundo es mencionado exclusivamente de manera antropológica *como referencia intencional de los sujetos entre sí y con el resto del mundo*”¹⁷. El sujeto humano es, entonces, una conciencia encarnada, esto es, habita un cuerpo vivido como su condición de posibilidad. No se trata solo de un cuerpo con determinadas características, tales como tener ciertos órganos sensibles: ojos, orejas, manos, a través de los cuales se relaciona con el mundo, sino que ese cuerpo es gobernado por una psíquis. Lo concerniente al cuerpo vivido resulta ser condición trascendental de posibilidad del desarrollo de lo que llega a ser la persona humana. Esto implica una nota esencial,

9 “el peligro” comparar arriba Técnica y La Técnica y la *Kehre*

10 *in-poéticamente*

11 Op. Cit, p.199.

12 es decir, usado y usanza

13 Op. Cit, p. 199.

14 Ibid, p. 200.

15 Encubierta mediante el Cielo abierto, ajena o extraña

16 Op. Cit, p. 201; La misma línea incluye nota: las nubes del cielo

17 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, editado por Iso Kern, Hua XV, La Haya, M. Nijhoff, 1973, p. 481s.

la temporalidad, que en el sujeto humano se manifiesta como conciencia humana histórica, producto de cierta génesis.

Por imperio del método fenomenológico, que no hace sino adecuarse a la notable capacidad humana de auto-reflexión, la exposición del sujeto humano comienza por ser una egología, pero se trata de una egología, digamos así, metódica, pues tal como los análisis husserlianoss lo hacen manifiesto, el sujeto humano es intersubjetivo.

Igualmente radical es su inserción en el mundo, el mundo vivido, que experiencia ya desde el vientre materno.

La plena vida trascendental del ser humano es producto de una génesis. En el punto de partida de su historia opera un intencionalidad instintiva, originariamente no objetivante. En ella se inicia el camino hacia una racionalidad que no solo ha de cumplir la función cognoscitiva sino la afectiva, esto es la estimativa, valorativa, y la práctica, esto es, la volitiva.

Por tener carácter temporal, el sujeto humano no solo sostiene su pasado sino que se proyecta hacia el futuro; por ser radicalmente intersubjetivo, en estratos superiores de constitución se vincula a unidades, como dice Husserl “de múltiples cabezas”, esto es, participa en instituciones de diverso orden, desde la familia hasta el Estado, se desarrolla en la comunidad.

La persona intenciona fines, intereses, es motivada, desde un trasfondo dinámico de habitualidades, actitudes y tomas de posición.

En el ser humano la racionalidad es “una tendencia”, una capacidad disposicional, una potencialidad que se desarrolla (o no) a lo largo de su existencia temporal.

La denominación “habitar” no es frecuente en la terminología de Husserl, lo que no quiere decir que su sentido no esté ampliamente desarrollado bajo otras denominaciones. Habitar, en términos husserlianoss, equivale a “estar en el horizonte práctico”¹⁸, vale decir, vivir el mundo entorno, con las cosas y también con los Otros. A continuación examinamos las características de ese *estar* humano en el mundo.

4. “Éticamente habita el hombre”

La estructura temporal permite a la persona su desarrollo como sujeto humano maduro. Conviene, entonces, preguntar a qué llamamos maduro en este contexto. ¿Se trata del mero crecer en edad, llegar a ser adulto? Ciertamente, tal despliegue temporal no caracteriza a la persona. Husserl desvela el amor como modalidad esencial de la interrelación humana, lo estudia en sus diversos niveles y concluye que todas las formas culminan en una forma superior, la del amor universal cuyo modelo es el amor de Cristo. “Llevo a los Otros en mí”¹⁹ afirma repetidamente Husserl; no se trata de un mero “llevar”, soy responsable por el Otro tanto como lo soy por mí mismo. Debo reconocer en el otro un alma germinal, de cuyo exitoso proceso de desarrollo cada uno debe hacerse responsable. Afirmar esto es situarnos ya en el plano ético que exige, no sólo actuar de modo que elijamos siempre lo más correcto y lo más justo dentro de lo posible, sino ejercer el vínculo intersubjetivo en disposición de amor. El amor superior prevalece sobre de las parcializaciones de los intereses singulares.

Que la persona se inscriba e inscriba su acción en esta línea ascendente de valoraciones, comportamientos y realizaciones, manifiesta su correspondencia a “la forma de todas las formas”, vale decir, a la teleología que Husserl desvela en el

18 E. Husserl, Ms. AV 22, p. 6 de la transcripción.

19 E. Husserl, Hua XV, p. 587, entre otros lugares.

desarrollo del ser humano y su mundo vivido. Hacia dónde conduce la teleología es un tema reiteradamente elaborado por Husserl. Elegimos para ilustrarlo un texto de *Crisis*: “La ciencia universal apodícticamente fundada y fundante surge como la necesariamente más alta función de la humanidad, como dije, esto es, hacer posible su desarrollo hacia una autonomía humana personal y omniabarcadora – produce la idea, la de la fuerza impulsiva de la vida del grado de humanidad más alto”²⁰.

La vida humana personal se desarrolla en grados de reflexión sobre sí misma y de responsabilidad por sí misma, hasta la captación consciente de la idea de autonomía, de una vida personal que alcanza la responsabilidad por sí mismo universal; pero en este desarrollo hay “una inseparable correlación de la persona singular y lo comunitario, en virtud de su vínculo mediato e inmediato en todos los intereses – unidos en concordancia y conflicto – y en la necesidad de dejar que la razón personal singular solo como comunidad personal, y la inversa, siempre lleguen a una realización más perfecta”²¹.

Otro texto formulado como pregunta señala dos medios que promueven o podrían promover el avance hacia la meta. Dice: “Además, ¿qué forma posible tiene la ampliación de la tradición de la autenticidad ya despierta en singular, en las comunidades (“Iglesias”) como motivación a la *imitación*, como Pedagogía y política “ética”? ²² Dos caminos: pedagogía, política ética.

Con esto hemos delineado, de manera, sin duda, sucinta, el proceso de desarrollo de la responsabilidad humana hacia la racionalidad universal como un ideal, como tal inalcanzable.

5. *El habitar concreto*

Si tomamos en consideración la analítica husseriana de la marcha del ser humano hacia la personalización, podemos identificar los diversos estadios sobre los que ella se basa. En primer lugar, en una visión generativa, sabemos que la criatura humana recién nacida necesita cuidados, ciertos alimentos, afecto para alcanzar las condiciones de incorporación exitosa de un haber de tradición a través de la familia y de educación. Sobre esta base estará, de derecho, en condiciones de ejercer su responsabilidad por su propio desarrollo y el de la comunidad hacia fines cada vez más altos. Son esas condiciones trascendentales de posibilidad para el despliegue histórico de la conciencia encarnada. Una mirada dirigida a la situación actual nos informa que esas condiciones no tienen posibilidad de cumplirse.

No abundaré en temas que son por demás conocidos por todos ustedes. Internet, por ejemplo, nos hace saber que:

América Latina tiene la mayor brecha social de todas las regiones del mundo. En esta región, el 5% más rico recibe el 25% del ingreso nacional, mientras que el 30% más pobre recibe menos del 7,5%. El 10% más rico de la población de la región tiene un ingreso que es 84 veces mayor que el del 10% más pobre.

Otro título dice:

CRECIÓ LA INDIGENCIA EN VARIAS CIUDADES DE LA REGIÓN NORESTE DE LA ARGENTINA

· La región noreste (NEA), una de las más ricas en recursos naturales, sigue siendo

20 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Phänomenologie traszental*, editado por Walter Biemel, Hua VI, La Haya, M. Nijhoff, segunda edición 1969; p. 273.

21 E. Husserl, Hua VI, p. 273.

22 E. Husserl, Hua XV, p. 380.

la más pobre del país con 54% de personas pobres y 22,7% de indigentes.

- Creció la indigencia en el Gran Santa Fe, en el Gran Paraná y en Corrientes donde además la pobreza trepó al 56,1%.
- Los índices nacionales de pobreza e indigencia continúan muy elevados, según los índices oficiales.

Siguen temas de los que se ocupan cotidianamente los diarios: los sin techo; los refugiados; los retornados; los apátridas; los inmigrantes, quienes por imperio de la indigencia abandonan lo que fue su *habitat* y se hacinan en las ciudades; la consecuente expansión de las villas miseria; la desnutrición en los bolsones de pobreza, el alcoholismo, la droga y el abuso infantil son contexto normal en las villas; La Cava, una de las que recibe más asistencia social, sufre un promedio de nueve delitos diarios; “los chicos de la calle”; el desempleo y la pobreza produjeron unos 25.000 “cartoneros”; cada vez son más numerosos los menores que delinquen, etc .

Manifiestamente en todos estos casos las condiciones para el habitar, que podríamos llamar de “crecimiento en humanización”, no se cumplen.

Hemos tomado, en primer lugar, la pobreza como factor interviniente, la que, sin duda, se inscribe con su prioritario signo negativo: en los casos de indigencia, por ejemplo, no se mandan los chicos a la escuela sino a la calle. Sin embargo, si bien la educación debidamente asumida operaría positivamente, hay otros factores que suprinen la posibilidad del habitar: se trata de los centros de poder y de decisión, que favorecen la continuidad de la indigencia porque ella se acompaña de incapacidad crítica y dependencia.

En *Los Hermanos Karamazov*, Dostoievsky dice en varios lugares “Todos somos responsables por *todos*”; digo “*todos*” en bastardilla porque exige una aclaración: esos “*todos*” responsables es un “*todos*” restringido, somos los que no tenemos hambre. La dimensión de esa responsabilidad se manifiesta claramente cuando nos damos cuenta de que lo que sustraemos ineludiblemente a los desfavorecidos de la Tierra es nada menos que lo que haría posible su habitar. En términos heideggerianos, no hay, en esos casos, una vía practicable de la vida inauténtica a la auténtica; del mismo modo, no puede “habitar poéticamente”, quien no puede ni remotamente medirse con la divinidad.

En términos de Husserl, lo que hace imposible el “habitar éticamente”, es el rechazo a asumir personal y comunitariamente la responsabilidad. De este modo se inhibe la más alta posibilidad para la que está potencialmente dispuesto el ser humano en su quiebra respecto de la naturaleza, a la que no le es dado suspender la acción, reflexionar y decidirse por el bien, a la que no ha sido dada la potencialidad de un avance teleológico hacia la razón tripartita.

En cuanto a la última pregunta con que concluye mi propuesta, esto es, si lo afirmado al decir “éticamente habita el hombre” expresa una realidad, o si es una mera expresión de deseos, podemos responder ahora negativamente a las dos alternativas. El “hombre” o sea, el ser humano aludido en esa frase, es el producto ideal que debiéramos estar construyendo entre todos, creando las condiciones de posibilidad de su emergencia. En términos heideggerianos, favoreciendo el paso de la existencia inauténtica a la auténtica, la que permitiría al hombre medirse con la Divinidad. En términos de Husserl, comprometiéndose responsablemente por el desarrollo del alma germinal del Otro y por la promoción de las formas superiores de comunidad. Sabemos que la empresa no es imposible: por momentos la historia lo demuestra; estoy pensando en el caso particular de la Madre Teresa, o el abbé Pierre. Aunque se trate de casos aislados, ellos bastan para excluir que sean imposibles. En general, no somos todavía “el hombre”, somos un proyecto en desarrollo que ha sido

misteriosamente dotado de la capacidad disposicional, esto es latente, de devenir persona moral.

Pedagogía y política ética; tampoco ellas son imposibles, aunque la educación no sea el gran proyecto y la política ética efectiva y eficaz apenas algo más que un sueño. En cualquier caso la responsabilidad es enorme. “Tomar el material y ensuciarse las manos”, recomendaba Jean Guitton. ¿Qué nos cabe a quienes andamos en el oficio de pensar sino decir, escribir, acompañar a pensar? ¿Con qué eficacia? No tenemos respuesta.

Terminamos esta reflexión con una cita de Simone Weil, quien abre su texto sobre “desarraigo” con las siguientes palabras: “Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. [...] El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente”²³.

Bibliografía

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.

Heidegger, Martin. *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Klostermann Verlag, 1946; *Lettre sur l'Humanisme*, Paris, gallimard, 1966.

Heidegger, Martin. “... dichterisch wohnet der Mensch ...” en *Vorträge und Aufsätze*, 1910-1976, G.A., Volumen 7, Frankfurt am Main, Klosterman, 2000.

Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, editado por Iso Kern, Hua XV, La Haya, M. Nijhoff, 1973.

Husserl, Edmund. Ms. AV 22, p. 6 de la transcripción.

Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Phänomenologie traszendental*, editado por Walter Biemel, Hua VI, La Haya, M. Nijhoff, segunda edición 1969.

Weil, Simona. *Echar raíces*, Madrid, Trotta, 1996.

23 Simona Weil, *Echar raíces*, Madrid, Editorial Trotta, 1996; p. 51.

Ética fenomenológica y sentimientos morales¹

Phenmenological ethics and moral sentiments

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
Colombia

Resumen:

Este trabajo analiza la discusión reciente acerca de los sentimientos morales. Basado en la obra de Strawson Freedom and Resentment, el autor presenta, por su lado, el enfoque de Habermas y Tugendhat, quienes -aunque con ciertas diferencias- asumen la fenomenología de los sentimientos morales como elemento justificador de las normas éticas; y, por otro lado, el de Husserl quien, para evitar el peligro del relativismo moral y del escepticismo ético, recupera la psicología como fundamento de una ética entendida como responsabilidad histórica y cultural del individuo.

Palabras clave: Sentimiento moral, relativismo, escepticismo, psicología, fenomenología.

Abstract:

This paper analyzes the recent discussion of moral sentiments, based on Strawson's book Freedom and Resentment. The author presents on the one hand Habermas' and Tugendhat's focus, although with some differences, which assumes that the phenomenology of moral sentiments justifies ethical norms; and on the other hand, Husserl's approach, in which to avoid the danger of moral relativism and ethical scepticism, considers psychology as the basis for ethics understood as individual's historical and cultural responsibility.

Key words: Moral feeling, relativism, scepticism. Psychology, phenomenology

¹ Reproducimos con autorización del autor el presente ensayo publicado hace más de una década en la revista de filosofía, número especial 11/111, Maracaibo, Venezuela, Universidad de Zulia, 1996 pp. 139-154

En la discusión contemporánea acerca del conocimiento de lo moral y de los motivos para la acción juegan un papel cada vez más importante los sentimientos morales. La publicación de las lecciones de Husserl sobre el tema muestra que para la fenomenología la moral es de sentimientos así se exprese en juicios (cf. Hua. XXVIII, pp. 390-1). Aquí queremos analizar el sentido de la tematización de los sentimientos morales tanto en la obra de Husserl como en el ya clásico trabajo de P. F. Strawson (1962) “Libertad y resentimiento”, retomado por J. Habermas y por E. Tugendhat, para clarificar una pregunta que se conserva a lo largo de todo el desarrollo de la ética husseriana: ¿la tematización de los sentimientos no es hacerle el juego al relativismo moral propio del escepticismo, al recaer en el psicologismo que se pretende superar?

Husserl critica al escepticismo en moral (Hua XXVIII; Roth 1960; San Martín 1992) en estricta analogía con la refutación del psicologismo en la lógica. Establecer este paralelismo no es meramente una estrategia argumentativa contra el escepticismo en ambas disciplinas, sino ante todo la consecuencia del principio fundamental de la fenomenología: el volver a las cosas mismas sólo es posible en ‘su darse’ intencional en la vida de conciencia. Es por consiguiente a partir de este su darse los fenómenos, como debe iniciarse la investigación que nos conduzca a ‘la realidad’ que se constituye tanto en los juicios de verdad como en los de valor. El campo de los fenómenos en el que la *skepsis* podría consolidarse como antifilosofía, posibilita a la filosofía el análisis de la génesis de formas y estructuras, que pueden ser intuidas categorialmente o valorativamente.

Es claro que este punto de partida en relación con la *doxa*, reconociendo su verdad para poder superar de raíz todo escepticismo, puede significar permanecer en el psicologismo. Esto explica la posición que se toma frente a Kant (Hua XXVIII, 402-418) y Hume (Huss XXVIII, 384-402), para aclarar cómo es posible una consideración de los sentimientos en el proceso de justificación de la ética, sin que ello implique caer en el relativismo. Precisamente Kant, para obviar todo empirismo, determina el significado y validez de la moral en la formalidad de los principios, rechazando toda participación de la sensibilidad en el proceso de conocimiento y de motivación de las acciones morales. Aunque no debe olvidarse aquella especie de sensibilidad moral sublimada que se expresa en “el respeto a la ley” y en el “interés puro”. En el otro extremo, Hume reconoce toda la fuerza moral precisamente a los sentimientos; pero los principios que de ellos pudieran concluirse no superan el nivel de generalidad y verdad que pudieran dar la inducción o el hábito.

Husserl argumenta tanto contra la moral de sentimientos (*Gefühlsmoral*) como contra la moral racionalista (*Verstandesmoral*), unilaterales cada una de ellas en su extremo, enfatizando que el empirismo tiene razón en iniciar su análisis por los sentimientos, es decir por las vivencias en las que se nos da el fenómeno moral, pero que es necesario hacer un análisis intencional de dichas vivencias para llegar a las intuiciones valorativas y no malinterpretarlas como si se tratara de datos naturales de la experiencia interna. Como para la lógica (Huss XVII, § 100), también para la moral vale afirmar que los empiristas descubrieron la intencionalidad en sus análisis de la experiencia interna, pero fueron ciegos para reconocer en ella el lugar de las formas y de la génesis no naturalista, sino trascendental de los conceptos y juicios. En este sentido Kant sí interpreta bien el decir de los mismos empiristas, al caracterizar sus análisis como una especie de genealogía del entendimiento humano. Para Husserl ni Kant ni los empiris-

tas pueden desarrollar el descubrimiento de la intencionalidad de la conciencia, para descubrir en su teleología formas, sentidos y estructuras, por permanecer víctimas del prejuicio psicologista de ver en la experiencia interna sólo datos ‘naturales’. Por ello no logran superar el escepticismo.

Al escepticismo hay que “acertarle, por así decir, en el corazón” (Huss VII, 57), aclarando la verdad de la *skepsis* como crítica radical a todo trascendentalismo que la refute sin comprenderla y a todo naturalismo que ignore en su génesis la doctrina del hombre como medida de todas las cosas. El reconocimiento del mundo de la vida protege del objetivismo positivista a los análisis fenomenológicos. Sólo volviendo a los orígenes de la *doxa* en lo subjetivo-relativo-situativo y en los sentimientos, -y éste es el sentido trascendental de la *epoché* fenomenológica-, se puede radicalizar la responsabilidad del sujeto: “La última y superior responsabilidad surge en el conocimiento que se obtiene en actitud trascendental referida a los últimos aportes y actos del sentimiento y de la voluntad en la constitución” (Huss VIII, 25).

El análisis intencional de las vivencias, en las que se nos dan en su originariedad los fenómenos morales permite a Husserl distinguir, clasificar y sistematizar todos aquellos actos que conformarían una ‘fenomenología de lo moral’. En este aspecto más analítico que trascendental Husserl es superado por Max Scheler (Gomá en: Camps 1989 III, 296-326; Maliandi en: Camps 1992, 73-103). Pero lo que nos interesa aquí es la fundamentación de la ética en la capacidad de responsabilidad del sujeto con respecto al cambio y a la renovación. Para ello hay que permanecer en la dimensión psicológica. Para caracterizar al “hombre como ser personal y libre” parte Husserl en sus artículos para *The Kaizo* de “la facultad propia de la esencia del hombre, la autoconciencia en el sentido preciso de autoinspección personal (*inspectio sui*), y de la facultad, fundada en la *inspectio sui*, de tomar posición reflexivamente acerca de sí mismo y de su vida y de actuar personalmente: autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica (autovolición y autoconstitución)” (Hua. XXVII, p. 23). Pero esta misma actitud de la *inspectio sui* no se escapa del fantasma del solipsismo, como le critica Heidegger a Husserl, en su examen del punto de partida de la fenomenología: “La actitud y experiencia personalista se caracteriza como *inspectio sui*, como introspección interna de sí mismo como del yo de la intencionalidad, del yo como sujeto de cogitationes. Aquí ya la misma expresión sola recuerda claramente a Descartes” (Heidegger 1979, p. 169). Surge pues de nuevo la sospecha de una tematización objetivante del sujeto moral, que no logra desprenderse del psicologismo cartesiano.

¿Significa esto que tanto desde el punto de vista de los sentimientos morales, como desde el del sujeto que se responsabiliza de ellos al justificarlos mediante razones y motivos, no hay salida de la dimensión solipsista? ¿No era la pretensión inicial de la fenomenología superar desde un punto de vista trascendental dicho reduccionismo de la autoconciencia? Veamos si el desarrollo dado por Strawson, Habermas y Tugendhat a los sentimientos morales desde dimensiones no solipsistas en íntima relación con la psicología, el lenguaje y la sociología, ayuda para comprender mejor, como lo pretende Husserl, la ética en medio del mundo de la vida.

Al asumir Habermas (1983, p. 55) los análisis de los sentimientos morales presentados por Strawson afirma que allí se trata de una “fenomenología lingüística de la conciencia ética”. Para Strawson (1974, p. 24) “es una lástima que hablar de sentimientos morales haya caído en desgracia”, señala que partir de ellos, así parezca que se trata de lugares comunes, tiene la ventaja “de mantener frente a nuestras mentes algo que fácilmente se olvida cuando estamos comprometidos en filosofía, especialmente en nuestro frío y contemporáneo estilo, a saber, lo que significa estar realmente envuelto en relaciones interpersonales ordinarias, ya sea desde las más íntimas, hasta las más casuales” (p. 6).

Volver a los sentimientos morales en el mundo de la vida permite a Strawson zanjar la antinomia entre el pesimista que sólo cree que se puede hablar de libertad, de imputabilidad y de moral, si la tesis del determinismo es falsa, y el optimista que opina que sí es posible este discurso así dicha tesis fuera verdadera. Ante la imposibilidad de resolver la clásica antinomia kantiana entre determinismo y libertad, se ubica Strawson en otro escenario donde se pueda seguir hablando con sentido de libertad en situaciones concretas del mundo de la vida. No se pretende fundamentar la moral en sentimientos, sino comprender, en clara actitud fenomenológica, en qué tipo de experiencias se me da el fenómeno moral.

Como es bien sabido, Strawson elige tres sentimientos de especial significación con respecto a la conciencia moral: el “resentimiento”, la “indignación” y la “culpa”. Independientemente de todos los matices psicológicos, estos sentimientos permiten distinguir dos tipos de actitud en las relaciones interpersonales: cuando nos comportamos como participantes o cuando consideramos a los otros como objetos, por ejemplo de política social o de tratamiento. “Si su actitud hacia alguien es completamente objetiva, entonces aunque usted pudiera pelear con él, usted no podría regatear con él, y aunque pudiera hablar con él, inclusive negociar, usted no podría razonar con él. Usted puede a lo sumo pretender que regatea o que razona con él” (p. 9).

Al analizar estos sentimientos en actitud participativa, nos encontramos con una especie de *a priori* de las relaciones humanas lesionado por ciertos comportamientos dentro de un ámbito de reciprocidad y obligaciones. Podríamos hablar aquí de una especie de “intuición valorativa” de lo dado en las vivencias intencionales que constituyen los sentimientos morales. Al razonar con otros desde un punto de vista moral, tomando como base dicha valoración, superamos todo objetivismo psicológico.

Jürgen Habermas (1983, 60) destaca la “vocación” comunicativa de los sentimientos morales, como punto de partida para la ética discursiva; señala además que estos sentimientos a la vez que son personales, -vivencias intencionales, diría el fenomenólogo-, son transpersonales, en el sentido de que pueden ser generalizables, lo cual se logrará mediante la comunicación. “Es claro que los sentimientos tienen una significación para la justificación moral de formas de acción, semejante a la que tienen las percepciones para la explicación teórica de hechos” (Habermas 1983, 60). Los sentimientos morales son base psicológica para una especie de proceso de ‘inducción’ en el que sea posible pasar de experiencias, en las que se nos dan hechos morales, a leyes en las que podamos expresar principios de acción. Habermas se acerca atrevidamente a Kant y descubre en el imperativo categórico una estructura semejante, un puente o transformador moral, en el cual se parte de máximas subjetivas, para llegar gracias a la voluntad libre a leyes universales. La reformulación comunicativa del principio de universalización de la moral es bien conocida: “En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que sea ley general, tengo que presentarles a todos los demás mi máxima con el objeto de que comprueben discursivamente su pretensión de universalidad. El peso se traslada de aquello que cada uno puede querer sin contradicción como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal” (McCarthy en Habermas 1983, p. 77).

No vamos a desarrollar la ética discursiva. Sólo se pretendía destacar cómo el principio puente que Habermas instala es un reconocimiento de que sin base en los sentimientos morales no es posible argumentar en moral. Aquí la herencia fenomenológica de la teoría de la acción comunicativa, sus raíces en el mundo de

la vida son novedosamente fecundas: el mundo objetivo es relativizado, gracias a que en las experiencias morales se me da fenomenológicamente un mundo social y un mundo subjetivo. El principio puente, esa especie de juicio reflexionante que en la fenomenología se llama intuición valorativa, gana su fuerza en la comunicación referida a los sentimiento morales.

Dentro de su concepto de filosofía como el arte de clarificar conceptualmente lo que se nos da en la experiencia cotidiana, también Ernesto Tugendhat afirma que en los sentimientos morales, indignación, resentimiento y culpa, se constituye el deber moral. Gracias a ellos soy consciente de exigencias mutuas en las que se basan la reglas prácticas, que pretendemos en comunidad poder justificar dando razones y motivos acerca de lo que expresan dichos sentimientos morales. Por ello se puede entender por moral la capacidad y disposición de aclarar un rasgo central de la conciencia humana en relación con la manera como nos entendemos como personas, y consecuentemente estamos dispuestos a formular juicios que implican aprobación o desaprobación de ciertas acciones y actitudes con base en los sentimientos morales. Para Tugendhat los sentimientos no son la materia de la moral, tampoco hay que transformarlos en juicios, sino que son “alarmas” y “sensores” que me exigen justificar acciones asumidas voluntariamente en una comunidad.

En esta dirección, el mismo J. Rawls (1972, § 66) entiende como bueno en el sentido moral, el modo de comportarse que preferimos valga entre los miembros de una sociedad, sin tener en cuenta ninguna función específica ni preferencia alguna. Entonces los sentimientos morales serían como un indicador de moralidad: “Puesto que han sido elegidos los principios de justicia y asumimos su estricto cumplimiento, cada uno sabe que en la sociedad va a querer que los otros tengan los sentimientos morales que sustenten su adhesión a estos estándares” (p. 437).

Así quedaría claro el significado de los sentimientos morales para las dos estrategias de argumentación. Mientras para Habermas los sentimientos son punto de partida para reconstruir normas generales con base en el posible consenso de los participantes; Tugendhat no cree que sea posible ni necesario dicho sentido fuerte de consenso, muy cercano a pretensiones de fundamentación cuasitrascendentales; piensa que los sentimientos morales me hacen consciente de que las normas violadas tienen el sentido de normas porque son igualmente justificables para todos los asociados.

Pero ¿qué se entiende por justificable y con base en qué se justifica? Tugendhat parece aceptar que lo único que se justifica son los intereses de cada quien de convivir en determinada sociedad. Pienso que desde la interpretación husserliana de los sentimientos morales es posible profundizar más en la problemática: si los sentimientos nos hacen caer en cuenta de normas que deben ser igualmente justificables para todos, y la indignación, el resentimiento y la culpa son sanción interna, esto nos devela cierta estructura normativa con respecto a formas de sociedad más humanas. La universalidad de los derechos humanos estaría prefigurada en esta pretensión de lo igualmente justificable para todos.

De esta forma el tratamiento psicológico de los sentimientos morales en Strawson, del cual parten desarrollos de argumentación fundamentadora (Habermas) y de justificación (Tugendhat) de la moral, puede ser vinculado con el análisis fenomenológico de la conciencia moral, para liberar a ésta del solipsismo y dar mayor concreción al sentido de responsabilidad, con lo que a la vez se protegen dichos desarrollos de la sospecha de ser meros análisis empíricos desde las ciencias sociales. Así tanto Strawson como Habermas y Tugendhat estarían articulando lo que Husserl siempre quiso: un sentido y una validación de los sentimientos morales como actos de conciencia, no interpretados desde una psicología objetivista, sino desde una comprensión práctica de intencionalidad. Esto exige repensar las relaciones

entre fenomenología y psicología.

En la *Crisis* Husserl busca solucionar el problema de la filosofía moderna que se ha movido entre el objetivismo de las ciencias positivas y el subjetivismo de una filosofía trascendental que no ha podido resolver el enigma de la conciencia, el de la psicología, que se convierte ahora en “campo de las decisiones” (*Feld der Entscheidungen*). Al así llamado “camino de la psicología” en la *Crisis*, corresponden las Conferencias de Praga (noviembre de 1935), publicadas recientemente, sobre “La psicología en la crisis de la ciencia europea”.

Este texto ayuda a ver la solución que ofrece Husserl al problema de la psicología desde un doble punto de vista en relación con la moral: si es posible una consideración de los sentimientos morales que no trate al hombre como mero objeto y si una vez libre del objetivismo el sujeto responsable también puede liberarse del solipsismo. Esto significaría que la psicología es el principio puente en la fenomenología, al permitir generalizar el sentido de moral presente en los sentimientos y comprender el principio de responsabilidad a partir de un sujeto participante en el mundo de la vida.

Lo que Husserl busca en estas Conferencias es un acercamiento entre la filosofía y la psicología que permita mostrar “cómo se implican mutuamente como en un destino común el problema de una reforma radical de la psicología y el de una reforma radical de la filosofía trascendental” (Hua. XXIX, 109). El sentido de dicha reforma se expresa al final en un pasaje, atribuido a una sugerencia de Fink: si “la crisis de las ciencias tiene su fundamento en una crisis de la autocomprensión del hombre” (p. 138), la solución sólo será posible si se asume el problema del hombre desde un nivel de comprensión mucho más profundo. Para lograrlo hay que superar un tipo de especulación trascendental en torno a una profundidad de la vida del sujeto que nunca puede ser puesta al descubierto en actitud objetiva; este sentido de lo trascendental tenía que fracasar por falta de un método descriptivo. Por ello la nueva comprensión fenomenológica y genética de lo trascendental, debe ser complementada por una psicología que para dar cuenta de lo espiritual propiamente dicho, renuncie a su fascinación por la actitud objetivante y se libere del cautiverio metódico del paradigma de la ciencia natural. El fracaso de la clásica filosofía trascendental y de la psicología científica en su empeño por comprender al hombre, se debió precisamente “a que permanecieron separadas” (p. 138). Se busca ahora una comprensión de la intencionalidad que aproveche todos los esfuerzos de la psicología. Esto equivale a un reconocimiento radical de la doctrina de la *skepsis* con respecto al hombre como medida de todas las cosas. Sólo así se da respuesta al problema de lo trascendental planteado desde Hume: cómo se puede reconstruir a partir de lo dado en la experiencia interna el sentido del mundo y de una práctica en él, de la cual podamos responsabilizarnos radicalmente.

En inconfundible cercanía a la conclusión de la *Critica de la razón práctica* de Kant (“el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”) concluyen Husserl y Fink: “Del saber acerca de la doble comprensión de la esencia del hombre surge no sólo una nueva autoconciencia renovada teóricamente, sino sobre todo un nuevo sentimiento vital. El universo en la enormidad de la extensión de su espacio con millones de estrellas, entre las cuales persiste un ser diminuto insignificante; este universo inmenso en cuya infinitud el hombre está amenazado con desaparecer, no es más que una (*Sinnesleistung*) constitución de sentido, una (*Geltungsgebilde*) formación validada en la vida del hombre, a saber en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología pronunciar el nuevo saber, el saber trascendental sobre el hombre con la antigua expresión orgullosa: *anthropos metron pantom*, el hombre es la medida de todas las cosas” (p. 139).

BIBLIOGRAFIA

Brentano, Franz (1952). *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Bern, Francke.

Camps, Victoria, Guariglia, Osvaldo y Salmerón, Fernando (edit.) (1992). *Concepciones de la ética* Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF-, Volumen 2. Madrid, Trotta.

Celis, Raphaël (1994). “Prolégomènes à une phénoménologie de l’*ethos* naturel. Par delà le naturalisme” en: *Recherches Husserliennes*, Vol. 1, pp. 15-32.

Díaz, Jorge Aurelio (1994). “El resentimiento como argumento moral” en: *Ideas y Valores*, No. 94, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, abril, pp. 11-20.

Habermas, Jürgen (1983). “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm” y “Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln” en J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 53-125 y 127-206. (V. e.: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985).

Heidegger, Martin (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd. 20, Frankfurt a.M., Vitorio Klostermann.

Held, Klaus (1993). “Intencionalidad y plenificación” en: Rosemary R. P. de Lerner (de.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 181-200.

Hoyos Vásquez, Guillermo (1975). *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. (Phänomenologica, 67). M. Nijhoff, Den Haag.

Hoyos Vásquez, Guillermo (1986). *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Hoyos Vásquez, Guillermo (1993). “El mundo como tema de la fenomenología” en: *Humanidades*, Revista de la Universidad Industrial de Santander -UIS-, vol. 22, nº 1, Bucaramanga, pp. 13-22.

Hoyos Vásquez, Guillermo (1995). “La ética fenomenológica: una filosofía del presente” en: Carlos B. Gutiérrez (de.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía (4-9 julio de 1994)*. Bogotá, Editorial ABC, pp. 783-796.

Husserl, Edmund (1950 ss.). *Gesammelte Werke. Husserliana*. Den Haag, Martinus Nijhoff (hoy: Dordrecht, Kluwer Academic Publishers).

Husserl, Edmund. (1981). „La filosofía en la crisis de la humanidad europea“ en: E. Husserl. *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Nova, p. 135 ss.

Husserl, Edmund. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica.

Kant, I. (1961). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada.

Lohmar, Dieter (1993). “Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos” en: R.A. Mall / D. Lohmar, *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam, Editions Rodopi B.V., pp. 53-65.

Melle, Ulrich (1994). “La fenomenología de la voluntad de Husserl” en: *Ideas y Valores*, No. 95, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, agosto, pp. 65-84.

Orth, Ernst Wolfgang (1993). “Ethos de la renovación y de la interculturalidad como interintencionalidad. El eurocentrismo de Husserl y sus artículos de la revista japonesa *Kaizo*” en: Rosemary R. P. de Lerner (de.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 29-49.

Rawls, John (1972). *A Theory of Justice*. Oxford, Clarendon Press.

Roth, Alois (1960). *Edmund Husserls ethische Untersuchungen, dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*. (Phänomenologica, 7). M. Nijhoff, Den Haag.

San Martín, Javier (1992). „Etica, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920“ en: *Isegoría*, Nº 5, Madrid, marzo, pp. 43-77.

Scheler, Max (1913/1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. M. Niemeyer, Halle.

Strawson, P. F. (1974). “Freedom and Resentment” en: P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and other Essays*, London, Methuen, pp. 1-25.

Tugendhat, Ernesto (1988). *Problemas de ética*. Barcelona, Crítica.

Tugendhat, Ernesto (1990). “El papel de la identidad en la constitución de la moralidad” en: *Ideas y Valores*. No. 83-84. Bogotá, Universidad Nacional, Diciembre, pp. 3-14.

Tugendhat, Ernst (1993). *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt, a.M., Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (1993). “Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt” en: R.A. Mall / D. Lohmar, *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam, Editions Rodopi B.V., pp. 53-65.

La finitud del mundo. Fenomenología en transición de Husserl a Heidegger¹

The finitude of the world. Fenomenology in transition
from Husserl to Heidegger

KLAUS HELD
Bergische Universität Wuppertal,
Alemania

Resumen:

En el presente trabajo el autor pone al concepto de “mundo” y su finitud como eje central que posibilita comprender, desde su punto de vista, la transición existente de la filosofía de Husserl a la Heidegger desde un enfoque fenomenológico. El autor resalta la originalidad y particularidad de cada una de las filosofías en múltiples perspectivas, para llegar a mostrar que el pensamiento de Heidegger es una continuación y una radicalización del pensamiento de Husserl. La radicalización se muestra en el develamiento del carácter anímico de la actividad humana.

Abstract:

In this paper the authors states the concept of “world” and its finitude as a central axle which enables us to understand, from his point of view, the shift from Husserl to Heidegger philosophy from a phenomenological focus. The author highlights the originality and particularity of each of these philosophies from multiple perspectives, to show that Heidegger’s thought is a continuation and radicalization of Husserl’s thought. The radicalization is apparent in the disclosure of the psychic (mood) character of the human activity.

Palabras claves: Actitud natural, fenomenología, mundos especiales, mundo uno, epojé, Dasein, curiosidad teórica, ocultamiento, estado de ánimo, infinitud.

Key words: Natural actitude and phenomenology, special worlds, one world, epoché, Dasein, theoretical curiosity, withdrawal, mood, infinitude.

1 Título original: Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger. Este escrito fue publicado en alemán por primera vez en: B. Niemeyer und B. Schütze (Editores): Philosophie der Endlichkeit, Würzburg, 1992. Traducción del alemán autorizada por el doctor Klaus Held: Hernando Hincapié Herrera Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas y Pedro J. Aristizábal Hoyos Escuela de Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira.

Con las siguientes consideraciones quisiera dar una respuesta a una pregunta: Ha continuado desarrollando Heidegger en su pensar desde “*ser* y *Tiempo*” el comienzo de la fenomenología fundamentada por Husserl? O se dieron en él motivos extra-fenomenológicos para plantear una ruptura filosófica entre él y Husserl? Para aclarar la relación entre ambos pensadores se han planteado sus ideas hasta hoy en tres ámbitos de problemas: 1. Evidencia y verdad como *Alétheia*, 2. Conciencia intencional y *Dasein*, 3. Conciencia interna del tiempo y temporalidad extática. Frente a lo anterior quisiera afirmar lo siguiente, el concepto fenomenológico de mundo constituye el puente desde Husserl hacia Heidegger^{2*}.

Mi tesis de partida es: El mundo es asunto propio de la fenomenología, por eso debe considerarse que para un análisis del mundo esta es la pregunta de entrada que se debe responder. Llegaré al resultado que el análisis del mundo de Heidegger continua y radicaliza la fenomenología de Husserl. Sin embargo, no debe borrarse la frontera entre ambos pensadores, por el contrario, ella se muestra precisamente en su entendimiento del mundo. La determinación fundamental del mundo en Husserl es su infinitud, para Heidegger, su finitud. Ambas determinaciones no se excluyen mutuamente: El sentido de la finitud del mundo en Heidegger posibilita su infinitud en el sentido de Husserl. Quisiera fundamentar esta tesis con algunas consideraciones más.

El tránsito conforma el principio interno de la fenomenología. Con dicho tránsito la fenomenología se presenta a sí misma como una nueva posibilidad radical del pensar. Algo así como el pensar ya tiene lugar en la vida cotidiana antes de toda filosofía. Por medio de que se diferencia el pensar fenomenológico del pensar de la vida prefilosófica? El pensar es una ejecución espiritual la cual tiene como tema un “asunto”. Cuando dos tipos de pensar se hacen diferenciar tienen que tener una tercera comparación (*Tertium comparationis*) en común. Para esto hay dos posibilidades. Ya sea que sea la misma forma de ejecución espiritual en el pensar prefilosófico y fenomenológico – el “Método” en el sentido más alejado – y el tema diferente, o al contrario. Si fuese el tema diferente, entonces permanecería inexplicable el porque el ser humano, el cual viene de la vida prefilosófica, se pueda siquiera interesar por la filosofía o la fenomenología. Entonces queda solo la posibilidad, que la fenomenología tiene en común su “asunto” con la vida prefilosófica, pero este asunto lo analizo de una manera nueva y radical. En este sentido aparece la fenomenología, por lo pronto, como método, como Heidegger ha enfatizado con razón en “*Ser y Tiempo*”³.

Lo nuevo al interior del pensamiento fenomenológico consiste en un cambio radical de actitud. Cada actitud es una actitud hacia algo: hay una correlación. El *tertium comparationis* entre la actitud pre-fenomenológica que Husserl caracteriza como “actitud natural”, y la actitud fenomenológica, es su correlato común. Este correlato es el mundo. La diferencia entre las dos actitudes está en la manera como están relacionadas con este correlato. Como una forma de pensamiento la fenomenología

2 Esta fue realmente la idea original de Eugen Fink cuyos excelentes trabajos acerca de la tensión entre Husserl y Heidegger merecieron la mayor consideración. Ver sus disertaciones. En: *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), Den Haag 1966, und: *Nähe und Distanz. Phänomenologie Vorträge und Aufsätze*, Freiburgo, München: 1976. El mundo como tema propio de la fenomenología forma también el tema de mi investigación “Husserl neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt”, en: *Lebenswelt y Wissenschaft*, edit. por Gethmann, Bonn 1991.

3 M. Heidgger. *Ser y Tiempo*. § 7

hace al mundo temático, lo convierte en objeto de su análisis. La actitud natural se caracteriza por el hecho de que todavía no se ha podido volver temático el mundo. Es esencial a la actitud natural que ella sea referida a un correlato, el mundo, pero precisamente de tal manera que el mundo no pueda hacerse temático.

La fenomenología puede hacer temático el mundo por primera vez, porque observa rigurosamente cada ente en particular en todas sus determinaciones cuando sale al encuentro del ser humano. La fenomenología se ocupa exclusivamente de este *Cómo*, o sea de la correlación entre el ente y lo que aparece al ser humano y del modo de este aparecer. Este fundamento metódico de la fenomenología es el *principio de la correlación* que Husserl en su “Crisis de las ciencias europeas” asume como el pensamiento fundamental de su vida y de su trabajo integral⁴. Sólo un filosofar que contiene en sí este principio puede llevar el nombre de “fenomenología”.

“Aparecer” significa: emerger a la luz desde un fondo no aclarado. Por lo tanto, la idea fundamental de un análisis concreto de la correlación -en el que nada se encuentra aislado- es lo que se da como trazo común en todo aparecer: con cualquier clase de ente que los seres humanos tengan que ver, el aparece más bien en un contexto inacabado mediante el cual una multiplicidad de entes pertenece a su aparecer. Este fondo es un espacio abierto de posibilidades para dirigirse a otros entes y formar así un “campo de visión” (*Gesichtskreis*) o un horizonte, para tales posibilidades. Puesto que las posibilidades indican en forma regulada, es tal horizonte un contexto referencial (*Verweisungszusammenhang*). En tal contexto quedan también indicaciones para otros horizontes. Por eso todos están ligados a un solo nexo de indicación implicado en todos los horizontes pensables: esto es, en el mundo.

El *Cómo* -la manera- del aparecer de cada ente es su inserción en el horizonte universal latente “mundo”, su *mundanidad*. El mundo, como la fenomenología lo hace tema es esta *mundanidad*. El *Cómo* y el por qué forman el trasfondo en cada aparecer, el ser humano está también de cualquier forma listo para poder referirse prefilosóficamente al mundo, al cual pertenece el ente en su aparecer. Pero el mundo como la totalidad de entes o como la dimensión de esta totalidad, pertenece a entes y no está –definido - en el *Cómo* de su aparición, es el horizonte universal. *Cómo* es el mundo en la actitud natural es por cierto el encuentro con el ente en juego y por lo tanto el correlato de esta actitud. Pero la actitud natural está definida por su incapacidad de entrar expresamente en relación con su correlato. El ser humano asume en este correlato una relación en la cual él se convierte en horizonte universal del tema del pensar. Este paso es la transición hacia la actitud fenomenológica.

Anterior a este paso está dado el fundamento del mundo del aparecer abierto al ser humano de una manera no relacionada. Ella determina la existencia humana que Heidegger denomina “*El-Ser-en-el-Mundo*”, la *mundanidad* sin relación. Como horizonte universal queda *atemático* el mundo en la actitud natural. Precisamente la fenomenología es el descubrimiento de esta *atematicidad*. Según eso la actitud fenomenológica pone al pensar en una relación con la *mundanidad* de la vida natural. El pensar recibe la tarea, de *tematizar* el mundo, pero sin falsear su carácter de horizonte que es *atemático* para la actitud natural. Convertir el horizonte de mundo *atemático* en tema es tarea fundamental de la fenomenología. El problema de si hasta qué punto es Heidegger aún un fenomenólogo después de “*Ser y Tiempo*”, se debe por lo tanto cuestionar si contribuyó a la resolución de esa tarea.

La fenomenología tiene qué aclarar, en primer lugar, por qué el horizonte universal no puede hacerse temático en la actitud natural. El ser humano está abierto

4 E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie, ed. W. Biemel, den Haag 1954, § 48 p. 168 y 169 nota (Hua VI)

al mundo sin asumir una relación con él. Hay relaciones conscientes no con el horizonte mismo sino solamente con los entes, cada uno de los cuales da un paso adelante a partir del trasfondo *atématico*. El ser humano es consciente de ello en cuanto él lo concibe como un objeto idéntico cada vez que se le aparece y en cuanto sabe que puede encontrarlo en una multiplicidad de apariciones.

El ser humano está familiarizado con una diferencia en las formas que pertenecen a esta conciencia del objeto. Estas formas de aparición pueden ser más o menos adecuadas para hacer accesible al ser humano una determinación total, es decir, la determinación que da al respectivo mundo su identidad. En la conciencia del objeto existe la tendencia a optimizar en este sentido sus modos de aparecer. Esta tendencia la denomina Husserl *intencionalidad* y es evidencia que aspira al óptimo de aparición. Así es la relación intencional hacia el ente en la actitud natural mediante un interés urgente de todo, o sea, el anhelo de la conciencia intencional de traer a aparición la identidad objetiva con evidencia. Este interés fija la actitud natural sobre los objetos y le impide, por tanto, convertirse en horizonte del mundo de su aparecer.

Para llevar a cabo su aspiración intencional hacia la plenificación de evidencia (*Evidenz zur Erfüllung*) deben poder aparecer los objetos en el horizonte como conciencia intencional; pues así se mantienen dispuestas las posibilidades como relaciones de aparecimiento que explican el ente en su determinación. El interés hacia determinados objetos motiva a la conciencia a poner determinados límites. Cada horizonte particular es un punto de vista, que origina el que la conciencia intencional forme conexiones de aparición que están relacionados cada uno con sus respectivas finalidades. Para ello deben preferirse ciertas conexiones de aparición y hacer desaparecer otras. A causa de esta delimitación son los horizontes particulares solo trazos del horizonte universal; Ellos son finitos. Por eso Husserl las llama en su época tardía algunas veces “mundos especiales” (*Solderwelten*)⁵.

Análogamente así como nosotros tenemos una conciencia expresa de los objetos que aparecen, pueden volvérseños ocasionalmente también conscientes los mundos especiales que en cada uno forman también su entorno, por ejemplo, cuando alguien tiene claridad de que él tiene otro horizonte distinto de los otros mediante su profesión, su edad, su nacionalidad, etc. Eso también es posible porque tales horizontes están condicionados por intereses de objetos determinados. La *interesabilidad* en la actitud natural que une los mundos especiales nos toma la posibilidad de entrar expresamente en una relación con el horizonte universal “mundo”.

Sin embargo el horizonte universal nos es conocido *atématicamente*. La conciencia intencional es, como Husserl acertadamente la formula, un “yo puedo”: yo puedo en cada aparición de un objeto en un mundo especial preguntar cuales indicaciones están implicadas en ellas. En la explicitación de estas implicaciones no forma el mundo especial para mi “yo puedo” ninguna frontera inalcanzable: Yo puedo comprender también aquellas posibilidades de indicación que llevan más allá del mundo especial en cuestión. La conciencia de implicaciones siempre repetibles pertenece al *Cómo* –la manera- del aparecer. La *inagotabilidad* del nexo de las implicaciones indicativas es una infinitud potencial y es la principal característica del mundo como horizonte universal.

Esta es la determinación fundamental del mundo como actitud natural que ha sido descubierta por Husserl. Si el mundo aparece como tema por primera vez desde la fenomenología aparece él necesariamente como horizonte universal infinito. Esta determinación no puede ser falsa si se presenta (igual como en Heidegger),

⁵ Ibid Anexo XVII, p. 459 ss. Para la diferenciación del concepto de mundos especiales en la época tardía de Husserl. Ver también mi investigación “Heimwelt, Fremdwelt die eine Welt, en: Phänomenologie Forschungen, volumen 24, edit. por E. W. Orth, Freiburg/ München, 1991.

como finito el horizonte del mundo *atemático*. Ambas caracterizaciones deben valer en diferentes puntos de vista. El punto de vista en el cual he mencionado hasta ahora el horizonte universal era la *interesabilidad* de la actitud natural. El interés de la conciencia intencional en la identidad objetiva está motivando a trascender la apertura del mundo especial, a abrir cada vez nuevos horizontes en las infinitas posibilidades de indicación. Si el horizonte del mundo puede definirse como finito, ello solo puede serlo, en cuanto en la *mundanidad* sin relación de la actitud natural cada vez está en juego, algo distinto de la interesabilidad *intencional*.

La *interesabilidad intencional* es una voluntad, -una voluntad, que está dirigida a la formación y conservación de la identidad objetiva. Ella fija nuestra conciencia intencional en la actitud natural hacia los objetos, o sea, sus contornos; los horizontes. Para poder *tematizar* el horizonte de mundo nos debemos liberar de esta voluntad. Un “abstenerse” (en griego *epechein*), en conexión con la aspiración hacia la identidad facilita el paso hacia la posible actitud fenomenológica. Por esta razón designa Husserl esta actitud libre de la interesabilidad que descansa en esta actitud, como *epojé*.

La *epojé* nos pone en condición de *tematizar* el mundo por primera vez. Pero ahora la *tematización* del mundo no puede ser tratada como un objeto a partir de la actitud natural. Para evitar este peligro se necesita en primer lugar de una interpretación de la *epojé* acorde con la cosa. La *epojé* descansa en una decisión, en un acto de voluntad, o sea en el acto por el cual nos liberamos de la voluntad de identidad. La pregunta es ahora: Surge esta liberación de la voluntad de identidad solo mediante la *epojé*? Husserl asentiría esta pregunta; pero él no ha visto que aquí pudiera aparecer un problema. Hay una alternativa: también se puede interpretar la *epojé* como si nos pusiera a plena luz, una liberación de la voluntad de identidad que sin embargo hasta ese momento permanecía oculta.

Solamente está en consideración fenomenológica esta segunda posibilidad. Si la libertad de la voluntad de identidad es producida mediante la *epojé*, no es ninguna libertad real de voluntad; pues la existencia de la *epojé* es dependiente de la actitud tomada mediante la duración total de la expansión de la voluntad a la que debe su existencia. La expansión de la voluntad continua dentro de la *epojé*, debe tomar la figura de un interés que se dirige hacia un objeto^{6*}. Este objeto para la *epojé* solo puede ser el mundo. La *epojé* sustituye así el antiguo interés del objeto mediante uno nuevo. En lugar de los objetos que nos interesan en la actitud natural aparece el nuevo objeto, el “mundo como horizonte universal”.

Pero con ello llega el fenomenólogo a una sucesión inevitable de ideas. Él no puede hacer otra cosa que esta relación consciente con el objeto “mundo”, convertirlo en paradigma de su interpretación de la *mundanidad* sin relación de la actitud natural. Él puede *tematizar* esta correlación entre esta actitud natural y el horizonte del mundo que no es ninguna relación de la conciencia hacia algo, hacia una relación intencional, (es decir no es una relación de conciencia de algo). La relación de la conciencia intencional con los mundos especiales se ofrece como modelo para esta reinterpretación; pues como ya se mencionó, es posible tener en la actitud natural una conciencia explícita de los mundos especiales.

La conciencia de un mundo especial se hace posible mediante el interés en los objetos para los cuales el mundo especial, forma por así decirlo, sus contornos. La conciencia intencional hace identificable lo que le aparece mediante la objetivación. Con aquella objetivación surge un nuevo potencial de posibilidades

6 Para la relación entre Epojé y esfuerzo de voluntad (Willentlichkeit) ver mis disertaciones “Husserls Rückgang auf das Phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie”, en: Phänomenologische Forschungen, tomo 10 Edit. Por E. W. Orth, Freiburg/München 1989. En castellano: Husserl y los griegos” en apéndice de la traducción española de E. Husserl, Erste Philosophie tomo 1 (Tomo VII de la *husserliana*), Bogotá Norma, 1998.

de indicación, sobre los cuales la conciencia dispone no solamente en el momento de la objetivación, sino de ahí en adelante. Ella “*habitualiza*”, como dice Husserl, las nuevas posibilidades. De las habitualidades y de los mundos especiales podemos nosotros en principio ser siempre conscientes.

Una vez que la correlación entre actitud natural y mundo es interpretada apenas como relación intencional, la formación de mundos especiales a través de la *habitualización* puede servir como modelo para esta relación. La conexión de indicación universal “mundo” -se “constituye”- en forma semejante a los espacios de mundos especiales de indicación, tal como estos se originan de la *habitualización* de nuevas posibilidades de aparición de objetos. En contraste con la génesis de los mundos especiales en la actitud natural, el proceso de constitución a partir del cual se forma el horizonte universal, cae en un olvido insuperable, porque la *interesabilidad* del objeto encadena la conciencia intencional a los mundos especiales. El análisis fenomenológico de la constitución del mundo es luego el nuevo recuerdo trascendental que nos libera de este encadenamiento.

La problemática del mundo en Husserl corre fundamentalmente con la concepción ya esbozada. Ella hace comprensible, por qué en el lugar del mundo la conciencia constituyente del mundo sustituye al mundo como materia objeto de la fenomenología. El error decisivo de esta concepción, sin embargo, está en la reinterpretación de la *mundanidad* sin relación *preintencional*, como una relación intencional con el mundo, y la razón secreta para ello es la interpretación incorrecta de la *epojé*. Cuando la liberación de la voluntad de identidad se produce primero a partir de la *epojé*, no está realmente libre de esta voluntad. De acuerdo a esto debe ya existir una liberación de la voluntad de identidad anterior a la decisión de ejecutar la *epojé*, es decir, dentro de la actitud natural. Puesto que la relación con los objetos que aparecen está cargada de esta voluntad, esta solo puede ser el *Cómo* del aparecer cuyo carácter está determinado por el liberarse de la voluntad de identidad. El ser humano no se sitúa en una relación intencional hacia el mundo como horizonte, sino más bien, el mundo se sitúa abierto al ser humano, antes de todo interés intencional en los objetos. Pero desde el principio esta apertura del mundo está cubierta por la relación determinada por el interés en los objetos y por la restricción de los mundos especiales particulares que forman su contorno. *La epojé* es la supresión este encubrimiento.

La constitución de mundos especiales condicionada por intereses de cosas está determinada por la *inagotabilidad* del mundo *preintencional*. Lógicamente que eso no se puede entender, como si yaciera la *inagotabilidad* del mundo en sí intocado bajo los horizontes parciales, como el agua de un tranquilo lago bajo una capa de hielo de invierno. Así estaría la formación de mundos especiales en una relación externa con la *mundanidad* sin relación. Pero el mundo, que está abierto preintencionalmente al ser humano es ya horizonte. Si él no fuera esto no podría formar el nexo de indicación para los horizontes parciales. Pero como horizonte el mundo está penetrado de los horizontes parciales. Precisamente esto los hace infinitos.

En concreto significa esto, que el mundo con el que los seres humanos tratan en la actitud natural, cambia históricamente, es decir, que el horizonte parcial - en su compresión cultural – se transforma a través de observaciones en la situación de intereses de toda una cultura. La falta de relación de apertura al mundo, de este modo, no permanece inalterada por la voluntad que está en juego en tales procesos constitutivos históricos consecuentes. Husserl ha visto en su obra tardía, cuando habla de ello, que las adquisiciones de conciencia las cuales conducen a una transformación histórica de los horizontes, “afluyen” al horizonte universal y de este modo lo

enriquecen^{7**}. Pero sería una conclusión falsa asumir que el horizonte universal no sea otra cosa que el resultado de tales procesos de enriquecimientos históricos de conciencia. Para poder enriquecer más el mundo mediante las formaciones de horizontes, este debe estar previamente “allí”. El horizonte del mundo preintencional ha llevado a la constitución de mundos especiales que permiten ser explicados por la interesabilidad intencional en un progreso que nunca puede ser sobrepasado. Él es un *apriori* que nunca puede ser explicado solamente de forma negativa mediante la designación posterior de los trabajos de constitución en el recuerdo trascendental.

Como espacio abierto para la formación condicionada por intereses de mundos especiales el mundo es infinito. Si él finalmente puede ser definido como lo finito, eso puede radicar únicamente en que la *mundanidad* sin relación, que hay en el trato del mundo se sustrae a toda influencia mediante la voluntad de identidad y el interés objetivo. Pero la apertura del mundo *apriori*, que la *epojé* deja al descubierto, solo ha sido caracterizada de una manera negativa: Esta liberación de la voluntad de identidad que domina la conciencia de interés intencional, ¿cómo puede ser caracterizada de una manera positiva puesto que yo hasta ahora solamente la he designado negativamente mediante la delimitación de los intereses y de la voluntad?

La voluntad de identidad dirige la conciencia intencional en la formación de nuevos horizontes: La conciencia tiende a una dirección determinada del nexo de indicación preencontrado y por lo tanto expande el horizonte pensante o construye uno nuevo. La elección de la dirección referida es un hacer previo intencional, una actividad. En este lugar se abre paso el análisis fenomenológico hacia la apertura del mundo *preintencional*. La ya empezada descripción es pues unilateral. La elección de la dirección de indicada es no-solo una acción, sino también una afección: la conciencia se puede dirigir en el horizonte en esta o en aquella dirección.

Si la conciencia persigue una determinada dirección de indicación, entonces ella sigue en verdad un interés. Pero este interés, por su parte, es “despertado” a través de algún nexo de indicación. El horizonte tiene ya la posibilidad de explicitar una dirección de indicación contenida implícitamente en el horizonte. Esta posibilidad era hasta ahora solamente latente, ella “dormía” y ahora debe ser “despertada” para que pueda ser comprendida por la conciencia. Pero aparte del hacer que como tal tiene lugar en la conciencia no hay nada dado objetivamente. El adormitar de la posibilidad es un saber existencial de la propia conciencia. Pero un durmiente no puede como durmiente despertarse a sí mismo, él solo puede ser despertado. Este momento del padecer arrastra todo hacer previo intencional. La orientación activa de este definido nexo de indicación tiene este lado pasivo, ella presupone ser despertada por las indicaciones. La conciencia intencional puede en este momento nombrarse tal y como la tradición filosófica la denominó, como *páthos* o “afecto”.

Husserl ha interpretado la pasividad de lo afectivo en general, siempre como una actividad debilitada (*Abgeschwächte*), como un grado previo del ser intencionalmente dirigido-hacia-algo. Al hacerlo así, él presupone, sin admitirlo, que la conciencia podría unívocamente localizar el origen y dirección de indicación en la cual la conciencia intencional se encuentra con una afección que no depende en última instancia de lo que nos afecta, sino más bien de una disposición previa a ser afectada de alguna forma.

Entonces, en una observación más cercana se extrae lo que desencadena una afección en este acceso intensional. Nosotros podemos buscar lo -afectante “en” o “por” uno de los objetos que salen al encuentro de la conciencia, o en un estado interno

7 ** Más detalladamente para el “Einströmen” (Afluir) dirigirse a la disertación mencionada en la primera nota. En Husserl Cf. Die Krisis (...) § 59 Das Problem des “Einströmens” Op. Cit. p. 212

de la conciencia misma. Pero en ambos lados no se puede encontrar. Para hacerlo identificable debería dirigir claramente el objeto, o el estado de la conciencia hacia una determinada dirección. En qué dirección nos orientan los objetos, o los estados de conciencia, no depende de ellos en cuanto nos afectan, sino de alguna disposición previa de estar afectados de una o de otra forma. Esta disposición la conocemos nosotros en la vida de la actitud natural como disposición de ánimo (*Stimmung*). Ella no puede ser localizada a ambos lados de la correlación “conciencia – objeto aparente”; más bien es ella la que determina el *Como de su aparición* como un todo que ocurre en esta correlación. Por lo tanto, ella no es otra cosa sino la manera como la apertura del mundo sin relación sucede en cualquier tiempo. Esta opinión me parece uno de los grandes descubrimientos de Heidegger en “Ser y Tiempo”. En esta obra el ser humano como lugar de la apertura del mundo original relacionada con la disposición de ánimo se denomina “*Dasein*”

El *Dasein* depende de lo que el estado anímico taciturno le dice con el fin de encontrar como funciona con respecto a su *mundanidad* sin relación, con respecto a su Ser-En-el-Mundo. La manera como ocurre siempre la apertura del mundo *preintencional*, está abierta a la disposición anímica, escapa del poder de voluntad del *Dasein*; él sigue siendo contingente, –un accidente. De él somos dependientes para la orientación en los nexos de implicaciones de indicación y también para la formación de horizontes. El *yo puedo* que nos abre para Husserl el horizonte universal del mundo, está limitado en sí mismo por esta dependencia. Con ello se ha establecido, en qué sentido el horizonte del mundo es finito. Él es el *Cómo* del aparecer, pues en el aparecer de este *Cómo*, hay un movimiento contrario de la voluntad intencional de objetivación, que nosotros originalmente experimentamos mediante las disposiciones de ánimo y en la presencia hacia su voz originalmente callada. Heidegger va a designar este movimiento contrario según su “Ser y Tiempo” como ocultamiento (*Entzug*).

Al ocultamiento experimentado en las disposiciones de ánimo, respondemos nosotros intencionalmente, en cuanto que siempre podemos señalar en una determinada dirección y así renunciamos a comprender otras posibilidades. Cómo acción esto es un compromiso en cada dirección de intereses por medio del cual nos ligamos al mundo especial que forma actualmente nuestro campo de visión. El interés dominante delimita este campo de visión mediante la renuncia a otras posibilidades indicadas. Esto proporciona a cada mundo especial el carácter de finitud. Esta finitud se manifiesta en el campo prefundamental de la actividad intencional de la formación de horizontes, que es propio del mundo abierto *preintencional* en la disposición anímica mediante el ocultamiento.

El mundo es asunto propio de la fenomenología, ya que la *epojé*, la puerta de entrada en la fenomenología, establece, la *mundanidad preintencional* anterior a los intereses que forman el *apriori* para la relación intencional del mundo. Si la apertura del mundo *preintencional* tiene el carácter de disposición y la *epojé* solo es la constatación de esta apertura del mundo, debe agradecerse también la decisión de la *epojé* a una disposición anímica. En la introducción histórica a la fenomenología de Husserl en el mundo tardío de la “Crisis”, se puede deducir que él considera la fenomenología como la renovación de aquella matematización del mundo, con la que han fundamentado los griegos, la filosofía y ciencia. Según la interpretación misma de la filosofía griega en Platón y Aristóteles, que Husserl y Heidegger han retomado, Husserl en su conferencia de Viena de 1935 y Heidegger en su lección preliminar del semestre de invierno de 1937/38⁸, se originó el pensar filosófico y científico a partir de la admiración (en griego, *Thaumazein*). Pero el admirarse es

⁸ Véase también Husserl, E. Crisis Op. Cit. p. 331 ss. y Heidegger M. : Grundfragen der Philosophie, , ed. Fr.-W. Von Herrmann (Gesamtausgabe tomo 45), Frankfurt a. M. 1984, p. 155 y ss. y p. 197 y ss.

también una disposición anímica. El rasgo fundamental de esta disposición anímica, es el asombro con el que nosotros vemos el mundo como mundo. Este asombro surge como el “milagro”, en el que lo siempre *atemático* sin embargo, se puede volver temático. El que la filosofía y la ciencia surgieran y que fuese un accidente imprevisto - el accidente en el que apareciera adherido a una disposición anímica, motivó a tematizar el mundo abierto que hasta allí permanecía *atemático*.

Con ello también debió irrumpir la dificultad fundamental de la *tematización como lo atemático* en cuanto tal. El *Cómo atemático* del aparecer nos está confiado al mundo en la disposición anímica. En la disposición anímica nos abriga la huida de que también el mundo finalmente puede ser finito. En el asombro sentimos nosotros que no somos amos de la apertura del mundo. La característica fundamental de esta disposición anímica es la admiración gracias a la cual nos enteramos del mundo como mundo. Esta admiración surge a través del milagro de que lo que es *atemático* puede convertirse en verdad temática. La aparición del mundo como mundo se origina en contraposición con la posibilidad abismal humana de la nada en la inagotabilidad del mundo – “el *Ah!*” al que nosotros debemos el *Dasein* -. De este modo, se desvanece primero el mundo como el milagro, en el que nosotros en la disposición anímica del asombro, (como finito para los griegos), –podamos sin duda deducirlo del ocultamiento. Esta interpretación fue posible mucho más tarde mediante la disposición anímica del mundo fenomenológico que radicaliza Heidegger hacia el *Cómo* del aparecer.

La interpretación del mundo como un nexo infinito de implicaciones de indicación para la multiplicidad de mundos especiales finitos era una tendencia inherente en esta *tematización* desde el principio. Una prueba histórica para ello, es el hecho de que en la ciencia griega desde el inicio, una - quizás infinita - multiplicidad del *kόsmoi* se tomó en consideración. Aún más claramente se refleja esta tendencia, en la aparición de la *historia* jónica, la primera imagen concebible para nosotros de ciencia empírica. Ella se entendió como una “reunión de conocimientos” de la riqueza del *mundo uno*. Como se puede considerar en Herodoto, el maestro de la *historia*, la recolección de conocimientos no significa una acumulación desorientada de información. El punto está en qué usos, representaciones de Dios, instituciones de diferentes mundo especiales culturales, debe ser interpretado como un cúmulo de identidades culturales. De esta manera aparece por primera vez el horizonte universal como conexión de los diferentes mundos especiales finitos ante la mirada del ser humano. El admirarse se transforma así en la curiosidad teórica, que aporta a la riqueza infinita de una multiplicidad de mundos especiales pero al mismo tiempo se esfuerza por devolver esta riqueza a la unidad del *mundo uno*.

Heidegger reconoce la curiosidad en “Ser y Tiempo” como un ámbito de *inautenticidad*, de ocultamiento del propio yo. En su pensamiento tardío ontohistórico del ser, pertenece este ocultamiento, al olvido del ser. La voluntad metafísica, que solo admite lo que puede ser traído a presencia, alcanza su extrema elaboración en el intento por aprehender todo lo que está a nuestra disposición a través de una información ilimitada. Esta voluntad se caracteriza por el hecho de que este ocultamiento mismose evade hacia un ocultamiento abismal. Este olvido del ocultamiento domina también según Heidegger, en la curiosidad científica que comienza con el querer saber “mucho” el cual comienza con el “querer saberlo todo”, que ya Heráclito había criticado a su historia como contemporáneo⁹*. Heidegger nunca consideró ni siquiera en serio la posibilidad de que hubiese una curiosidad

9 Para la interpretación fenomenológica de Heráclito remito a la segunda parte de mi libro: “Heraklit, Parmenides und der anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologie Besinnung”, Berlin, 1980, Zur *historie* insbesondere, compárese p. 73 y ss. 187 y ss.

teórica por la infinitud del mundo en el modo de la autenticidad, esto es, una ciencia no olvidada del ocultamiento.

Pero esta posibilidad la hay desde el comienzo de la historia de la ciencia hasta hoy. La curiosidad teórica auténtica responde a ese ocultamiento que es experimentado en la filosofía y en el asombro motivante de la ciencia como una disposición anímica. Como ya se expuso el ocultamiento se manifiesta en la actividad intencional, en la renuncia a poder constituir los mundos especiales en su finitud. Pero el ocultamiento también da el motivo, para que se trascienda la finitud de los mundos especiales en el horizonte universal; pues para la disposición anímica la experiencia del ocultamiento, facilita las afecciones mediante todas las posibilidades latentes de indicación – incluso las de más allá de cada mundo especial -. Y por ello se puede comprender, en primer lugar pasivamente, y de allí en adelante pueden ser asidas activamente. El motivo de la propia curiosidad es la constatación de la relación entre el único horizonte universal y los muchos mundos especiales cuyos polos pueden desaparecer por medio del ocultamiento.

El peligro de la curiosidad teórica es, en efecto un olvido. El pensamiento científico y filosófico amenaza con olvidar la finitud una vez se encuentre con la infinitud del horizonte universal. La finitud caracteriza fundamentalmente al horizonte del mundo en cuanto a que este horizonte precede a toda diferenciación mundana especial como un *apriori* que permanece abierto a nosotros en disposiciones de ánimo. Esta diferenciación se origina de la voluntad de identidad y del interés objeto de la conciencia intencional. Cuanto más decididamente se expande el horizonte atemático del mundo en su *tematización* mediante el pensamiento filosófico y científico en el *lecho de Proculo* de la objetivación, tanto más fuerte aparece la infinitud del mundo frente a su finitud.

En la convicción predominante de la finitud del mundo visto teóricamente guarda la ciencia griega - y en su consecuencia también el pensamiento medieval – un anhelo de ocultamiento. Apenas en la época moderna aparece en el pensamiento filosófico y científico una escalada suprema de su *pathos* de infinitud. La fenomenología de Husserl se alimenta de la simpatía por este *pathos* de curiosidades teóricas. Sin embargo, fue Husserl el primero que describió claramente aquella conexión entre la objetivación del mundo en la modernidad y la dominación del pensamiento de predominio de la infinitud^{10**}. El mundo es objetivado en la infinitud a través de las ciencias especializadas modernas en su forma peculiar. El mundo aparece en estas ciencias como el polo que yace en lo infinito, al cual se aproxima la investigación científica especializada en un trabajo infinito sin lograr alcanzarlo. Esta objetivación es contada con un profundo olvido del carácter del horizonte del mundo. Husserl llama tal olvido “objetivismo”.

La tendencia de la crítica de Husserl al olvido del mundo objetivista, se dirige hacia la total reflexión sobre la finitud del mundo. Pero al final a esta reflexión le falta eficacia porque la teoría de Husserl de la constitución del horizonte universal, permanece atada, en esta infinitud, al espíritu del objetivismo. La finitud de los mundos especiales está inmersa en la infinitud del horizonte universal. Esta finitud se vuelve propia cuando se interpreta por primera vez desde la perspectiva de ocultamiento. Heidegger allanó el camino estableciendo una ruptura a través de la apertura del mundo preintencional y dejando al descubierto su carácter anímico.

10 **Para la discordia en el pensamiento de Husserl, entre el *pathos* de la infinitud moderna y la reflexión sobre la finitud, la trato yo en otra perspectiva en mis disertaciones: “Husserl und die Griechen”. Ver la anotación 5 y “Husserl These von der Europäisierung der Menschheit”, en: Phänomenologie im Widerstreit, edit. por C. Jamme und O. Pöggeler (stw Nr. 843) Frankfurt a. M. 1989 (en español: La tesis sserl acerca de la europeización de la humanidad, en: Escritos de filosofía. , Nr. 21-22, Buenos Aires 1992)

Bibliografía

Heidegger, Martín. *Sein und Zeit*. Tubingen (Vormals, Halle), Max Niemeyer, 1927

Held, Klaus. Heimwelt, Frendweltdie eine Welt, en: *Phänomenologie Forschungen*, volumen 24, Freiburg/ München E. W. Orth, 1991

Held, Klaus. Husserl neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt, en: *Lebenswelt y Wissenschaft*, Bonn, Gethmann, 1991

Held, Klaus. Husserl These von der Europäisierung der Menschheit, en: *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt C. Jamme und O. Pöggeler (stw Nr. 843), 1989

Fink, Eugen. *Nähe und Distanz. Phänomenologie Vorträge und Aufsätze*, Freiburgo, München: 1976.

Husserl, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*. The Hague Martinus Nijhoff , 1954.

Heidegger, ¿filósofo del misterio?¹

Heidegger, philosopher of mystery?

DANIEL HERRERA RESTREPO

Universidad de Santo Tomás

Colombia

Resumen:

Los textos citados a continuación acerca del ser, del lenguaje y de Dios, nos coloca frente a un filósofo que bien puede ser llamado el filósofo del misterio. Los tres temas están íntimamente ligados. ¿Cuál es el verdadero pensamiento de Heidegger en relación con ellos? Quizás nunca lo sabremos. Su existir fue un caminar por los senderos del preguntar sin fin. Hagamos, sin embargo, un esfuerzo de aproximación.

Palabras clave: Ser, lenguaje, misterio, Dios, hermenéutica, poetizar, pensar, metafísica.

Abstract:

The texts cited below on the being, language and God, place us in front of a philosopher who can well be called the philosopher of mystery. The three themes are intimately linked. Which is in reality the true Heidegger's thought in relation to them? Maybe we will never know it. Their existence was a wandering through the paths of an endless questioning. Let's make, however, an effort of approximation.

Key words: being, language, mystery, God, hermeneutics, poetize, think, metaphysic.

¹ Este texto fue presentado por el autor en el “Doctorado Interinstitucional en Educación” de la Universidad Pedagógica Nacional el 26 de marzo de 2007

“El ser permanece misterioso”.

“El lenguaje nos rehúsa todavía su esencia, que él es la casa del ser”.

“El carácter poético del pensar aún está velado”.

“¿Quién es Dios? Tal vez esta pregunta es muy difícil para el hombre y planteada demasiado pronto”.

“Saber cuestionar significa saber esperar,

aunque sea toda la vida”.

El preguntar es la devoción del pensar”.

Heidegger M.

1. El misterio del ser

Todos estamos de acuerdo en que el tema fundamental de Heidegger fue el ser. El ser fue su obsesión. Toda su obra gira alrededor del sentido del ser, de su verdad, de su historia, de su destino, de su manifestación y de su ocultamiento, de sus épocas y de su errancia.

Según su texto *Mi camino en la fenomenología*, siendo un simple estudiante de bachillerato, la lectura *Del múltiple significado del ente según Aristóteles*, escrito por Brentano, fue su “guía y criterio de mis torpes primeros intentos de pensar en filosofía”. Esta lectura lo colocó ante el interrogante que lo acompañará toda su vida: “Si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?”. Estudiando teología comenzó a leer las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, texto que leyó y releyó durante años tratando de encontrar una respuesta al interrogante que se había formulado como bachiller.

Es tan sólo después de 1919, siendo asistente de Husserl, que encontró en las *Investigaciones*, concretamente en la sexta investigación, el camino expedito para afrontar la pregunta sobre el ser: “La distinción allí elaborada entre intuición sensible y categorial, nos dice, se me reveló en todo su alcance como capaz de determinar el múltiple sentido del ente”. Nuestro filósofo nos cuenta, en el texto que venimos citando, que semanalmente en un seminario estudió con sus estudiantes las *Investigaciones* y, sorpresivamente, añade:

“Y allí es donde me percataría –llevado primero más por un presentimiento que por una inteligencia fundada de la cosa- de lo único esencial, a saber, que lo ejecutado en relación con la fenomenología de los actos de conciencia como el darse a ver los fenómenos a sí mismos es lo que viene pensado por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como aletheia, como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su desalbergarse, su mostrar-se. Lo que las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como

sustentación del pensar se probaba como el rasgo fundamental del pensamiento griego, si es que no de la filosofía en cuanto tal. Y cuanto más clara se me hacía esa intelección con tanta mayor fuerza, surgía la pregunta: ¿De dónde viene y cómo se determina aquello que ha de ser experimentado, de acuerdo al principio de la fenomenología como ‘la Cosa misma’? ¿Se trata de la conciencia y de su objetividad, o del ser del ente en su desocultamiento y en su acción de ocultarse? Así es como me vi llevado al camino de la pregunta por el ser iluminado por la actitud fenomenológica”.

Pero, en concreto, ¿qué fue lo que Heidegger encontró de definitivo en este seminario sobre las *Investigaciones Lógicas* para afrontar el problema sobre el ser que le atormentaba desde la lectura de la obra de Brentano? La respuesta a este interrogante la conocemos por el protocolo del seminario que el mismo Heidegger dirigió en Zähringen en 1973 y que él consideró como “el punto central del pensamiento husserliano”, a saber, la noción de *intuición categorial*. Según el sexto capítulo de la sexta Investigación, en una *percepción sensible* lo percibido son los mismos datos sensibles (un color, una extensión, etc.), es decir, lo que Husserl llamará en *Ideas* la *Hyle* (lo que nos afecta sensiblemente). Pero gracias a los datos sensibles se hace presente un *objeto* en la percepción, lo que significa que el objeto en cuanto objeto no es el resultado de una intuición sensible. Este objeto, según la tradición, es una cosa, una *substancia*. La cual para Kant es una categoría del entendimiento que da forma a los datos de la sensibilidad. Según Heidegger lo nuevo de Husserl es que para éste la categoría es más que una forma del entendimiento: es un *dato* de la intuición. De esta manera al lado de la *intuición sensible* hay una *intuición categorial*. Y el protocolo cita un ejemplo de Husserl: “Veo perfectamente este libro. Pero ¿dónde está en este libro la substancia? No la veo en absoluto al modo en que veo el libro. Y, sin embargo, este libro es ciertamente una substancia que yo debo ver de alguna manera, pues sin ella no podría ver nada”.

¿Cuál es el aporte decisivo de Husserl en este punto según Heidegger? Según el protocolo “con sus análisis de la intuición categorial, Husserl ha liberado al ser” del papel lógico de determinación fundamental de cópula del juicio. “La hazaña de Husserl, leemos en el Protocolo, ha constituido justamente, en esta puesta en presencia del ser, fenoménicamente presente en la categoría. Por esta hazaña tuve finalmente el suelo: ser, no es un simple concepto, una pura abstracción obtenida gracias al trabajo de la deducción”. El reproche de Heidegger a Husserl es el no haberse preguntado nunca por el *ser como dato de una intuición*, por el ser como sinónimo de “estar presente”. En una palabra, por el sentido del ser. Por otra parte, Heidegger pone entre paréntesis la conciencia intencional y sobre todo la conciencia transcendental, el Yo absoluto de *Ideas*. En el lugar de la *conciencia* nuestro filósofo coloca el *Dasein*, la realidad fáctica del hombre. “En *Bewusstsein* (conciencia), escribe, está *wissen*, saber, -el que se refiere a su vez a *videre*, en el sentido de que saber es haber-visto. La conciencia se mueve en la dimensión del ver, donde ella es aclarada por el *lumen naturale*. ¿Qué hace la luz, el *lumen*? Ella procura la claridad. ¿Y qué hace posible la claridad? Que yo pueda, ante todo, llegar a las cosas. ¿Sobre qué se funda el haber-visto de toda conciencia? Sobre la posibilidad radical para el ser humano de atravesar una apertura para llegar a las cosas?” Lo anterior significa también que el objeto no está en la conciencia como supone el Husserl de *Ideas* sino en el mundo.

Dasein y mundo son los temas centrales de *Ser y Tiempo*, pero en función del proyecto de “plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser”.

Ser y Tiempo nos presenta una analítica existencial de la realidad humana porque para Heidegger lo propio del hombre es su estructura y su destino ontológicos. La realidad humana es privilegiada porque no está encerrada en sí, sino que está atravesada por una pregunta radical -la pregunta por el ser - que lo constituye. *El hombre es esencialmente pregunta y sólo a través del preguntar por el ser este se hace presente.* En este sentido una fenomenología de la realidad humana permite pasar a una ontología fundamental

El hombre es, pues, el punto de partida para la búsqueda del ser. Él es el ahí del ser (*Dasein*). También es *Ek-istenz* en cuanto se encuentra tendido hacia el ser y al mismo tiempo “interior” a él. Es cierto que el hombre frecuentemente es cautivo de los entes. Esta situación define la “caída” y la “inauténticidad” de una existencia humana. Pero el hombre tiene una especial cercanía con el ser, tiene una relación original con él. Tanto es así que la esencia del hombre está en esta relación. De aquí que el hombre sea para Heidegger “el centinela del ser”, el “pastor del ser”, “el vecino del ser”. Pero ¿qué es el ser? Heidegger nos responde que es lo ‘totalmente otro’ que el ente; con otras palabras, es no-ente, es decir *nada*. ‘El ser es la nada’ lo dice el filósofo una y otra vez, para significar que el ser no es un ente determinado.

Se ha dicho que después de 1930 Heidegger presenta un cambio radical en su pensamiento, en su proyecto de *comprender qué es el ser*, y que la primera filosofía heideggeriana fue una antropología existencial de tono voluntarista y nihilista. Quienes así lo piensan, consideran que lo fundamental de esta antropología sería la visión del hombre como un sujeto capaz de decisión para comprender y asumir su finitud radical, su situación trágica de ‘ser’ arrojado en el mundo, en soledad y atormentado por la angustia. Y consideran esta visión como determinada por la consideración moderna de la libertad como autodeterminación en un mundo vacío de sentido. Para estos intérpretes el segundo Heidegger habría prescindido de este modo de pensar para adoptar puntos de vista más o menos místicos y poéticos con la esperanza de comprender hermenéuticamente el sentido del ser

Sin duda que entre *Ser y Tiempo* y los escritos posteriores hay diferencias apreciables, por ejemplo, hay una desconfianza más acentuada hacia las ideologías de tipo racionalista. El estilo revela un modo nuevo de pensar y de hablar más acorde con la primacía del ser; el ambiente es menos tenso y evoca un habitar pastoril y campesino en el cual el hombre queda invitado a una actitud tranquila de vigilancia en el lenguaje; lenguaje que es llamado la “Casa del ser”; la libertad está totalmente investida por un don primordial que suscita un reconocimiento sereno y admirativo; el yo ya no debe buscar su autenticidad en la libertad para la muerte sino en la ‘serenidad’ (*Gelassenheit*) que es el don de una vida poética. En los escritos se respira una fascinación sacral por un ser inaccesibles y misterioso.

Hay, pues, un ‘giro’ (*Kehre*) en el pensamiento heideggeriano. Sin embargo, el segundo Heidegger está en el ‘primero’. Este giro, nos lo dice el mismo Heidegger, no fue una modificación del punto de vista de *Ser y Tiempo*, sino una radicalización de la relación del ente al ser, cuestión en la que el mismo hombre queda incluido. El hombre, en su aquí y ahora debe responder al llamado que le viene del ser.

“Todo aquí - nuestro mundo familiar y nuestra lógica utilitaria - está sometido al temblor radical de la contingencia, a la pérdida de todo apoyo y de todo ídolo: en este cuestionamiento sin fin sobre el ente como tal nos encaminamos hacia la nada, hacia lo que no tiene ni fondo ni razón, hacia el abismo vertiginoso del origen a dónde todo refluye”

No se trata de volver a ciertos temas de la metafísica clásica. La cuestión acerca del ser es cuestión del ser, y la cuestión sobre nuestro olvido del ser es pregunta sobre nuestro abandono por el ser: “¿de dónde viene, se pregunta Heidegger, que en todas partes el ente tenga preeminencia y reivindique para sí todo ‘es’ en tanto que lo que no es ente, la nada entendida como el ser mismo, queda en el olvido?”.

Con el tiempo la temática heideggeriana se amplió. Pero el problema continuó siendo el mismo: la pregunta por el ser. Este es pensado desde el ente y viceversa. El ser no es el ente. ¿Qué es el ser? Ante todo, el ser es ser del ente -genitivo objetivo-; el ser es en cuanto ‘genera’ al ente. Y este es ente del ser -genitivo posesivo-. Hay pues ‘diferencia’ entre ente y ser. ¿Cuál es la diferencia? Ser y ente son lo que son gracias a la diferencia en que radican sostiene Heidegger en *Identidad y Diferencia*.

El ser se presentó a los griegos como *Logos*, es decir, como fundamento. Por ello el ser como trascendencia descubridora, aparece como ‘hacer estar’ por el cual el ente -lo presente- adviene a la presencia. Así el ente aparece como lo fundamentado. Entre ellos hay relación mutua que los sustenta. El ser no sólo fundamenta al ente sino que es fundamentado por él. Ser y ente son recíprocos. Porque el ser es el fundamento, la metafísica tradicional considera al ente en general como lo fundamentado y al ente supremo -Dios- como lo fundamentante en calidad de causa primera. De esta manera dicha metafísica se convirtió en ontoteología desde el primer punto de vista y, desde el segundo, en teología.

Heidegger no acepta esta metafísica. “¿Qué es el ser?”, se pregunta nuestro filósofo en *Carta sobre el Humanismo*. Su respuesta es: “*Es El mismo*”. El ser simplemente es; es porque sí y sin por qué. Él es un *misterio*. Recordemos uno de los epígrafes de esta intervención: “El ser permanece misterioso”. En el escrito citado, *Mi camino en la fenomenología*, al dar un juicio sobre ésta, nos lo <dice expresamente de nuevo:

“(...) en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo a favor de la Cosa del pensar (el ser), cuya revelabilidad sigue siendo un misterio”.

2. El misterio del lenguaje

En *De camino al habla* leemos que ”nuestra relación con el habla es indeterminada, oscura, casi muda”. A pesar de esto, él nos invita a hacer una experiencia con ella. ¿Cuál fue su experiencia? Que ¡“la esencia del habla es el habla de la esencia”!. Esta respuesta nos confirma que Heidegger está en lo cierto cuando en este mismo escrito nos dice: “”que el intento de llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla sea coronado por el éxito y, si se logra, hasta dónde nos alcanza a cada uno de nosotros este posible éxito, es algo que no depende de nosotros”. ¿Dependerá de que la esencia del habla se nos revele? Lo desconcertante es que el mismo Heidegger afirme allí que “el habla misma no llega precisamente nunca al habla ... sino que se retiene” y que tres líneas más adelante al responder al interrogante sobre ¿dónde habla el habla como tal habla?, responde: “habla curiosamente allí donde no encontramos la palabra adecuada, cuando algo nos concierne, nos arrastra, nos oprime o nos anima”. Hay que retener este texto para tratar de comprender la relación que el filósofo establece entre habla y silencio.

El lenguaje es expresión, medio de comunicación, instrumento lógico para la argumentación. Para Heidegger esto y todos los datos de la metalingüística no son suficientes para definir su esencia en cuanto “Casa del ser”. “El hacer una experiencia con el habla es algo distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla”. Heidegger considera la metalingüística como la metafísica de la tecnificación de todas las lenguas en un simple instrumento operativo de información interplanetaria: “Metalenguaje y satélites, metalingüística y tecnología espacial son lo mismo”.

Según nuestro filósofo, sólo una vez se pensó el lenguaje a partir del ser. Fue cuando Heraclito expresó con la palabra *logos* el ser del ente. Se suele creer que el lenguaje es la expresión fonética de nuestra interioridad, una expresión sensible-conceptual. Al elemento sensible se asocia el significado. Para Heidegger lo dado inmediatamente no son los sonidos. Al oír palabras no oímos puros sonidos. Prueba de ello es que cuando oímos una lengua que desconocemos no oímos propiamente sonidos, sino palabras que no entendemos, un ‘decir’ del lenguaje que no escuchamos. El lenguaje no se habla, se escucha. Pero para escucharlo es necesario abrirnos de antemano comprensivamente (hermenéuticamente) a lo que escuchamos.

Heidegger piensa que el lenguaje, al contener un ‘decir’ suprasensible, pertenece a la metafísica. Los griegos llegaron a la esencia del lenguaje al ver que *logos* significa un ‘decir’ y un ‘dejar estar’ que reúne y que hace presuponer una salida a la luz que lleva a la presencia: “La palabra, el nombrar pone (...) al ente en su *ser* (...) y lo preserva en esta *apertura*. El nombrar no es ponerle *a posteriori* una denominación a un ente ya presente de otro modo”. (*Introducción a la Metafísica*).

En el escrito sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía* es llevado a dos interrogaciones: ¿De qué tipo es este nombrar? ¿Nombrar consiste en que a algo se le ponga un nombre? Su respuesta es: “El nombrar es un decir (*Sagen*) o sea, un mostrar (*Zeigen*), un indicar *cómo que* y *cómo* debe ser experimentado algo en su presencia (...) Nombrar es el mostrar que hace experimentar algo, el algo en cuestión.”. Sin embargo esta visión originaria se perdió, según él, al definir Aristóteles el lenguaje desde la fonación y el significado.

De acuerdo con lo anterior, la esencia del lenguaje es el ser, hermenéutica del ser. Lo que hace necesario pasar de la metafísica a la esencia del lenguaje, de la filosofía del lenguaje a la reflexión sobre el lenguaje.

“Reflexionar acerca del lenguaje, nos dice en *De camino al habla*, exige adentrarse en su hablar para establecer nuestra morada en él, es decir, en su hablar y no en el nuestro. Sólo de este modo podemos llegar al ámbito dentro del cual es posible que desde él mismo el lenguaje nos confié su esencia”.

En *Carta sobre el humanismo* insiste en que

“(...) el habla no es simplemente habla en cuanto nos representamos ésta –cuando surge– como la unidad de forma sonora (escritura), melodía, ritmo y significado (sentido). Nosotros pensamos la forma sonora y la escritura como cuerpo de la palabra, la melodía como el alma, y lo relativo a la significación como el espíritu del habla”.

Para nuestro filósofo “es menester pensar la esencia del habla en su correspondencia con el ser, o mejor como esta correspondencia, esto es como la morada de la esencia del hombre”. En este mismo escrito Heidegger afirma que el lenguaje ‘es la morada del ser’ y que los pensadores y poetas son sus ‘guardianes’.

Más tarde piensa la esencia del lenguaje desde el *Ereignis*. Esta palabra significa acontecimiento, pero Heidegger la emplea para indicar la realización de lo que apropia el hombre al ser y el ser al hombre. No se trata de pensar al ser como acontecimiento, sino de pensar lo que es el acontecimiento. Tampoco se trata de pensar al ser sin el hombre o como creación de éste. El acontecimiento permite

pensar la relación misma del ser con el hombre y no ya los términos de la relación como si subsistieran fuera de ella, puesto que es la relación la que crea los términos y no la inversa. Lo que el acontecimiento expresa, es que *no hay hombre más que para el ser ni ser más que para el hombre*.

En Heidegger el lenguaje aparece, de este modo, como decir, como indicación, como algo supralógico. Por esto en sus últimos escritos evita la palabra lenguaje y emplea la palabra *dicción* porque *decir* (*sagen*) originalmente significa, como ya lo hemos dicho, lo mismo que *mostrar* (*zeigen*), dejar-aparecer. Nuestro filósofo quiere un decir que se limite a escuchar al lenguaje, que sea el decir del lenguaje mismo, que sea una conversación. Esta conversación sería de tal modo que la esencia del lenguaje hablara e interpelara a los hombres. Sería algo muy especial. Estaría casi hecha de silencios. Más que hablar sería callar. Porque la palabra hace que las cosas sean. La palabra condiciona la cosa; la palabra hace estar presente a la cosa en cuanto tal. El lenguaje *da* el ser. No es el hombre el que habla. Es el ser. El lenguaje no es un instrumento que el hombre utilice para expresarse, sino la misma revelación del ser. El ser es el que habla posibilitando así el lenguaje, la lógica, el pensamiento.

En los últimos escritos Heidegger establece una relación esencial entre lenguaje y poesía, lo que permite el diálogo entre el poetizar y el pensar. Ambos pueden decir lo mismo pero de diversa manera, eso sí, entendiendo la poesía en un sentido alejado al que de ordinario nosotros le concedemos. Él la concibe como *poiesis*, como la producción de un mundo histórico. En su *Introducción a la metafísica* nos dice que la poesía es “la transformación del ser en palabra. La lengua es la poesía original en la que un pueblo poetiza el ser. Y viceversa, la gran poesía mediante la cual un pueblo entra a la historia da comienzo a la formación de su lengua”.

Gracias a la poesía se le permite al hombre rescatar la función originaria del lenguaje, a saber, dirigirse a los entes para nombrarlos e instalarlos en el ser, haciendo posible el mundo y su salida de sí mismo para experimentarse como ek-sistente. Interpretando a Hölderlin, Heidegger considera que la poesía no es una “transitoria exaltación espiritual, o tan solo acaloramiento o entretenimiento. Poesía es fundamento y soporte de la Historia”. Ella es la que hace posible la cultura. El poeta expresa lo que el pueblo intuye en sus leyendas. Es por esto que el pueblo se reconoce en lo que dicen los poetas y no en lo que dicen los “filósofos”.

De esta manera Heidegger establece una unidad esencial entre lenguaje y poesía, lo cual ya lo había expresado explícitamente en el *Origen de la obra de arte*: “La lengua misma es poesía en sentido esencial (...) La poesía está pensada aquí en un sentido amplio y al mismo tiempo en una *unidad esencial* (...), íntima con la lengua y la palabra”.

Si el hombre renuncia a su propio hablar y se abandona totalmente al decir silencioso, su hablar se va volviendo más esencial. En este sentido dijo Rilke: “Callar (...) quien más intensamente se calla, alcanza las raíces de las palabras”. A este silencio total Heidegger llama ‘serenidad’ (*Gelassenheit*). Esta actitud es la que corresponde al decir silencioso.

Heidegger no creyó haber visto la esencia del lenguaje. El mismo lo afirma en *De camino al habla*:

“*Hay indicios de que la esencia del habla decididamente a llagar al habla, esto es, a ese habla en la que hacemos declaraciones sobre el habla. Si en todas partes el habla retiene su esencia de este modo, entonces esta negación es propia de la esencia misma de habla*”

Estamos así ante algo demasiado misterioso. Pero Heidegger trató de ponemos ‘en camino’ hacia él: hay que partir de las dos fuentes primigenias del lenguaje: pensar y poetizar; realizar un pensar que sea poetizar y un poetizar que sea pensar. Esto nos llevará, según él, a dos formas de pensamiento: como *recuerdo* (*Gedanke*) y como *acción de gracias* (*Dank*). Esta forma pertenece al reino del callar! “A la invocación silenciosa del recogimiento según el cual el Decir en-camina la relación del mundo, lo llamamos el sonido del silencio. Es: el habla de la esencia”

Las lenguas occidentales son lenguas metafísicas, opina Heidegger. Pero necesitamos otras formas de decir. ¿Surgirá algún día el *decir pensante*? Esto es todo un misterio. “El lenguaje, nos dice el filósofo, nos rehúsa todavía su esencia, que él es la casa del ser” y que “el carácter poético del pensar aún nos está velado”.

Yo me atrevo a preguntar si esto es así para nosotros, pero no para el propio Heidegger quien, en su retorno a los *Orígenes del pensar*, siguió al mismo tiempo los caminos de la *hermenéutica*, del *devenir etimológico* de las palabras y de una *fenomenología orientada a comprender los sentidos primigenios del ente y del ser vivenciados por él y por su más íntimos amigos, los campesinos de su aldea en la Selva Negra*.

Bien quisiera citar aquí algunas líneas del artículo *¿Por qué permanecemos en la provincia?* que Heidegger escribiera en 1933 para explicar su rechazo el ofrecimiento que se le hizo como profesor de la Universidad de Berlín:

“Cuando en la profunda noche del invierno una bronca tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno del albergue y oscurece y oculta todo, entonces es la *hora propicia de la Filosofía*. Su *preguntar debe entonces tornarse sencillo y esencial. La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa. El esfuerzo por acuñar las palabras se parece a la resistencia de los enhiestos abetos con la tormenta*.

Y el trabajo filosófico (...) tiene una *íntima relación con el trabajo de los campesinos* (...) El hombre de la ciudad piensa que “se mezcla con el pueblo” tan pronto condesciende a entablar *una larga conversación con un campesino*. Por las tardes, cuando durante las pausas del trabajo *me siento con los campesinos* (...) casi nunca hablamos. En silencio fumamos nuestras pipas. Entretanto quizás cruza una palabra. *La íntima pertenencia del propio trabajo a la Selva Negra y sus moradores viene de un centenario arraigo suabo-alemán a la tierra que nada puede reemplazar* (...) La totalidad de mi *trabajo está sostenida y guiada por el mundo de estas montañas y sus campesinos* (...).

La memoria campesina tiene su fidelidad sencilla, segura e incesable (..) Hace poco recibí la segunda llamada a la Universidad de Berlín. En una ocasión semejante me retiro de la ciudad a mi refugio. Escucho lo que dicen las montañas, los bosques y los cortijos. En esto vengo donde mi viejo amigo, un campesino de 73 años. En los periódicos ha leído sobre el llamado a Berlín. ¿Qué irá a decir? Lentamente desliza la segura mirada de sus claros ojos en los míos mantiene los labios fuertemente apretados, me coloca su mano fielmente circunspecta sobre el hombro y sacude su cabeza en forma apenas perceptible. Esto quiere decir: ¡Irrevocablemente no!”. (El subrayado es mío).

El texto anterior quizás nos permitirá comprender las últimas líneas de la *Carta sobre el humanismo*: “El pensar abre con su decir surcos insignificantes en el habla. Ellos son aún más insignificantes que los surcos que, con pasos mesurados, traza el labriego sobre el campo”.

3. El misterio de Dios

Es bien sabido cómo Sartre clasificó a Heidegger, en su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, como uno de los representantes del existencialismo ateo. No son pocos los que han compartido esta afirmación sartreana. Por nuestra parte no lo creemos. Lo que sí es claro, es que Heidegger rechazó esta afirmación de Sartre. Pero también es cierto que él rechazó la metafísica heredada de los griegos y la teología edificada sobre esta metafísica. Dicha metafísica es para Heidegger ontoteología porque reduce el ser a las categorías limitantes del ente en general y del ente supremo, Dios.

En *Ser y Tiempo* hay un silencio absoluto acerca de Dios: Este silencio motivó las interpretaciones de la filosofía heideggeriana como filosofía atea. Sin embargo, pocos han tenido en cuenta una nota que aparece en *La esencia del fundamento* en la cual el filósofo rechaza explícitamente esta interpretación.

“La interpretación ontológica del Dasein como ser en el mundo no dice nada ni positiva ni negativamente, sobre un posible ser-hacia-Dios. Pero por la aclaración de la trascendencia se obtiene, por lo pronto, un concepto suficiente del Dasein, a partir del cual se puede preguntar después por la relación ontológica del Dasein a Dios”.

Heidegger es explícito en afirmar que Dios no es el Ser, el *ens realisimum* de Santo Tomás. El es un ente. El ser es la dimensión, es decir, la claridad (*Lichtung*) o ‘apertura’ en la que algo puede aparecer. Por consiguiente, también el ente Dios. “Sólo desde la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo desde la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad, sólo en la iluminación de la esencia de la divinidad, se puede pensar y decir lo que la palabra Dios tiene que nombrar”. Desgraciadamente aún no tenemos una verdadera experiencia de lo sagrado

Si pensar es pensar el ser, para pensar a Dios nos tenemos que instalar en el ser: “Si Dios vive o está muerto, escribe nuestro filósofo, no se dice por la religiosidad de los hombres, menos aún por las aspiraciones teológicas de la filosofía o de la ciencia natural. Que Dios sea Dios acontece desde la constelación del ser y dentro de ella”. Pero si no sabemos qué es el ser, ¿cómo podemos saber quién es Dios? Si el ser es un misterio, ¿no será también Dios un misterio? Por ello quizás la pérdida de patria, propia de nuestra época, más que la pérdida de Dios, sea la ausencia del ser. La lejanía y el ocultamiento del ser conllevan la lejanía y el ocultamiento de Dios.

En la *Carta sobre el Humanismo*. Heidegger después de incorporar la nota antes citada, se pregunta:

¿No debemos capacitarnos primero para entender y poder oír estas palabras, si es que nosotros como hombres, es decir, como seres existentes, queremos experimentar una relación de Dios con el hombre? ¿Cómo podrá el hombre de la actual historia del mundo preguntar seria y rigurosamente si el Dios se acerca o se retira, cuando este hombre se olvida de penetrar primero con su pensamiento en la dimensión en la que sólo esa pregunta puede ser formulada? Esta dimensión es la de lo sagrado

que, aún como dimensión, queda cerrada si lo abierto del ser no es iluminado y en su luz no está cerca del ser. Tal vez lo peculiar de esta época consiste en el cierre de la dimensión de la salvación. Quizá es esta la única desgracia”.

El texto anterior es muy diciente. Heidegger quiso plantear el problema de Dios más allá de la metafísica tradicional que se quedó a nivel del ente y de sus causas. Hay que pensar un Dios más divino que el Dios de la metafísica. El creyente y el poeta nombran ya a ese Dios divino. Los demás estamos lejos de ello porque no hemos llegado ni siquiera al ser. Por eso vivimos en situación de *des-gracia* (*Un-heil*) como falta de salvación. Sólo la verdad del ser -lo abierto- es la dimensión de la aparición de Dios”. Y en 1951 en Zurich exclamaba: “yo creo que el ser no puede en absoluto ser pensado como fondo y despliegue de Dios y, sin embargo, la experiencia de Dios y de su manifestación (si es que es encontrada por el hombre) llega así misma en la dimensión del ser”.

En su célebre conferencia sobre *Fenomenología y teología*, Heidegger analizó la relación entre filosofía y teología. El análisis nos permite comprender su pensar sobre Dios. La filosofía es una ciencia ontológica: la ciencia del ser. La teología es una ciencia óntica cuyo objeto es la vida cristiana, cuya esencia es la fe. El objeto de la teología es la historia de la revelación que sólo es accesible a la fe:

“el cristianismo no es lo mismo que la fe cristiana del Nuevo Testamento. Aún una vida no cristiana puede afirmar el cristianismo y utilizarlo como factor de poder y viceversa: una vida cristiana no necesita forzosamente del cristianismo. Por consiguiente, una discusión con el cristianismo no es en absoluto ni en modo alguno una impugnación de lo cristiano, así como una crítica de la teología no equivale a una crítica de la fe cuya interpretación pretende ser esa teología”.

La teología no es, pues, un conocimiento especulativo de Dios, ni filosofía de la religión que estudiaría las relaciones de Dios y el hombre, ni psicología de la religión que analizaría las vivencias religiosas. La teología es la ciencia de la fe, y como tal, no necesita de la filosofía. Pero sí necesita de ésta para su científicidad. Si la fe es un renacimiento, la existencia en la fe incluye la comprensión que el *Dasein* tiene de su ser en cuanto tal.

La filosofía le ofrece a la teología, no a la fe, una ayuda para corregir el contenido óntico y precristiano de sus conceptos fundamentales. Para Heidegger la teología olvidó que su objeto es la fe y pronto se convirtió en un capítulo de la metafísica: ciencia del ente supremo, causa de todos los otros entes. Así Dios quedó atrapado en la lógica de los entes. Pero este Dios no es el Dios de la fe. “A este Dios, escribe en *Identidad y Diferencia*, el hombre no le puede rezar ni sacrificar. No puede, ante la *Causa sui*, ni caer de rodillas temblando, ni tocar instrumentos, cantar y danzar”.

La ont-teología no puede llegar al Dios verdadero. Aún más, Heidegger opina que son los creyentes y sus teólogos los que han asentado el más duro golpe contra Dios al pensar y hablar de él con un pensamiento y un lenguaje sacrílegos a la luz de la fe. “¿Se decidirá por fin la teología cristiana, se pregunta Heidegger, a tomar en serio la palabra del Apóstol y, en consecuencia, a considerar la filosofía como una necesidad?” Es decir, ¿cuándo abandonarán los teólogos su pensar categorial y representativo por el que han degradado a Dios a ente? El pensar heideggeriano es a-teológico del Dios de la metafísica. Así se expresa Heidegger en *Identidad y Diferencia*: “el pensamiento *a-teo* (*das gott-lose Denken*) que se siente obligado a abandonar al Dios de los filósofos, al Dios como *Causa sui*, está, quizás, más cerca del Dios divino”.

Heidegger nos ha hablado del Dios de la metafísica, para rechazarlo. Pero, ¿qué nos dice del Dios Divino de la fe? “Quien conoce en sus orígenes la teología, escribe, lo mismo la de la fe cristiana que la de la filosofía, prefiere hoy callar sobre el tema de Dios” El prefiere guardar un silencio reverente ante el misterio: misterio del ser, misterio del lenguaje y, sobre todo misterio de Dios. De aquí que el último Heidegger se refugie en el lenguaje poético y que frecuente a los místicos -Eckhart, budismo zen, Santo Tomás, Hölderlin-. Los poetas tienen por misión atreverse a confesar la ausencia de Dios. Por eso los llama audaces: los poetas más arriesgados tienen conciencia de la ausencia de lo sagrado y llevan a los mortales las huellas de los dioses huidos: son los “poetas de la penuria”. Ellos nos ‘dicen’ el lugar donde habita el Alto. Sin embargo, no alcanzan a Dios. Por esto Heidegger concibe el lenguaje como el ‘sonido del silencio’. Hölderlin alcanzó lo sagrado, pero no a Dios. De aquí que su alegría es triste; no pudo alcanzar a Dios. El poeta proclama la llegada de lo sagrado clamando. La palabra poética se convierte así en un ‘decir’ fundante. “El pensador nombra al ser; el poeta nombra lo sagrado”. Poetizar es escuchar el poema de lo sagrado. Poetizar es profetizar, pero no a la manera de los profetas judeo cristianos que anuncian a Dios y proclaman la salvación, sino como Hölderlin que sólo ‘dice’ lo sagrado.

Heidegger frecuenta a los místicos en la medida en que la mística es la llegada a la conciencia de algo englobante que nos sumerge, ante lo cual sólo nos es lícito guardar silencio. Por esto, ante la cuestión de Dios, nos aconseja callar y esperar. De donde nuestra única actitud conveniente en esta época de penuria -total, de ausencia de Dios o de los dioses- es una espera devota. Es necesario saber escuchar porque, de acuerdo con el maestro Eckhart, Dios es Dios en el lenguaje tácito de las cosas.

La espera no es, sin embargo, una actitud pasiva, sino una preparación, una disposición. La ausencia de Dios anuncia que “no sólo los dioses y Dios han huido, sino que el brillo de la divinidad se ha extinguido en la historia del mundo. La época de la noche del mundo es el tiempo de la penuria. La penuria ha llegado ya a tal extremo que ni siquiera es capaz de sentir que la falta de Dios es una falta”. Así se expresa nuestro filósofo en *Sendas perdidas*. Se trata de un cambio radical, que no se produce por el simple hecho “de que en cualquier momento venga de repente un nuevo Dios o el antiguo salga del acecho. ¿Hacia dónde va a volverse a su retomo si los hombres no le han preparado previamente una morada? ¿Cómo podría ofrecerse a Dios una morada digna de Dios si previamente no comenzara a lucir un destello de divinidad en todo lo que es?” Si ya no advertimos la ausencia de Dios es porque hemos desdivinizado al mundo. Pero para Hölderlin y Heidegger, la noche es la madre del día: La noche es el tiempo de la ausencia de Dios, de los sin dios; pero no es total ausencia de luz: la noche, al ocultar a Dios guarda lo sagrado para cuando apunte la aurora. Dios está oculto, más se revela en las cosas y en los acontecimientos. Ocultación no es inexistencia, *es misterio*.

Para llegar a Dios se necesita estar en la cercanía del ser. Y para ello todavía no hemos dado el primer paso, a saber, estar abiertos para el ser. En *Carta sobre el Humanismo* podemos leer:

“En la cercanía del ser nunca se debe decir si Dios o los dioses faltan y cómo faltan y si la noche permanece, si el día de lo sagrado surge y cómo surge, si en el alba de lo sagrado puede empezar de nuevo y cómo un aparecer de Dios y de los dioses. Pero lo sagrado, que sólo es el espacio esencial de la divinidad que, a su vez, mantiene la dimensión para los dioses y para Dios, sólo viene a la claridad cuando después de una previa y larga preparación, el ser se ha iluminado y ha sido y experimentado en su verdad”.

De acuerdo con el pensamiento de Heidegger sólo hay una vía para ir a Dios, la fenomenológica en el sentido literal del término: dejar que la cosa misma aparezca. Pero Dios sólo se hará presente en la dimensión del ser. Hasta tanto el ser continúe siendo misterio, Dios lo será también.

Heidegger consideró que sus trabajos no eran obras sino ‘caminos’, caminos que quizás, en un cuestionar sin desesperar, no lo condujeron a develar el *misterio del ser, del lenguaje, de Dios*. ¿Fueron inútiles esos trabajos? No lo creemos. Su decir continúa siendo fuente de inspiración. De todo este decir, quisiera resaltar tres puntos.

1º La pregunta por el ser tiene prioridad sobre la pregunta por el ente particular. Podemos discutir la visión del ser de Heidegger. Pero en el reconocimiento de éste se juega nuestro propio ser, no sólo nuestro ser de filósofos sino también nuestro ser de hombres. Sólo este reconocimiento nos permitirá relativizar el valor absoluto que en nuestra época se le otorga al saber científico. Lo importante en filosofía no es la novedad sino la originalidad. El afán de novedades, entre otras, la creación a diario de nuevas teorías científicas y de nuevas tecnologías, hace parte de las características de una existencia inauténtica, de la cotidianidad impersonal. La originalidad es, por el contrario, regreso al origen, en la forma de una creadora y personal apropiación de este origen. La primacía de lo ontológico, como relativización de las hegemonías, debería ser instancia mediadora de la reflexión crítica, que trasciende el monólogo en la búsqueda del diálogo y del silencio escuchante. Transformación de un pensamiento, conceptual y representador, por un pensamiento meditativo; liberación de esa camisa de fuerza en que el pensamiento técnico nos ha querido sumergir, para gozar del ‘don’ de la cotidianidad.

2º La ontología fundamental es un saber cuestionar radical; y no un saber de respuestas. Ontología como discurso del ser y del que habla sobre el ser. Algunos diremos con más gusto: Pregunta sobre el ser que pregunta. Comprender no es para el hombre un modo de conocer sino un modo de ser. Para decirlo con palabras de Ricoeur:

“Es preciso salir deliberadamente del círculo encantado de la problemática del sujeto y del objeto e interrogarse por el ser. Sin embargo para interrogarse sobre el ser en general, es preciso ante todo interrogarse sobre este ser que es el “allá de todo ser, sobre el Dasein (realidad humana), es decir, sobre este ser que existe en el modo de comprender el ser”.

3º Por ser un ser en el mundo, el hombre es siempre ocupación y preocupación de lo otro y de los otros; hasta el punto que llega a interpretar el mundo y a sí mismo a partir de aquello de lo que se ocupa. Que el hombre llegue a pensarse como una cosa entre las cosas, que el hombre confunda el ser con el ente presente, que el sí mismo se entienda a partir del ‘se dice’, ‘se hace’, del uno como los demás, es algo que tiene su fundamento en la constitución existencialia del ser humano. La caída en el mundo es posible porque el hombre es un ser-en-el-mundo. De aquí la insistencia de Heidegger sobre la necesidad de dilucidar este modo de ser que nos es propio como prerequisito para vivir en la autenticidad.

Podríamos citar muchos otros puntos de vista de Heidegger que nos permiten comprendernos en esta época de penuria, de dominio de la ciencia y la tecnología. Sólo quisiera recordar de nuevo la frase de Heidegger citada en un comienzo: “Saber cuestionar significa saber esperar, aunque sea toda una vida”. Poco importa el

misterio que nos rodee. Lo que importa es descubrir nuestro ser como aquel único ser que puede cuestionarse sobre el misterio. Lo único que nos puede salvar de la cibernetica que domina nuestro mundo y nuestro ser, como nos lo dijo en su famosa entrevista a la revista *Der Spiegel*, es la “devoción”, el preguntar y preguntar, pues “el preguntar es la devoción del pensar”. Desde este punto de vista Heidegger fue un gran “devoto”. Su filosofía fue la filosofía de la pregunta en un ‘caminar’ sin fin.

Bibliografía

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer , 1977

Heidegger, M. *Identität und Differenz*, Günter Neske, Pfullingen, 1957

Heidegger, M. Hölderlin und Wesen der Dichtung. Frankfurt en: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt, 1944.

Heidegger, M. *Ueber den Humanismus*. Frankfurt, Klostermann, 1949

Heidegger, M. Einführung in die Metaphysik, Tübingen, Max Niemeyer, 1958

Heidegger, M. Mein Weg in die Phänomenologie. En *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer 1969

Heidegger. M. *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt, Klostermann, 1970

Heidegger M. Holzwege. Frankfurt, Klostermann, 1957

Heidegger, M. ¿por qué permanecemos en la provincia?. Bogotá, Revista Eco, Tomo VI, 5, marzo de 1963 (traducción Jorge Rodríguez)

El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología¹

The sense without the language and the task of the phenomenology

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México. Morelia, Michoacán
México

Resumen:

Artículo en que el autor se propone discurrir sobre las formas de teorización que se pueden establecer sobre la experiencia del sentido. La tesis fundamental que defiende es que el sentido es preexistente o independiente de la conducta intencional lingüística, es decir, que se tiene experiencia de sentido al margen de que se exprese o no lingüísticamente. Se entabla una discusión con Merleau-Ponty -y en general con el llamado giro lingüístico- con el fin de mostrar que, en efecto, el sentido no depende de la expresión, y que, además, el campo semántico de la experiencia es más amplio de lo que se puede expresar “con palabras”. Por otro lado, se argumenta que dicha independencia se pone en evidencia gracias al cambio de sentido que tiene una experiencia, cambio mediado por la conciencia. En conclusión, se apela a una descripción fenomenológica y no exclusivamente lingüística, para tratar el asunto en cuestión.

Palabras clave: Sentido, experiencia, fenomenología, giro lingüístico, expresión, conciencia, Merleau ponty.

Abstract :

In this article the author discusses the different kinds of theories that can be established about the experience of sense. The fundamental thesis is that sense preexists or is independent from intentional linguistic behavior, that is, that one can have the experience of sense apart from the fact that this experience be linguistically expressed or not. A discussion with Merleau Ponty - and in general with the so called linguistic turn - is established in order to show that, in fact, sense does not depend on expression. Besides, the semantic field of experience is broader than what can be expressed “in words”. On the other hand, it is proposed that this independence is manifested in the change of sense that a experience has, which is mediated by conscience. In conclusion, a phenomenological description, and not exclusively a linguistic one is proposed to deal with the issue of sense.

Key words: Sense, experience, phenomenology, linguistic turn, conscience, Merleau ponty.

¹ Esta publicación con autorización del autor, apareció con anterioridad en Folios, Bogotá, revista de la Facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional, Nro. 16 , 2002, pp. 5 a 12.

El autor es investigador de la UNAM en la sede de Morelia Michoacán, México.

*Borrarse.
Sólo en ausencia de todo signo
Se posa el dios*

José María Valente,
al dios del lugar

En una discusión que se dio en un Coloquio sobre la filosofía de Husserl en 1957², Maurice Merleau-Ponty recordó una frase de Husserl en la que éste se refiere al sentido de la tarea fenomenológica y que, según dijo, siempre le había impresionado. La frase, que Merleau-Ponty citó de memoria, dice así: “Es la experiencia muda aún lo que se trata de llevar a la expresión de su propio sentido”.³ En esta frase, dijo todavía Merleau-Ponty, se le asigna a la fenomenología una tarea difícil, casi imposible: “se trata de llevar la experiencia muda aun a expresar su propio sentido, entre el silencio de las cosas y la palabra filosófica”.⁴ Mi intervención en esta mesa redonda quisiera ser un breve comentario sobre esta frase de Husserl y sobre su comprensión por parte de Merleau-Ponty, y mediante este comentario quisiera darles a ustedes una idea de la fenomenología y de su tarea, que será la idea de la fenomenología como una filosofía del sentido, como investigación y análisis de los sentidos de las experiencias —y a fin de cuentas, puesto que la investigación fenomenológica misma es una experiencia y encierra un sentido, como investigación del sentido de esta misma experiencia de llevar las experiencias a la expresión de su propio sentido.

Para los que estén más o menos familiarizados con la fenomenología o con el pensamiento de Husserl resultará obvio que no diré aquí nada muy novedoso u original. Sólo se trata de poner el acento en cierta temática, hacer énfasis en ciertas cuestiones, para lograr una presentación tal vez atractiva, tal vez hasta un poco provocativa, en una mesa donde se trata de que las ideas circulen. Y si no no tendría por qué llamarse redonda.

Ahora bien, hay que ir por partes, aunque no tengamos mucho tiempo. La frase que impresionó a Merleau-Ponty se encuentra en *Meditaciones cartesianas*, y Husserl la escribe para oponerse a la idea de que la fenomenología pudiera comenzar a partir de una “teoría de la sensación” que, siguiendo al sensualismo, interpreta “la vida de la conciencia como un cúmulo de datos de una ‘sensibilidad externa’...” Y entonces dice Husserl: “Pero la teoría de la conciencia que empieza de un modo radical y se limita a describir, no tiene delante de sí tales datos..., como no sea en forma de prejuicios. El comienzo es la experiencia pura, y por decirlo así todavía muda, que se trata de obligar a que exprese puramente su sentido propio.”⁵

Lo que a Husserl le interesa es rechazar la idea de que la descripción fenomenológica de la conciencia puede comenzar con otra cosa que no sea la

2 El Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont

3 Varios, Husserl, *Tercer Coloquio de Royaumont*, Amalia Podetti (tr.), Guillermo Mací (supervisión de la versión castellana), serie Mayor, Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 142.

4 Ibid.

5 Edmund, Husserl. *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 86.

experiencia plena, tal como el ego la vive o la tiene, y en particular rechazar la idea de que el análisis pudiera comenzar por unos datos de sensación o *sense-data*. Estos datos tendrán también su lugar en los análisis de la fenomenología, ya que tienen su lugar en la experiencia vivida misma, pero no son ni la vivencia completa ni fragmentos o partes con independencia suficiente para que su papel se advierta desde el inicio. Desde las *Investigaciones lógicas*, Husserl sentenciaba: no escuchamos sensaciones auditivas, sino la canción de la cantante..

El sensualismo se rechaza porque en la experiencia plena, y por decirlo así, todavía muda, es decir, sin la mediación del lenguaje, encontramos ya un sentido. Puede y debe entonces distinguirse entre el sentido y la expresión del sentido, o bien, si se prefiere, entre el sentido no expresado y el sentido comunicado o expresado. Más tarde quizás nos dé tiempo de hablar de otra distinción dentro de los mismos sentidos no expresados o no expresos: la que hay entre los sentidos expresables y los que no lo son, es decir, entre los sentidos comunicables y los inefables. Y esto en varios sentidos. Pero no es el momento. Primero hay que fijar bien otras distinciones.

Tras decir: “El comienzo es la experiencia pura, y por decirlo así todavía muda, que se trata de obligar a que exprese puramente su sentido propio”, Husserl puntualiza y pone un par de ejemplos: “Pero la expresión efectivamente primera es la cartesiana del *ego cogito*, por ejemplo, yo percibo... esta casa, yo me acuerdo... de un cierto alboroto callejero, etcétera, y el primer resultado universal de la descripción es la distinción entre *cogito* y *cogitatum qua cogitatum*.

Por lo que Merleau-Ponty dice, aparentemente el contraste que aquí se manifiesta es el que hay entre el “silencio de las cosas” y la “palabra filosófica”. Pero se impone otra distinción que hay que exponer con cuidado: en ese “Yo me acuerdo de un cierto alboroto callejero” no hay todavía ninguna palabra filosófica. Y tampoco hay, por cierto, mucho silencio de las cosas: hay un alboroto callejero que se recuerda. La “experiencia muda” no son las cosas mismas que se mantienen en silencio: es la experiencia de las cosas que no ha alcanzado la expresión. Esta experiencia (en el ejemplo el recuerdo de cierto alboroto callejero) tiene ya sentido, pero este sentido no se ha expresado. Y cuando se expresa, diciendo: “recuerdo un cierto alboroto callejero”, “recuerdo cómo el diputado Fulano de Tal salió borracho y le lanzó un golpe al policía, etcétera”, no hay en esta expresión todavía una “palabra filosófica” —aunque no puede negarse que en cierto sentido esta expresión es la expresión propia del sentido de la experiencia. Es sólo la primera expresión... una primera expresión que no conlleva ningún interés teórico, ninguna reflexión explícita.

La fenomenología será una suerte de segunda expresión que se apoya en el análisis reflexivo de la misma experiencia. Dirá cosas muy distintas a “recuerdo un cierto alboroto callejero”; hará sobre todo distinciones, algunas tan primarias como la que hay entre *cogito* y *cogitatum qua cogitatum* (entre el acto de conciencia y su objeto como tal, que es la distinción que Merleau-Ponty no toma en cuenta cuando se refiere al “silencio de las cosas”: no es el objeto, la cosa, lo silencioso, sino el acto, la experiencia); además de hacer distinciones, la fenomenología detectará tipos de experiencias y tipos de momentos o partes de experiencias, y hará clasificaciones de estos tipos; y esto en distintos niveles de generalidad; pero sobre todo tratará de descubrir los sentidos explícitos o implícitos, supuestos o presupuestados, expresados o no expresados en la experiencia misma. Pues aunque una expresión como “recuerdo un cierto alboroto callejero” pueda ser una expresión relativamente satisfactoria de una experiencia, la experiencia misma es mucho más rica de lo que esa expresión expresa, y ninguna expresión primaria puede dar cuenta de esa riqueza.

Pero además el sentido propio de una experiencia no es necesariamente el que puede expresar primariamente el mismo sujeto que vive la experiencia.

La expresión primaria puede desde luego ayudar, y en la inmensa mayoría de los casos es la que da la clave de la experiencia (después de todo es *su* expresión), pero no es ni siquiera necesario que esta expresión sea lingüística. Los perros expresan muchas cosas, muchas experiencias, aunque no hablan. Yo tengo, por ejemplo, una perra que obedece al nombre de Canica a la que le gusta cazar sombras. Sombras de pájaros o de mariposas que ella ve moverse en el pasto. Ahí se planta ella, con la mirada fija en el pasto soleado, y cuando se mueve una sombra dentro de su campo visual, se le echa encima y hurga el pasto hasta que muy pronto se da cuenta de que la perdió. Y vuelve con una cara de enorme perplejidad a adoptar su posición de expectativa alerta. No dice nada, pero es obvio que su experiencia tiene un sentido: hay para empezar una percepción de algo, algo que no puede decirse que sean precisamente sombras, pues si para ella las sombras fueran sombras no esperaría poder atraparlas; algo que probablemente no tenga muy claro qué es, y tal vez tratar de determinarlo sea parte del interés del intento de atraparlo; hay entonces, además de esa percepción, una intención, un propósito que puede tener rasgos oscuros para nosotros que siempre corremos el riesgo de interpretar mal sus expresiones, pero que es innegable en su conducta. De modo que aunque la expresión “Canica caza sombras” o “juega a cazar sombras” sea muy inadecuada (porque esa especie de juego no es *estrictamente un juego ni, podemos asegurarlo, una “cacería”, ni, sea lo que sea, lo es “de sombras”*), es un conato de concepto con el que nos intentamos acercar a la experiencia de la Canica, provisionalmente.

No quiero decir que podamos como fenomenólogos llegar a una descripción completa y fiel de la experiencia animal. Nada de eso. Es posible que la experiencia animal conserve por siempre enormes zonas de misterio. Lo que quiero decir es que este misterio lo es justamente porque sabemos que ahí hay una experiencia que no alcanzamos. La experiencia de las piedras no es en absoluto misteriosa.

Las piedras tienen sentido... de piedras, sí, justamente en nuestra experiencia. Es nuestra experiencia la que tiene sentido. El misterio que tiene para nosotros la experiencia animal surge sólo cuando nos damos cuenta de que hay en ella un sentido. Decir experiencia con sentido es redundante. Toda experiencia es experiencia con sentido. Y sólo en la experiencia encontramos el sentido.

Pero la experiencia de la *Canica* nos sirve para volver a la manera como Merleau-Ponty entiende la frase de Husserl. Quizá pueda suponer que ha sido extraño para algunos de ustedes el haber tratado a una perra como un ego cogito, como uno de esos “sujetos cartesianos” que tan mala fama han adquirido en filosofía. Pero lo es, no hay remedio. El “yo pienso” nunca fue patrimonio de la humanidad, por un lado; pero por otro lado, siempre comprendió la gama entera de la experiencia, y nunca se limitó, más que en los intérpretes que leen lo que quieren leer, a la esfera del pensamiento puro o del intelecto puro. Pienso, en Descartes ya, y luego también en la fenomenología, siempre significó miro, escucho, recuerdo, imagino, deseo, quiero, no quiero, me exalto, me entusiasmo, me acongojo, me aburro, me abismo en el baile, me abismo en mí, deliro, lloro, estallo, sufro, gozo insoportablemente... y todo lo demás que la poesía nos dicte como expresión de esta vida que llevamos...

Lo que no está muy claro para mí —y esto puede deberse, lo reconozco, a una deficiencia de mi propia investigación— es la manera como Merleau-Ponty entiende la frase de Husserl que le impresiona; pues parece claro que, para él, una experiencia anterior al lenguaje no puede tener sentido: la “experiencia muda” de la frase de Husserl, que en la misma frase Husserl afirma que tiene sentido, para Merleau-Ponty no parece tenerlo si ese sentido no es expresado. En su Fenomenología de la expresión dice:

El pensamiento no es nada ‘interior’, no existe fuera del mundo y fuera de las palabras. Lo que nos engaña, lo que nos hace creer en un pensamiento que existiría por sí mismo antes de la expresión, son los pensamientos ya constituidos y ya expresados que podemos evocar silenciosamente, y por medio de los cuales nos damos la ilusión de una vida interior. Pero, en realidad, el pretendido silencio trasuda palabras, esa vida interiores un lenguaje interior, (p. 201)

No sé si pueda encontrarse en toda la historia de la literatura “fenomenológica” un pasaje más antifenomenológico que éste. Como yo veo las cosas, sólo puede decirse que el silencio de la vida interior trasuda palabras si por “palabras” se entiende sentidos. Pues es esto, sentidos, lo que toda experiencia, lo que toda vida de conciencia, interior o exterior, callada o parlante, “trasuda”. Lo que de la experiencia real de cualquier persona normal llega a las palabras es una parte mínima. Las palabras, el discurso lingüístico, es como un pequeño archipiélago de islas flotantes perdido en la inmensidad del océano.

Pero Merleau-Ponty toma en consideración el sentido sólo en su relación con el lenguaje, y lo compara o lo asimila a cierto lenguaje, viendo “textos” siempre que encuentra sentidos — lo que es también la exageración de cierta hermenéutica.

Incluso cuando enuncia la cuestión de la génesis del sentido o la “fundación del sentido”, Merleau-Ponty la enmarca en la consideración fenomenológica del lenguaje. Su reconstrucción del surgimiento del sentido es la reconstrucción del surgimiento de la conducta intencional lingüística. Merleau-Ponty no quiere hacerse víctima de una concepción errónea del sentido o del significado como una entidad nebulosa, metafísica o mental, que viene a insertarse misteriosamente en las palabras “como el piloto en su nave”.

Con ello, y junto con mucho otros, Merleau-Ponty viene a formar en las filas de ese vasto movimiento en el pensamiento de este siglo que se ha dado en llamar “giro lingüístico”, en el cual han participado muy distintas corrientes o escuelas, aunque originalmente fue una denominación que se aplicó sólo a la filosofía analítica surgida de la investigaciones de Wittgenstein. Puede decirse que el lenguaje ha sido el gran tema del pensamiento filosófico, y mucho no filosófico, del siglo. No hay duda. Y en este mismo giro, incluida en la temática del lenguaje, ha estado incluida, en una u otra forma, la temática de la semántica, del sentido o significado. “En una u otra forma”, quiere decir, incluso a veces para poner en entredicho la existencia del sentido. Sin embargo, me parece que, comparativamente, se ha puesto muy poca atención en la posibilidad de un tratamiento del sentido o del significado independientemente de la cuestión del lenguaje. Y ello a pesar de que la tendencia de muchas investigaciones relacionadas con el lenguaje, a comprensión, la inteligibilidad, la racionalidad, han apuntado hacia ella y algunas la han considerado explícitamente.

En todo caso, giro o no giro, de dos fantasmas ha creído estar huyendo el pensamiento filosófico a lo largo del siglo: el primero ha sido el fantasma de una ontología idealista según la cual el significado o el sentido es una entidad irreal que planea por encima de la realidad, y sobre todo de la realidad de las palabras, pero que de alguna manera puede venir a introducirse en éstas como “el piloto en su nave” — al decir del mismo Merleau-Ponty; el segundo fantasma es el del psicologismo o el cartesianismo (que aquí podemos tratar en asociación), según el cual los significados serían unas entidades mentales inobjetivables, no susceptibles de ser teóricamente apresadas, presas del individuo que las posee. Este es el llamado “mito de la interioridad”.

Pero dejemos estas historias. Es cierto al menos que lo usual es considerar el sentido o el significado en el marco de las indagaciones sobre su intervención o su papel en el lenguaje. Y por ello no es extraño ver a pensadores y profesores caer aquí

y allá en una de las tesis o doctrinas más curiosas de toda la historia de la filosofía: la doctrina de que el sentido o el significado no tiene una existencia real fuera del lenguaje, doctrina que niega uno de los hechos más efectivos, cotidianos, insistentes, y concretos que se pueden constatar. Pues hay sentido sin lenguaje.

Hay también lenguaje sin sentido, lo cual, por cierto, ayuda a reafirmar la constatación misma de un sentido sin lenguaje. Husserl pone el ejemplo de Abracadabra, que como es fácil reconocer no significa nada. Yo prefiero los hermosísimos ejemplos del poema Altazor de Vicente Huidobro. ¿Qué son bien a bien sus “golonfinas”, sus “golontrinas”, sus “golonchinas”, qué son las “golonclimas”, las “golonrrimas”, las “gologiras”, las “golonliras”, las “golonbrisas”? Ah,

Pero el cielo prefiere el rodoñol

Su niño querido el rorreñol

Su flor de alegría el roniñol

Su piel de lágrima el rofeñol

¿Qué son los rodoñoles? ¿Qué son las violondrinas o los goloncellos? Se trata de seudopalabras; expresan, sin duda, porque no son sentidos (o sentidos conceptuales, para ser más precisos) todo lo que se expresa. Mis hijas, cuál más cuál menos (Sofía, que tiene 6 años, más que las otras), han adoptado esa manera de decir “sí” de una personajita de cierta telenovela: “sipirilí”. ¿Dice “sipirilí” más que “sí”? No, no dice ni más ni menos que “sí”; pero lo dice de otra manera, tal como si lo dijera danzando o gesticulando. Danzar o gesticular al decir “sí” es expresar algo más que el mero sí; pero no algo en lo que pueda discernirse un sentido. Pero el “sí” tiene sentido. Por contraste, destaca el sinsentido del “pirilí”.

Esta independencia del sentido o del significado respecto del lenguaje no es una afirmación metafísica, y tampoco una afirmación psicológica. Es una constatación fenomenológica. Quiero contártelas una anécdota en la que se nos cuenta una constatación semejante con mucha claridad.

El escritor y filósofo español, transterrado en México, Luis Abad Carretero, publicó en México, en 1957, un libro de ensayos que se llama Niñez y filosofía. En el ensayo que da nombre al libro relata una experiencia que tuvo de niño, entre los 8 y los 10 años, según calcula. En los viajes en tren que hacía con su familia desde Almería al pueblo de su madre, se pasaba por un puente muy largo y alto, el puente de Santa Fe, un puente que, dice él en 1957, todavía existe, y que casualmente he podido confirmar que en 2000 sigue existiendo. Luis Abad miraba el paisaje por la ventanilla del tren, y en todos los viajes algo lo sorprendía muchísimo: al pasar por encima del puente, “yo veía una serie de hombres, arrieros que conducían caballos, mulos, burros, cabras, borregos; pero todos eran muy pequeños, tanto, que creía no haberlos visto jamás tan chicos en la vida real”. Esto le producía una perplejidad casi obsesiva. Se preguntaba dónde estaba “ese mundo tan pequeño donde viven tales hombres y semejantes animales”. Un dato interesante es que Abad se hacía esas preguntas y vivía toda su perplejidad en silencio, sin osar consultar a nadie acerca de ello. La razón poco importa; el caso es que nunca hablaba de ello a nadie. Y el caso es que estaba convencido (así lo describe él) “de la existencia real de otro

mundo que el que [yo] contemplaba en la vida ordinaria”; había llegado a creer que el camino seco del lecho del río que seguían esos hombrecitos y esos animalitos, “iba en dirección a unos pueblos diminutos, que acaso no estarían muy lejanos del lugar donde se levantaba el puente”. Pero “hete aquí que una vez hubimos de bajar al lecho del río, por cuyos arenales habíamos de dirigirnos hacia el pueblo de mi madre, y vi entonces de cerca a los arrieros y a los animales que había contemplado otras veces desde el tren.” Cuenta Abad el proceso por el cual llegó a aclararse aquella perplejidad y a concluir que no había en realidad dos mundos distintos, que el mundo era uno sólo, y que era más bien en él donde se operaba un cambio. Y dice: “Y al percibir la noción de cambio, vi con evidencia que un nuevo ser se erguía dentro de mí mismo. [...] Había descubierto mi conciencia.”

El hecho de que ésta haya llegado a ser una experiencia narrada, no la hace una experiencia lingüística. Por supuesto que el pequeño Abad tenía un cúmulo de experiencias de lenguaje anteriores, y vivía en un mundo dominado por cierto lenguaje; podemos incluso conceder lo que él mismo sospecha: que su experiencia de un mundo de enanitos estuvo determinada por su lectura de los relatos de Gulliver. En su experiencia desde el tren se le presentó la posibilidad de plasmar esa visión de un mundo liliputiense que le había dado la lectura, es decir, el lenguaje. Pero en su anécdota la experiencia importante no es ésta, sino la que vivió él sólo, en silencio, sin intervención lingüística de nadie, cuando miró de cerca ese mismo mundo antes diminuto y descubrió la realidad. La conclusión es fenomenológicamente acertada: la causante de los cambios era su conciencia. Y estos cambios son precisamente cambios de sentido.

Husserl contaba en sus clases la experiencia que tuvo un día al visitar un museo de cera: la experiencia de tan obvia ya ni siquiera cómica de tomar a una figura de cera por una persona, y hacer ademán de saludarla. Ese “Buenas tardes” dirigido a la figura de cera... no se dirigía realmente a la figura de cera, sino a la persona, porque la experiencia vivida tiene justamente ese sentido, un sentido que implica o consiste en tener delante a una persona merecedora de nuestro saludo. El descubrimiento del error consiste en un cambio de sentido. El cambio de sentido es un cambio de experiencia.

Este cambio no es siempre instantáneo. Un día compramos una pluma. Además del sentido de pluma, tiene el sentido de nueva. La estrenamos y la usamos así, con ese sentido. Pasan los días, y sin que nos demos cuenta la pluma va perdiendo ese sentido, hasta que un día lo ha perdido por completo. Es la misma pluma, pero ya no es nueva. Es importante constatar que el cambio no depende precisamente del paso del tiempo por la pluma, pues la pluma puede incluso seguir estando “como nueva”. Es la experiencia que se ha forjado de la pluma en nuestra relación con ella y es el paso del tiempo, si así puede decirse, por esta relación misma. Estar como nueva es un sentido compatible con el de ya no ser nueva. Estas transformaciones se operan a menudo también en nuestro trato con las personas. Es una experiencia común: una persona es una antes de un viaje con ella y otra después del viaje. Ya no es la misma; pero en cierto sentido es la misma, igual que la pluma seguía siendo la misma. Estas mismidades fungen también aquí como materia. La distinción forma-materia es, pues, me apresuro a decirlo, relativa, y como materia puede fungir algo pleno de sentido—pleno, claro, de otros sentidos...

La constatación de la existencia del sentido se da con particular felicidad en estas experiencias de cambio de sentido, y entraña siempre el descubrimiento de la distinción entre el sentido y lo que, en esa relación, no lo es o lo que no lo tiene. El tránsito del sentido “persona” al sentido “figura de cera con aspecto humano” se lleva a cabo sobre una misma base que funciona al modo de una “materia” y que recibe el sentido como si se tratara de una “forma”. Lo mismo en la experiencia de Abad Carretero: el pueblo o el mundo de enanitos que veía antes del desengaño y el pueblo de casas y gente de tamaño común resultaron ser el mismo, pero tenían diferente sentido.

Naturalmente, se requiere mucho más técnica fenomenológica que la que mis ejemplos han desplegado para tener bien establecida esta distinción. Sólo espero que los ejemplos basten para hacer ver que se trata de una distinción descriptiva, fenomenológica, y no especulativa, no metafísica. Sin embargo, en este punto hay que decir algo.

Cuando se toca esta distinción, y cuando se habla de una “materia” bruta, sin sentido, es muy fácil deslizarse a las especulaciones ontológicas o metafísicas que, sin dejar de ser interesantes, corren el riesgo —si es que es un riesgo— de dejar de ser fenomenológicas. Surge entonces, por ejemplo, el enigma del sentido como una suerte de tercer reino intermedio y mediador entre el reino del ser objetivo, pura materia bruta sin sentido, y el reino de una subjetividad dadora de sentido, pero puramente espiritual, aislada y cerrada en sí misma. Cómo haya que decidir esta cuestión del estatuto ontológico del sentido, y cuáles son las distintas posiciones filosóficas posibles sobre este punto, no me voy a meter a averiguarlo en esta ocasión. Sólo quiero recordar que la cuestión del sentido o de la noción del sentido, viene a resultar, efectiva y legítimamente, una cuestión que es un cruce de caminos decisivo para disciplinas filosóficas tan importantes como la teoría del conocimiento y la ontología, y seguramente también para toda la empresa filosófica en su conjunto.

En todo caso, esta cuestión significa para la fenomenología misma, que sólo puede considerar al sinsentido como una especie de sentido, un límite o un borde que no puede ignorar y sobre la cual tendrá que tomar posición tarde o temprano.

Pero volviendo por lo pronto a la distinción que da pie a esta problemática, la distinción entre el sentido entendido como forma y una materia que recibe y toma esa forma, hay que insistir en que para establecerla no es necesario alejarse del nivel de la mera experiencia: al menos hasta cierto punto, la distinción misma es descriptiva, fenomenológica, y no metafísica. Es entonces de la misma índole que la distinción que menciona Husserl como primer resultado de la descripción de la experiencia, la distinción que hay entre el ego y el cogitatum qua cogitatum. En toda experiencia con sentido hay ego y cogitatum, y dentro del cogitatum hay la distinción entre lo experimentado y la manera como es experimentado. En esta “manera” está el sentido. Y lo experimentado es siempre experimentado de cierta manera... No hay salida.

La noción fenomenológica de sentido (dicho técnicamente, sentido noemático) es una generalización de la noción de significado lingüístico a todo tipo de actos o vivencias de conciencia, y no solamente a las expresivas. Hay sentido donde quiera que hay conciencia de algo, en cualquier sentido y de cualquier especie

que sea esta conciencia: percepción, recuerdo, expectativa, imaginación, fantasía, deseo, amor, disfrute estético, emociones de toda clase, en fin, vivencias de cualquier género e índole. Puede decirse entonces —con tal que se entienda que éste no es un lenguaje técnico— que el sentido “está en” la conciencia o que es “dado” o “impuesto” por la conciencia, que es un “contenido” de ella o una “función” de ella, y sin embargo lo que el sentido trae consigo, lo que se logra gracias a él, podemos decir, es la constitución de la cosa, del objeto, de la situación experimentada del caso, y finalmente la constitución de un mundo. Nos encontramos, en efecto, en un mundo, y en el mundo determinado en que nos encontramos, gracias a la red de sentidos de nuestras experiencias, a su complejísimo entramado, a sus múltiples armonías y concordancias. En este sentido, es ni más ni menos el sentido lo que nos da vinculación con un mundo.

También en este respecto es interesante el cotejo con Merleau-Ponty. Para él, nos situamos en el mundo gracias al cuerpo. En cierto sentido esto es bien cierto: sin cuerpo (esto es una fantasía filosófica) quizás podríamos tener experiencia de un mundo, pero no habitar en él y vivir en él; pero para vivir en el mundo con nuestro cuerpo hay que vivirnos en el cuerpo de cierta manera, hay que tener el cuerpo de cierta manera, hay que poder actuar en él de cierta manera... Estas maneras son otros tantos sentidos...

Otra confrontación interesante, por las precisiones y enriquecimientos que podría aportarnos, sería la confrontación con Heidegger, cuyo pensamiento se mantiene hasta cierto punto dentro del cauce de la fenomenología y en el cual la noción de sentido o significatividad tiene también un papel central. Aquí no podemos ya emprenderla. Pero tampoco quiero dejar de mencionar lo siguiente

Con cierta razón, a Heidegger le parecía inapropiado que a los filósofos presocráticos, que jamás conocieron a Sócrates y que nunca previieron las relaciones de sus doctrinas con las socráticas, se les llamara así, “presocráticos”. Ellos no fueron presocráticos. En nuestros días, y en parte por influjo de las últimas obras de Husserl, se ha puesto mucha atención en la experiencia llamada “ante-predicativa” o “pre-predicativa”, en la cual se ve la enorme riqueza de la experiencia muda, nutritiva del lenguaje, generadora de los sentidos de las palabras..., etc., etc. Pero con todo, estas mismas expresiones, “pre-predicativo” y “ante-predicativo”, delatan que un importante motivo de esta fascinación es de nuevo el interés por el lenguaje, por la predicación. Y así como es fácil perder de vista que los presocráticos sólo llegaron a serlo una vez sobrevenido Sócrates, resulta también fácil perder de vista que las experiencias “pre-” o “ante-predicativas” prosiguen también al lado del lenguaje y después del lenguaje, a cada momento de nuestras vidas, que —para usar el término de Merleau-Ponty— son vidas de “sujetos-hablantes”, pero que no siempre están hablando, de sujetos-escuchantes, pero que no siempre están escuchando. Y si los pobres presocráticos terminaron siendo, después de todo, presocráticos, nosotros, por lo menos, tendríamos que distinguir entre una experiencia auténticamente pre-predicativa y una experiencia extra-predicativa que muy bien puede ser, y en muchos respectos lo es sin duda, post-predicativa.

Merleau-Ponty cifra precisamente en ese retorno la tarea de la fenomenología: llevar la experiencia muda a la expresión de su propio sentido quiere decir para él indagar cómo se funda la actividad predicativa en la antepredicativa, ver cómo

se funda el “yo pienso”, que es un “yo hablo”, en el “yo percibo”. Pero en esta perspectiva la labor de la fenomenología es, por decir lo menos, paradójica, y quizás imposible. Pues, según Merleau-Ponty, no hay una intención significativa, es decir, no hay un sentido propiamente dicho, antes del pensamiento, ni pensamiento antes del lenguaje. Entendida así, la investigación fenomenológica tiene que desembocar en una investigación extrafenomenológica o pre-fenomenológica.

Por mi parte, diría: no todos los sentidos son sentidos conceptualizados o expresados, y hay incluso muchos no conceptualizables, no expresables. No es el lenguaje; es el sentido lo que nos rodea, o, si nos gustan las metáforas, lo que nos atrapa en una red de acero de la que no podemos escapar. La tarea de la fenomenología es la exploración de esta red de sentido en toda su complejidad, en su íntegra genealogía, en sus múltiples jerarquías y dimensiones, y también en su legalidad. Y explorarla en su mudez cuando es muda, y en su locuacidad cuando es locuaz, y explorar también, finalmente, las relaciones entre la mudez y la locuacidad. Sin negar la una por la otra ni privilegiar la una a despecho de la otra.

De lo que no se puede hablar, decía algún Wittgenstein, es mejor callarse: los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. Ante esto, hay sin duda que decir: no carece de sentido la posibilidad de un ensanchamiento y un enriquecimiento de mi lenguaje. Pero esto significa que mi mundo no está delimitado por mi lenguaje, sino por la red de sentidos en que me muevo y habito. Pero esa red no es una prisión: la posibilidad de un ensanchamiento o un enriquecimiento de la red misma de sentidos, no es ni una cuestión absurda a priori, ni una cuestión filosófica patológica: es una cuestión práctica, empírica: el ensanchamiento de la red depende de mi experiencia vital de todo tipo. Lo único que puede decirse absurdo a priori es el intento de encontrar una salida de la red del sentido que tenga sentido. Aunque la salida se busque por la retorcida ruta de un “giro lingüístico.

Reducción eidética: aportes fenomenológicos para la investigación social

Eidetic reduction: phenomenological contributions to social research-

ESTHER JULIANA VARGAS ARBELÁEZ

Universidad del Rosario
Colombia

Resumen:

El propósito de este texto es explorar cómo la fenomenología, como ciencia eidética, resulta fundamental para las ciencias sociales, desde el punto de vista de las estructuras universales que busca ésta. Para ello, en la primera parte se verá que, en principio, *toda reducción eidética* conlleva en sí misma una búsqueda de esencias que resultan *estructurales*, que averiguan *eidos* que valen para mí y valen para todos en tanto esencia; en segundo lugar, se analizará que el mismo Husserl, en sus reducciones que lo llevan hasta el solipsismo trascendental, encuentra que esa misma condición solipsista está constituida *intersubjetivamente*; y finalmente, veremos con Schütz, de forma más explícita, cómo un *sociólogo fenomenólogo* aplica las consecuencias de lo precedente para analizar fenómenos sociales.

Palabras clave: Sociología, fenomenología, intersubjetividad, mónada, fenómenos sociales, experiencia del otro

Abstract:

The purpose of this work is to explore the way phenomenology, as an eidetic science, becomes fundamental for social sciences, from the point of view of the universal structures it looks for. With that in mind, the first part shows, in principle, that all eidetic reduction carries on itself a search of the essences which become structural, which find *eidos* that are worth for me and for all in so far as essence; in the second place, we will analyze that Husserl himself, in his reductions which take him to transcendental solipsism, finds out that that very solipsist condition is made up intersubjectively; and finally, we'll see with Schütz, in a more explicit way, how a phenomenological sociologist applies the consequence of the precedent to analyze social phenomena.

Key words: Sociology, phenomenology, intersubjectivity, monada, social phenomena, the other's experience.

Todo lo que es aplicable a mí mismo, sé que es aplicable también a todos los demás hombres que encuentro ahí delante en mi mundo circundante¹.

EDMUND HUSSERL

Me propongo mostrar cómo toda búsqueda eidética, cuya investigación fenomenológica se hace en el plano “subjetivo”, tiene necesarias aplicaciones y validaciones en el ámbito social, es decir, intersubjetivo, lo cual aporta en el campo de la investigación en ciencias sociales.

Perspectiva de la reducción eidética

¿Podemos expresar esto también así: *toda ciencia de hechos* (ciencia empírica) *tiene esenciales fundamentos teóricos en ontologías eidéticas*. Pues es cosa que se comprende totalmente de suyo [...] que el rico contenido de conocimientos que se refieren de un modo puro, *absolutamente* válido, a todos los posibles objetos de la región –en tanto que en parte son inherentes a la forma vacía de la objetividad general, en parte al *eidos* de la región, que representa, por decirlo así, una *forma material necesaria* de todos los objetos de la región– no pueden carecer de importancia para la investigación de los hechos empíricos².

EDMUND HUSSERL

§1. La reducción eidética es una búsqueda de la validez universal

También desde el punto de vista *epistemológico-práctico* cabe esperar por anticipado que cuanto más se acerque una ciencia empírica al nivel “racional”, al nivel de la ciencia “exacta”, nomológica, o sea, cuanto más alto sea el grado en que disponga de disciplinas eidéticas acabadamente desarrolladas como de bases y se sirva de ellas para sus fundamentaciones, tanto más se acrecentará el volumen y la fuerza de sus resultados epistemológicos-prácticos (p. 31).

Uno de los propósitos fundamentales de la reducción eidética es la búsqueda de esenciales *universales*. De hecho, si las estructuras de la subjetividad, por las que se averigua en la reducción, no cumplen con esta condición, no se les puede llamar *reductos eidéticos*. Además de universal, el *eidos* ha de ser *necesario*, pues de lo contrario no sería, estrictamente, *eidos*, esencia, sino accidente. Husserl expone estas dos características así: “Todo caso eidético especial y singular de una relación eidética universal se llama, *en cuanto* es tal, una *necesidad esencial. Universalidad y necesidad son, pues, correlatos*” (p. 26).

Lo que interesa en el campo de las ciencias sociales es que, si bien es cierto que las estructuras eidéticas, por universales y abstractas, no se refieren a éste

1 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1949; p. 68.

2 *Ibid.*, p. 30.

individuo o a éste hecho social, sí tienen aplicaciones, es más requieren aplicaciones –ya se verá– en los mismos; por otra parte, la descripción de estas formas universales y necesarias *vulen para mí y valen para todos*, dado el carácter de universalidad que se materializa en “cualesquiera esferas y sólo para las puramente eidéticas” (p. 26).

Toda forma eidética, por su conformación misma, describe universales, pero sobre todo *refiere a cada individuo del cual hace los análisis y las reducciones respectivas y al cual está dirigida toda conclusión sobre dicha reducción*, es decir, *la forma eidética*. Toda forma eidética tiene su correlato en la realidad abstraída; si no fuera así, si el reducto fuera una mera formalidad sin referencia a la realidad de los individuos, carecería de contenido. En esto también se expone la concepción de *correlato* tan cara a la fenomenología: no hay esencia-*eidos* si no lo es de *algo*, un mundo al que apela. Así toda esencia *estructural* se aplica a todo individuo, a todos los particulares considerados en el reducto eidético³.

Por otra parte, la compresión de la ciencia eidética –de esencias de lo subjetivo– sostiene y esclarece la ciencia de hechos –en nuestro caso, de hechos sociales, no, por supuesto en un sentido positivista-. En ciencias sociales, la importancia de hacer explícito el estudio sobre el *eidos* se cifra, además de lo que se ha venido sosteniendo, en que éste es el fundamento de aquél en el siguiente sentido: “Podemos expresar esto también así: *toda ciencia de hechos tiene esenciales fundamentos teóricos en ontologías eidéticas*” (p. 30). Los *entes* de las ontologías eidéticas son formas que se aplican a todos los individuos, por esto, toda ciencia de hechos tiene como fundamento, como universal, la ciencia eidética.

Aquí, la validación *ciencia* se da en términos de la universalidad que le proporciona a las ciencias sociales la fundamentación en *esencia*, para, a partir de ellas, explorar los hechos sociales con un referente común: el reducto eidético; esto es, mientras más claridad haya en las ciencias sociales sobre las formas eidéticas de la subjetividad, mayores y mejores serán sus desarrollos.

§2. Autocomprensión intersubjetiva

Una de las ‘cualidades’ de la reducción eidética es que, hallando estructuras trascendentales –que bien podrían pasar por misticismos metafísicos– escapa de toda oscuridad dado el carácter mismo de trascendentalidad que entraña. Esta trascendentalidad no es un ‘más allá’ en sentido metafísico, sino un más allá que pasa de las reducciones más estrictas al yo y del yo a la certeza de que ese yo, ese reducto, aparece constituido sólo en la medida en que tiene referencia a un nosotros. Esto lo muestra Husserl en *Ideas*, cuando afirma que toda región eidética se corresponde con la región de los hechos, a los cuales dota de sentido. En ese mismo texto, en el §29 Husserl afirma:

Todo lo que es aplicable a mi mismo, sé que es aplicable también a todos los demás hombres que encuentro ahí delante en mi mundo circundante. Teniendo la experiencia de ellos como hombres, los comprendo y los tomo como sujetos-yos de los que yo mismo soy uno y como referidos a su mundo circundante natural⁴.

³ Sobre este particular afirma Husserl: “Muy importante también es la combinación del juzgar *eidético* sobre lo individual en general con el *poner la existencia* de lo individual. Se transporta la universalidad esencial a algo individual puesto como existente o a una esfera indeterminadamente universal de individuos (que recibe su tesis como existente) (...). Hecho es sólo lo real mismo a que se hace la explicación”; *Ibid.*, págs. 26-27.

⁴ Husserl, Edmund. *Op. Cit.*; p. 68.4

Esto se sostiene, como se ha venido afirmando, por el hallazgo de las estructuras de la subjetividad que valen tanto para mí como para otros. Esta sentencia citada se fundamenta en otra del mismo autor *llevó a los otros en mí*. Esto significa que toda constitución egológica ‘le debe’ su caracterización al contacto y vivencia de los otros y con los otros. Para esto es preciso revisar un texto de J.V. Iribarne: “...la explicitación del *eidos* ego es la expresión de lo válido para todos los egos en general, con palabras de I. Kern: “...en las cuatro primeras *Meditaciones* el ‘campo’ trascendental, implícitamente, debe ser ya intersubjetivo””⁵.

Este paso de la *certeza de sí* como resultado de las reducciones, a la *certeza de los otros en mí*, es decir a la subjetividad como intersubjetividad⁶, es un proceso de sucesivas reducciones y vueltas al mundo circundante que explica la autora Iribarne. En su texto –capítulo II– se propone mostrar que el solipsismo *trascendental*, con el que se encuentra Husserl en su intento de hallar el *eidos*, no es más que un *paso metodológico* que conduce a la idea de que la subjetividad es, en sí misma, *intersubjetividad*.

Para ello sigue los pasos del análisis de la mónada. Mónada es un concepto leibniziano que integra su teoría según la cual todo en el mundo está compuesto de estas pequeñas partículas, que son clausuradas, incomunicadas y sin ventanas, pero que, a pesar de ello, se mueven y constituyen el mundo en perfecta armonía tal que está preestablecida, según Leibniz, por Dios, único sabio y conocedor del *thelos* del universo, de tal suerte que el mundo es el mejor de los posibles, porque fue creado y se maneja según la sabia determinación de Dios.

Este concepto fue retomado por Husserl, con diferencias determinantes, para explicitar cómo es la subjetividad –como una mónada– cuando se halla sola en sí misma, habiendo descartado lo que no le es esencial, es decir, habiendo hecho reducciones.

Como se dijo atrás, la llegada a la mónada subjetiva es un *proceso de reducciones*. La autora lo explica, en primera instancia, con la *doble reducción*, que se realizan con un enfoque estático. En esta primera etapa de la reducción el yo, en su pura egología, es un otro para sí mismo en el *recuerdo*: me comunico o recuerdo mi yo de otrora como un alter recordado que establece contactos con el yo actual recordante –esta es la diferencia entre el yo inmanente (el de la vivencia actual, yo en ‘este momento’) y el yo trascendente (el que se recuerda)–. Allí hay un *primer nivel de intersubjetividad*: “El yo que recuerda no está, él mismo, en el contenido intencional del acto y sin embargo forma parte de él como el yo actuante en el pasado recordado. No es la misma la conciencia que recuerda que la conciencia recordada” (p. 75).

De otro lado, la segunda forma de *presentificación* (del darse algo a la conciencia) es, en efecto, la vivencia cotidiana del alter ego, del otro, la “existencia viviente del alter ego”, así:

Cuando percibo el cuerpo propio extraño, por configurarlo como par del mío propio, resulta para mí una “indicación originaria” del entrelazamiento de mi psique con mi cuerpo propio y “motiva una función presentificante, la indicación de una psique semejante (...) la peculiar estructura intencional de esta clase de percepción, que debe

⁵ Iribarne, Julia Valentina. *La fenomenología como monadología*. Buenos Aires, Estudios de la Academia Nacional de ciencias de Buenos Aires, 2002; p. 74.

⁶ Ver también, de la misma autora Iribarne: *La intersubjetividad en Husserl*. Buenos Aires, Editorial C. Lohlé, 1987-88; tomos I y II.

⁷ En otro texto exploramos si esta ‘comunicación consigo mismo’, evidenciada en el recuerdo, es lo que Wittgenstein delineó como *juego del lenguaje ‘intropático’*, o consigo mismo. Este aspecto se revisó para esclarecer la pregunta por lo inefable: ¿será que eso que llamamos ‘inefable’ no es más que un juego del lenguaje consigo mismo, una comunicación del yo con sus ‘otros yoes’?

una parte importante de su efectuación a una presentificación, exige un yo, y sin embargo no a mí mismo como sujeto implícito; ella crea en mí la conciencia: otro yo está frente a mí, y sin eso las expresiones ‘otro yo’ o ‘prójimo’ serían palabras sin sentido”⁸.

En este pasaje lo que se pone de manifiesto es la necesidad que tiene el yo de su alter, de la experiencia del otro, para constituirse como yo-cuerpo: sólo en la medida en que me enfrento con otro, es que se constituye la conciencia de mi propio cuerpo, de mi condición de alteridad para ese otro, mi *paridad* con el otro; esta es la segunda forma de presentificación. A estas dos formas de intersubjetividad en la ‘soledad’ del yo, que son la doble reducción, llega el análisis estático, método fenomenológico que estudia el fenómeno como tal sin averiguar sus causas.

Por otra parte, haciendo un análisis genético, con el que se exploran las causas *genéticas* (valga la redundancia) o los antecedentes de un fenómeno en tanto fluido temporal, se estudia la intersubjetividad como *temporalización intersubjetiva*. Siguiendo a Husserl, “Ahí está todo Otro (todo otro *ego*, ser-presente trascendental fluyente), constituido en mí como subjetividad fluyente copresente, que, ella misma concretamente, es presente concreto fluyente viviente, así como en mí se constituye fluyente mi propia temporalidad de ser como ser pasado como presente concreto fluyente, y así para cada pasado (...); [es así como] se instaura primigeniamente la coexistencia de mi yo con el yo extraño (...) se instaura primigeniamente una forma temporal común”⁹.

Esto es, no sólo tomo conciencia de mi yo corporal por el otro, sino que, genéticamente, toda temporalidad del yo y del otro es reconocida por su mutuo contraste; en todo decir “yo” está implicada la temporalidad de mi yo constituida por la temporalidad del otro, pues todas mis vivencias, siendo temporales, están formadas por la experiencia del mundo compartido con el otro. De esta manera, el yo es tal, genéticamente, por la interacción con el otro.

Ahora bien, a esto se le debe sumar que, no sólo cuenta la experiencia actual del yo formada por la interacción con el otro; sino además entra la consideración de toda la ‘carga histórica’ que trae mi propio yo: cuando nací ya pertenecía a una comunidad, una sociedad, una familia, con imaginarios y costumbres, prefigurados y sedimentados en años o siglos, por *multitud de individuos* que pertenecieron y han pertenecido a esa comunidad espiritual en la que nací inscrito, y que, por lo tanto *constituyen parte de mi yo en forma de tradición o costumbres*.

Por otro lado, la demostración más clara de que cuando se halla el *eidos* subjetivo se halla una validez intersubjetiva está en la reducción a la mónada. La mónada es el sujeto, y Husserl la denomina así por su independencia e irrepetibilidad con respecto a las otras. Del concepto de mónada de Leibniz al de Husserl hay un sinnúmero de características, empero, hay una diferencia fundamental: “las mónadas tienen ventanas. La *V Meditación cartesiana* dice expresamente que la monadología debe ser el ‘resultado de nuestra explicitación de la experiencia del otro’ (Hua. I, p. 166). Tal explicitación se nos presenta según tres momentos que denominamos: 1) *monadología idealista*; 2) *monadología social*, y 3) *monadología pre-reflexiva*” (p. 78).

El primer grado de monadología, el idealista, refiere la comunidad de mónadas que “consiste en que así como cada mónada tiene un cierto modo de comunidad consigo misma [como otro para sí en el recuerdo], tiene su ser en su ser para sí misma se halla también en comunidad con toda otra mónada” (p. 79). Esto

⁸ *Ibid.*, p. 76. También, Husserl citado por Iribarne: Hua VIII, p. 135.

⁹ *Ibid.*, p. 77; también Husserl citado por Iribarne: *Cartesianische Meditationen*, Hua. I, p. 156.

significa: la primera monadología es el reconocimiento trascendental de un otro como yo, como un alter yo, al menos en primera instancia, una mónada que se reconozca sí misma sólo en tanto hay otro. Por ello, el *para sí* es trascendente: trasciende los linderos del yo para reconocer el alter yo como otro. La percepción de sí mismo se da gracias al reconocimiento del otro, pues el otro *me muestra* mi propia alteridad en relación con él: “ese *ego* que se me presentifica como *alter* es tal porque a su vez soy yo alter para él” (p. 81); además de servirme de espejo de una corporalidad de la que ‘caigo en cuenta’ gracias a la suya.

Ahora bien, no se trata de una ingenua traspolación de *mis* experiencias a las del alter para reconocerlo, precisamente en esto es que se cifra la refutación de tales acusaciones a Husserl, o de configurarlo con el presupuesto de que es *como yo*. Más bien, el planteamiento de Husserl, recogido por Iribarne, sugiere una perspectiva de *paridad*, que no de identidad (cfr. p. 82).

Lo interesante de este aspecto, en la perspectiva de las ciencias sociales, es que hay, en todo caso, y a pesar de la soledad de la mónada, una *necesidad del otro* para el reconocimiento del propio yo. El yo no se explica ni se conoce en vulgar solipsismo sino, en la monadología idealista, en tanto *par* de un alter ego: “El otro es el primer hombre, no yo” (Hua, XIV, p. 418, citado por J.V. Iribarne).

Es en esta perspectiva que se puede afirmar lo que estudiamos en este texto, a saber, que todo tratamiento del *eidos* subjetivo entraña alcances sociales y explica temas sociales, es más, requiere un contenido correspondiente social, gracias al carácter de estructura que tiene el *eidos*; por ahora se puede verificar que, en los linderos estrictos de la mónada subjetiva, ella es tal porque en todo autoreconocimiento reconoce, como *condición*, el otro por el cual ella es y esto gracias a las estructuras eidéticas que se conservan en uno y otro (*ego* y alter), al margen de sus diferencias individuales. Ahora, como se dijo, estos aspectos se evidencian aún más en la monadología social que se acabó de definir.

La comunidad de mónadas –que ya se sabe: tienen ventanas– se da gracias a la *motivación comunicativa*. En el acto comunicativo en el otro no sólo me posibilita mi propio reconocimiento sino que es con él que se constituyen los actos sociales, yo influyendo en él y él influyendo en mí.

Para terminar vale la pena insistir en lo siguiente: esta explicitación de la intersubjetividad de la mónada argumenta a favor de ‘garantizar’ que el *eidos* no es un solipsismo vulgar, sino que entraña, por constitución y por condición para su conocimiento, al otro. Así la investigación eidética en el campo de las ciencias sociales se realiza, no desde una perspectiva del *hecho social* sino del *sujeto social*, de su esencia, fundante de aquél.

Investigación subjetiva-social

...el análisis interior fenomenológico que tiene lugar en cada *yo*, fuente última de autoexperiencia originaria, en cuanto *yo* que investiga haciendo psicología, procurando comprender cómo se constituye para cada quien el mundo en su sentido; pero éste sólo puede realizarse –y, en esta dirección: *validarse*– en la vida con los otros, orientada hacia ellos, en relación con ellos¹⁰.

GERMÁN VARGAS GUILLÉN

Ahora bien ¿cómo se verifica una investigación eidética en el campo de las ciencias sociales, digamos, en la ‘vida real’? Para acercarnos a esta pregunta, en esta parte, revisaremos la perspectiva de la sociología fenomenológica de A.

¹⁰ Vargas Guillén, Germán. *La representación computacional de dilemas morales*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, s.f.; p. 39.

Schutz; en particular, en lo que el autor refiere como los *grados de vivencialidad de la experiencia del otro*. Como se verá, esta parte de la propuesta del sociólogo tiene la característica de que, si bien es cierto que cada vivencia del otro tiene *grados* y cada uno entraña formas de darse diferentes, también es cierto que, en todo caso, siempre se conserva una *estructura eidética* de la configuración de la relación con el otro, cercano o lejano. Esto es una aplicación clara del uso de las consecuencias de la investigación del *eidos*, en el caso de Schutz, del *eidos* social de la configuración del otro.

Entremos en materia. La propuesta Schutz en el apartado *La estructura del mundo social: el dominio de la realidad social directamente vivenciada, el de los contemporáneos y los sucesores*¹¹, plantea el análisis sobre la vivencia del otro actual, es decir, el del presente viviente, el del ‘contemporáneo’, en una gradación de vivencia que va dependiendo del nivel de cercanía que se tenga con el mismo. Es decir, *contemporáneos*, como se entiende comúnmente, es una categoría que envuelve a todos los individuos con los que se comparte una época, independiente del lugar o de que yo los llegue a conocer en los mismos años que a mí me correspondió venir al mundo.

Sin embargo, de la cantidad de individuos que son mis contemporáneos, sólo una mínima parte conozco: familia, amigos, compañeros de trabajo y eventualmente funcionarios de oficina, o de cualquier lugar con los que tengo contacto en el transcurrir de mi vida cotidiana. Con cada individuo establezco relaciones de cercanía y de conocimiento. Pero no todas las relaciones se dan de la misma manera: es evidente que la cercanía que tengo con la persona amada, por ejemplo, es mucho mayor a la que tengo con un oficinista de una entidad. Consecuencia de esto es que, tal como lo plantea Schutz, la *vivencia del otro* tiene *gradación*.

Los grados van: desde la relación “cara a cara”, que es la de mayor vivacidad y cercanía, a la del mero “contemporáneo”, que es la más alejada de mi vivencia cotidiana, ya que, en efecto, tengo la certeza de que hay muchas personas en el mundo, con las cuales estoy compartiendo *este* mundo social, sin embargo no tengo ningún conocimiento específico acerca de ellas: son solamente mis contemporáneos.

§1. Relación cara a cara

Hablo de otra persona como ubicada dentro del alcance de mi experiencia directa cuando ésta comparte conmigo una comunidad de espacio y una comunidad de tiempo. Comparte una comunidad de espacio conmigo cuando está presente en persona y yo tengo conciencia de ella como tal, y, además, cuando la percibo como esta persona misma, este individuo *en particular*, percibo su cuerpo como el campo sobre el cual se manifiestan los síntomas de su conciencia íntima. Comparte una comunidad de tiempo conmigo cuando su experiencia fluye paralelamente a la mía, cuando puedo en cualquier momento mirar hacia esa persona y captar sus pensamientos a medida que se producen, es decir, cuando estamos envejeciendo juntos. Cuando dos personas se encuentra de esta manera una al alcance de la experiencia directa de la otra, digo que están en la situación de “cara a cara” (p. 192).

La situación de cara a cara es la experiencia del otro *inmediato* y compartiendo un mismo ‘mundo espiritual’. Para que esta experiencia se efectúe, es preciso, como expresa el autor, la coincidencia de tiempo, pero no sólo accidental, sino de tiempo

11 Contenida en la obra *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona, Editorial Paidos, 1993.

compartido y significativo para ambos; y la coincidencia de espacio, como cargado de sentidos comunes. De esta suerte, en la relación cara a cara el otro es para mí un otro cercano, inmediato y común.

Vale la pena resaltar el carácter de *inmediatez* de la relación cara a cara como la *orientación* al otro que está allí en frente. La condición de esta orientación y de este estar al frente es la *presencia corporal* del otro: la relación cara a cara no es tal con un otro que, siendo significativo para mí y yo para él, no se encuentre en el mismo contexto que yo, por ejemplo, un ser querido que esté de viaje, porque la vivencialidad es, aunque patente en el recuerdo, remota en el tiempo y en el espacio actuales. Por esto, la corporalidad del otro determina que la relación cara a cara se efectúe: el cuerpo es el campo de sedimentaciones de la vivencia del mundo, de la expresión de dichas vivencias, y de la exposición y aprehensión de mí mismo y del otro en tanto presupuesto de las experiencias y del flujo de conciencias. Por eso, la *inmediatez corporal*, como campo de expresión de las vivencias, es el fundamento de la relación cara a cara.

Esta relación se configura, según el autor, *por una orientación intencional*, una “orientación-tú” que posibilita la mirada del otro como una persona. Lo interesante en el contexto de esta reflexión, es que dicha “orientación-tú” *no es consciente*, en palabras del autor, sino que está en el plano de lo prepredicativo: “La orientación-tú puede entonces definirse como la intencionalidad de los Actos por medio de los cuales el yo capta la existencia de la otra persona en el modo del sí-mismo original” (p. 193).

Sobre la orientación-tú se pueden decir muchas cosas más, pero lo que resulta relevante en este contexto es que, por una parte, la orientación es un *acto intencional*, en sentido fenomenológico, lo cual implica que no aprendo la conciencia del otro o al otro cara a cara *tal como él es*, es decir en modo de noumeno, esto es imposible, sino más bien como se me da a mi conciencia, como lo percibo, pero conservando, en todo caso, los modos de presentificación que este acto conlleva: es decir, que en el otro me reconozco como una persona, un otro para él, y al tiempo, puedo validar su estar en el mundo como una condición de posibilidad de mi propio estar (en suma, la presentificación del otro tal como la describió J. V. Iribarne, recogido en la sección anterior).

Por otra parte, el *sí mismo original* y la orientación es un “concepto formal”, lo cual significa que, al margen de los contenidos que yo tenga sobre mi vivencia del tu, por ejemplo que perciba al tu con tal o cual característica, cualidad o defecto, en todo caso, la actividad subjetiva, eidética, de la orientación-tú se efectúa siempre de la misma manera: como un acto intencional de presentificación de un como-tú, la cual en cada caso individual –en el caso del como-tú de mi hermana, del como-tú de mi amigo, etc.– actúa siempre de la misma manera en mi subjetividad. En suma, la presentificación del otro, del como-tú, la orientación-tú intencional, es estructura eidética que vale para mí y vale para todos.

Con seguridad la orientación-tú “pura” es un concepto formal, un constructo intelectual o, según la terminología de Husserl, un “límite ideal”. En la vida nunca vivenciamos la “existencia pura” de otros; en cambio, encontramos gente real con sus propias características y rasgos personales (p. 193).

Por esto es que este *eidos* se encarna en la relación efectiva del cara a cara, pues es reducto de esta misma, y tiene validez universal porque se evidencia en cada caso particular, de “la gente real”, como expresa el autor: “la orientación-tú no es entonces, tal como ocurre en la vida diaria, la ‘pura’ orientación-tú, sino esta última cuando *se ha realizado y vuelto determinada* en alguna medida” (p. 193). La relación cara a cara es también llamada por Schutz “relación-nosotros pura” en el

caso en que la conciencia del otro es recíproca y yo soy para el otro una persona y flujo de conciencia tal como él lo es para mí. Ahora bien, la denominación “relación-nosotros pura” es un ‘concepto límite’ que se encarna en cada vivencia del nosotros concreta. Vale decir de paso que, el concepto de correlación –al que se apeló en la caracterización del *eidos*: no hay *eidos* que no lo sea de una realidad concreta– se define, en gran parte, porque está *lleno de contenido*, es decir, la correlación es la contención de vivencia en la experiencia subjetiva.

Antes de proseguir con los otros grados de vivencialidad del otro –de los cuales el más cercano es el de la relación cara a cara que se perfiló acá, y que seguiremos exponiendo hasta los meros contemporáneos–, vale la pena resaltar que, en el mismo autor, esta estructura de reconocimiento del otro es, en terminología husseriana, *eidética*, dado que se da así en todos los casos de la relación aludida. Sobre este particular Schutz afirma que la configuración de otro-tú, y en consecuencia la de la relación-nosotros originarias, *se da de una vez y para todos los casos*:

La relación-nosotros básica ya está dada para mí por el mero hecho de que he nacido dentro del mundo de la realidad social directivamente vivenciada. *A partir de esta relación básica se deriva la validez original de todas mis vivencias directas de determinados congéneres*, y también mi conocimiento de que existe un mundo más amplio de mis contemporáneos que yo esto ahora vivenciando directamente (p. 194, subraya ajena al texto).

En este punto Schutz da la pauta para la extensión del espectro de vivencia del otro: la certeza del contemporáneo a raíz de la experiencia del otro más cercano vivenciado.

§2. *Observación social directa*

Ahora bien, por otra parte, el autor nos pone el caso de que puede suceder, en efecto, que yo tenga conciencia de un otro hacia el cual dirijo mi orientación intencional, pero éste no se percate de ello, y por lo tanto, no haya reciprocidad en la relación-nosotros. A esta circunstancia la denomina Schutz *observación social directa*.

Éste sería otro ‘grado’ de relación con el otro que se va alejando de la inmediatez del cara a cara y está en el camino hacia la configuración del contemporáneo. Esta parte de la propuesta del sociólogo toca específicamente con la actividad de un investigador social: éste puede observar al individuo teniendo o no cercanía afectiva con él:

El análisis de tal observación constituye en verdad la clave de la comprensión de la manera en que se establecen los datos de las ciencias sociales.

...en cualquier observación social directa realizada fuera de una relación social, mi *interpretación* de la conducta de otro uno puede controlarse por medio de su propia *autointerpretación*, a menos, por supuesto, que cambie mi rol como observador por el de participante (p. 201).

Este aspecto resulta de gran relevancia, especialmente cuando se tienen en cuenta las últimas tendencias en investigación cualitativas (reflexibilidad, por ejemplo) que se proponen hacer una crítica del papel del investigador social como

“sacerdote” científico, en aras de una propuesta más *social*, más relacionada con la ‘vida real’ de los investigados.

Con esta perspectiva de Schutz, la descripción del hecho es la siguiente: un investigador social puede pasar de ser *observador* a ser *participante*, y de paso dejar participar a los investigados en la investigación. En principio el riesgo que corre una investigación social cuando se queda en el plano de la *observación social directa*, en palabras del autor, es que no puede garantizar si lo que está viendo *es en efecto lo que está pensando o experimentando* el observado, cosa que queda saldada en una relación social directa efectiva:

Mientras lo miro puedo considerar mis propias percepciones de su cuerpo como signos de sus vivencias conscientes. (...) Dirigiré mi atención hacia los contextos de significado subjetivos de las indicaciones que percibo, más bien que hacia los objetivos. Como observador directo puedo así captar en una sola mirada no sólo las manifestaciones exteriores –o “productos”– sino también los procesos en los cuales se constituyen las vivencias conscientes que están detrás de ellas (...). Sus palabras pueden ser oídas y sus gestos vistos: hay tantas indicaciones de su vida interna como en el caso de una relación directa (...). Los ambientes de ambos son congruentes y, por lo tanto, sus vivencias conscientes probablemente correspondan. *Pero esta probabilidad no puede, en principio, elevarse al nivel de la certeza* (p. 202).

Por supuesto, el objetivo no es el de garantizar la certeza en un sentido de positivismo social, sino más bien aquí se critica la preponderancia de la observación social como dato sobre la vivencia efectiva de la relación social, en la que el flujo de conciencias que comparte comunes experiencias y que se hallan en una relación cara a cara, no es el dato de una ciencia social; en este caso, que es en el que se cae por lo general en la investigación social, “está ausente el reflejamiento mutuo y multifacetedo característico de la relación cara a cara, en la cual el contenido de los dos partícipes se identifica mutuamente” (p. 202). En cambio, si se pasa de la posición de *observador* a la de *participante*, en mutuo reflejamiento, los datos de la investigación social se cualifican en vivencialidad.

§3. El otro contemporáneo

Podemos... comenzar suponiendo la existencia mundana de las otras personas, para proceder luego a describir cómo se constituyen nuestras vivencias de ellas a partir de la relación-nosotros pura (p. 194).

La clave para comprender cómo se perfila la relación del contemporaneidad está en la *relación-nosotros*. Ésta, como dijimos al comienzo, tiene diversos grados de cercanía. En el caso de una relación cara a cara, hay una relación-nosotros, muy estrecha. Ella misma es la que da la pauta para la comprensión de otros tú que está fuera del alcance de la inmediatez de la relación cara a cara. Por esto “los contenidos de la relación-nosotros, que es una e indivisa, están siempre ensachándose y contrayéndose” (p. 195); es decir, tiene una estructura eidética.

Ahora lo que prosigue es cómo se configura la idea del otro contemporáneo. En este punto es en el que se pone más en evidencia que *toda relación social*, inmediata o remota, cara a cara, o como mera certeza de que hay otros en el mundo, *es una estructura eidética que vale en todos estos contextos, y que se aplica y se*

llena de contenido relativo a cada tipo de relación social. En todo caso, la relación-nosotros, que, como se vio, se puede ensanchar, da paso, a medida que va tomando matices remotos, en una *relación-ellos*.

La gradación de la orientación-tú a la orientación-ellos, y en consecuencia de la relación-tú a la relación-ellos, se pone en evidencia, por ejemplo, cuando una persona con la que se ha compartido muy estrechamente una relación cara a cara comienza su tránsito en la representación subjetiva a la de ser mero contemporáneo. El caso que pone el autor es el siguiente: si se conoce a alguien muy cercanamente, y luego, por circunstancias contingentes esa persona se aleja o uno se aleja, quien uno conoció ya no es la misma que la que es ella actualmente, pues su flujo de vivencias y de conciencia ha continuado, en tanto uno se queda con la idea de ella que tuvo cuando sostuvo la relación cara a cara. En ese caso, el otro de ella fue uno en la relación cara a cara, pero actualmente es un otro cada vez más lejano, cada vez más configurado como contemporáneo.

Este no es el único ejemplo que expone Schutz. Los tipos de contemporaneidad que se pueden configurar son de diversa naturaleza: el que se acabó de exponer, la idea de otro por intermedio de un conocido, un otro por conocer, otro que sólo conozco funcionalmente y que actúan como “los contemporáneos de cuya existencia sé, no como individuos concretos, sino como puntos en el espacio social definidos por una cierta función (por ejemplo, el empleado de correos que despachará mi carta)” (p. 209), las entidades colectivas, reconocidas o anónimas, de las que tengo certeza que están compuestas por individuos, pero a los que desconozco en absoluto; las materialidades objetivas, de sentido social o meros artefactos, que suponen sujetos, y me provocan la idea de otros a los que nunca llegaré a conocer, etc.

Esta es la forma en que los Otros se nos presentan como tales, independientemente de su proximidad, inmediatez, o lejanía. Lo que queda de este recuento es que, si bien es cierto yo no *conozco a la humanidad entera*, sí puedo representarme a los otros como personas, como mis semejantes, aplicando a dicho conocimiento toda la correlación que conlleva el planteamiento fenomenológico que propone el autor, es decir, efectuándose la estructura eidética de la relación-tu que se da en toda gradación de conocimiento del Otro.

Schutz hace explícito el carácter estructural del reconocimiento del otro, como una actividad de la subjetividad que se aplica con mayor o menor cercanía dependiendo del tipo de orientación que se tenga:

Cuando hablamos de una orientación-ellos “pura” o de relación-nosotros “pura”, utilizamos por lo común estas denominaciones como conceptos delimitadores que se refieren al simple carácter dado del Otro, *haciendo abstracción de cualquier especificación del grado de concretez implicado*. Pero podemos utilizar también estos términos para designar los límites inferiores de la experiencia que se puede obtener en la relación cara a cara, es decir, para denominar la clase de conciencia más periférica y fugaz que tenemos de otra persona (p. 205).

Esto es lo que más aporta de la propuesta de Schutz a lo que nos propusimos indagar: todo lo que se expuso de la validez universal del *eidos* subjetivo en el apartado anterior: que es una estructura que vale para mí y vale para todos, se aplica y amplía en el campo de la investigación social en el sentido que el autor lo explica: la orientación de la relación-nosotros, o de la relación-ellos –según el grado de inmediatez– es una *estructura que se aplica en todo tipo de contenido efectivo de relación social*, ya sea en el plano del cara a cara o en el del más remoto contemporáneo.

Conclusión

En este texto nos propusimos averiguar si es posible hallar en la *reducción eidética* una herramienta para la investigación en ciencias sociales. Se puede decir que sí, y las razones se puntualizan a continuación.

En primer lugar, la indagación por el eidos subjetivo es fundamental para toda investigación social, puesto que le aporta *universalidad y necesidad*, en el sentido de la validez universal: la estructura eidética del sujeto nos permite decir que lo que vale para mí vale para todos. Esto implica *cientificidad* para las ciencias sociales, no al estilo comtiano, sino en el sentido de que toda investigación social, con fundamentos eidéticos –insistimos–: *valen para mí y valen para todos*.

Otra conclusión que aporta en el campo de las ciencias sociales es la siguiente: en la reducción eidética, la subjetividad se encuentra con la intersubjetividad –esto especialmente desde los planteamientos expuestos con el auxilio de las reflexiones de la profesora Iribarne– lo cual significa que el otro es mi condición de posibilidad para la constitución de mi subjetividad y gracias a él me reconozco, y viceversa.

En suma, se puede decir que *es posible hacer ciencias sociales también desde el plano de lo subjetivo, sentando fundamentos eidéticos para las mismas*.

Bibliografía

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1949; p. 68.

Iribarne, Julia Valentina. *La fenomenología como monadología*. Buenos Aires, Estudios de la Academia Nacional de ciencias de Buenos Aires, 2002.

Schütz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona, Editorial Paidos, 1993.

Vargas Guillén, Germán. *La representación computacional de dilemas morales*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, s.f.; p. 39.

Transparencia y misterio. Una aproximación a la fenomenología visionaria en el surrealismo a Pleno Sol de René Magritte

Transparency and mystery. An approach to the visionary phenomenology in the surrealism "a pleno sol" of René Magritte

CÉSAR MORENO MÁRQUEZ

Universidad de Sevilla

España

Resumen:

En el presente trabajo el autor hace una aproximación fenomenológica a la obra del pintor surrealista René Magritte (1898-1967). El artista al decir del autor indaga la vida de la conciencia tal y como fue tema central en la filosofía de Husserl. No es de olvidar que para Husserl la ficción constituye el elemento vital de la fenomenología (Ideen 1 § 71). El apoyo conceptual de acercamiento del autor a la obra del pintor es especialmente el "manifesto" surrealista de "a pleno sol" de Magritte y su apoyo pictórico es, entre otros, doce cuadros que aparecen en el presente trabajo. El autor nos muestra en el texto el misterio inherente a la obra del artista y sus experiencias en el terreno de la imagen tan vinculadas al mundo pictórico, con ello intenta también desarticular esa aparente ruptura existente entre lo surreal y lo real.

Palabras clave: Magritte, fenomenología, surrealismo, condición humana, imagen, lo invisible.

Abstrac:

Through this work the author makes a phenomenological approach to the work of surrealist painter René Magritte (1898-1967). The artist inquires in the life of conscience as a central issue in Husserl philosophy. It shouldn't be ignored that, for Husserl, fiction constitutes a vital element of phenomenology (Ideen 1 & 71). The conceptual support of the author approach to the painter's work is in special the surrealist "manifesto" of Magritte's "a pleno sol", and his pictorial support is, among others, twelve paintings which are shown in the present work. The author shows through the text the mystery inherent to the artist's work and his experiences in the field of image, so strongly linked with the pictorial world. It also attempts to disarticulate that apparent rupture which exists between the surreal and the real.

Key words: Magritte, Phenomenology, surrealism, human condition, image, the visible thing

«Nuestro universo mental se solea por el placer
que tenemos de haber escogido el Sol para guiarnos».
(R. Magritte, *El surrealismo a pleno sol*, 1946)

«Esta vieja pregunta: “¿Quiénes somos?”,
encuentra una respuesta decepcionante
en el mundo en el que nos ha tocado vivir».
(R. Magritte, *La línea de la vida I*, 1938)

I. Introducción.

No sé si un hipotético encuentro entre André Breton y Edmund Husserl, supongamos que hacia 1924, cuando Breton tenía veintiocho años y Husserl sesenta y cinco, habría resultado fructífero (no lo había sido, desde luego, el que mantuvieron Breton y Freud en 1921). Estoy convencido de que a pesar de las más que previsibles y alarmantes discrepancias entre ambos, el encuentro, conducido luego a un acercamiento más meticuloso, sistemático y en profundidad, habría resultado cuanto menos interesante y enriquecedor, por ejemplo, respecto a aquella creativa “crisis de conciencia” de que gustaba hablar a Breton. Este pensamiento lo expresé en Mayo de 2002, con motivo de una estancia breve en Praga para asistir a unas jornadas sobre *Arte y fenomenología* en las que hablé sobre *El objeto en rebeldía*¹. Algunos pocos años después, aprovechando la oportunidad que me brindan los colegas colombianos, volvería a preguntarme lo mismo que me pregunté respecto a aquel posible encuentro. A saber, en esta ocasión, si sería fructífero un encuentro entre Magritte y Husserl, imaginemos que a comienzos de los años 30. A diferencia de las dudas respecto al encuentro Breton-Husserl, en este otro estoy convencido de que, salvando trabas fácilmente superables, el joven pintor y el anciano filósofo se habrían entretenido enormemente el uno con el otro y compartido, en franca amistad reflexiva e incluso simpatía personal, muchas horas. Con este trabajo no pretendo, desde luego, demostrar la suposición de la viabilidad de ese hipotético encuentro con argumentos exhaustivos (la brevedad de la ocasión, a pesar de su excelencia, me lo impide por completo), sino tan sólo insinuar que, en efecto, Magritte y Husserl habrían sintonizado intelectualmente en muchos aspectos. En este sentido, Magritte tuvo más suerte que Husserl, al que conoció por sus escritos. Creo que, por su parte, Husserl se habría congratulado de que aquel joven autor de *El jockey perdido* –pintado «con el único objetivo de responder a un sentimiento misterioso, a una angustia “sin razón”, una especie de “llamada al orden”»²– muy pronto fuera a dedicarse casi por completo, sistemática y obsesivamente, a explorar el mundo de la conciencia, especialmente las paradojas, juegos y conflictos de lo visible y lo invisible en el immenso ámbito de la Imagen y sus misterios.

1 Moreno, C., «Das Objekt in der Revolte. Versuch über die entfremdete Intentionalität des surrealistischen Objekts», en *Phänomenalität des Kunstwerkes* (hrsg. Von H.-R. Sepp und J. Trinks), Mesotes, Wien, 2006, pp. 164-179. Hay trad. Italiana: «L’oggetto in revolta. Saggio sull’intenzionalità estraniata dell’oggetto surrealista», en AA. VV (a cura di M. Ophälders), *Fenomenologia e Arte. Immagini e figure riflesse nella filosofia*, Mimesis, Milan, 2005, pp. 63-75.

2 Magritte, R., «Bosquejo autobiográfico» [1954], en *Escritos*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 269.

II. La condición humana.

De esto se trata (valga como arranque): de que junto a la creatividad en el horizonte de la Imagen surreal misma, creando unas obras que han enriquecido extraordinariamente el imaginario visual del hombre del siglo veinte, y con toda seguridad seguirá haciéndolo en el futuro, Magritte nos legó un buen número de obras en las que exploraba sistemáticamente lo que podríamos considerar como la génesis y estructura de muchas de nuestras más decisivas experiencias en el terreno de la Visión y la Imagen (no en vano, era pintor). Tomadas globalmente, se trata de un conjunto de *meditaciones pictóricas* en torno al estatuto de la Imagen que, al mismo tiempo, comprometen fuertemente nuestras ideas acerca de lo que llamamos “representación”, “realidad” o “virtualidad” y otros muchos conceptos decisivos para la exploración de la vida de la conciencia (especialmente, claro está, visual, lo que no es irrelevante si tienen razón –y sin duda la tienen- quienes han defendido la tesis del *oculocentrismo* occidental y el vínculo secreto que con la visión, lo visible y lo invisible, la imagen, el aspecto de las cosas³, etc., mantienen tantos conceptos de nuestra tradición ontológica).

Pues bien –y que no haya más demora introductoria-, a partir de la primera mitad de la década de 1930 (concretamente, entre 1931 y 1935, pero también, en un sentido parecido, hasta 1939), René Magritte pintó una serie de cuadros que representaban casi exactamente el mismo motivo intelectual⁴. La escena/*idea fija* muestra un cuadro en un caballete que reproduce o –por ser exigentes- simplemente diremos que *presenta o hace-presente (presentifica)* una imagen de la que podría *presuponerse*, en principio, que **a**) suple (imagen 1) o **b**) desarolla la visión de lo que podría verse a través de una ventana o balcón (imagen 2), **ad a)** en el caso de que no estuviera el lienzo, o **ad b)** en el caso de que pudiera verse directamente, sin muro interpuesto, lo que la imagen muestra. A buen seguro que cuando se dice aquí “podría presuponerse” es porque, a fuerza de ser rigurosos, *no podría asegurarse* que la Imagen-lienzo hubiera de tener un contenido visual idéntico al que se accedería si se desalojara el propio lienzo o se lo prosiguiera, cumpliéndose en la Imagen-ventana. En realidad, se verá que es de esta potencial discontinuidad, íntimamente vinculada al *espacio de ausencia* que es el Lienzo, de donde ganará la Imagen su propia autonomía, en la que encontrará su espacio u hogar la creatividad surreal. Se ha de comprender que al Lienzo no se le habría de encomendar simplemente la suplencia o el desarrollo de la imagen “verosímil” o endeudada con lo que llamamos “realidad” sino, sobre todo, en tanto imagen pura, abrir posibilidades ignotas, sorprendentes,

3 Y las más sencillas. Para Magritte, «hay un sentimiento familiar del misterio, experimentado hacia las cosas que conviene calificar como misteriosas, pero el sentimiento supremo, es el sentimiento “no familiar” del misterio experimentado hacia las cosas que está convenido “encontrar naturales”, familiares (nuestro pensamiento entre otras). La idea de que un mundo “maravilloso” se manifiesta en el mundo “habitual”, cuando nos sorprendemos por coincidencias, debe revisarse. Es más bien el mundo “habitual” el que se afirma por las coincidencias: éstas nos aseguran que nosotros lo reconocemos más claramente. En lugar de sorprenderse por la existencia superflua de otro mundo, es nuestro único mundo en el que las coincidencias nos sorprenden, el que es necesario no perder de vista» (Magritte, R., «Naturaleza y misterio» [1958], en *ibid.*, p. 327).

4 Por cierto, en el curso de la elaboración de este trabajo, entre diciembre de 2006 y febrero de 2007, dí con el trabajo del prof. Jacinto Rivera de Rosales titulado «Magritte y lo trascendental», publicado en *Sileno* (Madrid) 16 (Mayo 2004), pp. 19-25 (también puede encontrarse en <http://www.filosofiaytragedia.com/textos/magritte.html>). El estudio de Rivera de Rosales se centra en la hipótesis (de la que demuestra su razonabilidad) de que al asomarnos por la ventana de Magritte, con sus caballetes y lienzos, podríamos alcanzar «una idea de lo que pudiera ser el ámbito de lo trascendental» (p. 19) en estricto sentido kantiano. Sin embargo, si no me equivoco, en el trabajo de Jacinto Rivera no se menciona el tema de la surrealidad. Por mi parte, recurriendo a un muy conocido y similar repertorio de imágenes magritteanas, mi modesto estudio busca pensar una cierta génesis de la trascendencia de la surrealidad. Si tuviéramos hipotéticamente esta reflexión sobre Magritte en una primeriza y deslumbrante prosecución de la “nueva visión” que se abre en el ámbito pictórico tras el aniquilamiento de (la diversidad y abigarramiento de) los objetos del mundo y la enorme expectativa suscitada por los cuadros negro y blanco de Kassimir Malevich que tiene lugar hacia 1913. Me ocupé de este asunto en «Sin objeto. Epojé, vanguardia y fenomenología», ponencia presentada en el I Congreso Ibérico de Fenomenología celebrado en Lisboa en enero de 2006. Espero que pueda ver la luz en el volumen de actas de aquel congreso y en un volumen recopilatorio de mis trabajos sobre filosofía y vanguardia, aún en vías de preparación, titulado *El objeto en rebeldía y otros escritos sobre filosofía y vanguardia*.

misteriosas y “pensativas”, liberando al artista visionario o “vidente” (como se lo gustaba llamar en los círculos parisinos de Breton) de la pulsión “demasiado humana” de re-presentar lo que da la *Imagen-ventana* del mundo que llamamos “real”⁵.

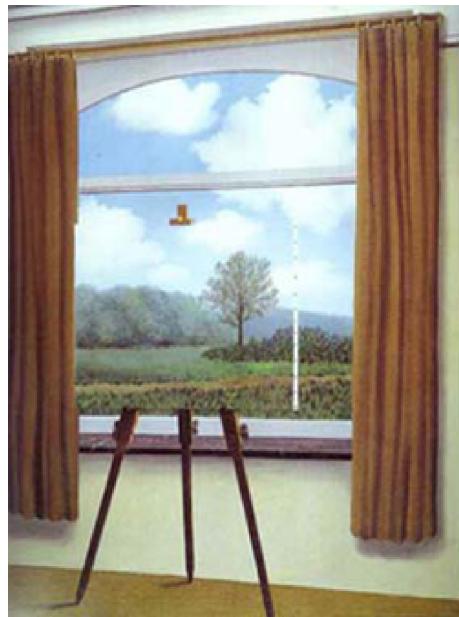
Tal es la cuestión en liza en la primera versión del tema de *La condición humana* (1933-1935), titulada *La bella cautiva*. Ya en 1931 hay dos versiones, en las que en un lienzo sobre un caballete, en medio de un paisaje campestre, se presenta una escena (una casa a lo lejos, un carro...) que se sobreentiende que transcurre tras el lienzo⁶. En años posteriores, a finales de los cuarenta y comienzos de los cincuenta, incluso en los años sesenta, Magritte volvió sobre el tema, manteniendo el título (imágenes 4 y 6). Por lo que se refiere a ese motivo, pero ya bajo el título de *La condición humana*, Magritte pintó al menos tres versiones muy similares. En la versión de 1933 (imagen 1), desde dentro de una habitación, a través de una ventana, se divisa un paisaje con árboles. *Desde adentro y a-través...*, la mirada atraviesa hacia afuera... Según la descripción del propio Magritte, con este “problema de la ventana” resultaba que el árbol estaba a la vez fuera y dentro⁷. En la versión de 1935 (imagen 2)⁸ la ventana es sustituida por una especie de puerta/balcón que da acceso visual a una playa, el mar y el horizonte, en una extraordinaria calma. A diferencia de la versión de 1933, en la de 1935 la imagen no suple, sino que desarrolla lo que se ve a través de la puerta/balcón, incorporándose en el cuadro una bola negra, junto al caballete, que a nuestro juicio tiene la “función simbólica” (tan apreciada por los surrealistas) de hacer *rodar* la interioridad del habitáculo hacia la exterioridad de la playa. En efecto, más de treinta años después, en la versión de 1967 de *La bella cautiva* (imagen 6), se podrá ver aquella misma bola negra en medio de la playa, junto al lienzo, que también “ha bajado” o “ha salido” (está allí *en medio*, pues -como, por otra parte, se extrema la afirmación de la pertenencia de la Imagen-lienzo al “mundo real” en *La cascada* (imagen 5)), aunque sigue conservando la *intermediación* de la cortina, que parece desempeñar, en muchos cuadros de Magritte, la doble función de *cortina-protectora* (que resguarda y engendra una interioridad) y *cortina-telón*, que abre la visión del paisaje (ventana) o de la escena imaginaria (en sentido casi “teatral”).

5. Se verá que en adelante utilizamos las expresiones “Imagen-Lienzo” e “Imagen-Ventana”. La primera designa la imagen del cuadro presente en el cuadro de Magritte, y la segunda la imagen visible a través de la Ventana.

6. Por más que habrá de reconocerse que el Lienzo ha detenido el tiempo, y que esta cualidad le es consustancial. Eso explica el esfuerzo futuro-cubista en torno a los dinamismos de la imagen y el desarrollo (en sentido estructural) en dirección a la “imagen-movimiento”.

7. Magritte, R., «La línea de la vida I» [1938], en *Escritos*, pp. 76-77; también en «La línea de la vida II» [1940], en *ibid.*, p. 113.

8. Este cuadro, por cierto, nos sirvió para el cartel del VI Congreso Internacional de Fenomenología que bajo el título de *Filosofía y realidad virtual* celebró la Sociedad Española de Fenomenología en Albarracín en septiembre de 2002, cuyas actas verán la luz este año 2007.



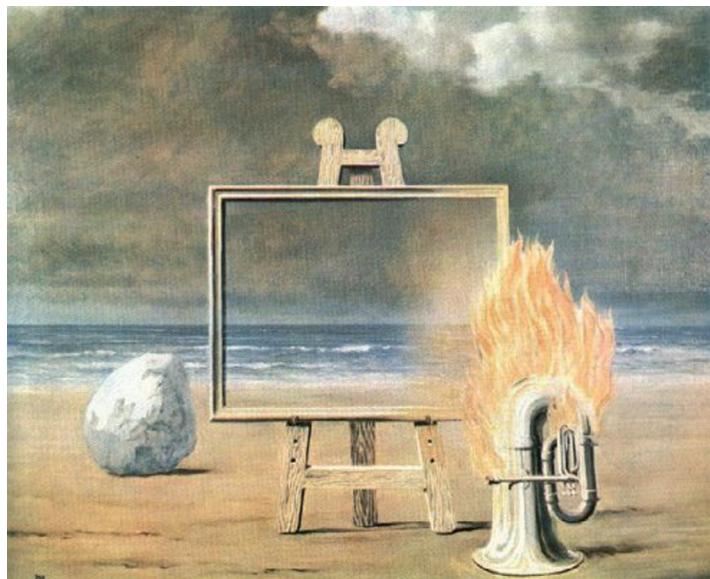
[Imagen 1] René Magritte: *La condición humana I* (1933)



[Imagen 2] René Magritte: *La condición humana II* (1935)



[Imagen 3] René Magritte: *La venganza* (1936)



[Imagen 4] René Magritte: *La bella cautiva* (1950)

III. Si no pudieras salir... Pulsión de realidad (Lienzo y Ventana).

Pues bien, se trata, básicamente, de lo que podríamos llamar el “efecto-transparencia” de la imagen pictórica (aunque se verá que quizás incluso podría decirse “imagen en general”). Cuando hace un momento decía que “podría presuponerse” que lo que vemos en el lienzo se “cumpliría” o llenaría similarmente fuera del mismo, es porque la propia *dinámica de la intuición*, como paso de la *mención* (en este caso, en forma de *imagen pictórica*) a su *impleción*⁹ supone la pulsión de *llenar* de realidad la imagen, de modo que realidad e imagen se traspasaran y se prosiguieran recíprocamente (imágenes 1 y 2). Es difícil, en principio, escamotear la *tentación-de-la-imagen*: hacer pensar que pinta-lo-real y pasa-a-lo-real, y al hacerlo lo convoca y se diría que *casi lo crea* –sin que ello sea posible (como en *La tentativa de lo imposible* (1928), que representa al pintor intentando pintar un desnudo femenino ¡en la realidad!). Tal es el poder fascinante y seductor del *efecto-transparencia*. La imagen *da* (transparente) lo real, pero no puede *hacer* lo real, es impotente para crear *eficientemente* realidad mediante sus pinceles y colores. La Imagen-lienzo *difiere* esencialmente de lo que llamamos *realidad* y por eso, porque ésta se resiste a dejarse confundir con imágenes, es por lo que *es realidad*, siempre *diferencialmente*, reservándosele como privilegio a la Imagen el *efecto-trasparencia* (y de modo eminente, como concesión añadida, en el “realismo”). Siguiendo esta línea argumental, ¿en qué consistiría, pues, *la condición humana*? Básicamente, en la pulsión a la *transparencia* y la *continuidad*, en cualquier sentido (sobre todo realista, pero también, más sutilmente, surrealista). La condición humana estriba en un *Entre* de “imagen” y “realidad” que está en perpetuo vaivén entre ésta y aquélla (paso-al-lienzo), y aquélla y ésta (impleción de la imagen, paso-a-la-realidad). El lienzo parece “asimilarse” de entrada no simplemente a (la intemperie de) lo Visible sin más (que puede ser perfectamente irreal), sino que “busca” la realidad a través de la pro-vocación de la Imagen-ventana. De este modo, mientras que la Imagen-lienzo se mantiene en el orden de lo intrapictórico, demorándose en lo que da a ver (aunque pudiera no-existir y no pudiera existir), y sólo hace pasar *virtualmente* al contenido visual-significativo, la ventana, que da una suerte de imagen “real”, invita-a-“asomarse”, a “pasar-afuera”, en dirección no sólo a lo que se muestra en tanto visible-y-significado, sino como *realidad-misma*.

La proximidad del lienzo a la ventana (y su *efecto de realidad*) afirma, es cierto, la potencia mimética de la Imagen-lienzo, atenuando su incertidumbre y distancia, y confirmando la frecuencia nos dejamos vencer por la rutina y la pereza del *paso-a-la-Imagen-de-lo-real*. La imagen se torna, de este modo, demasiado crédula. He aquí, pues, una de las posibles conclusiones, casi a modo de hipótesis (y no pictórica, ¡sino existencial!), que no se haría esperar: si no se pudiese pasar afuera, quizás podría *bastar hacer y abrir ventanas, y si se careciera de ventanas, ¡que hubiese al menos imágenes!*: sería *casi como* si se estuviera allí, en el exterior, del otro lado, exactamente *como* cuando miramos a través de una ventana: en el fondo ella, la imagen, *es como una ventana* para el que no pudiese salir, trascender-hacia-lo-real o, como diría Sartre, *estar-en-medio-de-los-caminos*. Sin ir más lejos, imaginemos que en mi dormitorio hubiese un cuadro que representase una “marina” (lo hay, de hecho). Muestra el momento en que una ola parece a punto de “romper” en la arena

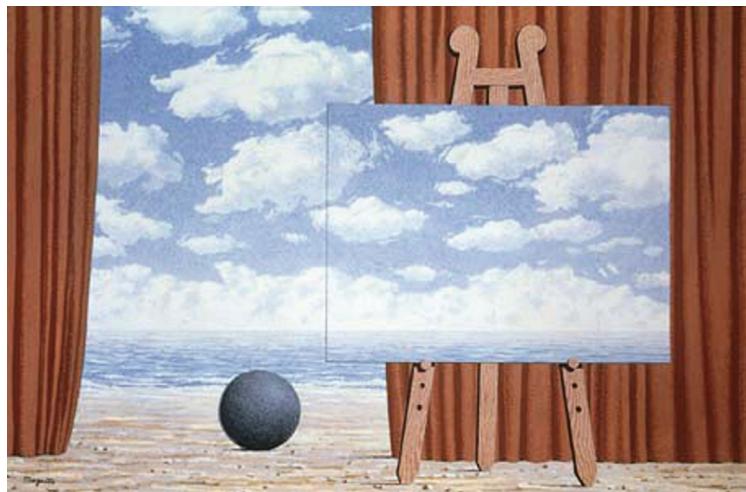
⁹ Se pueden encontrar bastantes referencias husserlianinas en mis trabajos «Dinámica de la intuición. Reflexiones sobre la donación fenomenológica y el fin del conocimiento en Husserl (con una incursión en el caso-Chandos)», en *Síguo, Intencionalidad, verdad. Estudios de fenomenología* (César Moreno y Alicia M^a de Mingo, eds.), Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005, pp. 57-70; y «La actitud virtual. Reflexiones sobre la alteridad virtual y el fenómeno del extrañamiento», en *Phainomenon* (Lisboa), 8 (2004), pp. 97-117.

de la playa. Al fondo, un sol tenue. Cada vez que mirase el cuadro y me dejara seducir por mi imaginación, me parecería *como si estuviera asomándome* a una ventana que pudiera abrirse sobre aquella playa, de la que me separaría una distancia fácilmente recorrible. Sé, sin embargo, que si mi imaginación me abandonase no podría atravesar la opacidad de ese Lienzo y quedaría atrapado en él como No-Ventana, traicionando incluso, por ello, la vocación de la imagen que el Lienzo trae a presencia, que es precisamente *hacer-como-si-fuese-una-ventana* (llenar intuitivamente la mención). Estoy aquí, inmóvil, y miro *desde-dentro*. La imagen pictórica equivale a una ventana a la que fortaleciese la imposibilidad-de-salir. Si se me permitiera decirlo más gráficamente: la imagen es la ventana en un universo paralítico, confinado o prisionero, demasiado tímido o espantado; es, también, la ventana del mirón que espía allende las imágenes comunes consentidas, o la del visionario cansado de lo que en el mundo fáctico se ofrece a sus ojos “de carne”. Si no fuese necesario ni deseable salir, o si estuviese condenado a permanecer inmóvil, con seguridad y tanta más razón mi imaginación me invitaría a esforzarme en reducir la distancia que separa a la Imagen-ventana de la Realidad misma (en reivindicación de la Ventana) y a la Imagen-ventana de la Imagen-lienzo (en reivindicación de éste), y se esforzaría en hacerme creer, no que simplemente debo-mirar (como se mira una estampa), sino que tengo que *asomarme* y, sobre todo, en última instancia, *convocar* virtualmente *también* (hagámoslo ahora, entre estas palabras escritas y leídas) el ruido de las olas y de las gaviotas, el olor a salitre, la sensación del viento en el rostro... Material descriptivo muy fenomenológico, sin duda¹⁰. De este modo, una vez conducidos al *Reducto de la Imagen*, cabría desear que al menos fuese como una ventana... convertida en mediadora entre la Imagen Pictórica y el mundo real (allá afuera), así como prueba de la comunidad entre el Adentro y el Afuera y de que se podría *salir-y-entrar* (bola negra a los pies del caballete, junto a la puerta, que rueda): viento, luz, olores... todo el universo sensacionario humano (y especialmente de, según otro título de Magritte, *la raza blanca*¹¹), sin eludir los riesgos y amenazas de lo real. La Ventana no sólo *deja-ver*, sino que siempre parece *dejar paso* más allá de ella. Incluso su cristal, en el caso de que ignorásemos que estuviese pintado, y mientras no se verificase si acaso fuese un engaño (trampantojo), ese cristal estaría pintado con un contenido perceptivo idéntico al que ofrece la transparencia de la Ventana. La Ventana transparenta la *trascendencia* de lo Real y siempre es *traspasable* (cristales rotos que indican que «el paisaje exterior y el espacio de la habitación forman un solo mundo, mientras que entre el mundo de imagen y la espacialidad del soporte no hay unidad alguna»¹²). Ese es su juego, su rendimiento y su eficacia. Para quien no pudiera salir ni asomarse a ventana alguna, la única ocasión que le restaría, su último reducto y medio de su venganza sería la Imagen (como en la serie de cuadros *La venganza* (imagen 3)).

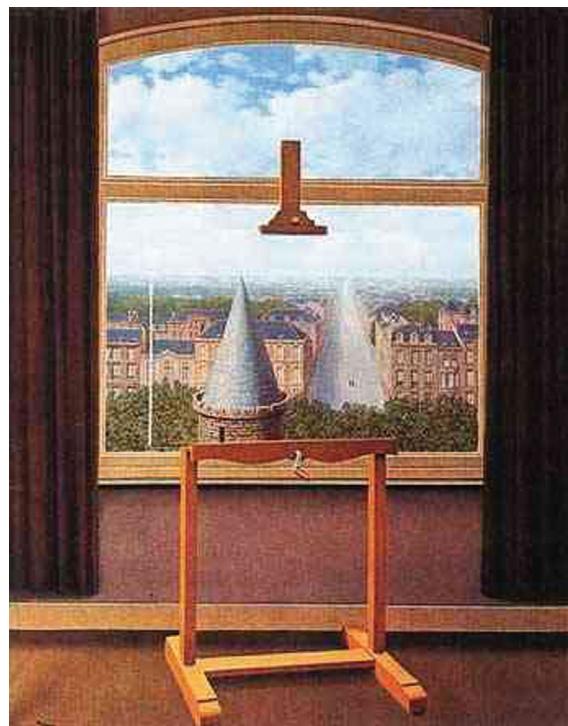
10 Me es difícil olvidar el relato *Rear window*, de Cornell Woolrich, llevado al cine por Hitchcock (*La ventana indiscreta*), en el que un fotógrafo incapacitado (James Stewart), en un sillón de ruedas, debe sustituir la imagen a que está acostumbrado (la fotográfica), por ese otro “objetivo” en que se convierte una ventana que le permite acceder a la vida de sus vecinos. Del estar-en-medio-de-lo-real tan propio del fotógrafo, que crea imágenes cuyas “realidades” están presas en el papel fotográfico o en la propia imagen, se pasa a la imagen-ventana, que le confirma (y recuerda) su precario ser-en-el-mundo, pues ¡a través de las ventanas se puede pasar!, como a través de las puertas. Ahí radicaría la amenaza-de-acceso de lo que llamamos “realidad”. Por otra parte, todo ello transcurre, para nosotros, en el horizonte de la Imagen-Cine, que es aquí como nuestro Lienzo, sin tránsito posible real hacia con lo que nos da-a-ver.

11 Escultura de Magritte que representa abajo dos narices, sobre ellas una boca, sobre la boca una oreja y presidiéndolo todo, “por encima de todo”, un ojo. Así probablemente quiso Magritte comprender su visión del hombre ocularcéntrico “occidental”.

12 Fink, E., «Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit [Presentificación e Imagen. Contribuciones a la fenomenología de la irrealidad]» (1930), en *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p. 77.



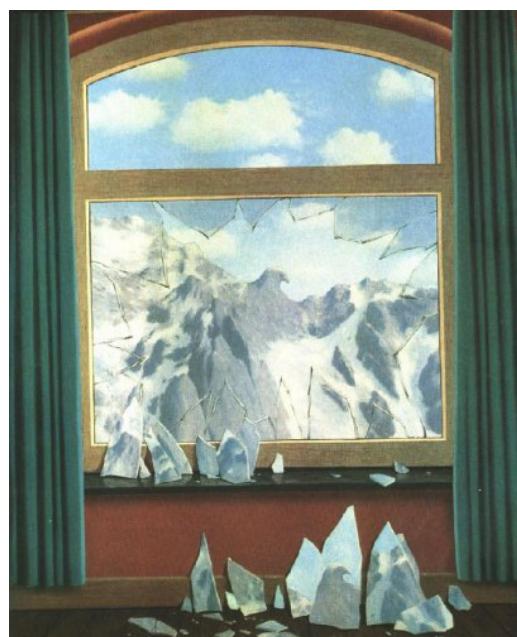
[Imagen 5] René Magritte: *La cascada* (1961)



[Imagen] René Magritte



[Imagen 7] René Magritte: *La llamada de las cumbres* (1943)



[Imagen 8] René Magritte: *El dominio de Arnheim* (1949)

IV. Lucidez de la diferencia.

Bastaría, entonces, aproximar, *casi* unir el Lienzo a la Ventana, bajo la única obligación de que no se destruyera la diferencia (tal es el sentido de la pequeña línea que separa las imágenes, coincidente con el lomo del lienzo). En todo caso, en el horizonte inmanente de la representación no sería fácilmente discernible si la Imagen-lienzo atrae a su lado a la Imagen-ventana, o al revés. La pulsión va y viene siempre, apenas puede estabilizarse, aunque no hay duda de que la Imagen-ventana tiene a su favor, en el juego de las representaciones, el potencial o el privilegio de la “realidad”, por más que ambas imágenes trasciendan en el sentido de la apertura a la “alteridad”: pipa, árbol..., no importa si *a través* del lienzo o de la ventana. En todo caso, es notable que Magritte no frecuentase (no recordamos ningún cuadro en tal sentido) el cuadro dentro del cuadro dentro del cuadro. No hay imagen de imagen de imagen... en tanto debe mantenerse, desde el principio, la estructura Imagen-lienzo/Imagen-ventana. Así se puede entender la idea, defendida por Eugen Fink, de la *ventanidad o ventanalidad [Fensterhaftigkeit]* de la Imagen-lienzo. Para Fink,

«he aquí lo que queremos destacar con el discurso sobre la ventanidad de la imagen: cada mundo-de-imagen [*Bildwelt*] se abre esencialmente al mundo real [*wirkliche Welt*]. El lugar de este abrirse es la imagen. Sin la ventana, mediadora del abrirse, no podría ser, en general, el mundo de imagen, un mundo de imagen sin ventana es en sí absurdo. En esta estructura de ventana [*Fensterstruktur*] del fenómeno de imagen se fundamenta una específica “escisión yoica” [*Ichspaltung*] del espectador de la imagen. Por una parte es el sujeto del mundo real al que pertenece la imagen como un todo, no meramente, por ejemplo, como soporte, sino la imagen como correlato de un acto medial. Pero el mundo de imagen tiene, a través de la ventana, una orientación al espectador, está ordenado a él en perspectiva. En el primer plano del mundo de imagen, por así decirlo, el más próximo a la ventana, se muestra la esfera de proximidad del mundo de imagen, que luego se aleja cada vez más. El espectador de la imagen actúa como el centro de orientación del mundo de imagen a la vez que como sujeto de ese mundo. [...] Con el concepto de “ventana” como una estructura esencial del fenómeno de imagen hemos ganado el concepto fundamental que tiene que ser supuesto a un análisis intencional-constitutivo de la imagen. La “ventana”, con sus aspectos reales e irreales, es el apropiado correlato noemático del acto medial “conciencia de imagen” [*Bildbewusstsein*], por tanto, no otra cosa que el puro fenómeno de imagen»¹³.

En todo caso, la más básica ilustración respecto a la imagen debería reconocer su inmenso poder de convocatoria tanto a) en el efecto-alteridad (veo algo *otro*, en su alteridad: una tuba ardiendo, por ejemplo) como b) en el efecto-ventanalidad (un paisaje) y, en virtud de ello, pero sólo en este segundo caso, debido al efecto-de-verosimilitud suscitado, su potencial de engaño, embaucamiento o, simplemente, suplantación. En medio del a veces inextricable vaivén entre imagen y realidad, habría que esforzarse en “discriminar”, precisamente por la proximidad entre Lienzo y Ventana y, a resultas de ello, entre Lienzo y Realidad. O enjuiciar. Debo saber que la Imagen-lienzo no se deja identificar perfectamente con la Imagen-ventana, y que ésta no se deja confundir con la realidad que deja ver. La obvia inscripción en *La traición de las imágenes* (1928): «Esto no es una pipa», no significa otra

13 *Ibid.*, pp. 77-78.

cosa que una propedéutica a la sensatez que discrimina imágenes y “realidades”. Pero está escrito con letra como de escuela primaria, en el parvulario de la escuela de la Imagen, dirigido a “niños”¹⁴. Qué más básica enseñanza que ésa, para quien, como el Pintor, el trato con las imágenes-lienzo es continuo y nunca quiso –como es el caso en Magritte– caer bajo la acusación platónica que anatematizaba al artista como embaucador¹⁵ ni comprometerse con dictámenes según los cuales (Nietzsche *dixit*) el mundo verdadero habría acabado por convertirse en una fábula. Sólo sería posible liberarse de la acusación gracias a un esforzado trabajo (*fenomenológico*) en la inmanencia misma de la imagen, en su diferencia respecto a lo que no es imagen: imagen-lienzo, imagen-ventana, imagen-realidad (e incluso imagen-idea¹⁶). No, la imagen no es la realidad, aunque la realidad también se nos dé como imagen, ni jamás podríamos pintar lo real, ni siquiera cuando al gesto pictórico lo impulsase el más decidido y fuerte deseo de realidad (*La tentativa de lo imposible*).

De todos modos, ¡pudiera ser que el cristal estuviese pintado, y que lo que nos parece venir del otro lado estuviese inscrito pictóricamente sobre el aparente cristal! Miras por la ventana y piensas salir allá afuera, a lo que brinda tu visión la ventana (paisaje), pero descubres que es un cristal pintado (otro Lienzo). Sin embargo, Magritte era «realista»¹⁷: su mensaje, respecto al «juego» que da la ventana en sus indagaciones, es que no debería cundir la desesperación por lo que parece ser un engaño: si se rompiera el cristal de la ventana, si se desalojara el lienzo, ¡se vería lo mismo! La Imagen-Ventana siempre es verdadera, en la medida en que de ella dependa nuestra percepción *diferencial* de la imagen-de-la-realidad. Hay continuidad entre Lienzo, Cristal pintado, Cristal transparente, Ventana y Realidad. Bienvenido sea, pues, el optimismo de la representación que, desestimando los rigores dubitativos cartesianos, pone lo real y su percepción a salvo y *a pleno sol*. Eso (la percepción de lo real) no es problema ni, menos aún, misterio. El problema

14 Comoquiera que lo he comentado al menos en tres artículos («Deseo de realidad», «Dinámica de la intuición» y «La actitud virtual»), introduciré en una nota al pie una de las motivaciones que me ha conducido a este artículo, en el que, en verdad, se trataría de pensar tanto en torno al *deseo de realidad* –las imágenes de Magritte dan sobradamente para ello– como en torno al *deseo de surrealidad*. En honor a mi posible lector colombiano recordaré aquí que una de las motivaciones procede de una anécdota personal. Cuando era pequeño, allá por 1973 más o menos (no lo recuerdo con precisión), con ocasión del desfile por la avenida principal de Huelva de los carrozatos y carretas que habrían de acudir al Rocío (se trata de una de las romerías más populares de Andalucía), en mi colegio se daba permiso a los alumnos que lo desearan para ir a ver el paso de las carretas, con su jolgorio, los caballos, los bueyes y por supuesto los carros engalanados... Llegado el momento, nuestro profesor vino a decir que los que deseaban ir a ver las carretas salieran al pasillo. Una vez allí, estando mis (aproximadamente) diez o quince de mis compañeros a la espera de que se les diera el permiso deseado, el profesor se extrajo del bolsillo algo, al tiempo que preguntaba a mis compañeros si eran ellos los que querían ver las carretas del Rocío. Lo que tenía en la mano, que comenzó a pasar entre mis compañeros, eran postales fotográficas de las susodichas carretas. «¿No queríais ver las carretas? Pues ahí las tenéis». A renglón seguido, todos fueron –digámoslo así– comandados a volver a sentarse en sus asientos. La broma (por decirlo de algún modo) había terminado. Pienso, al cabo de los años, que esta anécdota hubo de marcarme más de lo que supuse. Lo dejó aquí, en honor a no extenderme excesivamente. Vid. mis arts. «Dinámica de la intuición» y «La actitud virtual» (vid. nota 8). También «Deseo de realidad. Un fragmento (autobiográfico) de mi *Discurso del método*», en AA.VV., *Que piensen ellos*, Madrid, Opera prima, 2001, pp. 127-140.

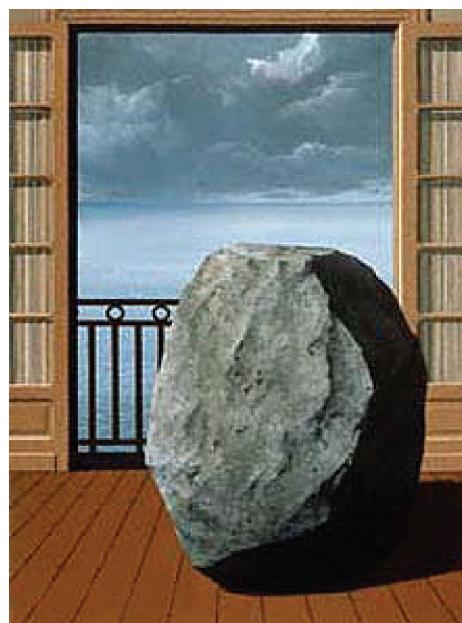
15 A fin de cuentas, ¿no se haría un servicio a Platón y al comunismo recordando la diferencia entre imagen y realidad, en el horizonte de un pensamiento sobre la *traición de las imágenes*? Para Magritte «en ningún caso la imagen se puede confundir con la cosa representada: la imagen pictórica de una tarrina de confitura, no es seguramente una verdadera tarrina ni una tarrina falsa» (Magritte, R., «El parecido» [1959], en *Escrítos*, p. 335).

16 Como en otra conocida versión de *La traición de las imágenes*, titulada *Los dos misterios* (1966), en que junto al lienzo en el caballete, conteniendo el cuadro con la pipa y “Esto no es una pipa”, se ve, como suspendida en el aire, una enorme pipa gris, que vendría a representar presumiblemente la imagen-eidética de “Pipa”.

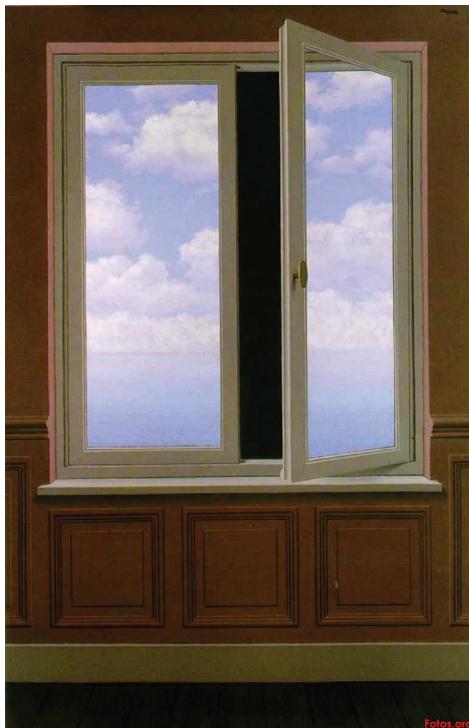
17 En la entrevista que se le hizo en Houston en Diciembre de 1965, Magritte declaró a su entrevistador: «Considero que soy un realista, pero no en el sentido actual de la palabra. Lo real es al mismo tiempo lo aparente y lo invisible». Dice el entrevistador, además, que Magritte «afirma que lo real es metafísico, que existe una realidad mucho más amplia que la que habitualmente percibimos» (Magritte, R., «Entrevista de Houston, Diciembre de 1965», en *Escrítos*, p. 369). Habría que observar: a) que surrealismo y realismo no tienen por qué contraponerse como inconciliables; b) que sólo puede haber surrealismo si hay realismo. Y no se trata sólo de alguna suerte de exigencia o rigor dialécticos. Lo cierto es que Magritte se tenía por “realista”. Decía, por ejemplo, en 1938: «Los cuadros pintados durante los años que siguieron, de 1925 a 1936, fueron igualmente el resultado de una búsqueda sistemática de un efecto poético turbador que, obtenido por la puesta en escena de objetos tomados de la realidad, daría al mundo real de donde estos objetos habían sido tomados un sentido poético turbador por un intercambio natural» (Magritte, R., «La línea de la vida I» [1938], p. 75).

surge a) cuando se confunde la Imagen-lienzo con lo Real justo en la fase de su diferir, pasando por alto este diferir, y especialmente, b) cuando la rutina y la pereza, o simplemente la ausencia de lucidez y deseo, conducen al empobrecimiento de la realidad y sus imágenes. El surrealista no está ahí simplemente para hacer de maestro de las Imágenes (aunque Magritte asumiese con placer y gran inteligencia y eficacia ese papel), sino para proponer justamente *imágenes poéticas del misterio visible del mundo*.

En efecto, en un mundo aún verosímil el paso del Lienzo a la Ventana no desafía. No se trata ante todo de la cuestión técnica del parecido más o menos exacto entre imagen y realidad, sino (lo que pasa de ser un problema artístico a epistémico y ontológico) de la *expectativa de la continuidad*. Aunque defectuosa desde el punto de vista de la representación visual realista, las imágenes prehistóricas del bisonte, la vaca o el ciervo debieron convocar sin sorpresa, simulando rutinariamente al bisonte real incluso intentando que la imagen “ganase cuerpo” aprovechando protuberancias en las paredes o techo de la cueva... Pero no, la *condición humana* no radica en la precisión detallista de la mímesis hiperrealista (éste sería sólo, en el fondo, un progreso muy secundario), sino en la *expectativa ontológica de continuidad-y-diferencia entre imagen y realidad*. El paso adelante en la pintura no consistiría sobre todo en pintar esto o aquello más extravagante, ni siquiera en la utilización de nuevas técnicas o materiales, sino en la convocatoria *reflexivo-intrapictórica* de los poderes de lo visible y lo invisible desde la propia actitud y gesto pictóricos, de modo que en el tránsito de la Imagen-lienzo a la Imagen-ventana aquella nos enseñase, no a que nos quedemos en el lienzo y aprendamos a contemplar pictóricamente un cuadro, sino a *ver-en-lo-real* y, especialmente (así en el deseo magritteano), en el horizonte de potencialidades de lo sorprendente y misterioso. De aquí la importancia del efecto-ventana y los posibles maleficios y beneficios de la rutina en que se le aproxima el Lienzo.



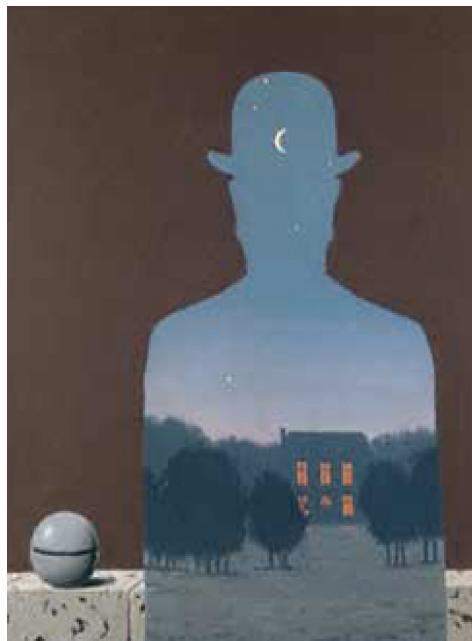
[Imagen 9] René Magritte: *El mundo invisible* (1954)



[Imagen 10] René Magritte: *El telescopio* (1963)



[Imagen 11] René Magritte: *El maestro de escuela* (1954)



[Imagen 12] René Magritte : *El feliz donador* (1966)

V. Libertad de la imagen surreal.

Hay otras obras de Magritte que abordan el mismo motivo experimental de *La bella cautiva* y *La condición humana*. Especialmente interesante estimo que resulta *La llamada de las cumbres* (imagen 7), en la que al pintor parece como si se le hubiese “ido la mano” o que su imaginación se hubiera desviado de su Mirada-ventana o sufrido un trastorno, atosigada por la necesidad de una nueva inspiración y, sin duda, por la presión, casi al modo quijotesco, de la lectura del relato *Los dominios de Arnheim*, de Allan Poe. Pero no, aquí no se trata de que, por ese desliz, nos traicionen las imágenes. La imagen que podría traicionar no es la que muestra sin más, sino la que distrae de la diferencia o la disimula. Las imágenes sólo podrían traicionar al incauto al que la imagen de algo real lo llevase a tomar la imagen por lo real mismo. No así cuando la imagen-lienzo no sufre de posible deuda con la imagen-de-lo-real, situándose deliberadamente y sin complejos en el terreno de la imagen-de suyo o sin-deuda. En *La llamada de las cumbres*, ¿no se ha producido un desplazamiento (mínimo en el terreno de la imagen y muy relevante desde un punto de vista más ontológicamente comprometido) desde aquellos conjuntos “bien avenidos” entre Imagen-Ventana e Imagen-Lienzo que suponían las diferentes versiones de *La condición humana* y de *La bella cautiva*, a la aventura emprendida (en sentido estructural) por esa especie de sorpresa de que se trata en *La llamada de las cumbres*? Nos importa especialmente esta obra porque en ella el surgimiento de la surrealidad es tímido. La timidez, el “casi nada” muestra el despuntar en la génesis. Mínimo y suficiente. En principio, es como si, por encima o a espaldas de la Visión, la Imaginación se hubiese desviado de la Ventana y dejado de corresponderse con el Afuera... para quedarse del lado del Lienzo, bajo su protección, acogida a su propio logos. ¿Realmente hay eso tras el lienzo? En las versiones de 1933 y 1935

de *La condición humana* esta pregunta no era especialmente relevante (salvo en la hipótesis de la duda cartesiana).

Repitamos, pues, la pregunta: *¿realmente hay eso* tras el lienzo? *¿Realmente hay...?* Llegados a este punto, hay que prestar atención a la técnica utilizada por Magritte. En el juego pictórico, la razonabilidad de la continuidad-y-diferencia realista entre Imagen-ventana e Imagen-lienzo procede de la práctica del *enlace* entre aquélla y ésta a partir de líneas que *configuran formas y contornos*. La técnica es la de *proseguir* líneas, de modo que la Imagen-lienzo *complete* del modo más perfecto posible la Imagen-ventana... o la cree. Y sería difícil saber qué prosigue a qué en el ámbito intrapictórico, si la imagen-Lienzo a la Imagen-ventana, o ésta a aquélla. En el “realismo” es la Imagen-lienzo la que prosigue a la Imagen-ventana. Se recordará que en el juego del *cadáver exquisito*¹⁸ sus autores deben ignorar entre sí lo que cada uno ha pintado, por ejemplo, en una hoja de papel. Se procede a doblar el papel en tantas partes como participantes. La “pista” de lo que cada uno deja a otro son tan sólo pequeñas rayitas que le indican por dónde proseguir su dibujo. El resultado final es más o menos bellamente “monstruoso”: auténticas entidades u objetos *alienígenas*. Se trataba de una práctica parecida a la del juego de *lo uno en lo otro*¹⁹ o incluso, salvando las distancias, al de la *escritura automática*. Lo que se dilucidaba era la posibilidad de provocar un efecto bello y anómalo, fruto de una intersubjetividad que podríamos denominar “no consensual” y, por tanto, entregada al menos parcialmente (en especial por lo que se refiere a la articulación de las partes del dibujo) al azar o a lo arbitrario. En principio, Magritte utiliza este recurso, el del enlace, para *vincular*, casi *acoplar*, Imagen-lienzo e Imagen-ventana. Nada de azar, sino justo lo contrario, es lo que encontramos en *La bella cautiva* y *La condición humana*. Los enlaces son los que permiten pasar de la Imagen-ventana a la Imagen-lienzo o salir de ésta en dirección a aquélla. *Enlaces*, pues, al servicio de las Formas (verosímiles) y de la cordura del realismo básico de la imagen, en respuesta a la *condición humana*. La “llamada al orden” de la representación “realista” no sólo excluye la arbitrariedad, sino incluso su insinuación o sospecha: la percepción de lo “real” depende de *poder-proseguir-en-continuidad*²⁰. Basta con que se *continúen* unas líneas o trazos que representan pequeñas olas o paisaje de arboleda (imágenes 1 y 2). Nada haría *presentir* que este recurso fuera a tener otro *destino* que el de la *cordura* o el *acuerdo* capaz de satisfacer a la pulsión “realista”. Sin embargo, la exigencia que de este modo se demuestra es tan escasa que esa misma práctica no podría impedir o controlar la posibilidad del desliz, la deriva o la anomalía surreales. Y quizás incluso podría pensarse que tan destino para la Imagen-lienzo como es suplir a la Ventana de la re-presentación realista lo era y es el de la desviación, la deriva, dar crédito a otras ventanas “no realistas” (si se me permite decirlo así: en un pre- o post-mundo) y, sin embargo, no por ello menos imágenes, sino quizás incluso más. Esto es: presuponemos que la imagen-Lienzo re-presenta lo que no deja ver en la imagen-Ventana, que “está allí”, incluso como “realidad” y causa de la imagen misma. Hay, sin embargo, que dejarse conducir de vez en cuando no ya o no sólo por los rigores disciplinarios de la duda metódica cartesiana, deudora de una realidad extramental a la que sería necesario conocer tal como es “en sí”, sino por la libertad de una clarividencia más atrevida incluso que aquella que provoca que mientras mira un huevo de pájaro, Magritte pinte al pájaro (como en el conocido cuadro *Clarividencia*, de 1936). La otra clarividencia, la de lo surreal, no se atiene a

18 Cfr. AA.VV (J.-J. Lebel, comisario), *Juegos surrealistas. 100 cadáveres exquisitos*, Valencia, IVAM, 1996.

19 Cfr. Breton, A., «Lo uno en lo otro» y otros textos, en *Magia cotidiana*, Madrid, Fundamentos, 1989, pp. 46-74.

20 Lo que se deja entender como una curiosa modalidad de la intencionalidad de horizonte en lo que sería el juego de la determinación y la indeterminación. De entre los textos de Husserl al respecto, vid., p.ej., *Experiencia y juicio*, México, UNAM, 1980, § 8.

esos argumentos o razones sino que pasa, o da paso, a asociaciones ilícitas, acuerdos extravagantes, deslizamientos ánomalos, incluso a “parecidos” tan al alcance de la imaginación como ontológicamente imposibles o epistemológicamente insólitos. Imaginemos que en *La llamada de las cumbres* se hubiera seguido el *cauce de la cordura*. El resultado habría sido idéntico al de las diferentes versiones de *La condición humana*, y apenas habría sido necesario esfuerzo alguno de imaginación. En el lienzo habría aparecido algo que pudiera estar *realmente* allí (supongamos que una cumbre montañosa como cualquier otra, o quizás una casa de alta montaña), pero no la figuración de una inmensa y sin duda fantástica águila con sus alas desplegadas... Es la imaginación visionaria –quién sabe si guiada, en este caso, por alguna *pareidolia*²¹– la que ha engendrado la imagen surreal. Aunque pudiera ser tenida por anecdótica e incluso insignificante, esta “insubordinación” o rebeldía de la Imagen-lienzo con fondo de Imagen-ventana semivelada (recurso básico de la serie sobre *La condición humana*) me parece decisiva, pues deja entrar en el lienzo lo mágico y extraordinario. Propiamente, esa “llamada” de la cumbre no es, pues, al Aguilu, sino al propio Magritte. [Y que conste, no lo olvidemos, que lo decisivo de las figuraciones surreales sólo es accesible en una reflexión “segunda”. No es lo decisivo la anécdota del águila, sino la travesura, el desliz, la deriva, la perturbación de la intencionalidad de horizonte, la potencia subversiva de aquella misma *condición humana* antes y sobre todo entregada a saldar las deudas de sus re-presentaciones realistas].

Ya anteriormente, al final del apartado segundo, hicimos una escueta referencia a los cuadros que, titulados *La venganza*, pintó Magritte hacia 1938-1939. Básicamente, lo que se narra en ellos es una venganza de la Imagen-lienzo por carecer incluso de Ventana física, real (y, al fin, de la Realidad ausente), convocando en su ayuda a las nubes (que tanto recordarían a aquellas con las que se abrían los *pequeños poemas en prosa* de Baudelaire). *Si ya sabemos que la Imagen es capaz de traicionarnos, haciéndose pasar por realidad, juguemos, sin embargo, no a sus traiciones posibles, reactivas, resentidas de ser tan sólo imágenes (y no lo que representan “en la realidad”), sino que juguemos a su propia libertad: no al poder de la imagen para suplir engañosamente lo real (horizonte problemático de la duda cartesiana), sino a su poder para dar-a-ver y surtir posibilidades extrañas, insólitas, convocándolas “por arte de magia”.* ¡He aquí a Don Quijote y el mundo onírico reintegrados al *cogito*, del que los había expulsado Descartes²²! Que la imagen cumpla, pues, su función: no sólo la de *re-presentar*, sino la de llevar o *transportar, meta-forizar*, eso sí, ahora, *lo más lejos posible*. Que la surrealidad sea, pues, impecable y de una honestidad abrumadora. El “experimento” de Magritte se ubica perfectamente en el horizonte de la rebeldía surrealista: en *La venganza* la surrealidad transurre fuera del cuadro que aparece pintado en el cuadro de Magritte. Volvamos, pues, a *La llamada de las cumbres*. Aquí la lección académica realista (*La traición de las imágenes*, *La condición humana*) de pronto se deja llevar por lo extraordinario y maravilloso, dejando acontecer la surrealidad en el Lienzo mismo. Pareciera, pues, que *La llamada de las cumbres* es un estudio sobre la emergencia de la Imagen-lienzo surreal, mientras que *La venganza* se sitúa directamente en la surrealidad. Por eso es interesante *La llamada de las cumbres*, porque “muestra” el nacimiento casi ínfimo de la surrealidad en el lienzo, al menos en un sentido metodológico. El efecto de surrealidad ha debido ser preparado como sorpresa (y

21 *Pareidolia* es un término que designa las alteraciones perceptivas en las que, a partir de un campo real de percepción escasamente estructurado, el individuo cree percibir algo distinto, mezclando lo percibido con lo fantaseado. En este sentido es una forma de ilusión o percepción engañosa que se diferencia claramente de las alucinaciones, seudoalucinaciones, alucinosis o metamorfopicias.

22 Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (ed. V. Peña), Madrid, Alfaguara, p. 18 (meditación I). Cfr. Magritte, R., «La línea de la vida I» [1938], en *Escritos*, p. 68: «el surrealismo, en fin, reivindica para la vida despierta una libertad semejante a la que tenemos cuando dormimos».

placer para el pensamiento), no, en absoluto, como *decepción*. Podría decepcionar el paso de la Imagen-lienzo a la Imagen-ventana cuando no se encontrase en ésta lo que la Imagen-lienzo propuso imaginar que estaría allí..., o cuando se quisiera fumar aquella pipa pintada en *La traición de las imágenes*. La surrealidad no se refiere ni se debe a un mundo acabado, real (que se erigiese en el Deber de la Imagen), sino a un mundo por hacer, *in statu nascendi*. No se correría, entonces, el riesgo de que la Imagen-lienzo en general (realista y surrealista) estuviese condenada para siempre a ser “la bella cautiva”: cautiva, si aprisionada o privada de lo real; liberada, por el contrario, si rescatada hacia lo Visible desde la inmensidad de lo Oculto.

Sin embargo, si hubiésemos de continuar esta lección que nos está ofreciendo Magritte, habríamos de comprender que aún se requiere el paso por la “salida” a) desde la Imagen-lienzo a la Imagen-ventana, y b) de ésta a lo “real” y c) finalmente a la Imagen-Directa, de suyo, surrealista, a la vez ingenua y sabia. Expliquémoslo, pues. Hay que unir, como si formasen un par, las imágenes 7 y 8, a saber, *La llamada de las cumbres* y la versión de 1949 de *El dominio de Arnheim*. Este último cuadro es el que nos pone en disposición de transitar a la Imagen-Directa-Surreal.

Habiéndose producido el tránsito del Lienzo a la Ventana, se exigiría romper el cristal, en gesto de extrañísima iconoclastia, para demostrar que la Imagen-ventana no cierra el paso, sino que es transparente y dice la verdad de aquello a lo que da paso. Iconoclastia, pues, no de la imagen-lienzo, sino de la imagen como hecho “interior psíquico”. Ahora comprendemos que cuando Magritte intentó filosofar, en varios de sus escritos, en torno a lo *mental* y lo *amental*, aquello “mental” era la conciencia trascendental que ve, a-través-de-la-ventana-hacia-afuera, la cosa misma, y que del lado de acá sería sólo lo psíquico o el cristal a romper²³. Lo *amental* sería la realidad fuera de toda-ventana y toda-imagen, lo en-sí, pura oscuridad (imagen 10)²⁴. Ahora, la surrealidad va a poder tornarse “realidad”. La veremos fulgir directamente, como realidad, sin intermediarios de lienzos (en tanto lienzos) ni ventanas (en tanto ventanas), ¡pero en un cuadro del pintor René Magritte! ¡Debe ser real-en-la-Imagen-lienzo! La otra posibilidad saldría de lo visionario-pictórico en dirección a la alucinación. Sólo ahora estaríamos en condiciones de “disfrutar” y no de angustiarnos ni decepcionarnos ante la visión de un jockey que cabalga a gran velocidad, perdido en un paisaje entre extrañas figuras de madera que hacen de troncos de árboles, conteniendo notas musicales o, como en la extraordinaria versión de 1948, en medio de un paisaje nevado..., o de “asistir” a la presencia de un pez con piernas humanas en *La invención colectiva* o... ¡No habría continuidad entre las imágenes surreales –sin mundo! Al fin, la transparencia, al principio sierva del realismo y de una Imagen-ventana demasiado apegada al mundo real percibido, se ha aliado con el surrealismo. Ya no habría que investigar más aquel debate entre lienzo, ventana y realidad, sino saltar a lo surreal. Sabemos, de este modo, al abordar directamente la Imagen-misma como la cosa-misma de la Pintura (ya no Imagen-lienzo ni Imagen-ventana) en el cuadro del pintor, que la realidad de la surrealidad

23 Rivera de Rosales, J., «Magritte y lo trascendental», *art. cit.*

24 En efecto, aunque el tema merecería mucho mayor tratamiento, Magritte defendía tanto el realismo como lo que denominaba “mentalismo”, que llevaba consigo un “amentalismo”. «Todo ocurre en nuestro universo mental. Por universo mental es necesario entender forzosamente, absolutamente, todo lo que podemos percibir por los sentidos, los sentimientos, la imaginación, la razón, el sueño o cualquier otro medio. *Somos responsables del universo [...]*. El sentimiento que tenemos de no poder huir del universo mental nos obliga por el contrario a afirmar la existencia de un universo extramental y la acción recíproca de uno sobre el otro se hace más evidente. No podemos percibir ninguna “sombra” ni “luz” del universo extramental. Como nosotros no podemos conocer nada del universo extramental, no hay misterio» (Magritte, R., «El surrealismo a pleno sol. Manifiesto núm. 1, octubre de 1946», en *Escritos*, pp. 180-181). En el interesante *Manifiesto del amentalismo* de 1946, Magritte propone tres tesis: 1) Todo ocurre en nuestro universo mental; 2) No nos es posible tener cualquier cosa, excepto tener el universo mental; 3) La noción de la existencia de lo amental es la única que podemos tener sobre el tema de lo amental (Magritte, R., «Manifiesto del amentalismo» [1946], en *Escritos*, pp. 195-196. Estimo que Magritte fue consciente de la diferencia entre imagen, psiquismo y conciencia trascendental. Al respecto puede consultarse el art. de Rivera de Rosales citado en la nota 3).

no se dejaría medir por la realidad que pueden ver nuestros ojos “de carne”, sino por algo más profundo que no tiene por qué acontecer como lo simplemente visible (una playa, una arboleda). Aquel jockey que, en la versión de 1948 de *El jockey perdido*, cabalga a toda velocidad por un paisaje nevado, guarda su realidad ya no en la ventana de lo perceptivo-real, sino en otro-orden-de-realidad que es, como en el caso de la metáfora, el mundo de la vida²⁵ o la existencia. La surrealidad es una forma expresiva de la *inquietud existencial*. Para acceder a la surrealidad no sólo hay que contemplar la Imagen-lienzo, o mirar desde lejos la ventana, sino que hay que *asomarse a la ventana, tener ya casi medio cuerpo fuera...*²⁶. Esto es lo que sucede en otra pintura de Magritte, *El dominio de Arnheim*, de 1949 (imagen 8) que trabaja con el mismo recurso especulativo y visual de la conocida obra *La llave de los campos* (1936), a saber, la rotura de la Imagen-ventana en el momento álgido (el pintor no pudo representarlo mejor) en que *se demuestra que no era una Imagen-lienzo* o “pintada”, sino que realmente aquello que se dejaba ver estaba más allá, al otro lado... Que no había lienzo, sino transparencia. La conclusión sería la de que *lo surreal es real*. El realismo, pues, al servicio del surrealismo. Y entonces estaría en condiciones de poder decir el artista: *yo lo vi así*, aunque fuese con los ojos cerrados: *lo vi así, allá, en la cumbre*, por un instante, la cabeza del águila..., o a aquel jockey, cabalgando en medio del paisaje nevado, o aquel pez con piernas de mujer... Tan real (*lo vi*) como a los gigantes Don Quijote. Este vínculo nuevo entre la Imagen-lienzo y la nueva pulsión escópico-visionaria surrealista preside el surrealismo *a pleno sol*²⁷ de Magritte. Ahora sabemos que la Pintura estaba ahí para ver *de-otro-modo* que como vemos lo “real”, y para figurar otros seres, acontecimientos... que no sólo podrían enriquecer la gran *pléthora de la fenomenalidad* (¡que nadie la mida a ésta, pues, por la facticidad mundana!), sino también enseñarnos hasta qué punto se urde en la creatividad el deseo de una desviación de la Imagen-ventana de lo real para dar crédito a la Imagen-ventana de lo surreal.

En su último año de vida, Magritte pintó una nueva versión de *La bella cautiva*. Al espectador se le deja libertad para interpretar, pero, ¿no se está cerrando esa inmensa cortina, que ya no tiene hogar, sino que está a la intemperie, en la exterioridad, y que en realidad se parece más al telón de un inmenso escenario? Se cierra ¡o se abre! Una nueva vida es una nueva y renovada apertura del diafragma de la fenomenalidad, y una vida que muere es el cierre o la clausura de ese diafragma... Aquí quizás se está cerrando el *diafragma-Magritte*, pero aún no se habría dicho la última palabra, pues ¡quedan la imagen, y la imagen más inmensa! Estamos en medio de la inmensidad de lo real, no en el más-acá, aún demasiado estrecho, de la Imagen-lienzo o la Imagen-ventana... Por fin aquella arena de la playa es esta misma arena bajo los pies del pintor²⁸... Cuando se cierre el telón sobrevivirán las Imágenes-

25 Cfr. Blumenberg, H., «Aproximación a una teoría de la inconceptualidad», en *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, Madrid. Visor, 1995 (ed. orig.: 1979), págs. 97-11a7; y Rovatti, P.Á., *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 87-88.

26 Experiencia de fácil realización intuitiva ésa del diferenciar entre mirar la imagen, estar ante la ventana y asomarse a la ventana. Tómese una fotografía, por ejemplo, de las pirámides de Egipto, y esfúércese el lector en “trasladarse allí dentro”, por ejemplo, al pie de la pirámide, es decir, en nuestro caso, “asomarse a la ventana”. Pronto se verá recompensado.

27 Cfr. Magritte, R., «El surrealismo a pleno sol. Dossier» [1946], en *Escritos*, pp. 159 y ss; también «El surrealismo a pleno sol. Manifiesto núm. 1, octubre de 1946», en *ibid.*, pp. 180-181. Para Magritte, «Es necesario no temer la luz del sol bajo el pretexto de que casi siempre ha servido para iluminar un mundo miserable. Bajo rasgos nuevos y encantadores, las sirenas, las puertas, los fantasmas, los dioses, los árboles, todos los objetos del espíritu serán restituidos a la vida intensa de las luces vivas en el aislamiento del universo mental» (p. 181).

28 Considerése que hacia 1938 confesaba Magritte: «acabé por encontrar en la apariencia del mundo real la misma abstracción que en los cuadros, ya que a pesar de las combinaciones complicadas de detalles y de matices de un paisaje real, yo podía verlo como si tuviese una cortina situada delante de mis ojos. Comencé a estar poco seguro de la profundidad de los campos, poco persuadido del alejamiento del azul ligero del horizonte; la experiencia inmediata los situaba simplemente a la altura de mis ojos» (Magritte, R., «La línea de la vida I», [1938], en *Escritos*, p. 71. Desde la época de un testimonio como éste (1938) hasta la última versión de *La bella cautiva*, la evolución de Magritte podría interpretarse en el sentido de haber avanzado hasta devolver la imagen a la realidad (más que la realidad a la imagen).

lienzo y nadie sabrá... No, el surrealismo no nos habrá hecho perder la cabeza.

Ahora sabemos un poco más acerca del arco que abarca desde la *condición humana* (que buscó en la Imagen un sustituto cuerdo, acorde, verosímil, razonable de la realidad) a este feliz o *dichoso Donante*.

Epílogo sobre Transparencia y Donación (del misterio).

Hacia el final de su vida, entre 1964 y 1966 (moriría en 1967), Magritte se representó con frecuencia a sí mismo en silueta (imagen 12), aunque él manifestase que ese hombre con bombín era, en realidad, el “hombre de la calle”. Pues bien, en esas últimas representaciones, muy al estilo del surrealismo, es el Hombre el que, fundiéndose con su nada (Sartre), se ha convertido en Lienzo o Ventana; se ha hecho, al fin, no invisible (eso no tendría relevancia), sino transparente, pero no para que se le viera sin resto ni defecto, interiormente (como en cualquier vulgar sueño totalitario), sino para que *se viera-a-su-través*, como apertura pura de un campo de fenomenalidad pletórico de misterio y (éste es otro de los misterios) *a pleno sol*. *El donante dichoso* (imagen 12) es feliz por dar-a-ver-y-pensar. Eso ha sido toda su vida (Magritte): un *devenir su propio universo visionario*²⁹. Ya lo había dicho Klee: que *el arte no devuelve lo visible, sino que hace visible*. Para acoger o dar Imágenes ya no serían imprescindibles ni el Lienzo, ni siquiera la Ventana. Bastaría un Hombre: diafragma, apertura-de-Visión que siempre dará Más-que-ver, allende las restricciones, a pesar de su immensidad, del Mundo que llamamos “real”. Un Hombre y su Lienzo, antítesis de la Roca que no deja ver, ni ve, ni piensa, ajena al mundo visionario (como en el impresionante cuadro, que nos ayuda a comprender los restantes de esta serie que proponemos, *El mundo invisible* (imagen 9)), ¡pero también antítesis –ahora lo comprendemos mejor– de los espejos!

Aquella mansión iluminada al atardecer de *El feliz donante* representa el mundo misterioso y meditativo de René Magritte, que pactó las posibilidades de una subversión metódica con los poderes de una clarividencia oscilante entre el día soleado y la noche estrellada, serena, apaciguada en torno a un Hogar-de-cada-día, haciendo posible que el pensar encontrase figuras y formas y urdiése imágenes para el misterio de lo visible y lo invisible, de las palabras y las cosas. En esa vocación de Donante encontró Magritte su propia pasión y su serenidad. La *surrealidad a pleno sol* no exige confusión de formas ni ninguna mística etérea: el misterio se deja convocar con lo más simple, cotidiano y nítido, organizado con su *rasgo-y figura*³⁰. En realidad, esa *nitidez* de las cosas y los objetos presidirá, en buena parte del surrealismo, el descubrimiento y la creación de muchos “objetos surreales”. Ni turbiedad impresionista, ni colorismo y desgarramiento expresionistas, ni descomposición cubista, ni abigarramiento futurista y dadaísta... Ahora sabemos que bastaban las cosas esquemáticas, sencillas, casi con apariencia banal o infantil, para provocar deflagraciones. Así podría convocarse lo más fantástico, incluso más allá (como subversión) del imaginario mítico, como en *La invención colectiva*, redoblando la capacidad demiúrgica de la imaginación humana. ¿Cómo no se desprendería de ahí, en la “escuela de la surrealidad”, una gran enseñanza filosófica

29 De 1964 es su cuadro *El diario íntimo*, en el que se representa una silueta completa de hombre con gabardina y bombín, que avanza en dirección contraria al espectador, es decir, que se va, a cuyo través se dejan ver las nubes en un cielo soleado, y junto a la silueta, uno de los queridos “cascabeles” de Magritte. También de 1964 es otro cuadro similar, titulado *El hombre y la noche* que representa una silueta como la de *El feliz donante*, a cuyo través se divisa una casa en un paisaje ensombrecido en la bella luz poniente del anochecer.

30 Sin duda, el desafío magritteano alcanzaría a la teoría heideggeriana del arte. Habría que poder leer *El origen de la obra de arte* desde Magritte, y en lugar de meditar desde las botas de campesino, hacerlo, por ejemplo, desde una “composición de nimiedades” surreal. Cfr. mi trabajo sobre «Última palabra del origen. Aproximación a la concepción heideggeriana del arte», en la revista virtual *Fedro*. Vid. <http://alojamientos.us.es/fedro/numero4/pasajes.html>

en general, y fenomenológica en particular, para pensar la liberación del mundo fáctico, acabado? ¿Acaso la gran pasión de la fenomenología no era *dar a ver* con una lucidez extraordinaria, reflexiva? Entonces, que la fenomenología se abriese a la perspectiva del juego y la contingencia, incluso la del azar, o bien a la de la seriedad y la necesidad de las estructuras de la vida de la conciencia y de los mundos “intencionales”, ya se trataría de una decisión secundaria respecto a aquella apertura esencial a la Donación, fuera de la “apertura” de lo fáctico. Y sin duda que en la liberación de la surrealidad y, en especial, de esta surrealidad a pleno sol de René Magritte, encontraría la fenomenología motivos más que sobrados para no cejar en su compromiso inequívoco, realmente incondicional, con los “fenómenos”³¹.

Quizás no se tratase tanto de “progresar” desde aquella *condition humaine*, atosigada por las posibilidades y dramas de la Imagen en el horizonte de la percepción-de-realidad, a este heureux *donateur*, treinta años después, cuanto de pensar a este *donador* en aquella *humanidad* y a ésta en aquél. Para aprender a “saltar” y ganar su propia clarividencia, a la humanidad le era necesario no ese (mal) *maestro de escuela* que se figuró Magritte como maestro opaco, de espaldas, que no deja ver ni tan siquiera lleva la luna consigo (imagen 11). Necesitaría más bien al artista, o al filósofo.

La Imagen está al servicio de la Donación, no de la “realidad” como donación acontecida *en la facticidad de este mundo*. Tal es la gran ocasión de la Surrealidad y lo que otorga pleno derecho a sus fenómenos, a los que se habría de valorar según su propia especificidad e idiosincrasia, sin menoscabo de su trascendencia, alteridad y significación propias, por más que su admisión de pleno derecho pudiera, en muchas ocasiones, desestabilizar, cuando no perturbar o subvertir, nuestras rutinas perceptivas y conceptuales.

El mismo año de 1935 en que Heidegger presentó *El origen de la obra de arte*, Magritte se debatía con el estatuto de la Imagen y de la condición humana. Creo que en aquella época lo que buscaba no era otra *verdad del ser* que la que pudiera brindarnos la Imagen entre lo visible y lo invisible, en sus debates con el sentido y el sinsentido, lo posible y lo imposible. Quizás, en suma, su íntima controversia fue con la ilusión de encontrar, entre sus lienzos, la piedra filosofal de la Pintura y de una dimensión esencial de nuestro compromiso con el mundo y lo real, a saber, *la imagen de la Imagen*. La obra de Magritte es, tal vez, el fruto extraordinario de este Imposible.

31 En *Fenómenos y manifiestos* traté de argumentar el provecho que resultaría de intentar pensar un encuentro, liberado de los rigores de cualquier posible intempestividad y anacronía históricas, entre la inmensa e inestimable aportación de la fenomenología en el amplísimo arco de sus aportaciones y vínculos, y el ejercicio, no menos impresionante, que representó el arte del siglo XX, en especial (me concentraba en ello) a partir de 1909, fecha del manifiesto del futurismo, con vistas a una descomunal ampliación del diafragma de la fenomenalidad y lo que ello podría haber supuesto como argumento filosófico-fenomenológico respecto a la importancia del dar-y-aprender-a-“ver” —y a escuchar, y sentir, y pensar, en suma. Ciertamente, creo que estaría por hacer-fructificar lo que podría haber sido el encuentro entre esas dos grandes aventuras estrictamente contemporáneas: la de la fenomenología y las vanguardias. Lo he intentado en varias ocasiones, y el presente texto supondría una nueva aproximación, esta vez como aplicación muy concreta y casi diría que práctica.

Merleau-Ponty, ante todo la verdad (en pintura)^{1*}

Merleau-Ponty: above all, the truth (in painting)

JUAN MANUEL CUARTAS R.
Universidad del Valle
Colombia

Resumen:

Maurice Merleau-Ponty fue un intelectual que en la mayoría de sus libros se complacía en reunir ensayos políticos y filosóficos; entre estos últimos, la reflexión estética no se hacía esperar. El último ensayo suyo publicado, *L'œil et l'esprit* (1960) marca una cumbre en la valoración del devenir de la verdad en los predios del arte. El presente ensayo reflexiona la inacabada pregunta acerca de la verdad (en pintura) sacando partido de las tesis fundamentales de Merleau-Ponty, el filósofo de la percepción y la encarnación.

Palabras Clave:

verdad, signos, imagen, percepción, estética, lo visible e invisible Bacon, Enrietta Moraes.

Abstract:

Maurice Merleau-Ponty was an intellectual who in most of his books was pleased with gathering political and philosophical essays; among the latter, esthetic reflection was always expected. His last published essay, *L'œil et l'esprit* (1960) sets a basis in valuing the setting of truth in the realm of art. The present essay reflects on the unfinished question about the truth (in painting), making the most of the fundamental theses of Merleau-Ponty, the philosopher of perception and incarnation.

Key words: Truth, signs, image, perception, aesthetics, the visible and invisible, Bacon, Enrietta Morae.

1 * Conferencia pronunciada en versión francesa como investigador invitado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Montreal – Canadá, el 1 de diciembre de 2005.

Tan pronto se aborda el problema de «la verdad» (en pintura), resulta necesario tomar en consideración los signos en conexión con lo visible. En la literatura igualmente, el problema de la verdad está ligado a lo imaginario, que podría aludir a la aparición de la verdad a través de signos. Así, dando acceso a lo visible, pintura y literatura continúan ilustrando acontecimientos humanos. Pero, ¿fundados en la palabra o en la imagen, podemos deducir que queda un lugar para la verdad en la pintura o en la literatura? Es partiendo de lo visible y de lo imaginario que las acciones de pintar y de escribir pueden participar de una búsqueda en torno a la verdad; dicho de otra manera, si los caminos de lo visible y de lo imaginario pueden mostrarnos una cosa tal como la verdad, esto no será más que aceptando la interacción, el «quiasma» de los signos en la cuestión de la visibilidad.

Sin pretender cerrar el asunto de «la verdad» (en pintura) en tanto que problemática suscitada entre la figura de las cosas del mundo real y la ilusión que construimos de ellas por la percepción - lucha sin límite entre la línea, la perspectiva y los colores, de un lado, y nuestra percepción del otro -, es justo señalar que una concepción de «la verdad» (en pintura) puede proceder de la teología. Desde diferentes perspectivas, en la Edad Media la sola idea de la visibilidad de Dios no podía significar otra cosa que la visibilidad de la verdad; una contrariedad en la medida en que no podía verse a Dios sin perder la vida. ¿Quién podía por tanto aproximarse a la verdad sin estar ya muerto?, ¿a partir de qué modelo podían los artistas pintar a Dios?, ¿quién de entre ellos podía estar en frente a la verdad sin devenir a su vez la verdad misma?, O considerado de otro modo, ¿era tal el poder del artificio que disponía a los demás en frente a la verdad?, ¿según qué manera de percibir y de contemplar, las personas de la Edad Media se encontraban en presencia de Dios y no en presencia de un fetiche? Problemas como estos han sido formulados incansablemente en el curso de la historia, enmarcados siempre en un gran asunto, sin duda filosófico: la representación.

Desde su visión de la realidad, una cuestión de importancia para el pintor continúa siendo su función de ilustrador figurativo o abstracto, derivándose de allí los avances que haga en el terreno de la verdad. La pintura revela, según Merleau-Ponty, el poder de la visión: «la pintura escribe, no celebra nunca otro enigma que el de la visibilidad.»² Y si la visibilidad continúa siendo un enigma, ¿qué elementos privilegiar y cómo tratarlos a fin de hacerlos verdaderos a través de la pintura?

² «La peinture, ne célèbre jamais d'autre énigme que celle de la visibilité». Maurice MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, Paris, Éditions Gallimard, 1960, p. 26.

Después de la obra de Derrida consagrada a «la verdad» (en pintura)³ y después de que Cézanne hubiera prometido una verdad tal⁴, no queda más que empezar la discusión suscitada en función de problemas como:

- a) El encuadramiento (o la clave maestra) de la representación
- b) La percepción de las obras de arte movilizando furiosas interacciones en múltiples direcciones
- c) Los límites de la percepción jugando un papel en cuanto al origen de la obra de arte

Ahora bien, si alguien afirmara que todo ha cambiado en pintura, ¿qué quiere decir exactamente? No se trata en ningún caso de anécdotas sobre la vida de los artistas ni de la historia del arte propiamente dicha; se trata por el contrario de las desviaciones de sentido entre el pintor (aquel que ve, pero no todo) y la obra (aquella que es vista, pero no completamente). En el ámbito de la pintura las diferencias se presentan constantemente y he aquí que resulta difícil obtener una respuesta que no provenga de los contrastes entre lo visible y lo invisible. Si se tratara solamente de estudiar el lenguaje de la pintura para llegar a conocerla, bastaría plantear un tipo de pregunta que comporte una paradoja: ¿cómo superar el ejercicio de la pintura sin aprender otra cosa que una enseñanza limitada a la técnica? Tal vez la pintura, como todo lo que es visible, se aprende sin estar obligado a ir de las partes al todo; o tal vez no hay otro principio para la pintura que la percepción misma ligada a la representación, y este principio rehúsa precisamente todo conocimiento de la pintura fuera del rigor de la vida misma.

En términos generales se sabe que la pintura puede dar lugar a confusiones, incluso en el plano de la imagen. Recordemos la observación de Ludwig Feuerbach en el prefacio de la segunda edición (1843) de *La Esencia del Cristianismo*: «y sin duda nuestro tiempo, que prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser, tiene esta transformación *que le decepciona* por una destrucción absoluta, o a lo menos por una profanación perversa; porque lo que es *sagrado* para él, no es más que la *ilusión*, en tanto que lo que es *profano*, es la *verdad*.»⁵ No se pretende llegar aquí a una conclusión y considerar terminada la indagación sobre los misterios de la visibilidad, un campo donde la argumentación filosófica puede equivocarse cada que aplique a la representación sus desconocimientos de la realidad. De esta manera la pintura continúa como en el primer día, cuando el dibujo de un bisonte sobre los muros de las cavernas remitía en otro plano a la problemática vital de la lucha por la supervivencia. Cazar el bisonte no significaba necesariamente un permiso para ir a pintarlo sobre los muros, pero sin pintarlo, esto quiere decir, sin haberlo visto antes de cazarlo, o sin verlo en adelante después de haberlo cazado, ¿cómo conocerlo verdaderamente?

Para una «estética nueva»

Si queda aún un lugar para «la verdad» (en pintura), su examen no ha hecho más que multiplicar las formas de aproximación: la “imagen”, la “copia”, la “representación”, la “apariencia”: ahora bien, ¿vienen de manera favorable las formas en ayuda de la verdad? Para volver con los propósitos de Merleau-Ponty, no es cuestión aquí de la «verdad», sino del movimiento afuera-adentro, adentro-afuera

3 Cf. Jacques DERRIDA. *La verdad en pintura*. Buenos Aires. Paidós. 2001.

4 Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, « Le doute de Cézanne », en *Sens et Non-sens*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, pp. 15-44.

5 Ludwig FEUERBACH, *L'essence du Christianisme*, François Maspero, Paris, 1968, p. 108.

de la expresividad humana, donde la interacción cuerpo-mundo es finalmente la condición tanto para el ejercicio de la percepción, como para la «propensión» hacia la pintura. En adelante la investigación merleau-pontiana sobre la percepción y la expresividad nos remitirá a una «estética nueva» en la cual reconoceremos cómo el cuerpo en tanto que tal ofrece las condiciones necesarias para la creación. De entrada, el artificio hace compleja la idea de un artista que consigue denotar la riqueza de las relaciones que toman lugar entre la percepción del mundo y su «incorporación» en la obra: he aquí la experiencia de una «estética nueva». Hablar de esta estética no es proponer por adelantado un simbolismo mejor que todos los otros, tampoco es inaugurar un movimiento de humanización del arte que sobrepase Auschwitz, la bomba atómica, el estalinismo, las torturas sexuales de los americanos en Irak, etc.; estos lugares comunes no comprometen en nada el trabajo en favor de una estética que depende ahora de una ontología completa de la vida humana.

Para orientar mejor la reflexión sobre la problemática de la creación de las obras de arte, es necesario reconocer el reavivamiento que hay en la que se denomina: «nueva ontología» mereau-pontiana, la necesidad que hay de relacionarla con la «encarnación» y con la conjunción de elementos presentes en el ámbito de lo estético. Crear, componer, escribir, concebir, poner en escena, son acciones hechas con el cuerpo y contenidas («encarnadas») en la estética de las obras.⁶ En el ensayo *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Merleau-Ponty escribe: «Cuando se pasa del orden de los acontecimientos al de la expresión, no se cambia de mundo: los mismos presupuestos que se asumían pasan a ser sistema significante.»⁷ He aquí la presencia del cuerpo en tanto que tal en el mundo como en las obras. Cuando se mira cómo la mano, los ojos, los oídos interactúan en conjunto, la experiencia estética reclama un interés particular que ilustra cómo la expresión llega a ser un «sistema significante», un lenguaje, una encarnación en el tiempo, una estética que consigue ser expuesta de manera puntual y alusiva al mismo tiempo. En sus ensayos consagrados a la estética, Merleau-Ponty no habla de la obra de arte como alguna cosa pura o trascendental, tampoco del trabajo del artista como una ontología de lo imaginario o como una nueva realidad; por el contrario, sin dar ninguna prioridad a las artes figurativas, vistas como una parte sensible de la experiencia creadora, se puede encontrar en las obras de arte la emoción y la primera reacción ante lo desconocido.

Puede decirse que una vía no reconocible inmediatamente como experiencia vivida da lugar a una «estética nueva», una vez esté dado que dicha estética permite interrogar la expresividad misma. Se trataría en este caso de una estética inscrita en la duración de la percepción, tanto del artista como del espectador, a partir de una doble conmoción que sobrepasa el signo e instaura una experiencia con el mundo. ¿Quién puede determinar por tanto una línea de demarcación entre la apreciación estética y la historia, entre la vida del artista, la obra y su época?, ¿dónde estaría aquí la situación crítica del signo? En el interior de una pedagogía, el conocimiento de los hechos históricos es tal vez bien visto, pero en una investigación filosófica hay una exigencia adicional que concierne al trámite de los signos, los cuales tienen lugar simultáneamente en la historia, la vida, la obra y las ideas propiamente dichas. La observación de la propia imagen en pintura, por ejemplo, nos muestra cómo quien mira es evidentemente el pintor, pero ¿qué es lo que mira si la experiencia de mirar

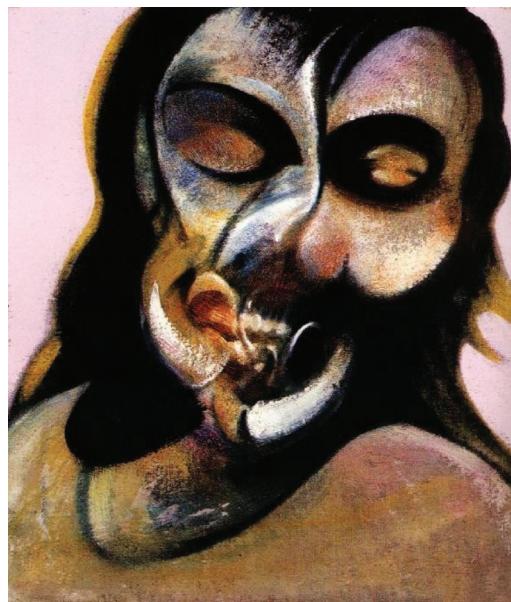
⁶ Cf. Ronald BONAN, *Premières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997. Para Bonan, el análisis de la percepción y de lo sensible que atraviesa la obra de Merleau-Ponty deviene, con su reflexión sobre el arte y sus compuestos, el soporte principal de «un pensamiento que es de parte a parte estético.»

⁷ «Quand on passe de l'ordre des événements à celui de l'expression, on ne change pas de monde : les mêmes données qui étaient subies deviennent système signifiant ».

Maurice MERLEAU-PONTY, «Le langage indirect et les voix du silence», en *Signes*, Éditions Gallimard, Paris, 1960, p.80.

no es otra que la de un espejo⁸ Por tanto, ¿qué quiere mostrarnos el autorretrato? Se puede imaginar que el ciego no mira ni reconoce la expresión de su propio rostro, teniendo sin embargo una imagen de sí mismo, porque él igualmente se encuentra de frente a su cuerpo y puede mostrar cómo lo exterior deviene interior, lo interior exterior.

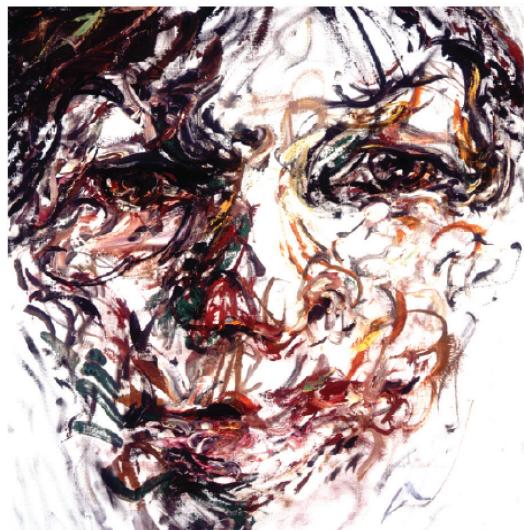
Para algunos artistas basta la limpieza de las líneas para conseguir dar a la percepción una definición sin falta. Para otros, como los pintores británicos Francis Bacon (1909-1992) y Maggi Hambling (1945-), es importante al contrario destruir el rostro en la pintura, imponer a la línea una reflexión sobre la descomposición. Veamos, en estos dos casos, lo que pasa en las pinturas hechas por Bacon y por Hambling con ocasión del motivo: «Henrietta Moraes riendo». La ocasión se presenta en relación con dos óleos sobre tela suficientemente alejados en el tiempo (la primera, que pertenece a Bacon, es de 1969, mientras que la segunda, de Hambling, es de 2001); las dimensiones del primer óleo son 35,5 x 30,5 cm., mientras que en la segunda son 73,6 x 58,4 cm. Por lo que toca al primer óleo, se lucha por descubrir un rostro en el contorno negro y brusco que ha perdido toda proporción entre la boca y los ojos, una deformación maxilar, una falta de expresividad en la mirada, así como una ausencia de definición del género. Incluso si se ha perdido en la ruta toda filiación con el modelo, se acepta sin embargo que este rostro procede de alguno, una vez se percibe al menos la sonrisa de Henrietta Moraes, es decir, la correspondencia entre su boca y sus ojos. Con la expresión del pincel, Bacon ha construido una forma que entra en conflicto con nuestra percepción; y por tanto, hay aquí un rostro canónicamente designado que se debe aceptar, una percepción con la cual Bacon nos propone su propia definición de deconstrucción, de tensión y de movimiento.



Francis Bacon, «Study of Henrietta Moraes laughing», 1969

⁸ Isabel Matos Dias sostiene: «Maestro o juez, el espejo pasa a ser un instrumento normativo que compara y distingue lo verdadero de lo falso: la mirada del espejo acusa la verdad y el error, emite juicios y termina siendo el lugar de revelación de la verdad.» Isabel MATOS DIAS, *Merleau-Ponty une poétique du sensible*, Presses Universitaires de Mirail, Toulouse, 2001, p. 152.

El segundo óleo, muy diferente no en función de una evolución estética, sino de la retención de la línea, la aplicación del color y la descarga de emociones no revela nada en un primer momento, nada más que aplicaciones desordenadas en las que la furiosa experiencia de la pintura no quiere ver nada, no permaneciendo en las leyes del arte más que en la compulsión que le permite practicar un lenguaje abiertamente hermético. Pero he aquí que Hambling inscribe su expresividad en la aplicación mezclada de los colores, en la deconstrucción de un rostro enteramente figurativo; los trazos desordenados tienen sin embargo un orden y una pertinencia, y Henrietta Moraes llega a ser una forma estética que se puede ver en la caída de la nariz, o en la banda negra de las cejas y los ojos; no se encuentra oculta, en fin, tiene un rostro que se puede deducir de la invisibilidad. Quedan sin embargo algunas preguntas por hacer: ¿quién era esta Henrietta Moraes⁹?, ¿por qué es transformada a tal punto por los dos pintores?, ¿puede decirse que esta mujer del Soho y de la bohemia que inspiraba a los artistas, y que fue conocida por Hambling al final de su vida glamorosa, era en realidad varias mujeres? Puede afirmarse ahora, después de su deceso en 1999, que sacando provecho de la expresividad de la línea, «Henrietta Moraes riendo» permanecerá para siempre en lucha entre lo visible y lo invisible.



maggi & henrietta

drawings of henrietta moraes by maggi hambling
with a preface by john berger

⁹ Henrietta Moraes había nacido en Audrey Wendy Abbott, en Simla, en 1931; comenzó su carrera como reina de la vida artística del Soho en el Café Torino, en el French Pub, en el Gay Hussar y en el Gargoyle Club. En Gargoyle se hallaba como en su casa en compañía de artistas como Michael Wishart, 'Johnny Minton and 20 sailors', Francis Bacon y Lucian Freud. Henrietta Moraes fue conmemorada por varios pintores, en particular por Bacon, quien trabajó rápidamente y la pintó 18 veces. Los retratos compuestos por Bacon proceden de fotografías pornográficas de Henrietta Moraes tomadas por su amigo mutuo John Deakin. El aura de mujer fatal que había ganado, aparece sin duda en las pinturas de Bacon. Durante los años 1960s, Henrietta Moraes se vuelve dependiente de las drogas. Al término de su vida encuentra a Maggi Hambling, quien considera a Henrietta como su modelo espiritual; para Hambling, los ojos de Henrietta miran en el interior del alma al tiempo que la exponen. Durante sucesivos lunes, y durante siete meses antes de su muerte, Henrietta posa para Hambling. «Su inspiración para mí – escribió Hambling – era una poderosa mixtura de coraje y animación con su desafiante espíritu de rebeldía [...]. Ella fue el más glamoroso cadáver que yo haya visto jamás. La extraño profundamente».

Ahora bien, Merleau-Ponty intenta mostrarnos cómo y por qué no es posible pintar sin sustraerse a las interacciones de la expresión y de la forma. La pintura no se presenta como una virtualidad que golpea, como es el caso del espejo o de la fotografía, donde hay casi sin objeción, otra realidad. En la pintura, ver significa también tocar con la mano, o más exactamente, recorrer con el lápiz, el pincel, la plumilla, una superficie donde lo invisible se hace visible. No hay esoterismo en estas palabras, tampoco fantasía. Después de que se plantea la pregunta por la percepción en pintura, se comienza a ver la inmensa complejidad que se presenta cada vez que una representación reclama nuestra aceptación. Esto no es fácil deducirlo de los simples rasgos, ya estén estos dispuestos de manera que esperen una figuración (o segunda creación), ya sean la expresión sin condición de la percepción. De un lado, puede plantearse gracias a la historia del arte que sin composición el pintor no mira nada; de otro lado la misma historia nos muestra que hay siempre una pregunta abierta en cuanto al movimiento de la mano que resume la visión, la conciencia, la técnica, todo.

La expresión, una experiencia compleja de la percepción

En su ensayo «La duda de Cézanne», Merleau-Ponty constata que es claro que después de Cézanne, Paul Klee y todos aquellos que llegan a ser penetrantes e inquietantes, hay una «deriva» o extensión importante de la comprensión y de la percepción del mundo, tanto que es posible hablar de una percepción más allá de los órganos, que no es condición *sine qua non* reconocer en la fuente propiamente física de la percepción la verdadera entrada en el mundo. Hagamos por tanto una descripción de esta pintura que muestra cómo, a partir de estos autores, la expresión llega a ser una experiencia compleja de la percepción; veamos por el momento algunas «derivadas» presentes en el caso de Paul Klee, considerado por Merleau-Ponty como «un artista ejemplar». Klee adopta antes que nada una posición en relación con la belleza, según la cual la pintura no puede sostener falsamente una «fe a la belleza», porque la única fe que comparte es la individual. De la misma manera que nadie puede escribir o pensar por otro, la pintura es una versión de la percepción y de la conciencia en función de sí mismo, no de la belleza (que llega por el camino del artificio, del discernimiento, el juicio y el universo de los modelos). Para Klee las modulaciones de la belleza son relativas, casi una imposición de las ideas del bien y del placer, opuestas al mal y a la fealdad. Si la belleza permanece hoy como uno de los ideales del arte, no es más que en el espíritu de una teoría estética clásica, que no reconoce nada individual, nada personal y nada, bien entendido, corporal. De otro lado, la lectura fenomenológica de Klee desarrollada por Merleau-Ponty, no tiene necesidad de interrogar su posición política ni su crítica del arte; en *El ojo y el espíritu*, el tratamiento que se hace de la obra de Klee, despojado de las obsesiones analíticas o críticas, llama la atención: Merleau-Ponty reconoce la pintura de Klee como totalmente personal, como una «filosofía figurativa» donde los objetos de la expresión y de la percepción cobran prioridad; la pintura reclama así una nueva percepción que nos remite a los orígenes de la expresión propiamente dicha.

Merleau-Ponty afirma: «El pintor vive en la fascinación. Sus acciones más propias esos gestos, esos trazos de los que él es el único capaz, y que son para los demás revelaciones, porque no tienen las mismas faltas suyas - le parece que emanan de las cosas mismas, como el dibujo de las constelaciones.» Por este motivo, Merleau-Ponty no tiene la intención de dejar al pintor fuera de la realidad, ya que

éste ha recibido impresiones lo suficientemente fuertes y diversas. Merleau-Ponty se propone reconocer cómo en el sistema de conocimiento del pintor, existe un capítulo importante para el asombro y la fascinación, indicando hasta qué punto, según el pintor, emana de las cosas una versión de éstas que se apodera de la pintura, puede ser compartida gracias a ella. El pintor tendrá así la tarea de vivir en la fascinación y de participar de su revelación a través de la pintura. Klee no es extraño a la idea de un trastorno personal motivado por el «grito de las cosas», su relación con éstas no tiene por objeto alcanzar un equilibrio entre su percepción y su pintura, sino escuchar las cosas e interpretar sus sentimientos. Para el pintor hay múltiples llamadas provenientes de las cosas; Merleau-Ponty descubre aquí un naturalismo más exigente que el del impresionismo, que interpreta la forma de las cosas partiendo de la percepción y de sus relaciones con la luz y el color. Klee busca, según sus propias palabras, «convertir directamente la naturaleza a [su] estilo» (1906, Tubinga), pero es claro que su estilo no está nunca totalmente definido, que para él el color no tiene identidad. De aquí se desprende su imperiosa necesidad de escuchar las cosas, de no imponer ninguna solución, de interrogar sin fin las textura y los materiales, de hacer ver la incompresibilidad de los colores, en fin, de permanecer fascinado.

Ante una filosofía como la de Merleau-Ponty, que ha fundado toda su búsqueda en el problema de la percepción y que ha defendido la importancia de la visión yendo hasta la elaboración de una nueva ontología en la que lo visible se proyecta hacia lo invisible, la célebre frase de Paul Klee recogida en su Diario no puede ser más reveladora: «No reproducir lo visible, sino hacerlo visible.» «Porque de ahora en adelante escribe Merleau-Ponty, según la frase de Klee, ya no imita lo visible: ella [la pintura] «las vuelve visibles», es el plano de una génesis de las cosas.» La pintura no luchará por reproducir ni por imitar lo visible; la pintura llega a nosotros..., el mundo tal como lo conocemos no es absolutamente conocido, en tanto que aguarda lo invisible. Dicho de otra manera, la pintura hace visible el color, la línea, la luz, la textura, en fin, la profundidad y la presencia contumaz de las cosas. Pero, a decir verdad, no se trata aquí de las cosas propiamente dichas, sino de las apariciones; es cuestión de reconocer cómo el color es siempre nuevo y cómo la forma de las cosas tiene una transparencia inhabitual. Merleau-Ponty afirma bien diciendo: «en adelante según la frase de Klee...», por no tratarse del reconocimiento de las cosas, de su reproducción o de su imitación, sino de la primera experiencia de lo visible, como de la primera experiencia de la palabra. Debe conservarse por tanto la idea de que la línea significa para Klee la entrada en el dominio del arte y de la estética en general; pues no hay para él más que la figuración que, partiendo de lo particular, se vuelve hacia lo universal. Así, la línea deviene creadora de una plenitud de percepción y comprensión al mismo tiempo.

Se puede preguntar, para finalizar: ¿cómo permanecer activos sin la imaginación?, ¿cómo proyectar el pensamiento hacia las cosas sin disponer de una realidad que se abre como una génesis? De un lado, el espíritu creador realiza en Klee un circuito sin fin entre sus manos, la línea, el color, la textura, mientras que de otro lado son los ojos, la imaginación y las cosas mismas los que integran el movimiento: percepción, interrogación, reflexión.

Bibliografía

- BONAN, Ronald. *Premières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *La verdad en pintura*. Buenos Aires. Paidós. 2001.
- FEUERBACH, Ludwig. *L'essence du Christianisme*, François Maspero, Paris, 1968.
- KLEE, Paul. *Note Books, vol. 1: The Thinking Eye*, Lund Humphries, London, 1961.
- MATOS DIAS, Isabel. *Merleau-Ponty une poïétique du sensible*, Presses Universitaires de Mirail, Toulouse, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'œil et l'esprit*, Paris, Éditions Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. « Le doute de Cézanne », en *Sens et Non-sens*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. « Le langage indirect et les voix du silence », en *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, 1960.

El desafío de Levinas

Levina's challenge

MIGUEL GARCÍA-BARÓ

Universidad Pontificia Comillas,
España

Resumen:

En el presente trabajo el autor hace un llamativo recorrido por el pensamiento de Levinas. Que evoca desde su primera obra importante “totalidad e infinito” un tema que siempre perturbó al filósofo: El problema de la alteridad o mejor de la proximidad del otro. En 11 cortos párrafos el autor nos muestra la originalidad del pensamiento del filósofo, su tradición judáica, su desafío al pensamiento occidental desde los griegos, su des-encuentro con otros autores y obviamente su cercanía con la fenomenología. Señala apuntalando a partir de Levinas que más esencial que la evidencia y el conocimiento del otro es la responsabilidad de su proximidad “no hay, pues, propiamente, fenómeno de la alteridad (...) la proximidad, es más bien, la condición trascendental de todos los fenómenos”

Palabras Clave: Filosofía griega, alteridad, judaísmo, fenomenología, lenguaje, rostro, el bien, totalidad

Abstract:

In the present work, the author makes an interesting journey through Levina's thought, which evokes from his first important work, “totality and infinite”, a topic which always disturbed the philosopher. The problem of alterity or the proximity with the other. In eleven short paragraphs, the author shows us the originality of the philosopher's work, his Judaic tradition, his challenge to western thought since the Greeks, his discord with other authors, and his obvious relationship with phenomenology. The author points out, departing from Levinas, that, more essential than evidence and the knowledge of the other, there is the responsibility of its proximity. There is not, then, a proper phenomenon of alterity (...) proximity is rather the transcendental condition of all phenomena.”

Key words: Greek philosophy, alterity, Judaism, phenomenology, language, face, the Good, totality.

§ 1. Sigue siendo verdadero el *dictum* de Bergson: un pensador original enuncia, en realidad, tan sólo una cosa, una verdad, una perspectiva. La originalidad y el interés de ese pensamiento -que será siempre de alguna manera verdadero, si realmente ha constituido el corazón vivo de una existencia humana- se miden por la alteración que introducen en la masa de aquellas ideas y aquellas creencias que son el lector, el oyente.

La Francia de postguerra ofrece el más atractivo paisaje filosófico a lo largo y ancho del mundo. Y una porción muy grande de tales riquezas se debe a la original asimilación de la fenomenología, en un suelo preparado por la actividad de Maurice Blondel, Henri Bergson y Léon Brunschvicg. Levinas fue el mediador esencial de esta reinterpretación francesa de Husserl, Scheler y Heidegger; y durante muchos años no fue Levinas sino eso en el mundo de la filosofía.

En 1961, la situación se alteró repentinamente, cuando apareció, como octavo volumen de la serie *Phaenomenologica*, la primera obra maestra del director de la Escuela Normal Israelita Oriental, que vivía, a sus cincuenta y cinco años, al margen de la enseñanza universitaria parisina.

No puede decirse que ese libro, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, contenga ya a todo Levinas; ni siquiera cabe afirmar que presente de manera perfecta el pensamiento que está en la raíz de la perspectiva, profundamente nueva y tradicional al tiempo, que es ahora, ya muerto, Levinas. Pero sí es cierto que las otras dos obras filosóficas mayores, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (1974) y *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) -provenientes de la reunión de estudios concebidos, con frecuencia, independientemente-, sobre todo precisan y expanden los núcleos de fuerza del primer libro -el cual, a su vez, es mucho más claro que los breves textos que lo habían precedido, en una cadencia muy tranquila-. Y en cuanto a las lecciones de exégesis talmúdica, que constituyen la otra mitad de la obra de Levinas, el filósofo vuelve a encontrar en ellas la misma labor de precisión y expansión, de aplicación, en ocasiones, de las cuestiones clave de *Totalidad e Infinito*. Lo que hallará de más nuevo es la evidencia de la conexión vital de la filosofía de Levinas con la tradición rabínica de sus antepasados lituanos, los *mitnagdim*, terribles adversarios de la propagación, tan rápida y victoriosa fuera de Lituania, del movimiento jasídico, en las últimas décadas del XVIII y las primeras del XIX. Y, sin embargo, Levinas ha regresado a esta raíz sobre todo inducido por Franz Rosenzweig, el pensador de origen hegeliano que resolvió no integrarse en la Academia alemana, sino revitalizar una tradición que apenas le había llegado a él viva.

Ése es el primer aspecto admirable de Levinas: el espectáculo de coherencia, de una cierta plenitud de sentido personal unificado, que apenas parece cosa de nuestra época. Y esto, en un testigo demasiado próximo de la *Shoá* del judaísmo europeo.

El segundo aspecto notabilísimo de este hombre y de su obra es la radicalidad de su desafío a la manera griega de pensar, que va de la mano, sin embargo, de la decisión de hacer hablar en griego a los viejos textos judíos, ya tantas veces inexpresivos, no leídos de veras.

Esta radicalidad es el umbral de *Totalidad e Infinito*. Al mismo tiempo, es la mejor expresión del núcleo nuevo de la perspectiva aportada por Levinas a nuestro tiempo.

§ 2. La forma griega del pensamiento está iluminada por la revelación del ser o la verdad del ser, esto es: por la patencia de aquello a cuya luz se manifiesta la totalidad de las cosas, de los entes que realmente son. De lo que se trata es de vivir a esa luz, que disipa las sombras de la existencia enredada en la participación mítica del hombre en la divinidad. La *theôria*, la visión clara y, por principio, pública de la naturaleza de cada ente, es reconocida como la forma suprema de la vida humana. Y, en la medida en que la filosofía va adquiriendo conciencia de que la Physis por ella revelada requiere una sustancia separada, inductora de todos los cambios pero no sometida a ninguno, tanto más va acrecentándose la confianza en que la excelencia del ser del hombre se realiza sólo en la contemplación de la verdad sobre lo real (*teología*), puesto que nadie podrá pretender que la relación que nos cabe establecer con esa sustancia supremamente divina (por inmortal y desprovista de afecciones y pasiones) es de alguna manera práctica o poyética, además de ser, por cierto, teórica.

El ser predelinea el contorno de toda posibilidad y de toda verdad. El discurso capaz de intercambio en el ámbito abierto y general del Estado es la única enunciación de la realidad de la Naturaleza tal como ella es en sí misma. Y la entidad de la Naturaleza es la ley inflexible, acatada universalmente, pero, en el caso único del animal que posee de suyo el discurso, susceptible, además, de ser reconocida como tal.

Hay, pues, la divina Totalidad de lo real, regulada por la Justicia que habita junto al dios más alto -el cual quiere y no quiere recibir el nombre tradicional de Zeus-. Cuanto existe no es más que un fragmento en este todo sagrado; si bien cabe distinguir esferas, órdenes jerarquizados de la realidad, y, en su interior, seres que existen con más o menos independencia (y el máximo de independencia equivale al máximo de obediencia a la Ley mediada por el conocimiento, por el discurso).

§ 3. Levinas ha aprendido en Heidegger a mirar directamente al centro vital de la concepción griega o filosófica del mundo. Éste es la peculiar visión de la verdad de lo real que acabamos de revisar brevemente -no necesitamos describir con gran detalle aquello que ya nos es tan familiar que apenas si podemos representarnos que no sea obvio, evidentísimo, para todos y en todas las circunstancias históricas imaginables-. La mirada de Levinas, cargada de sabidurías que no han nacido en Grecia, diagnostica, en la página inicial del prefacio de *Totalidad e Infinito*, que esa aprehensión inicial de la verdad y del ser que Grecia introdujo es, sencillamente, “que el ser se revela como guerra”; que la guerra es aquí “la patencia misma -o la verdad- de lo real”. Pues, en efecto, nada es real si no es capaz de desgarrar las ilusiones, los sueños, las imágenes y los discursos provisionales de los hombres. Reconocemos la realidad, según decimos, *en toda su crudeza*, justamente allí donde lo terrible arrasa nuestras esperanzas. Pero el nombre propio de lo terrible es la guerra, porque la virtud oscura de la guerra es suspender la más fuerte de las plazas fuertes del hombre: la moral.

Cuando el pensar griego, cruzado ya largos siglos con la experiencia cristiana de la historia, alcanza el estadio de espléndida madurez que es la filosofía clásica alemana, Kant llega a prescindir por entero de la divinidad de la Naturaleza (o sea de la propia posibilidad de construir una teología física o natural); pero aún conserva un papel ontológico esencial a la Necesidad, sólo que únicamente a la necesidad práctica, reflejada en el sentir del hombre como respeto a la santidad de la ley moral. Lo que la inteligencia reconoce como teóricamente necesario no es, en última instancia, sino la propia constitución de la razón finita (la esencia del Yo, como explica Fichte); pero esto quiere ya decir que la necesidad teórica (la necesidad de la ciencia) no debe seguir siendo interpretada como un signo de la naturaleza de Dios. El entendimiento finito no está autorizado a conocerse como *intellectus ectypus*, o sea como participación -y, por ello, signo- del *intellectus archetypus* de Dios, el Conocedor perfecto, el Ingeniero universal.

Sólo la necesidad práctica es santa, afirma Kant. Sólo la idea no autocontradicatoria de una voluntad absolutamente obediente a la ley moral y en la que no haya pugna entre el deber y la inclinación egoísta como fundamentos de determinación del querer, es la idea del Santo, del tres veces santo; porque sólo ese ser racional y libre ha excluido *a limine* dar entrada en el ámbito de sus motivaciones al egoísmo. En cambio, nuestra humana conciencia de constricción del apetito egoísta bajo la ley moral significa que ya siempre somos nosotros de condición bien opuesta al Santo: libremente nos hemos dejado llevar de la propensión al mal, y ya antes de toda culpa que podamos recordar somos responsables -y culpables- de esta constante posibilidad de adoptar una máxima general para nuestra acción determinados por el egoísmo (de hecho, la situación es tan grave que no sabemos conocer jamás qué motivación nos impulsa, por más convencidos que creamos estar en ocasiones de obrar lo justo puramente por respeto al deber).

Levinas piensa que la guerra, que asistió al nacimiento del epos homérico -en el que el mito empieza a morir de teoría-, ha revelado cada vez más plenamente su rostro verdadero. La *Shoá* quizá sea la manifestación definitiva de este monstruo. Y esta manifestación dice que la guerra es la suspensión de la necesidad del imperativo moral, que Kant creyó categórico. Mejor dicho: la guerra, experiencia fundacional, pero también permanente consecuencia -como la técnica, su hermana del pensar griego, no permite el pensamiento auténtico de la moral, como no permite el pensamiento de la paz verdadera. La moral, en el ámbito de la experiencia griega de la verdad, aun depurada en la sistemática ya casi no griega de Kant, es aún concebida en tal forma que, esencialmente, por principio, puede ser suspendida por algo. Evidentemente, sólo por aquello único, la Realidad, la Totalidad, que aún es más fuerte que la libertad ilustrada del hombre. Si la moral kantiana expresa el punto más alto al que puede llegar el pensamiento del Bien en suelo griego, entonces todavía es algo sometido a una legalidad más poderosa: al Poder mismo, a la Guerra, a la Verdad del ser que no tiene piedad de ningún fragmento, de ningún hombre que intente atrincherarse en su ilusoria individualidad. Donde no caben sino partes del Todo, no hay individuo absoluto y no hay, por ello mismo, abrigo definitivamente seguro contra la Guerra. No hay la Paz, no hay el Bien; hay, aún, el Ser.

§ 4. ¿Qué puede significar, en tal caso, lucidez? ¿Cuál es el ideal de la filosofía, en el interior de semejante régimen ontológico? Pues la filosofía se define por su ideal, no por la imitación de algún modelo preexistente. La filosofía es el afán de la experiencia de lo que aún se ignora: trasladarse hasta el final de la verdad, no dejarse engañar por nada, vivir sólo de verdades. Parece que Grecia contribuye al patrimonio de la cultura humana también donándole la posibilidad del escepticismo, de la crítica

sin piedad de cualquier tesis conquistada, del despego de todos los apegos a lo tradicional. ¿No es el punto de vista escéptico el contrapeso de la experiencia de la realidad como guerra, más bien que su necesario complemento?

Levinas ha reconocido que, en gran medida, así es; que hay, en efecto, rasgos de la experiencia humana que son suficientemente generales como para traspasar -o exigir de suyo esta trascendencia- las fronteras de un mundo cultural en su peculiaridad, ya sea este Grecia, ya sea Israel.

Así sucede en este caso. El hombre ansía encontrar lo Nuevo, lo Otro de sí mismo. Reconoce, aunque sea oscuramente, que la permanencia inactiva en la situación actual -sea ésta cual sea- es antes un riesgo mortal que un descanso o la paz. La vida es pregunta y búsqueda, y realmente, como el Sabio griego dijo en la ocasión más solemne, no es vivible una vida sin examen de sí misma. El movimiento implicado en esta actitud esencial es una marcha, un esbozo de Pascua, una retirada -quizá, una evasión del Ser, una fuga de Egipto, donde, sin embargo, se tiene asegurado el pan-. El hombre se despega, lúcido, escéptico, exigente, para emprender viaje a algo que lo solicita. Una cierta experiencia del mal presente suscita o reaviva la impaciencia por el bien.

§5. Entre Sócrates y Platón, dentro de la esfera misma del *corpus* literario platónico, se marca la diferencia que delimita sutilmente dos actitudes que planteamientos menos finos tenderán a hacer opuestas. Platón concibe la llamada del Bien como sugerencia evocativa del Ser patrio al que se pertenece ya siempre y del que la ignorancia y la pereza cotidianas (condensadas en el símbolo órfico del *sôma*) nos mantienen dolorosamente apartados. El deseo del Bien es, más bien, necesidad del Ser, y, por lo mismo, la crítica de lo que hay no es escéptica, sino que es la antesala de la metafísica: de la conciencia explícita de que el hombre posee una tenacísima vinculación, en el centro del yo racional y libre, con el Ser que luce al exterior de la cueva. Cuando pensamos -ingenuos prisioneros que acaban de soltar la cadena y empiezan a explorar el antro al que están atados por la costumbre- que vamos hacia la sabiduría y hacia la muerte como hacia lo nuevo y lo otro, aún estamos en el principio del lejano reconocimiento de que, en verdad, marchamos hacia lo más antiguo, regresamos a la antevida como forma auténtica de la ultratumba. Morir es desnacer, en efecto, y, así, despertar por fin del sueño lleno de enredos de la vida.

Sócrates, en cambio, sólo sabía que él, único entre los atenienses y quizás entre todos los griegos de su tiempo, ignoraba qué es realmente la muerte, o sea la meta del viaje hacia la Experiencia, hacia la Sabiduría, hacia el Bien. El sabio escéptico -en una acepción más comprensiva e interesante del término que la que tuvo en la escuela escéptica helenística- no puede darle su nombre verdadero al imán que polariza su existencia. Ve el sentido, pero eso mismo le hace callar sobre la naturaleza de la luz que ha incitado todo el trabajo. Es verdad que sólo acierta a representársela en conceptos que siguen atados a la forma religiosa y política nacional; pero insiste heroicamente en el silencio, la pobreza, la pregunta que no se deja detener por ninguna respuesta.

Sócrates y su escepticismo son el vínculo de Levinas con Grecia, reconocido de más cerca en la crítica ética de Kant a la metafísica (Hegel, el Platón del Sócrates Kant, es el gigante en cuya destrucción trabajaron ya otros maestros que preceden a Levinas: Kierkegaard, Nietzsche, Rosenzweig). Levinas quiere respetar la integridad del movimiento filosófico hacia el ideal: la superación del mundo de la Opinión, dentro del cual el hombre sólo puede ser esclavo de las fuerzas intracósmicas e intrahistóricas y tradicionales, que la Opinión representa como dioses en cuya potencia inexorable participa a la fuerza cada miembro de la sociedad de los hombres.

Lo Sagrado -es preciso recordar que Levinas restringe polémicamente su sentido en esta forma, para retar del modo más provocativo posible a los filósofos de la religión que trabajan en las huellas de Rudolf Otto con excesiva ingenuidad- es reducido a su verdadero límite por la filosofía de los griegos, y esta acción de determinación es, realmente, una conquista para siempre.

Lo que decisivamente importa es, todavía, desprender a la filosofía de sus raíces inconscientes en lo Sagrado antiguo, que se corresponden tan efectivamente con lo Malo contemporáneo. Y esto, traducido al lenguaje de trabajo de los filósofos, significa: criticar la metafísica -Levinas ha solidado preferir llamarla Ontología, sin duda para recordar que Heidegger ha de ser incluido en este objeto de la crítica-. Criticar la metafísica, incluso en lo que ha dejado en la obra heideggeriana, quiere, a su vez, decir, sobre todo, deshacer la ilusión consistente en repetir de continuo que la muerte, la meta del viaje del hombre vigilante, y este viaje mismo, por tanto, están ya siempre dominados por el Poder del Ser, son destino en manos del Impersonal y de los Dioses de la época. Es criticar que lo Nuevo sea ya siempre lo Mismo.

§6. En apariencia, orientar toda la filosofía, incluida la especificación de su método propio, por el ideal de no empezar reconociendo carta de ciudadanía en ella a ningún conocimiento que admita género alguno de duda concebible, es el mejor programa para impulsar la autonomía efectiva de la razón en medio de la historia. Se diría que únicamente siguiendo semejante programa austerrísimo es posible llegar a hacer explícita la vocación de libertad que ya en sí contiene la razón, incluso en su estado de limitación tal como la conocemos en la humanidad. Edmund Husserl había, además, mejorado el programa cartesiano de “filosofía primera” al haberlo desprendido incluso del prejuicio de que la evidencia que ofrece la matemática es precisamente la clase de evidencia que hay que exigirle a todas las proposiciones verdaderas. La fenomenología, en cambio, adapta el método de sus investigaciones al tipo ontológico o “región” del ser del que en cada caso se trata, dado que, por ejemplo, no cabe por principio una presentación mejor ante la conciencia del espacio y la materia del mundo de la vida cotidiana que ésta en perspectiva, siempre corregible, que ya ahora poseemos en la percepción llamada corrientemente externa. Esta especie de la percepción tiene su peculiar sentido, evidentemente, que, también evidentemente, no puede ser superado o desbordado, porque eso equivaldría a que las cosas del mundo de la vida fueran interpretadas como constituyendo, justamente, una región del ser distinta de la que de hecho integran -por ejemplo, la región de las vivencias conscientes, o la región de los números reales, siendo así que para ambas, como para cada una de las demás regiones, existe su modo propio de estar dadas de la mejor manera posible-.

Pero una mirada más advertida comprende que este ideal filosófico continúa todavía admitiendo un supuesto fundamental: no duda de que la evidencia teórica es lo primordial. Y es que no ha meditado suficientemente en aquello que mueve ya la aspiración a la evidencia, y que no es sino haber apreciado como un valor extraordinariamente alto la liberación de todos los prejuicios.

Husserl admite como un supuesto no comprobado, no analizado, la posibilidad de que el sujeto que filosofa consiga desprenderse de todos los lazos que lo vinculan a la Totalidad del mundo. Estos lazos son los que el interés anuda. Husserl piensa que sólo un sujeto desinteresado de cualquier meta intramundana puede volver tema de la filosofía la Totalidad; pero no recapacita sobre el hecho de que esta forma de replantear el problema filosófico deja ya atrás, como si fuera un dato indudable, que cabe entender el mundo como la totalidad de lo que hay. Si la *reducción fenomenológica* fuera susceptible de ser llevada a cabo hasta el final,

entonces realmente ocurriría que el hombre no es simplemente una parte del mundo, sino una autonomía inocente, un ser-fuera-del-mundo, como Levinas, para resaltar el contraste entre su interpretación del idealismo fenomenológico y la filosofía de Heidegger, escribe.

La prioridad absoluta concedida a la evidencia la hace, en efecto, anterior lógica y ontológicamente a la responsabilidad. Pero entonces supone para tal evidencia una subjetividad no sólo no culpable, sino inicialmente desligada de toda relación con lo moral. Ahora bien, tal subjetividad sólo podemos representárnosla como decidiendo, a cierta altura de su existencia -¿sería existencia la que llevara una subjetividad sin problema ético?-; si entra o no en la temática de la moralidad, si se compromete o no con alguna alteridad que se convierta, de ahí en adelante, y por libérrima opción del sujeto inocente y autónomo, en una instancia ante la que rendir cuentas: en alguien otro que uno mismo capaz de exigir al sujeto alguna responsabilidad para con él. (Es interesante observar que esa instancia no tiene necesariamente que diferir de la propia identidad del sujeto: basta con representarla aún no plenamente realizada para que yo tenga, por ejemplo, deberes, aunque sólo para conmigo mismo, y no, aún, para con otro propiamente.)

En fin, el ideal de la evidencia perfecta, cuando es manejado sin precauciones críticas respecto de sí mismo -o sea, sin una reflexión suficientemente evidente sobre sus bases de partida reales-, revela ser la introducción al estado de guerra consumado a propósito de todo cuanto no es la subjetividad que conquista sus evidencias. Pues llegar a saber perfectamente, sobre todo cuando sucede en la perspectiva del sujeto siendo fuera-del-mundo, es lo mismo que terminar por disponer en absoluto de las cosas, del mundo, de la totalidad. Al principio hubo de parecer que la totalidad de lo real era, sin duda, ancha y ajena; demasiado ancha y ajena como para permitir una vida realmente humana, ilustrada, poderosa en su libertad. Pero al final ha resultado que el viaje no ha sido dirigido, precisamente, hacia lo nuevo, sino que ha terminado asimilando toda extrañeza en el dominio -nunca mejor llamado así- de la subjetividad, que, una vez lograda la evidencia, ya no puede esperar que la realidad le tienda celadas. Lo real ha sido sometido por la soberana fuerza, sólo aparentemente no violenta, de la evidencia. Ahora yace sin poderes, a la merced de un sujeto que, en este proceso, ha aprendido a reconocerse como autónomo.

Al precio, por cierto, del nihilismo. Se cumple el diagnóstico de Nietzsche. Aquí no ha quedado más que un triunfador en pie; pero ahora está rodeado de nada por todas partes. Sólo ha vencido a las sombras, para caer en la sombra misma.

§7. Levinas, como Nietzsche, intenta apurar la experiencia del ser con el ánimo puesto en preparar lo más aprisa posible el advenimiento de la experiencia filosófica nueva: la evasión del ser. Precisamente por eso se ha preocupado, cada vez con más ahínco, por profundizar en las dificultades que afronta y está a punto de resolver la tradición griega, culminada, a sus ojos, en Hegel, Husserl y Heidegger.

Pues bien, una de esas cuestiones que prestan formidable plausibilidad a la tradición griega es el hecho general que examina Husserl desde el punto de vista de la estructura sintética de la conciencia. Y es que cualquier nueva experiencia de un sujeto parece necesariamente sometida a una ley universalísima, que le dicta obligada compatibilidad con al menos parte de lo que ya ha constituido ante sí esta misma subjetividad. Kant enunciaba esta ley recordando que no hay representación que no haya de venir acompañada de la representación constante “yo pienso”. Hegel describe grandiosamente cómo los avatares extremos de la alienación y el extrañamiento sólo son las etapas que tienen que ser recorridas por el desarrollo dialéctico de la razón, la historia y el advenimiento del Espíritu absoluto a su para-sí. La mayor negación

conceible se reconcilia luego con aquello que niega en una *concordantia oppositorum* que no podía ser prevista antes de que la realidad no planteara sus imprescindibles contradicciones. Y las actuales teorías de la razón narrativa, aunque hayan bajado el listón de las exigencias dialécticas, se basan en la posibilidad esencial de relatar, como una historia con argumento unificado, fragmentos más o menos amplios de experiencia que reinterpreta una tradición dada.

Pero ha sido Husserl quien ha intentado describir fina, minuciosamente, el modo en que la conciencia subjetiva vive su duración como una síntesis de múltiples sentidos.

En primer lugar, se trata de que la experiencia del mundo, aunque pida correcciones con frecuencia, no se ve nunca del todo defraudada. Sobre la base de *un mismo* mundo, ciertas cosas deben desaparecer de la lista de las que realmente existen, a pesar de que hubo un primer momento en que ciertos fenómenos fueron interpretados como si ellas existieran de veras. Pero el estilo general de la experiencia -confirmadora o decepcionadora- del mundo se mantiene inalterable. Ninguna perspectiva es tan nueva que no se pueda integrar con las ya conocidas. Todas las posibilidades están implícitamente predelineadas. *Esta misma cosa*, quizá, a lo sumo, resulta no ser una cosa, sino un mero reflejo o una alucinación; pero sobre la base de la confirmación constante de lo espacial, causal, material, cromático, cinestésico de la experiencia habitual del mundo.

En segundo lugar, no sólo unas vivencias referidas a cosas se sintetizan así -sintetizan sus sentidos respectivos-, sino que también sucede algo semejante en la identidad del yo que las vive. Este yo permanece idéntico bajo sus convicciones cambiantes o sus diferentes tomas de actitud; pero hay algunos hábitos suyos que nada conseguirá arrancarle. Va desarrollando sus conocimientos y cumpliendo mal que bien sus esperanzas. Es capaz, incluso, de desinteresarse del mundo.

Pero todavía este desinterés supone en él todo un estilo inamovible de vivir y adoptar sus actitudes y proponerse fines.

En tercer lugar, como por debajo aún de la síntesis del sentido y la síntesis o autoconstitución del yo, acontece la síntesis del tiempo, o sea la autotemporalización de la conciencia (de la vida en sentido trascendental). El presente que acaba de ser permanece *retenido* ahora, y va modificándose continuamente a medida que el futuro *protendido* va, por así decir, atravesando el presente y hundiéndose en el pasado. El verdadero presente subjetivo es un *campo*, no un límite ideal, un puro punto. Este campo tiene una estructura invariable (a la que corresponde nuestro estar siempre en el ahora, siendo éste, por otra parte, lo más fugaz que existe). En esta estructura se hallan sintetizados, en el modo de una fluencia especial, de una modificación sólo temporal de sus respectivos sentidos, tanto el futuro que va a ser de inmediato como el pasado que acaba de ser y el presente originario, la *impresión originaria*. Nada puede jamás quebrar la forma sintética de este campo, al que Husserl llama *presente vivo*. Su pasividad es la pasividad hiperbólica misma. Que haya vida, mundo, yo, valores y fines supone siempre que haya presente vivo, *nunc stans et simul fluens*.

§8. Hasta aquí persigue Levinas los problemas. En la síntesis pasiva del tiempo Husserl habría llegado a corregir su perspectiva de la subjetividad inocente como ser-fuera-del-mundo y habría, así, abierto realmente un resquicio fenomenológico al pensamiento de la paz, la alteridad y la prioridad absoluta de la ética. ¿Cómo eso? ¿Cómo es posible evolucionar en la comprensión de Husserl de una forma tan notable que primero se discierna en él el final consecuente de la filosofía griega, y luego, en cambio, crea verse en lo más profundo de sus análisis la *ruina de la representación*, esto es, la ruina de la imagen de la filosofía que sitúa la evidencia teórica por encima de la responsabilidad?

La solución a este problema se encuentra en el hecho de que nadie está en mejores condiciones que Husserl para testimoniar cómo la temporalidad inmanente a la subjetividad está condenada a no descansar nunca en la segura posesión del presente. No hay posibilidad de que quede congelada la representación actual. Su ser de puro presente se constituye tal y como siempre es ya ante mí precisamente gracias a la terrible fugacidad que, nada más nacido, lo arrebata y lo modifica, lo separa, por así decir, de su mismidad perfecta y le da sentido sólo en tanto en cuanto pasa y deja de ser originariamente presente.

Parece indudable que Levinas ha aprendido mucho en las descripciones sartrianas a propósito de lo que el autor de *El ser y la nada* denomina *cogito* prerreflexivo; sólo que esta lección no la aplica en el modo en que pide Sartre entenderla, sino sólo para comprender mejor las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo. En efecto, el presente, todo el campo del presente vivo, pero, sobre todo, el puro presente de la impresión original, no está bajo el alcance del principio de identidad. El *cogito* en el tiempo no coincide, cabe decir, jamás del todo consigo mismo. Está solicitado por una inquietud poderosísima. En el mismo instante en que va a recaer tranquilo sobre sí mismo, el presente se reabre al futuro, es despejado de su inminente borrachera de ser, es retrotraído a la vigilia y a la paciencia dilatadísima de la muerte futura. Sartre había aprendido -no me cabe duda- a hablar de la náusea en que se nos hace patente el ajetreo bruto y ciego del ser en-sí (Levinas prefiere llamar a esto mismo *esencia*, y se refiere al *hay* perenne de la esencia) leyendo el ensayo levinasiano de primera hora sobre *La evasión*. Levinas aprende, a su vez, en Sartre a pensar la husserliana subjetividad absoluta como consistiendo ya de suyo en una evasión del ser. No en una nada, porque la nada está atrapada en las mismas redes gramaticales que el ser; sino en una *obsesión*, un (intraducible) *penser-à-l'autre*.

Pero las descripciones husserlianasy sartrianas del campo del presente vivo y del *cogito* prerreflexivo únicamente proporcionan una brecha en la concepción que introduce desde un comienzo al yo en el dominio de la ontología, en la vasteridad del ser, en el *fuera* del mundo. Tampoco cree Levinas que pueda aprovechar demasiado más de las doctrinas de *Ser y tiempo*. En realidad, una vez que consigue leer en Husserl la ruina de la representación, Heidegger va cayendo en olvido progresivo, que, sin duda, tiene que ver con la conciencia muy clara del papel oscuro, por decirlo suavemente, que su antiguo profesor friburgués desempeñó en la tragedia de la *Shoá*. En Heidegger, sobre todo, ha sucedido que las actividades del hombre han podido ser valoradas todas como experiencias de desvelamiento del ser de los entes. La representación, como ya en Max Scheler, había perdido su puesto de privilegio; pero a costa de diluir en el ámbito de impersonal claridad del ser la especificidad absoluta de lo humano.

§9. El resquicio para el pensamiento de la alteridad que mantenía abierto Husserl pedía ser agrandado hasta el punto de que el nuevo pensamiento levinasiano, recogiendo la crítica de Rosenzweig a la indubitableidad del supuesto de la Totalidad, intenta invertir por completo desde ese resquicio el movimiento general de la fenomenología. A fin de cuentas, el nombre mismo que lleva este método de análisis filosófico señala en la dirección de que para él la cuestión primordial es traer a la luz todas las cosas, y, sobre todo, la luz misma. Si la conciencia es la fenomenicidad, la condición para la manifestación de las restantes cosas, entonces iluminar la manifestación o la fenomenicidad de todos los fenómenos se vuelve asunto central de la fenomenología.

Pero este intento, anota ahora Levinas, tiene que renunciar a algo que le es esencial, si de verdad quiere prescindir, en el umbral mismo de la investigación, de los prejuicios no controlados: tiene que deshacerse de la idea de que la unicidad o mismidad de la luz y la evidencia puede terminar reduciendo todas las cosas a su ley.

Levinas ensaya tenazmente el pensamiento que abandona como modelo metafórico la luz neutral que baña cualquier objeto y es ella misma visible de suyo. Su esfuerzo consiste en trasladar la filosofía desde esta imagen milenaria (todo Platón está en ella) al terreno estricto de la palabra y, principalmente, de la palabra hablada. Un terreno, por cierto, no ya metafórico, sino que pide ser tomado al pie de la letra, con todo el rigor que aún no habría sido nunca utilizado a propósito de él. En este sentido, Levinas es, primordialmente, el pensador de la palabra: el filósofo que no quiere continuar trayendo al estudio de la palabra los conceptos que se han acuñado primero en el campo de la visión.

Es posible enunciar en poco espacio el centro de las reflexiones de Levinas sobre el lenguaje: cuando la fenomenología aún predomina, entonces se supone que el lenguaje presenta un aspecto uniforme, exhaustivamente estudiado, quizás, por el estructuralismo. El lenguaje es, entonces, la *langue* saussiriana, ante todo: un sistema de signos, el terreno infinito de lo *dicho* (*le Dit*), en el que todo es relaciones y entrecruzamientos de relaciones. Cuando, en cambio, se invierte el movimiento propio de la fenomenología y la palabra se piensa en todas sus dimensiones, el territorio presuntamente uniforme se desdobra al infinito: todo dicho es dicho de un *decir*, y, a su vez, todo decir -prácticamente todo decir, menos uno inicial irrepresentable, literalmente indecible desde el tiempo- es un desdecir algún dicho. Y, además, siendo así que la vista es asimilación constante de lo débilmente otro a lo Mismo, en progresso continuo a la integración de todo en lo Mismo (un sujeto sólo visivo estaría condenado al solipsismo), la audición, la escucha, el decir son necesariamente diá-logo, referencia de lo Mismo a lo Otro, sin que jamás quepa esperar -es absolutamente impensable tal cosa- que la tensión entre esos polos, su mutua exterioridad, quede por fin suprimida.

Éste es el centro vivo de la filosofía nueva de Levinas, el desafío de su judaísmo a una filosofía empeñada en hablar en griego hasta el extremo de negar la alteridad de cualquier otro lenguaje para el pensar. Pero nos falta explorar los aledaños de este centro, para poder dejar al lector ante los libros de Levinas como ante verdaderos textos capaces de ser dichos y desdichos reiteradamente.

§10. Ante todo, consideremos algunas propiedades mayores del ser cuando está reducido a la uniformidad de lo Dicho. En ella, todas las realidades existentes se hacen guerra unas a otras, febrilmente interesadas tan sólo en permanecer en el ser y en desarrollar sus potencias, aunque sea a costa de los demás entes.

El hambre -decía Unamuno, anticipándose a las críticas levinasianas del falso racionalismo extremo- controla todas las relaciones; el hambre y el gozo, la fruición de lo que hay, puesto al servicio del Yo Mismo. En el nuevo pensamiento, entre el Decir y lo Dicho subsiste una diacronía que nada puede recuperar o sincronizar. En consecuencia, no cabe tampoco hallarle al mundo su Principio único necesario, su Primer Motor Inmóvil, esencialmente vinculado al conjunto total de los entes y, por lo mismo, descubrible al investigar metafísicamente la naturaleza. En el pensamiento de la diacronía, la primera palabra la tiene la An-arquía, la Bondad o la Paz, que no puede entrar en conflicto de simultaneidades con la esencia y lo dicho. Si Heidegger critica a la historia de la metafísica su carácter onto-teológico, es decir su confusión entre el Ente supremo y el Ser del ente, Levinas ensaya la crítica al propio pensar

del Ser como *archê* neutra, en cuya luz se desarrolla la guerra de los entes. Como un programa para futuras investigaciones se nos presenta aquí la posibilidad de trazar de algún modo la nueva gramática del ser que en realidad querría proponer Levinas -si bien él mismo, inmerso en la polémica con la metafísica ontoteológica y con el pensar heideggeriano, expresa sus intenciones diciendo que se trata, en todo caso, de “oír a un Dios no contaminado por el ser”-.

En segundo lugar, el decir (y la audición), cuando se piensa separado del marco conceptual y metafórico de la vista y la luz, no sólo ha de entenderse como relación dominada por una diacronía irrecuperable, sino, también, como *proximidad*, relación absolutamente directa entre *uno* y *otro*. Cuando las ideas dominan a las palabras y la luz a la significación, hemos ya considerado cómo se hacen posibles no sólo la soledad agustiniana del alma con Dios como Principio del mundo inteligible (que es, por su parte, principio del mundo sensible), sino también el solipsismo. Por lo menos, como Husserl reconocía, el análisis del *cogito* en la apodicticidad absoluta tiene que servirse de la primera persona del singular tan radicalmente que se olvide de que en la gramática del mundo de la vida esa persona no tiene sentido más que acompañada de las restantes. Antonio Machado, profundamente impresionado por el radical fenomenismo de Berkeley y de Kant, comenta irónicamente que el mandamiento del amor al prójimo tendría que tener un preámbulo teórico en el que se demostrara que el prójimo existe, más allá de los fenómenos de la conciencia del yo solitario que medita sobre sus propias evidencias. La filosofía parece, en efecto, que no puede renunciar a empezar por la crítica radical que hace el filósofo de sí mismo: de las creencias que constituyen el nervio de la vida subjetiva. Es una tarea poco menos solitaria que la muerte.

Levinas, sin embargo, para mientes en cómo la palabra y la responsabilidad preceden a la idea y la evidencia. Si no estuviera ya de antemano en la red de la significación lingüística, el hombre no habría despertado a su condición de tal. Que sea un problema teórico de primer orden demostrar que la situación real no es el solipsismo, es únicamente una falacia o una ingenuidad. No menos lo es la representación de que el filósofo puede prescindir de la moral en su reflexión a la búsqueda de la apodicticidad, como si sólo en una etapa posterior -quinta parte del sistema, por ejemplo, en Espinosa- apareciera ante la razón la cuestión de si puede o si desea entrar en relaciones intersubjetivas, que siempre estarán basadas en compromisos, en promesas, en responsabilidades. La libertad del verdadero escepticismo filosófico es ya precisamente ese *desinterés* por la esencia en que consiste la proximidad entre el uno y el otro. El yo del filósofo es ya *l'un pour l'autre*, es ya *penser-à-l'autre*. La responsabilidad precede a la idea de la responsabilidad. Se está condenado, más que a la libertad, a la responsabilidad por el otro; lo que también significa que se está condenado a sufrir una eterna persecución por parte del Bien.

Y sólo sobre este fondo de asedio permanente por el Decir y la Bondad se entiende que quepa la reacción de la violencia, la renuncia a responder por el otro. Ahora bien, la guerra misma está ya enterada, de alguna secreta manera, de que la alteridad del otro no es suprimible. La noticia del otro, a distancia insalvable del yo, reclamándolo ya siempre, hablándole, no permitiéndole ser el iniciador absoluto del lenguaje, es la verdadera pasividad superlativa -Levinas, audazmente, llega a decir que es la misma diacronía del tiempo y aun la an-arquía de la creación-. El cartesiano que se fabrica una moral provisional para mientras está dedicado a la fundación segura del sistema del saber, y no tiene en consideración ni por un instante, en su meditación inicial, la problemática de la alteridad y la responsabilidad, está realmente intentando suprimir el dato primero -que no es un *dato*, sino el decir de algún dicho-. O, en otras palabras, la lengua griega del pensamiento tiene, como todas las otras

lenguas, un prólogo del que secretamente pende toda su significación -aunque luego en sus dichos la lengua contenga las más severas rebeliones contra la superlativa derechura e inmediatez de la responsabilidad-.

No hay, pues, propiamente, fenómeno de la alteridad, percepción del otro. La *proximidad* es, más bien, la condición trascendental de todos los fenómenos, y, por lo mismo, es la expresión de este ser (utilizaremos irremediablemente esta palabra, para la que interpretamos que Levinas exige, más que una desaparición, una gramática nueva) que es el hombre como *evasión de la esencia* o como *autrement qu'être*. El hombre, más que en una condición propia, está en la in-condición de rehén, de *obses* del otro. Su *de otro modo que ser*, su *más allá de la esencia* es su estar trabajado, en el núcleo mismo de su ser, por el Bien. El hombre es, antes de haber podido decidir nada sobre ello, un enfermo de deseo del Bien, un perseguido al que el Bien atormenta.

Pero la superlativa imposición pre-original, an-árquica, diacrónica del Bien es, precisamente, lo otro de toda violencia, *lo otro de la guerra*. El Bien no nos gobierna tiránicamente, sino que nos reclama avergonzándonos, como la debilidad violentada nos enseña que ella, y no nosotros, es lo inocente. Para no interpretar el Bien en el horizonte de la política y la guerra y la luz, es esencial no imaginarlo como un tirano que impone sus razones o, aún peor, su simple poder. Nietzsche ha enseñado mucho acerca de cómo la genealogía de la moral, según había sido pensada reiteradamente en la tradición política de Occidente, nos retrotrae a la negatividad que sólo puede desembocar en el nihilismo. Levinas, al posponer la ontología a la ética, enseña que la superimposición del otro es tan sólo su vulnerabilidad infinita. El otro está ya siempre traicionado por lo Dicho, está ya siempre en la posibilidad de ser mal interpretado y de que se justifique la violencia que recibe. Pero se halla, también, más allá de la Dicho, en el Decir que constantemente lo desdice.

§11. En la fase primera de sus trabajos más fecundos, Levinas significaba su inversión de la fenomenología hablando del *rostro* (*visage*) del otro como única experiencia pre-original de la alteridad. Esta terminología, que se ha hecho famosa, tiene que ser tomada con todas las precauciones que quedan determinadas por cuanto llevo escrito.

El rostro no es, claro está, el objeto de la visión del otro. Precisamente lo que Levinas trata de pensar al hablar de este modo es una tal proximidad del mismo y el otro que entre ellos no media la neutralidad de la luz, ni la del ser, ni la de los conceptos (he aquí un caso más de rostro de hombre...). La inmediatez (sin embargo, diacrónica) es tal que ningún saber sobre la naturaleza del ámbito del encuentro del uno con el otro debe estar supuesto. La palabra, el rostro crean, en cambio, la posibilidad de todo ámbito.

La comprensión justa de lo que significa el rostro en los textos de Levinas debe pasar a través de la observación de que *visage* está en ellos como término que realiza la inversión de lo que significa *visée*. Ahora bien, la intencionalidad de la conciencia, la intencionalidad de las vivencias, sobre la que está fundada la fenomenología, se expresa justamente con la palabra *visée*. La cual, por otra parte, quiere decir también la mira del arma, a través de la que se apunta a la pieza de caza. Es lógico que en la época en que Levinas interpretaba la fenomenología de Husserl sencillamente como consumación del optimismo violento de la Ilustración, se deleitara en jugar con las palabras de este modo. *Visage* es el rostro, ciertamente, pero aquí está sustituyendo a la *visée intentionnelle* en su papel filosófico primordial. Es, pues, el rostro en un sentido muy próximo al de la mirada que a mí me mira ya antes de que la luz me haga posible ver desde mí las cosas del entorno -para, quizás,

tomar el partido de apuntar con violencia contra los rostros del prójimo-. *Visage* no es, pues, la belleza, el *eidos*, la *forma* o *species* del ente, bajo cuya seducción comienza, en el texto platónico, la amorosa e interminable caza del ser. Más bien este rostro sin atractivo sensible, pura inocencia que ya sería siempre hipócrita tratar de ignorar, puede inspirarse en el texto del Déutero Isaías sobre el `ebed YHWH.

Frente al Decir, o frente a la superlativa inocencia del rostro del otro, el hombre, más que un yo (nominativo), “es” un *me* (acusativo). Es el “ser” que no ha podido no decir *heme aquí*, que no ha podido ocultarse -en no sé qué repliegue del ser- del decir del otro. Y su inquietud perenne de acusado no podrá calmarse con ningún poder, justamente porque el otro significa el fallo pre-original de todos los poderes del yo. Podré matar cuanto quiera, pero no podré evitar tener que hacer ya siempre algo respecto del otro. Ahora bien, esta alteridad suya que jamás podría terminar de asimilar en la mismidad no es ningún conocimiento que yo tenga, sino el hecho de que soy responsable. A ningún precio puedo obtener la supresión del problema moral. Él es, en cambio, el motor más hondo de la crítica, del escepticismo.

Y si realmente el hombre dedica su existencia a la bondad, entonces todavía experimentará mucho más ardientemente que su aventura hacia el Bien, el Otro y la Muerte no va acortando su distancia respecto del Otro, sino, más bien, agrandándola. El Bien se in-finitiza en la obsesión del hombre por el Bien, y ésta es realmente la idea del Infinito en la conciencia finita que entrevió Descartes en el punto más alto de su especulación. La in-finididad de la trascendencia mantiene para siempre abierta la presunta totalidad de la filosofía griega, de manera semejante a como el prólogo de un texto está ahí para desdecirlo desde un comienzo e inducir a la reinterpretación.

La letra que pide ser leída, releída, es más inquietante, más honda que la luminosidad de la evidencia de que existo. Y es anterior a ella.

Levinas, ¿lector de Husserl?*

Levinas: Husserl reader?

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER

Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Resumen:

A pesar del conocido alejamiento del pensamiento de Levinas respecto de la obra de Husserl, éste sigue siendo un interlocutor que permanece en el fondo de numerosas de sus obras desde 1930 hasta el final. La presente contribución pasa brevemente en revista la “lectura” que hace Levinas de la fenomenología de Husserl, primero desde el punto de vista positivo de su recepción, destacando aspectos que pudieron haber tenido explícitamente alguna presencia en el desarrollo del pensamiento de Levinas. En un segundo momento, hace un breve recuento de las principales críticas que Levinas dirige a la fenomenología trascendental Husserliana. Por último, y a título de balance provisional de esta recepción ambigua, señala en dirección de lo que podrían ser coincidencias más profundas en el planteamiento de ambos pensadores, incluso insospechadas por el mismo Levinas.

Palabras claves: filósofo judío, fenomenología, horizontes de sentido, intencionalidad, ética, rostro del otro.

Abstract:

In spite of the known distance between Levinas’ thought with respect to Husserl’s work, this continues to be an interlocutor who remains in the background of many of his works from 1930 until the end. The present contribution briefly reviews the “reading” made by Levinas of Husserl phenomenology from the positive perspective of his perception, highlighting those aspects which could have some explicit presence in the development of Levinas’ thought. In a second instance, it makes a brief account of the main criticism that Levinas makes to Husserlian transcendental phenomenology. Finally, as a way of provisional balance of this ambiguous perception, it points out the deepest coincidences in the thought of both thinkers, even unforeseen by Levinas himself.

Key words: Judaist philosopher, phenomenology, sense horizons, intentionality, ethics, the other’s face.

* Este texto fue presentado en el coloquio franco-andino de filosofía (9-12 octubre 2006), organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el marco de la Cátedra Franco-Andina de Filosofía, con el apoyo de la Embajada Francesa y Alianzas Francesas de la región, con motivo del Centenario del nacimiento de E. Levinas y consagrado al tema Ética, justicia y política.

Permítaseme primero trazar algunas pinceladas en torno a un aspecto esencial del *contexto filosófico* desde el cual el pensamiento de Emmanuel Levinas se desarrolló: la tradición *fenomenológica* fundada a inicios del siglo XX por Edmund Husserl, filósofo judío-alemán de origen checo. La pertinencia de esta referencia aparentemente trivial es la frecuente disociación de la filosofía de ambos pensadores por los académicos dedicados a difundir la obra de Levinas, quienes –como señala recientemente Stephen Minister– tienden a considerar la obra de Husserl ante el proyecto de Levinas “meramente como un ejemplo de los malos hábitos de la filosofía occidental”². Que existen importantes diferencias entre ambos pensadores no cabe la menor duda. Pero que existen más vasos comunicantes entre ambos de lo que usualmente se destaca, también lo es hasta el punto que merecerían tomarse en consideración y ello para entender y reconocer mejor sus diferencias. Se habla actualmente en el hemisferio norte de un “nuevo Husserl”³ que emerge de la edición masiva de su obra póstuma lo que ha permitido leerla en su integridad, así como de su relación con la obra de sus principales seguidores “disidentes,” bajo otra luz. Nuestro modesto aporte a este número especial pretende sólo dar un paso en la dirección de una relectura de la relación entre ambos autores, cuestionando aspectos centrales de la “lectura” que hiciera el segundo de la obra del primero. Para ello recapitulemos entonces el itinerario intelectual de Levinas.

Nacido en Lituania en 1906, Levinas viajó muy joven a Estrasburgo en 1923 para proseguir sus estudios universitarios inicialmente en sociología, concentrándose casi inmediatamente en las filosofías de Bergson y de Husserl, dedicando su tesis de licenciatura en 1927 a las *Investigaciones lógicas* de este último, texto de 1900-1901 que no sólo asentó un golpe mortal al positivismo o naturalismo psicologista en la interpretación tanto de las ciencias formales como las del espíritu, sino que al decir de su autor marcó la “irrupción de la fenomenología” (*Durchbruch*), en el mundo filosófico europeo del cambio de siglo. A pesar de que la fenomenología de Husserl no dejó de sufrir transformaciones en dirección de una radicalización cada vez mayor de su interrogación, motivada por los descubrimientos de sus análisis descriptivos de la vida del sujeto que la orientaban en una dirección “trascendental” *sui generis*, los filósofos que se consideraron parte del movimiento fenomenológico mismo nunca dejaron de hallarse bajo la influencia hechizante de esta primera obra inaugural. Al entender de éstos, las *Investigaciones lógicas* era una obra más lograda que las que la sucedieron, porque era más “realista,” y menos sometida a las exigencias de una difícil y poco comprendida “conversión trascendental.” Éste fue el caso del propio Heidegger, que no dejó de reconocer hasta el último seminario que condujo en Zähringen-Friburgo en 1973, que en las *Investigaciones lógicas* había descubierto la clave fundamental del tema de la *diferencia ontológica* entre ser y ente.

Esto no deja de tener importancia para nuestro asunto, pues luego de obtener su licenciatura, Levinas pasó el año académico entre 1928 y 1929 en Friburgo participando en el último seminario que Husserl dictó en dicha universidad antes de retirarse. También asistió al curso de *Introducción a la filosofía* dictado por Heidegger, viéndose así motivado a una lectura intensa de *Ser y Tiempo*, obra que

aquel había publicado en 1927 y que marcó a su vez, una nueva irrupción: aquella del llamado “viraje ontológico” y “hermenéutico” de la fenomenología trascendental. A mi entender, el peculiar destino de la recepción de la fenomenología hussseriana en Francia se vio sellado: dicha recepción, así como también sucediera con los discípulos de Husserl en la propia Alemania y en otros lugares, se vio irremediablemente afectada por la “mediación” del hipnotizante impacto del pensamiento de Heidegger. Lévinas mismo refirió luego: “Fui a Friburgo debido a Husserl, pero descubrí a Heidegger”.

Este impacto comenzó a reflejarse poco después, y en primer lugar en la reseña que Levinas escribió en 1929 sobre las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl,⁴ publicada en 1913 y, más tarde, conocida popularmente como *Ideas I* por formar parte de un cuerpo de investigación mayor que lamentablemente permaneció inédito. Tal como ocurrió con el propio Heidegger y con numerosos académicos de Alemania influenciados por este último y por la filosofía de la vida diltheyana, situación reflejada en la publicación de Georg Misch,⁵ *Filosofía de la vida y fenomenología* en 1929, la inevitable descontextualización de *Ideas I* determinó la interpretación del sentido y la recepción del llamado “viraje trascendental” de esta obra. De retorno a Estrasburgo en 1929 Levinas completó y sustentó su tesis doctoral *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, por la que recibió un premio en 1930 y fue publicada ese año en la prestigiosa editorial Vrin de París. Sin duda, tanto esta obra, como su participación en la visita que hiciera Husserl a Francia, París y Estrasburgo, en 1929, así como su participación con Gabrielle Pfeiffer en la traducción y primera publicación del desarrollo de las *Conferencias de París* bajo el título de *Méditations cartésiennes*, en 1931, lo hacen responsable de la introducción en Francia del movimiento fenomenológico. Lévinas bromeaba al respecto, diciendo que Sartre “le había asegurado un lugar en la eternidad,” al haber señalado en su famoso obituario en homenaje de Merleau-Ponty que Levinas lo había introducido a la fenomenología.

Así, aunque Vincent Descombes en su obra de 1979, *Filosofía francesa moderna*, que cubre el período de 1933-1977, apenas menciona a Levinas como filósofo francés significativo (se había naturalizado francés en 1930), y aunque su notoriedad no se dio sino a partir de 1980 –debido a una serie de factores que no vamos a reseñar aquí,⁶– a decir de Jean-Luc Marion, importante filósofo francés representante actual del “vuelco teológico de la fenomenología francesa” – “Si alguien define a un gran filósofo como alguien sin el cual la filosofía no habría llegado a ser lo que es, entonces en Francia hay dos grandes del siglo veinte: Bergson y Levinas”⁷

El pensamiento de Levinas es, no cabe duda, mucho más que esta influencia filosófica temprana –y la múltiple bibliografía que existe sobre el mismo lo prueba con creces. Introduce por cierto la fenomenología en Francia, primero explicándola, luego comentándola, y luego renovándola profundamente introduciéndole cambios radicales no sólo desde un punto de visto filosófico, racional, sino desde su particular experiencia de vida y su religiosidad judía, por las que –sin definirse como un “filósofo judío” (simplemente como un “pensador”) tuvo la ambición de “traducir la Biblia al griego,” esto es, traducir en un “lenguaje filosófico” el mensaje ético del judaísmo. Es decir, como señala Catherine Chalier, quiso mantener la doble fidelidad a la racionalidad filosófica de origen griego por un lado y a la sabiduría y hermenéutica talmúdica por el otro. Su experiencia de vida, también fue determinante en la peculiar configuración de su pensamiento y su tensa relación con la fenomenología de Husserl y Heidegger. Pues luego de la guerra y la experiencia del horror del holocausto nazi, que lo afectó directamente –debido al asesinato en Lituania de sus padres, hermanos, parientes y conocidos– no se puede pretender decir de él y de su obra que

la meditación sobre los eventos históricos traumáticos de la *Shoa* no nutrió su obra, como si el pensamiento no estuviera arraigado en la vida (cosa que implícitamente Heidegger afirmó al señalar que de la vida de Aristóteles bastaba decir que “nació, trabajó y murió”). Levinas no perdonó a Heidegger su ingreso al partido Nazi y el haber asumido el Rectorado en la universidad de Friburgo en 1933, por lo que abandonó una obra sobre este pensador que había iniciado en 1932, intentando romper en su texto *Sobre la evasión* de 1935 con la “ontología heideggeriana,” empezando a explorar el tema de la “ipseidad del yo” o la “subjetividad” como una dimensión mas allá del mero ser, entendido éste como la existencia bruta, sin sentido, del “*il y a*” (o del anónimo “hay”). Pero indirectamente, su rechazo a Heidegger afecta su propia interpretación y recepción de Husserl, como él mismo indica indirectamente en 1983: “(...) también en los acontecimientos que se suceden de 1933 a 1945 y que el saber no ha sabido ni evitar ni comprender – se halla la razón por la cual mi reflexión se aparta de las últimas posiciones de la filosofía trascendental de Husserl, o por lo menos, de sus formulaciones”⁸.

A pesar de este alejamiento, Husserl sigue siendo un interlocutor que permanece en el trasfondo de numerosas de sus obras desde 1930 hasta el final. En algunas más explícitamente que en otras: como en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* en 1948, o en numerosos otros pequeños textos entre los que caben señalar aquellos dedicados a Husserl en *Fuera del sujeto* de 1987.

A continuación, pasaremos muy brevemente en revista esta “lectura” que hace Levinas de la fenomenología de Husserl, primero desde el punto de vista de su recepción *positiva* de la misma, destacando aspectos que puedan haber tenido explícitamente –aunque *mutatis mutandis*– alguna presencia en el desarrollo de su propio pensamiento. En un segundo momento también haremos un breve recuento de las principales críticas que Levinas dirige a la fenomenología trascendental husseriana. Por último, y a título de conclusión, haremos un pequeño balance provisional de esta recepción ambigua apuntando en dirección de lo que creemos podrían ser coincidencias más profundas en el planteamiento de ambos pensadores que las que el mismo Levinas quizás sospechó. La provisionalidad de estas reflexiones es asimismo producto de su limitación, dado que no soy una especialista del pensamiento de Levinas. Mi audacia se debe sólo a una motivación, y a un entrañable recuerdo. Pues en verdad pude leer hace 35 años en Lovaina, como estudiante de filosofía y en un curso de Teodicea, *Totalidad e Infinito*, y poco después trabajar la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, así como otros textos de Levinas y de algunos fenomenólogos franceses. Por esa época también tuve la ocasión de asistir a una conferencia que Levinas dictó en la Universidad Libre de Bruselas. Como mi acercamiento al pensamiento de Husserl estuvo en un inicio mediado por Heidegger y los filósofos franceses, mi acercamiento posterior a la obra de Husserl se caracterizó por un alejamiento de la interpretación francesa de la fenomenología. Pues injustamente responsabilicé a los maestros franceses por haberme forjado una imagen de Husserl a través de sus textos y traducciones que no fue la que hallé cuando pude tener un directo acceso a la obra inédita de este último. Ahora comprendo mejor que sin esa mediación francesa y levinasiana de Husserl, mi propio acercamiento al pensador checo-alemán sería distinto, acaso menos rico.

I

En numerosos textos como *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* de 1974, o en “La conciencia no-intencional” de 1983, y en otros lugares en los que él reflexiona sobre el sentido de su propio recorrido intelectual, afirma Levinas: “Es sin duda Husserl quien está al origen de mis escritos. Es a él a quien le debo el concepto de la intencionalidad que anima la conciencia y sobre todo la idea de *horizontes de sentidos* que se esfuman cuando el pensamiento se ve absorbido en lo *pensado* el cual tiene siempre la significación del ser. *Horizontes de sentido* que el análisis, denominado intencional, vuelve a hallar en la reflexión y hace revivir estos horizontes del *ente* y del *ser*, cuando se inclina hacia el *pensamiento* que ha ‘olvidado’. Debo, antes que nada, a Husserl –pero también a Heidegger– los principios de tales análisis, los ejemplos y los modelos que me han enseñado cómo se vuelven a hallar dichos horizontes y cómo hay que buscarlos. Es éste, para mí, el aporte esencial de la fenomenología al que yo añado el gran principio del que todo depende: lo pensado –el objeto, el tema, el sentido– hace un llamado al pensamiento que lo piensa, pero determina también la articulación subjetiva de su aparecer: el ser determina a sus fenómenos.”¹⁰ En efecto, Levinas siempre se consideró un fenomenólogo, y la cuestión del “método” es un aspecto esencial de dicha caracterización. Asimismo, aunque generalmente marcó sus distancias respecto del contenido *sustantivo* del pensamiento de Husserl, lo primero que señala es su fidelidad al *espíritu* de Husserl.

Pues bien, aunque al método le niega la posibilidad de poder acceder a la transparencia, la obra de Levinas no sólo no carece de método, sino que pone en marcha el método Husserliano que, en líneas generales, puede llamarse aquel del “análisis intencional,” al que Levinas añade una *sui generis* adopción del sentido de la “reducción fenomenológica.” Muchas definiciones del análisis intencional son posibles, una de las mejores hallándose en el prefacio de *Totalidad e Infinito* y al que también se refiere en su texto “La conscience non-intentionnelle”¹¹. Se trata, en suma, de la búsqueda de la concreción, y de un ámbito de lo concreto definido de modo distinto a la tradición empirista o naturalista: lo concreto no son los datos sensibles de la experiencia. A lo concreto precisamente se llega suspendiendo la ingenuidad en la que se ve atrapada la actitud natural *irreflexiva*, una actitud en la que no se es *consciente* de los horizontes y estructuras profundas de la experiencia y de la vida intencional humana, que constituyen la fuente de donde surgen los sentidos que la vida natural, cotidiana, da por sentado. Los “datos” empíricos que uno halla en la actitud natural presuponen, pues, estructuras *a priori* en la vida del sujeto que son aquellas desde las que dichos datos adquieren sentido. Si en la actitud natural nos movemos en el terreno de las ingenuidades, la filosofía es un trabajo *reflexivo* que se vuelca sobre lo que permanece sin ser reflexionado en la vida diaria irreflexiva.

La fenomenología, así, permite dar un paso desde la ingenuidad cotidiana empírica hacia un ámbito que *subyace* a dicha experiencia cotidiana, y permite explicitar lo implícito en ella. No pretende proveernos, en consecuencia, de conocimientos nuevos o descubrimientos frescos, sino sólo ayudarnos a penetrar en el secreto de nuestro encuentro con los objetos. La actitud natural, que ha influido en la tradición filosófica occidental así como en la ciencia moderna, se halla toda volcada y absorbida por una actitud objetivante, atrapada en el objeto. El propio psicologismo naturalista tiende a abordar al sujeto desde un mecanicismo influído por el fisicalismo. Este sujeto mecanicista-empirista, asimismo, señala Levinas en *Hors sujet*, pretende ser según el naturalismo el origen causal y determinista de la idealidad de las formas lógicas. Comparte Lévinas la crítica que Husserl dirige en las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901 al escepticismo radical que comporta

esta forma de naturalismo, y que “compromete de entrada su propia pretensión a la verdad”¹². Al caracterizar a la conciencia como *intencional*, Husserl habría deshecho esta imagen materialista del psiquismo y la conciencia. Señala Levinas que: “Husserl ha insistido sobre la irreductibilidad de la intencionalidad: apertura que no es ni un principio de contigüidad, de semejanza o de causalidad, ni consecuencia deducible alguna, ni la relación del signo al significado o del todo a la parte. La intencionalidad –del pensamiento a lo pensado, de lo subjetivo a lo objetivo– no equivale, en efecto, a ninguna de estas relaciones que se leen en el objeto o entre los objetos. Apertura del pensamiento sobre lo pensado –‘apertura sobre...’.”¹³

Levinas elogia que la enseñanza última de la fenomenología Husserliana evite interpretar este puro acto de proyección subjetiva desde un punto de vista “objetivo” para así dar a su método del análisis intencional el rango y la dignidad científica¹⁴. La fenomenología resiste verse interpretada desde un *realismo ingenuo*, absorbida por el objeto. Intentará por lo menos evitar verse absorbida por la objetividad. Ella señala que toda objetividad que olvida su nacimiento intencional en la conciencia no es sino una abstracción. Pero no se trata, observa Levinas, de convertir en “subjetivo” lo objetivo, más bien dirá “que, separado de lo subjetivo que lo transporta, o lo constituye ‘intencionalmente,’ lo objetivo es abstracto, esconde sus propias perspectivas, es obra de un pensamiento ingenuo.” La operación que Husserl llama *reducción fenomenológica* justamente intenta “dejar aparecer en el fenómeno todas las dimensiones del sentido –todos los ‘horizontes’ que escapan a la ingenuidad de un pensamiento que descuida reflexionar sobre su propio desenvolvimiento.”¹⁵

Ahora bien, si el compromiso de Levinas con la fenomenología de Husserl es metodológico en espíritu, más no sustantivo, hay un tema sustancial que brevemente quiero rozar: el del Yo puro. El tema controvertido aparece en *Ideas I* de 1913, y por lo menos Levinas parece relacionarse a él de modo ambiguo. La idea es que “la fenomenología no sería el discurso de un psiquismo anónimo; la intención del pensamiento noético-noemático es la intención de un yo que no se extraería –así como tampoco se extrae el objeto– del cuerpo psíquico de la conciencia y que, en tanto ‘trascendencia en la inmanencia’ según la expresión paradójica de Husserl, permanece como único y así, absoluto (...) Ninguna reducción lo alcanza.”¹⁶ Ahora bien, Levinas señala que este yo es él mismo un *fuera del sujeto (hors sujet)*, una “unicidad que se identifica como incesante despertar, (...) que no surge de ningún proceder tematizante y que no reivindica la identidad de lo *mismo*, acusándose en lo diverso, en nombre de una diferencia ‘común,’ (...) mostrándose en el decir que pertenece de algún modo a la constitución del yo que él expresa.”¹⁷ Y aunque el estatuto excepcional de este yo trascendente en la inmanencia hace de él, según Husserl, “un yo puro indescriptible y nada más”¹⁸, Levinas irá más allá extrayendo de él consecuencias. Se pregunta si la “posición como yo trascendental en su unicidad absoluta (...) ¿no remonta a la intriga ética anterior al conocimiento?”¹⁹ Esto es, se pregunta si no se ve expuesto este yo puro a la desnudez sin defensas del rostro del otro y al imperativo categórico de asumir la responsabilidad de esta miseria. Levinas reflexiona: “De único a único, más allá de todo parentesco y de toda comunidad previa de género –proximidad y trascendencia fuera de todo sujeto, fuera de toda síntesis de mediador. Pero despertar al indescriptible ‘yo puro’ de la constitución trascendental, rehallado por la reducción fenomenológica.”²⁰

Sin embargo, fiel al *espíritu* de la fenomenología husserliana desde 1930 en adelante, Lévinas se aparta de lo que él cree ser la letra del texto de Husserl. En ese sentido hay que entender la siguiente cita a propósito de Husserl: “¿Se retiene de una filosofía que lo marca a uno las verdades de un ‘saber absoluto,’ o más bien ciertos gestos y ciertas inflexiones de voz que forman para usted el rostro de un interlocutor necesario a todo discurso, incluso interior?”²¹

II

Demos el siguiente paso. Más conocidas son las críticas de Levinas a Husserl. En cuanto al método del análisis fenomenológico, en numerosos textos sostiene que en él “aparecen en Husserl –conforme a una venerable tradición occidental– un privilegio de lo teórico, un privilegio de la representación, del saber; y, por ende, del sentido ontológico del ser. Y esto –acota Levinas– a pesar de todas las sugerencias opuestas que se pueden igualmente tomar prestadas de su obra: intencionalidad no teórica, teoría de la *Lebenswelt* (del mundo de la vida), del papel del cuerpo propio y que Merleau-Ponty valoriza. Ésta –pero también en los acontecimientos que se desarrollaron de 1933 a 1945 y que el saber no ha sabido ni evitar ni comprender– es la razón por la cual mi reflexión se aparta de las últimas posiciones de la filosofía trascendental de Husserl o, por lo menos, de sus formulaciones”²²

Esta última cita, de un texto de 1983, corrige ligeramente su propia interpretación más temprana destacable en *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* y en *Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger*, según la cual el esencialismo husserliano carece de densidad existencial, con el correspondiente olvido de la raigambre histórica de la experiencia vivida. Esta primera caracterización de la obra de Husserl es bastante cercana a la que también esgrimió en 1929 Georg Misch en su *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, y que marcó la recepción europea de la obra de Husserl desde ese año. Asimismo, en *Teoría de la intuición* Levinas recusa a la reducción fenomenológica porque según su concepción, si bien en ella nos vemos llamados a “considerar la vida en toda su concreción, ya no vivimos en ella,”²³ esto es, la reducción nos invita sólo a “contemplar” teóricamente esta vida, pero abandonando la situación fáctico-vital del ser humano que desborda –como intencional– el ámbito puramente teórico, sin tomar en cuenta la relación intencional propiamente afectiva y práctica por igual. En efecto, Levinas, basándose en ciertos pasajes de *Ideas I* en los que Husserl discute la posibilidad de “traducir” en creencias dóxicas la intencionalidad presente en las vidas volitiva y afectiva, considera que éste las reduce a su dimensión puramente teórica. Para Levinas esta dimensión de la vida, así como el Otro, no pueden darse como meros *temas* de reflexión o pensamiento. Estas dimensiones constituyen enigmas involucrados en la “relación ética” –centro del pensamiento levinasiano– enigmas que se resisten a la intencionalidad objetivante y son opacas al entendimiento.

Asimismo y a grandes pinceladas, en cuanto a la tesis misma de la *intencionalidad*, según Levinas Husserl la interpreta –siguiendo a su maestro Brentano– como una *direccionalidad tematizante* hacia “objetos.” Ahora bien, si la tesis de la intencionalidad de Husserl consiste en afirmar una *correlación* entre el acto intencional –la vivencia o la *nóesis*– y el objeto de dicha intención –o el *nóema*–, ambos polos, así como la *correlación* misma, son tematizados desde una actitud “contemplativa,” por lo que Husserl termina “objetivando” a los polos y a la correlación misma. De acuerdo a Levinas, esto termina absorbiendo a la fenomenología Husserliana en la ontología de Heidegger a la que está simultáneamente intentando criticar –a pesar de la supuesta superación del “intelectualismo” por parte de éste en *Ser y tiempo*, al supeditar la actitud teórica a otros modos más primitivos y profundos que posee el *Dasein*, notablemente afectivos, de relacionarnos con el mundo.

Otro aspecto de su crítica a la intencionalidad concierne la lectura de Levinas según la cual ella consiste en una “perfecta correlación entre *nóesis* y *noema*” que desemboca en un “paralelismo desanimante” entre dos términos en perfecta relación de igualdad.²⁴ En la intencionalidad, que implica la correlación entre una mención

(*visée*) anticipante y una dación de la cosa misma en la intuición, hay –dice Levinas– una igualdad entre lo que es pensado y lo que viene a plenificar el pensamiento.”¹⁸ Por el contrario, la intencionalidad debe reinvertirse en *responsabilidad* por el otro, lo cual introduce a su vez a una multiplicidad de temas, como aquél del tiempo y la alteridad.

La crítica a la intencionalidad entonces determina todos los demás temas fenomenológicos que Levinas somete a crítica en su lectura de la obra de Husserl. No podemos aquí sino brevemente enumerarlos. Por ejemplo, su crítica a la intuición Husseriana como visión de esencias, y al modo de intuición que está implicado en la captación del otro como otro: la *impatía* (*Einfühlung*), que pertenece al tipo de vivencias intuitivas derivadas de la percepción llamado *Vergegenwärtigung* –término éste algunas veces traducido como *presentificación* o *re-presentación*. En suma, para Levinas el rostro del otro no es algo visible, vale decir objeto de una percepción, contemplación o visión, sino que es diálogo, compromiso. Es más, la correlación intencional misma y todas las *noesis*, inclusive aquella “presentificación” llamada “impatía” cae, según la lectura de Levinas, en el reino de lo “mismo” o de la “mismidad,” pues ésta es abordada desde la propia conciencia o *ego*.

Lo otro, en cambio, la *trascendencia*, ámbito de la “exterioridad”, heteronomía e “infinito,” escapa enteramente al dominio de la “mismidad”. Todo lo contrario, pone en cuestión a este ámbito de la mismidad o de la supuesta “autonomía”. Lo otro escapa a todo poder cognitivo del sujeto, a su espontaneidad y su libertad. La infinitud de la trascendencia se manifiesta en el “rostro” del otro. Y este Otro-prójimo es la condición de la posibilidad de la ética, única *filosofía primera* posible. El sujeto, así, no puede sustraerse ni resistirse a la aproximación del otro, a la demanda u obligación que el Otro le impone. No se trata en Levinas de disolver al sujeto en el objeto ni al objeto en el sujeto, sino de pensar la subjetividad en términos éticos como “el otro en uno.” Eso requiere descender del nivel de la conciencia intencional husseriana a una intencionalidad más primitiva, pre-consciente, pre-objetivante, la intencionalidad del *sentir* más acá del ámbito de la representación. Dicho pensar requiere descender hacia un sujeto vivo que se ve éticamente cuestionado por el Otro-prójimo. La subjetividad como *sub-iectum*, como lo sub-yacente, es sensible y sintiente, vulnerable y pasivo, la dimensión más profundamente individualizada, en el sentido de ser no “un *ego*” sino “yo mismo” (en el sentido del “heme aquí” –*me voici*).

III

Muchos otros temas en esta “lectura levinasiana” de Husserl merecen ser considerados y desarrollados: la temática de las esencias en vinculación con la intuición; toda la temática de la subjetividad, en vinculación con la alteridad y los estratos de la intersubjetividad, con la trascendencia y el infinito, así como con el tiempo y Dios; y finalmente la dimensión ética de la fenomenología de Husserl y el importante concepto de responsabilidad.

Sin ellos no puedo aquí fundamentar una hipótesis que esta relectura de algunos textos y la consideración de algunos conceptos, en la lectura que Levinas hace de Husserl, han evocado en mí, cual es la sospecha de que –más allá de las lecturas concretas que Levinas hiciera de la obra de Husserl, o de la presencia o no “temática” de esas reflexiones en la obra de Husserl, existe “operativamente” en la obra de ambos muchos más vasos comunicantes que los que aparecen a simple vista. Terminaré sólo citando de dos textos inéditos de Husserl, para que el lector saque sus propias conclusiones:

“Pero la reflexión ética universal no sólo me concierne a mí (...). Mi auto-responsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los otros en la razón práctica. (...) El ser-con otro del ser humano es un comunicar, un vivir en común. (...) Todos son responsables de todos. No existe una mera ética privada, sino que la ética individual y la social, la ética universal humana, todas son *una ética*.²⁵”

“No es la pregunta ética, concebida universalmente, un punto de vista bajo el cual deben sucederse todas y cada una de las cosas pertenecientes al mundo y al conocimiento? Y, a la inversa –cuando de inicio se pone en cuestión el conocimiento del mundo bajo la forma de una ciencia universal del mundo-- ¿no debe estar allí en cuestión el hombre ético?”²⁶

NOTAS

- 2 Minister, Stephen, “Intersubjectivity, Responsibility, and Reason. Levinas and the ‘New Husserl’,” en: *Philosophy Today*, Volume 50 – Supplement 2006 (*Dispossession and Discordance, Currents in Continental Philosophy, Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, Volume 31), p. 48.
- 3 Welton, Donn, editor, *The New Husserl: A Critical Reader, Indiana*: Indiana University Press, 2003.
- 4 *En Revue philosophique de la France et de l'étranger*.
- 5 Cfr., Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie-Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1931 (primera edición 1929)
- 6 Entre los que posiblemente se hallan el colapso del estructuralismo marxista, la introducción en la agenda filosófica y cultural de los ochentas de cuestiones de ética, política, derecho y democracia, así como el “affaire Heidegger” de mediados de los ochenta, cuyas proporciones mediáticas sacuden una cierta hegemonía heideggeriana en la fenomenología francesa, entre otros.
- 7 Jean-Luc Marion, *L'arche. Le mensual du judaïsme français*, 459 (Février 1996), 65. Citado por Simon Critchley en su “Introducción” a Critchley, Simon and Robert Bernasconi, (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (28).
- 8 Emmanuel Levinas, “*La conscience non-intentionnelle*,” en: Chalier, Catherine et Miguel Abensour (eds.), *Levinas – Les cahiers de l'Herne*, Paris: L'Herne, 1991, p. 76.
- 9 Ibid., 75.
- 10 Ibid., 75-76.
- 11 Levinas, Emmanuel, *Hors sujet*, Paris: Fata Morgana, 1987, 208.
- 12 Loc.cit.
- 13 Ibid., 209.
- 14 Ibid., 210.
- 15 Ibid., 211.
- 16 Ibid., 212.
- 17 Ibid., 214.
- 18 Ibid., 215.
- 19 Loc. cit.
- 20 Citado por Sebbah, François –David, Levinas, Paris: Les Belles Lettres (Figures du Savoir), 2000 (7).
- 21 Levinas, Emmanuel, “*La conscience non-intentionnelle*,” p. 76.
- 22 Levinas, Emmanuel, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin, 1970 (1930), 213.
- 23 Levinas, Emmanuel “Le même et l'autre,” en: Dieu, la mort et le temps, Paris : Éditions Grasset & Fasquelle, 1993 (162).
- 24 Loc. Cit.
- 25 Ms. A V 22, 12^a-13^a (tr. 21-23)
- 26 Ibid., 17^a (tr., 2).

Sobre el concepto del mundo en Levinas y su aporte a la interpretación arendtiana del mundo.

On the concept of the world in Levinas and his contribution to the arendtian interpretation of the world.

JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO.

Universidad del Valle

Colombia

Resumen:

En este trabajo examinamos las concepciones de mundo de Levinas y de Hannah Arendt, así como la manera como una y otra perspectiva se complementan. El punto de convergencia entre estos enfoques es, en primer lugar, el primado de las relaciones intersubjetivas o del tejido social; en segundo lugar la manera como cada uno de estos pensadores describe el sentido de la esfera privada, esto es, de la región oculta y cubierta, en la que deben realizarse las actividades necesarias para el sostenimiento de la vida. El artículo concluye puntualizando la manera como estos enfoques filosóficos sobre el mundo coinciden y a la vez se complementan

Abstract:

In this work, we examine Levinas's and Hannah Arendt conceptions of the world, as well as the way they complement each other. The convergence between those approaches is, in the first place, the prime of intersubjective relationships of social tissue; in the second place, the way in which each of these thinkers describe the sense of private sphere, that is, the hidden and covered region, in which the necessary activities have to be carried out to support life. The article finishes by pointing out the way in which these philosophical approaches on the world coincide and complement at the same time.

Palabras clave: Ética, relación cara a cara, Lebenswelt, el mismo, el otro, morada, espacio privado y público, intimidad.

Key words: ethics, relationship face to face, Lebenswelt, the same one, habitation, private and public space, intimacy.

Levinas y Hannah Arendt comparten una situación común: el mundo de la postguerra que quiere reflexionar sobre el sentido del totalitarismo y plantear alternativas para un mundo en el que sea posible la convivencia pacífica, o por lo menos el encuentro de perspectivas y el respeto por el ser del otro. En estas reflexiones me propongo dirigir la mirada sobre la concepción del mundo en Levinas e identificar algunos aspectos en que ella converge y complementa la interpretación de Arendt. La pregunta que guía mis reflexiones para contrastar estas visiones de mundo es: ¿Qué relaciones se entrelazan entre el espacio privado o de familiaridad y el mundo como horizonte abierto de pluralidad?

Según Hannah Arendt el mundo se caracteriza por su apertura, cuya realidad se establece desde la pluralidad, gracias a la cual resulta posible la acción y su permanencia en la memoria y en la historia. Sin embargo, en la tradición fenomenológica el mundo ya había sido proclamado como el tema más general, en primer lugar en la filosofía de su fundador: Husserl, pero también en la de Levinas. Este último se cuenta entre los fenomenólogos y, siguiendo las reflexiones de Husserl y de Heidegger, retrocede a la experiencia originaria del mundo como el horizonte o totalidad que determina la manifestación de cualquier objeto. Respecto de la pregunta sobre el motivo por el cual cabe relacionar las filosofías de Arendt y de Levinas podemos afirmar lo siguiente: tanto ella como él describen al mundo fenomenológicamente; si bien sus reflexiones responden a distintas preguntas la primera por el carácter político del mundo y la segunda por la responsabilidad frente a la alteridad, sin embargo, encontramos aspectos comunes y a la vez perspectivas en que se complementan mutuamente. En este trabajo dirijo la atención especialmente a la manera como la concepción del mundo en Levinas tematiza un aspecto esencial de la experiencia originaria de mundo, que no es abordado suficientemente por Arendt. Si bien es cierto, por una parte, que uno y otro coinciden en el primado de las relaciones intersubjetivas o del tejido social, por otra, Levinas describe la experiencia del mundo que tenemos en la esfera privada, esto es, en la región oculta y cubierta, el campo de la necesidad. Como sabemos Arendt sostiene que a este nivel aún no entra en juego el mundo, pues se trata de una esfera de lo familiar, en la que rige un interés común y no la apertura a la diversidad de perspectivas.

Mis reflexiones se dividen en cinco partes, en la primera introduzco el motivo general de la ética de Levinas, posteriormente señalo el nuevo principio con el que este pensador busca superar el idealismo trascendental husserliano. En la tercera parte presento la manera como se realiza la apertura del Mismo o del sujeto al mundo como entorno o como medio. La cuarta parte tiene como tema las relaciones entre el espacio de la intimidad de la casa y el mundo objetivo. Una vez realizada la reconstrucción general del concepto de ‘mundo’ en Levinas resulta posible presentar, en la última parte, algunos aspectos de convergencia y complementariedad entre su posición y la de Hannah Arendt.

1. La ética como marco general de la filosofía de Levinas

El primer aspecto común que encontramos entre las reflexiones de Levinas y de Arendt es que son filosofías de la postguerra que intentan pensar el presente que les fue dado vivir. Por ello, no es fortuito que Levinas inicie su primera obra capital abordando el sentido de la confrontación bélica y las categorías que la subyacen. La filosofías de Levinas y de Arendt se pueden interpretar como una confrontación contra el totalitarismo y la racionalidad moderna occidental. Este desencanto ya se puede rastrear en las críticas que efectuaron tanto la fenomenología, como el psicoanálisis y la teoría crítica de la sociedad a la modernidad. Levinas centra su obra “Totalidad e Infinito”¹ a partir de la disyuntiva entre estos dos modos de entender la racionalidad. Por una parte, la razón puede ser entendida en términos de la ontología tradicional, en la que prima una razón que conduce siempre a la aporía ya sea del positivismo, ya sea de una racionalidad trascendental centrada en la vida subjetiva. La racionalidad llevada a su máxima expresión tiene como único producto la guerra. Sin embargo, la lectura que Levinas hace de la guerra no clausura las esperanzas, pues podemos aprender aún de las situaciones más adversas, y con ello de la guerra y de su ontología de la totalidad. En la situación de guerra los hombres tienen al menos la oportunidad de descubrir los sofismas que la engendraron: ella produce una “movilización de absolutos”, pues aquellos principios que eran considerados como inamovibles, ya no sirven como punto de referencia para orientar la existencia y para la construcción de la identidad, o mejor de los proyectos personales y sociales. La guerra como efecto de la visión totalitaria ofrece una visión engañosa del futuro, pues este se constituirá en el espacio de realización de las utopías esperadas. La vida auténtica está por venir y el presente debe ajustarse a las normas impuestas para poder estar a la altura de los ideales.

Frente a este imperio de la totalidad, Levinas propone una Escatología como salida a la ilusión que sustenta la totalidad. Ella no está sustentada ni en la evidencia filosófica, ni en la representación, base del pensamiento científico moderno; pero tampoco se desarrolla al modo de una teleología en la que el sentido y orientación de la historia están predeterminados. La Escatología de Levinas tampoco consiste en apoyarse en una dimensión incondicionada, en el “vacío” inaccesible que sustenta la espontaneidad de la libertad. Para que los seres alienados recuperen la identidad perdida en la guerra es necesaria una “relación original y originaria con el ser”² y ella tan sólo se realiza en la confrontación con el otro que nos apela.

2. Despedida del idealismo trascendental en Levinas

Para comprender el sentido de esta “relación original y originaria con el ser” es preciso recordar la pretensión general de la filosofía de Levinas en términos de renovar el principio fundamental de la fenomenología. En efecto, Husserl manifestó explícitamente que la intuición fundamental de su pensamiento era la intencionalidad, esto es, la correlación entre los actos de la conciencia y el objeto que se constituye en ellos. Este proceso de constitución tiene como base el “principio de todos los principios”: la evidencia que se gana mediante la intuición originaria, es decir, en la presentación de los objetos en persona³. Los desarrollos de sus investigaciones lo llevaron al final de sus años a plantear que el tema de la fenomenología no reside tanto

1. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito, ensayo sobre la Exterioridad*. Salamanca, Sígueme, Salamanca, 1995.

2 Ibid. pág. 48.

3 Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, §24, p. 58 ss.

en el reino de la conciencia, como en el mundo de la vida con sus estructuras básicas, las cuales sirven de fundamento *a priori* a toda experiencia. En sus consideraciones sobre el mundo de la vida Husserl atisbó ciertas características del mundo que si bien no alcanzó a desarrollar, conforman la base de trabajo para otros exponentes del movimiento fenomenológico, como es el caso del propio Levinas. La concepción fenomenológica del mundo tiene presente una diáda entre el mundo familiar y el mundo único, mundo de la vida. El mundo familiar está conformado por una trama de relaciones sociales, en las que hay lugar a la diversidad de perspectivas, posee además un carácter abierto, perdurable e histórico.

Si bien uno de los logros fundamentales de la fenomenología de Husserl es su concepto de “mundo de la vida” y la manera como se presenta al modo de un mundo entorno o familiar, sin embargo persistió en su empeño de fundamentar el origen de este mundo en la subjetividad trascendental. Esta pretensión de fundamentación es la que Levinas quiere superar al proponer que la relación originaria es de tipo interpersonal o del ‘cara a cara’. Con ello, tenemos una superación de la perspectiva trascendental, pues la génesis del sentido no proviene exclusivamente de la subjetividad, sino que es construida en su relación con el otro. Esto quiere decir que la trascendencia del otro, no es constituida a partir de la subjetividad. Levinas realiza un giro y plantea que en la relación con la trascendencia del otro se produce la experiencia del infinito.

Lo anterior lleva a la pregunta sobre la manera como se realiza la constitución de sentido del mundo y del otro con base en el nuevo principio de la trascendencia; esto es, la nueva forma de relación originaria planteada por Levinas. En primer lugar, debemos afirmar que la correlación intencional, centro de la fenomenología de Husserl, permanece como uno de los ejes de la filosofía de Levinas, pues la descripción de la relación con el otro no se realiza desde la perspectiva de un tercero, o de un modo objetivista, esto es, mediante la descentración. Del otro tan sólo podemos tener experiencia originaria en su aparecer, o mejor en su revelación ante la subjetividad en primera persona. A esta dimensión de la primera persona, que es autoconsciente y que tan solo es en relación con el otro, Levinas la denomina el Mismo. Para que ocurra tal revelación el Mismo debe estar en actitud de apertura hacia lo que no es él y desborda su ser personal. De este modo, se produce la idea de infinito con su correspondiente asombro ante un ser que desborda cualquier anticipación posible que se pueda tener de él y que sobre todo en su intimidad no se deja ni determinar, ni aprehender mediante modelos formales, como sí sería la pretensión de los métodos provenientes de las ciencias naturales.

Respecto de los caracteres generales de esta relación originaria no nos podemos detener en este trabajo, tan sólo interesa resaltar que Levinas tiene dos presupuestos ontológicos para describir esta experiencia. Por una parte, el Otro se nos manifiesta como alteridad que no es absoluta, esto es, que siempre está en relación con el Mismo y que además siempre se escapa a todo intento de unificación, de integración o de totalización por parte del Mismo. De otra parte, el Mismo tiene un carácter autosuficiente, en cuanto vive en una situación determinada de separación. La formación de un “nosotros”, esto es, de una comunidad entre el Mismo y el Otro solo es posible mediante la apertura del Mismo, esto es, cuando sale al encuentro del Otro en la relación ‘cara a cara’ y esta relación se efectúa mediante el discurso o el lenguaje. A este movimiento que parte de la familiaridad personal hacia lo extraño o lo trascendente, lo denomina Levinas economía.

Que el principio de la existencia esté anclado en la relación originaria con el otro le permitirá a Levinas sostener el primado de la ética sobre la ontología, pues lo que sea el ente y el mundo como el horizonte general que los posibilita, no depende

de la precomprensión que tengamos del ser, sino de la manera como se establece la relación entre el Mismo y el Otro. En este punto surgen algunos interrogantes que no podemos desarrollar en este contexto, a saber: ¿cómo surge el sentido de esta relación originaria ‘cara a cara’ y cómo se construye sobre esta base el significado y el lenguaje en general? En lo que sigue dirigiremos nuestra atención especialmente al modo como esta relación determina la experiencia que tiene el Mismo del mundo.

En definitiva, la inversión crítica que está a la raíz de la propuesta de Levinas no consiste tanto en examinar teóricamente el cómo de los propios actos, cuanto la toma de ‘conciencia moral’. Esto exige una consideración sobre el modo como el Mismo se relaciona con el Otro, y establecer en qué medida esta relación es justa. La mirada del Otro es, en este contexto, exigencia que lleva al Mismo a cuestionarse, a preguntarse por el ser. De ese modo interpretamos la sentencia de Levinas: “el Otro es Metafísica”⁴. La relación con él, no se delimita al “conocimiento, en gozo y posesión, en libertad”⁵, sino que antes bien exige al Mismo comprometerse libremente. Levinas aboga, entonces, por una metafísica en la que la libertad humana no quede disuelta en el sistema o en la totalidad. Ello quiere decir que no consiste en un saber neutro y objetivo, sino que más bien involucra al sujeto en su apertura al Otro y al infinito, de tal manera que pueda hablarle.

3. La apertura del mismo al ser del mundo, al elemento

En este numeral buscamos mostrar cómo Levinas, bajo el presupuesto de la relación originaria del ‘cara a cara’, describe al mundo desde una perspectiva que complementa ampliamente los análisis de Arendt. Asimismo, mostraremos uno de los aportes decisivos de la filosofía de Levinas respecto del concepto de mundo; si bien el mundo está determinado por el tejido de relaciones interpersonales, sin embargo, contiene una dimensión que atraviesa la esfera privada del hogar y con ello también es condición decisiva para las actividades que se realizan para el sostenimiento de la existencia, es decir, lo que Arendt denomina como el espacio de la necesidad o de la labor.

Levinas sostiene como una de sus tesis centrales que la relación originaria con la alteridad es posible gracias a que la Mismidad tiene una estructura ontológica propia. El ser esencial del mismo radica en la separación o autosuficiencia que Levinas denomina también como ateísmo. En efecto, si bien el Mismo es un ser contingente y por tanto no tiene su razón de ser en sí mismo, también tiene la posibilidad de ser autónomo y de configurar su modo de existir. Ello es posible gracias a su carácter de separación (lo que en términos de la tradición judeo-cristiana se denominaría “caída”), cuyo ser esencial reside en su ser temporal, el cual marca esencialmente el devenir del Mismo y, en consecuencia, la realización de sus proyectos. Al carácter temporal le es correlativo una nueva dimensión de la intencionalidad que Levinas acentúa especialmente, a saber, su disposición para el gozo. La vida subjetiva se realiza como gozo. La relación primordial de la Mismidad con el mundo en general está atravesada por la sensibilidad que goza. Levinas le otorga un papel tan relevante al gozo que ve en él no solo el rasgo básico de la intencionalidad, sino también la evidencia de la ‘independencia’ subjetiva, su fuente; por ello sostiene que “la subjetividad se origina en la independencia y en la soberanía del gozo”⁶. La relación intencional con los objetos no está dada en términos de su ser útil – tal y como se sostiene en *Ser y Tiempo* –, sino que en él disfrutamos el trato que tenemos con

4 Levinas Op. Cit. p. 109

5 Cfr. *ibidem*.

6 Cfr. *Ibid*, p. 132.

ellos. Los objetos se nos ofrecen al modo de ‘alimentos’ y no están ahí para ser consumidos o destruidos, sino para nutrir la vida de la Mismidad, y servir como parte de la riqueza propia del horizonte general en el que se realizan sus actividades. El gozo no equivale necesariamente a la diversión y por extensión a la manía, sino a las actividades que exige el apropiarse de aquello con que nos relacionamos y designa la manera como ellos contribuyen de diversos modos a enriquecer la vida. Al respecto Levinas lo califica como “estremecimiento del yo”⁷ y como “remolino del Mismo”⁸, queriendo decir con ello que todo el ser personal está afectado, la afectividad (la alegría y el dolor) conciernen a los sujetos! Esta relación no es utilitaria, sino que alimenta el egoísmo propia de la Mismidad, su “vida” entendida como “afectividad y sentimiento”⁹. Podríamos afirmar que el gozo pertenece a la complejión de la Mismidad, pues “vivir es jugar... consiste en hincar el diente a los alimentos del mundo, en aceptar el mundo como fortuna, en hacer brillar su esencia elemental.”¹⁰ El gozo no está restringido, pues, a un conjunto de elementos sino que la vida misma en su totalidad se realiza en el gozo, esto es, la relación originaria con los objetos.

A diferencia del concepto de labor en Arendt, Levinas entiende que las actividades para el sostenimiento de la vida, tal y como el alimentarse, si bien son necesarias, esto no significa que no sean objeto de gozo y de disfrute. La relación con los objetos está mediada por el deseo, el cual no consiste en llenar un vacío para quedar al menos provisionalmente satisfecho. El deseo se entiende aquí más como una pulsión insaciable que tiende hacia lo “total [...]y absolutamente otro”¹¹.

Lo anterior muestra en concreto como Levinas se vale de un nuevo modelo para dar cuenta de la constitución de la realidad, pues la donación de sentido no se da ni a partir de la representación objetiva, ni en perspectiva trascendental al estilo de Husserl (esto es, mediante actos dóxicos, y todo lo que apoya la constitución, tal es el caso de quinesticias y horizontes previos, entre otros), pues el sujeto se relaciona con una realidad cuyo sentido no es constituido totalmente por él mismo, sino que se le ofrece en calidad de alimento. Esta excedencia de la exterioridad es la que le permite afirmar a Levinas que el yo está “suspenido en el no-yo”¹². La exterioridad se presenta así como mundo, que sirve como alimento al Mismo y que a la vez funge como medio u horizonte de vida.

La exterioridad está constituida por los objetos que están ahí disponibles en calidad de ‘alimento’ y que surgen de un trasfondo que Levinas denomina como ‘medio’, queriendo con ello dar mayor énfasis a su dimensión espacial. El mundo entorno se ofrece así como ‘lo elemental’, es decir, una objetividad que no puede ser suficientemente perspectivada, pues no tiene totalmente cara”¹³. El sujeto vive en el elemento como el pez en el agua, razón por la cual sostiene Levinas que: “al elemento le soy siempre interior”¹⁴.

El hombre habita en el elemento, con lo cual gana su propio domicilio (condición de toda propiedad). En relación con la existencia del ‘Mismo’ dicho ‘elemento’ tiene las siguientes características:

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Cfr. *Ibid*, p. 135.

⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 153.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, pág. 57.

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 148

¹³ Cfr. *ibid.*, p. 150

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

- a. “nos ofrece el revés de la realidad”¹⁵.
- b. Es indeterminado: “viene hacia nosotros desde ninguna parte”¹⁶.
- c. No se deja captar como “objeto” por el pensamiento.

Estas características nos hacen pensar que el medio equivale al horizonte general de la experiencia, pues éste último no es objeto, esto es, no se deja determinar y a la vez es condición de la manifestación de cualquier objeto. En todo caso, Levinas prefiere caracterizar al mundo como medio, antes que como horizonte, pues así puede describirse mejor su carácter elemental, por ejemplo su manifestación al modo de ‘tierra’, la cual funge como fundamento para el despliegue la vida. El mundo se manifiesta además como lo ‘propio’, lo cual quiere decir que la relación originaria que tenemos con él se da al modo de un “absoluto” que sostiene o sirve de ‘escenario’ a cualquier experiencia o actividad del Mismo. Los objetos que se encuentran en el mundo tienen una identidad, una subsistencia relativa al paso inexorable del tiempo que retrotrae todos los objetos a la tierra.

El elemento se presenta con un carácter misterioso o ‘mítico’, ello se debe al desconocimiento que tenemos de su origen y de la incertidumbre respecto del modo como nos afectará en el porvenir. Ante la incertidumbre del porvenir, y la labilidad o fragilidad del gozo el hombre se ve en la necesidad de trabajar, pues tan solo por este medio le es posible al sujeto el re establecimiento al menos provisional de su bienestar. Con todo, la felicidad y el placer de la vida no se restringen al trabajo, pues la vida desborda en amplia medida a las actividades productivas.¹⁷

Al momento de describir el carácter mítico o misterioso del elemento surge la pregunta por su relación con el mundo. El elemento se manifiesta como el medio en el que habita el Mismo, y del que no puede tomar la suficiente distancia para objetivarlo, pues no se ofrece como un objeto del mundo, como ‘sustancia’, sino como el ‘Apeiron’ o lo indefinible. Este carácter de ‘indefinido’ se sustenta en que el sujeto no tiene noticia de su origen y tampoco la certeza de que pueda prolongar su gozo en el futuro; el porvenir es siempre oscuro y enigmático, aunque la esperanza quiera dar luces al mismo. Al respecto afirma Levinas: “El gozo es sin seguridad”¹⁸. La relación que se establece con el elemento no se deja reducir a las idealizaciones propias de la representación, de los modelos o teorías que tiene la pretensión de alcanzar a prever con cierta certeza el porvenir. El carácter indefinido y misterioso del elemento, la “nada del porvenir”¹⁹, abre el espacio para la dimensión mítica. Los dioses se representan con base en esa dimensión incierta y ‘oscura’ del futuro.

4. La morada como anclaje en el mundo objetivo

Levinas describe la relación que tiene el Mismo con el mundo, escuchando el eco de Heidegger, en términos del habitar, cuya condición está en el recogimiento y repliegue que permite la casa. El sentido de la casa no se debe equiparar al de un instrumento o mueble cuya utilidad es la protección ante la ‘intemperie’ o los posibles ‘enemigos’, su especificidad y a la vez su ‘privilegio’ consiste en que ella es condición para la apertura al mundo o como dice Levinas, para el ‘comienzo’. En efecto, sin la intimidad y protección de la casa no le sería posible al Mismo, abrirse al mundo y enfrentar la multiplicidad de perspectivas que lo caracterizan. Sin

15 Cfr. *Ibid* p. 151

16 Cfr. *ibidem*.

17 Cfr., *Ibid* pág. 165

18 Cfr. *Ibid.*, pág. 161

19 Cfr. *ibidem*

embargo, esta condición no se limita a la acción o a la praxis, pues la representación idealista del mundo tiene también como condición el habitar el espacio de la privacidad, podríamos decir también de la intimidad de la casa. Al respecto leemos que “concretamente la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada.”²⁰ Sin embargo, no basta guarecerse en una edificación para lograr el recogimiento, pues éste es más bien un atributo de la existencia, y consiste en la necesidad de volver hacia sí, de recargar energía para abrirse luego a nuevas posibilidades. El espacio del recogimiento, de la retirada del mundo es la intimidad de la casa.

Condición para la intimidad y el recogimiento es la presencia femenina en el hogar. Esta tesis también la desarrolla Bollnow en su obra ‘*Hombre y espacio*’²¹, para quien el habitar se realiza en su plenitud sin la presencia hospitalaria de lo femenino. La familiaridad con el mundo no se logra tan sólo a partir de los hábitos y de la costumbre que ellos generan, sino que ella es posible especialmente a partir de la dulzura y del recibimiento propios del ser femenino. Sin embargo, esta acogida no es pura apertura, sino también significa discreción, es decir, no sólo presencia, sino también “retirada y ausencia”; en este movimiento resulta posible la familiaridad, condición de apertura al mundo. El espacio de la casa opera al modo de un rompimiento respecto de la dimensión abierta, misteriosa y extraña del elemento, para conformar así un espacio familiar, que posibilita el trabajo y la propiedad. En este sentido, la morada está siempre abierta al modo de una membrana, que permite la interrelación con el exterior. El anclaje del sujeto en su morada le permite – y en esto coinciden Levinas y Arendt – su proyección al espacio abierto del mundo y es mediante el trabajo que el hombre conquista al mundo, *lo posee* y de este modo termina incorporándolas al horizonte de familiaridad de la casa, esto es, habitándola. El trabajo opera sobre la materia del elemento y su misterio, su oscuridad y su resistencia, con el fin de ganar señorío y posesión sobre ésta, y éste produce obras que perduran en el tiempo al modo de una “sustancia”²². Así, el mundo se ofrece como el espacio abierto para la posesión fruto del trabajo. El mundo en cuanto ya ha sido poseído, se torna también familiar, libre y habitable.

Una vez esbozada la relación del Mismo frente al mundo como medio o elemento, surge la pregunta por el modo como se realiza su interacción con los otros. Al respecto Levinas tiene una posición un tanto prescriptiva o pudieramos decir ‘optimista’, pues para quien está dispuesto a confrontarse en el espacio abierto del mundo, el otro no aparece como alguien que ejerce señorío o hegemonía, sino como alguien de quien se puede aprender, pues en esa relación se produce el infinito. Al respecto afirma Levinas: “La contradicción entre la interioridad libre y la exterioridad que debería limitarla, se concilia en el hombre abierto a la enseñanza.”²³ Pero el encuentro con el otro, la superación del abismo de la trascendencia, tan solo es posible mediante el lenguaje. Sin embargo, existe la posibilidad de que el Mismo se enclaustre en su aislamiento y que no realice su apertura al otro. En este caso, impera el silencio o la violencia y no se instaura un mundo común: el Mismo no logra experimentar la trascendencia.

Ahora bien, creemos que si bien la trascendencia del Otro resulta enriquecedora para el mismo, sin embargo no queda del todo claro el modo como Levinas exige que deba darse esa relación. Debido a que en la relación ‘cara a cara’ tiene lugar la experiencia de lo infinito, y nos enriquecemos con la trascendencia del otro, Levinas

20 Cfr. *Ibid*, pág. 170

21 Bollnow, Otto: *Hombre y espacio*, Labor, Barcelona, 1969

22 Cfr. Levinas, E.: *ob. cit.*, p. 178

23 Cfr. *Ibid*, p. 197

asume que él se nos presenta siempre como maestro y que debemos “reconocer (su) señorío (...), recibir su mandato o, más exactamente, recibir de él el mandato de mandar.”²⁴ Esta tesis estaría enmarcada más en términos de un deber ser, de una propuesta ética que de todos modos no se compadece con la realidad del espacio abierto del mundo en el que sucede más bien una confrontación de perspectivas o medición de fuerzas. Con todo queda pendiente al respecto una reflexión que sobre esta base aclare el sentido de la ‘responsabilidad’ que tiene el Mismo frente al otro.

5. Convergencias y divergencias entre las reflexiones de Levinas y Arendt sobre el ser del mundo.

Nuestras consideraciones nos han permitido esbozar los rasgos generales de la concepción levinasiana del mundo. Esbozemos ahora el modo como Arendt concibe el ser propio del mundo.

En primer lugar, Arendt parte de la diferencia entre espacio privado y público. El primero no sólo designa un concepto negativo, de privación de la realidad del mundo, sino que también tiene un doble sentido: como aquella esfera que oscura y oculta en la que el hombre se repliega, para luego poder proyectar al espacio abierto y público propio del mundo. Así, el mundo no es un objeto que se pueda poseer, sino habitar. Dicho habitar no se puede efectuar sino mediante la acción (valiente) de quien se arriesga a dejar la seguridad o familiaridad de su vida privada para salir al espacio público. A juicio de Arendt, el mundo contrapone al espacio denominado como “propiedad privada” y no equivale a la naturaleza o al orbe, sino que se entiende a partir de dos dimensiones a) como mundo construido mediante la producción o el trabajo y b) como el prototipo de las relaciones humanas; en él tienen lugar las interacciones humanas, de modo que funda al modo de un ‘entre’ que *congrega* y a la vez *separa*, evitando la indiferenciación o la masificación. En la sociedad moderna de masas donde reina la homegenidad y no hay posibilidad para la diversidad de perspectivas, el mundo está alienado, pues no cumple su doble función de congregar y de disgregar.

Para que se constituya esta segunda dimensión de mundo no basta que los individuos se asocien o congreguen; para ello es necesario un interés común en la construcción del espacio público o mundo común. Por ello, Arendt sostiene que el factor común entre una comunidad de santos y una banda de delincuentes es su actitud antipolítica, su desinterés por el mundo; pues en ambos casos no existe una disposición para que sus respectivas actividades y obras aparezcan en el espacio público. En este contexto, no es posible tener experiencia de mundo en el espacio privado, pues lo propio del mundo es la pluralidad de perspectivas y esto no sucede en la comunidad familiar donde prima la relación de fraternidad y donde se comparten en cierta medida ideales comunes y toda diferencia tiende a ser rechazada. El espacio familiar como tal es – a juicio de Arendt – prepolítico; intentar extenderlo a la vida en común resulta antipolítico.

El mundo, como mundo político, se caracteriza por que en él la comunidad ha construido mediante sus relaciones interpersonales un espacio público en el que hay diversidad irrestricta de perspectivas; tales perspectivas pueden a su vez ver y ser vistas por todos aquellos que lo habitan.²⁵

Cabe señalar que esta concepción del mundo tiene un carácter prescriptivo, cuyo punto de referencia sería la experiencia que tuvieron los griegos de la polis. Con todo, queda abierta la pregunta por el sentido del espacio público y la manera

24 Cfr. *Ibid.* p. 196

25 Arendt, Hannah: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1988, párrafos 6, 7 y 8

como en la actualidad los ciudadanos lo experimentan y pueden (o no) participar en los asuntos que allí se debaten.

Una vez sintetizada la perspectiva de Arendt sobre el mundo, precisemos algunos aspectos en los que la filosofía de Levinas complementa y/o difiere de ésta:

- a) El mundo se ofrece como espacio abierto y de pluralidad de perspectivas mundo, el cual tiene como condición necesaria el anclaje del sujeto en el espacio íntimo o privado de la casa. Levinas acentúa la tesis del recogimiento, frente a la impredecibilidad y rudeza de los elementos.
- b) El paso del espacio de la privacidad del hogar al público le exige al sujeto valentía o ‘coraje’, para salir al espacio abierto público, a contrastar las perspectivas y a abrirse espacio en el mundo, para ganar presentarse ante los otros y, de ser posible dejar huella en la memoria o historia de la comunidad; salvo que esto no depende del sujeto, de sus buenas intenciones, sino de la pluralidad.
- c) El trabajo es la primera vía que tienen los sujetos para abrirse al mundo y para crear productos perdurables que se incorporen a él.
- d) La relación interpersonal, “cara a cara” o “la acción” son el principio fundamental mediante el cual se realiza la constitución del mundo. Ahora bien, si queremos considerar las relaciones mediante la cuales el mundo se manifiesta, vemos una diferencia significativa, pues Arendt privilegia la acción y los discursos, mientras que Levinas retrocede a la relación “cara a cara”, como el origen básico del sentido y del significado en general. En este sentido Levinas asevera que “la constitución del sujeto se realiza desde el lenguaje”.
- e) El mundo como espacio abierto es visto al tránsito de las relaciones interpersonales, del poder (Arendt), o de apertura al otro en la relación “cara a cara”.

En definitiva, la reflexión fenomenológica que Levinas realiza sobre el mundo nos permite retroceder a un nivel de la experiencia que no alcanza a tematizar Arendt. El mundo se ofrece también como el medio en el cual se baña el Mismo y tiene además un carácter mítico o de misterio, pues no tenemos seguridad respecto de su origen, ni de su porvenir. Nuestra relación primordial con el mundo es de gozo, si bien ella está sujeta a los infortunios, él nos proporciona los objetos con que tenemos trato cotidiano y que enriquecen – al modo de nutrientes - la vida.

Finalmente cabe señalar que tanto para Levinas como para Arendt el mundo tiene un carácter perdurable, y por ello la responsabilidad ante él consiste en tener presente que lo hemos recibido de las generaciones anteriores y que debemos legarlo a las siguientes generaciones. Este es el sentido que Levinas le otorga al quehacer político, el cual debe permitir que los sujetos asuman la responsabilidad por la comunidad histórica, esto es, no sólo por la presente, sino que sobre todo el Mismo se proyecte hacia las generaciones siguientes, mediante la fecundidad. Sin embargo, responder a las preguntas sobre el sentido que tiene la fecundidad y sobre cómo es posible que el deseo logre trascender el campo de la subjetividad para abrirse bondadosamente a los otros y formar comunidad, es tarea para una reflexión posterior.

Bibliografía

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito, ensayo sobre la Exterioridad*, Salamanca., Sígueme, 1995.

Husserl, Edmund.. *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica 1986,

Bollnow, Otto. *Hombre y espacio*, Barcelona, Labor, 1969

Arendt, Hannah. *La condición humana*, Barcelona Paidós

El poder de la historia sobre la conciencia humana finita según Gadamer. Antecedentes fenomenológicos de la noción

The power of history over the finite human conscience according to Gadamer. Phenomenological antecedents of the notion

ROBERTO J. WALTON
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Argentina

Resumen:

En su análisis de la historia de los eventos acontecidos y del saber histórico acerca de ellos –núcleo de la segunda parte de Verdad y método–, Gadamer ha logrado ensamblar y hacer emergir de una gran visión de conjunto, con nuevos descubrimientos y perspectivas, puntos de vista de sus predecesores. Los temas diltheyanos del nexo de efectos y de la homogeneidad entre lo conocido y lo cognosciente en la ciencia histórica se han convertido en el de la “pertenencia a la tradición”. Los análisis husserlianos sobre la historicidad de la subjetividad y la síntesis pasiva se han ahondado y transmutado en el concepto de “conciencia expuesta a la eficacia de la historia”. Las nociones heideggerianas de estructura de anticipación de la interpretación, de acontecer transmitido y de saber histórico que avanza a través de la historia de una transmisión, han sido esclarecidas a través del concepto de “productividad de la historia”. El sello distintivo de sus aportaciones reside en haber dilucidado el papel de la interpelación de la tradición, la función de la distancia en el tiempo para la productividad hermenéutica, y el juego de un entramado (Ineinanderspiel) en el acontecer de la tradición. El propósito de este trabajo es analizar la convergencia entre cuestiones fenomenológicas y hermenéuticas en el análisis de la noción de conciencia expuesta a la eficacia de la historia.

Palabras claves: Historia, conciencia, hermenéutica, horizonte, Lebenswelt, tradición, nexo de efectos, homogeneidad.

Abstract:

In his analysis of the history of occurring events and historical knowledge –core of the second part of Truth and method–, Gadamer has managed to ensemble and make emerge, from a whole vision, with new discoveries and perspectives, points of view of his predecessors. Diltheyan themes on the nexus of effects and homogeneity between the known and the cognoscent in the historical science, have turned into the “traditional belonging”. Husserlian analysis on the historicity of subjectivity and the passive synthesis have gone deep and transmuted into the concept of “the conscience exposed to the efficacy of history”. Heideggerian notions of the structure of anticipation of interpretations, of transmitted happening and of historical knowledge, which advance through the history of transmission, have been clarified through the concept of “history productivity”. The distinctive seal of his contributions resides in having clarified the role of the interpolation of tradition, the function of distance in time, for the hermeneutic productivity, and the game of a lattice (Ineinanderspiel) in the happening of tradition. The purpose of this work is to analyze the convergence between phenomenological and hermeneutic questions in the analysis of the notion of the conscience exposed to the efficacy of history.

Key Words: History, conciencia, hermeneutics, horizon, lebenswelt, tradition, nexus of goods, homogeneity

En escritos autobiográficos, Hans-Georg Gadamer recuerda la situación filosófica de Alemania luego de la primera guerra mundial. Era el fin de una época caracterizada por la creencia ilimitada en el progreso y el dominio incuestionado de la ciencia en la vida cultural. Ya no se podía convencer de ello a los jóvenes que regresaban desde los campos de batalla a las universidades, y de ese modo perdió credibilidad la filosofía neokantiana que estaba orientada hacia la ciencia y había dominado la escena. Gadamer recuerda que en Marburgo, en el semestre de invierno de 1919/20, participó en una sociedad de debates a las que son propensos –como nos dice– los estudiantes en épocas de conmoción social. Cada uno tenía su receta para arreglar el mundo invocando a Max Weber, Stefan George, Karl Marx, Otto von Gierke, Søren Kierkegaard, y otros. Hasta que alguno dijo: “Solo la fenomenología puede salvarnos”. Fue alguien que, como la mariposa ansiosa de luz –observa Gadamer recordando un pasaje de Goethe–, se quemó en la llama de la fenomenología porque nunca llegó a producir nada. Pero esa intervención le permitió escuchar hablar por primera vez, al menos con énfasis, de la nueva corriente¹. En el camino hacia ella influye también Nicolai Hartmann, su maestro en Marburgo. Por eso fue natural que, luego de su promoción con una tesis sobre Platón dirigida por Paul Natorp, marchara en 1922 a Friburgo para asistir a cursos de Husserl. Lo que le atraía de la fenomenología se expresa en una afirmación que Husserl repetía en sus clases, y que Gadamer recuerda con frecuencia en estos escritos autobiográficos: “Nada de billetes grandes, solo cambio chico”. En ella se condensa el llamado de ir a las cosas mismas como programa enderezado a la descripción de los fenómenos en contraste con la argumentación epistemológica. Gadamer manifiesta su disgusto por el lenguaje vacío y valoriza en Husserl la actitud rigurosa, el trabajo sobre los detalles, y la preocupación por tornar concretas las cosas.

¹ Hans-Georg Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996, p. 29 s.

En Friburgo, en el verano de 1923, Gadamer conoce a Martin Heidegger, entonces asistente de Husserl, quien lo introduce en la lectura fenomenológica de Aristóteles. El estudio de la fenomenología con Husserl y de Aristóteles con Heidegger no se excluían: “Por el contrario –escribe Gadamer–, Heidegger había sabido convencer a Husserl, a quien llamaba ‘el viejo’, de que en Aristóteles se ha de encontrar una efectiva fenomenología del mundo de la vida. Por eso Husserl estaba totalmente de acuerdo en que [...] también se debía estudiar a Aristóteles. [...] Así me introducía Husserl por todas partes con orgullo porque yo quería estudiar Aristóteles con su discípulo Heidegger”². Ahora bien, volver a las cosas mismas significaba algo más que abandonar los hechos de la ciencia a favor de los fenómenos, y ya Husserl y Heidegger había iniciado este camino al utilizar la expresión “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). El abandono de un concepto de conocimiento limitado a las ciencias lleva a Heidegger por el camino del pensamiento histórico iniciado por Wilhelm Dilthey. Ya no se trata de avanzar más allá del neokantismo sino de dejar atrás también al menos en su formulación estática la fenomenología trascendental de Husserl.

Con posterioridad, Gadamer se dedica a la filología clásica bajo la guía de Paul Friedländer³. Siguiendo este camino emprende una investigación sobre la cuestión socrática del bien en la filosofía platónico-aristotélica, esto es, un proyecto sobre la ética aristotélica como la verdadera realización del desafío socrático que Platón había colocado en el centro de sus diálogos. Un resultado parcial es la publicación en 1931, como su primer libro, de su escrito de habilitación *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. El subtítulo del libro responde a la utilización del método fenomenológico a fin de retroceder al sentido original de la dialéctica como arte de llevar a cabo una conversación. El diálogo socrático y la cuestión socrática del bien fue el mundo de la vida que operaba como trasfondo para que Platón llamara “dialéctica” a la filosofía. Gadamer se propuso que este trasfondo volviera a hablar a partir de la experiencia del mundo de la vida en la Alemania de la década del 20. Además, Gadamer reconoce que se vio enfrentado con el problema de la lingüística de la comprensión. Es el problema de establecer cómo un texto como el *Filebo* ha de volver a hablar en relación con las experiencias de nuestro mundo de la vida, y nos permita descubrirnos en los conceptos utilizados por los griegos. Ya estaba vagamente presente en esta obra, a través del intento de descubrir el trasfondo del texto griego y de conferirle eficacia en el propio mundo de la vida, la idea de “la fértil fusión de todos los horizontes en que –nos dice Gadamer–, interrogando y buscando, debemos encontrar nuestro camino en nuestro propio mundo”⁴.

Por tanto, también está presente la idea, para utilizar la expresión a la que recurre luego en *Verdad y método*, de “el poder de la historia sobre la conciencia humana finita”⁵. La cuestión aparece tratada en la segunda parte de la obra fundamental de Gadamer, luego de un examen de los antecedentes históricos, en relación con un análisis de los rasgos fundamentales de la experiencia hermenéutica que se despliega en tres capítulos dedicados a la historicidad de la comprensión, el problema hermenéutico de la aplicación, y la conciencia expuesta a la eficacia de la historia.

2 Hans-Georg Gadamer, “Erinnerungen”, en Hans Rainer Sepp (ed.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg/Múnich, Karl Alber, 1989, p. 13. En otro escrito autobiográfico, Gadamer añade: “En realidad, el golpe maestro de Heidegger fue que convenció a Husserl de que Aristóteles había sido el primer fenomenólogo antes de Husserl” (“A Conversation with Hans-Georg Gadamer”, *The Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 26, Nº 2, 1995, p. 118).

3 H.-G. Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, p. 40.

4 Hans-Georg Gadamer, “Gadamer on Gadamer”, en Hugh J. Silverman, *Gadamer on Hermeneutics*, New York/London, Routledge, 1991, p. 19.

5 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 3a. ed., 1972, p. 285. [Sigla: WM.] Traducción castellana: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sigueme, 1977, p. 371. [Sigla: VM.]

1. La comprensión

Una tesis central de Gadamer es que, cuando nos ocupamos del mundo de la vida y de las ciencias del espíritu, un conocimiento basado en un método no permite acceder a lo fundamental. Debe haber otro camino que permita hacer inteligibles los nexos de sentido que escapan a una teoría del conocimiento. Esto implica buscar un tipo de saber que no sea objetivante ni universal, que no se enfrente con hechos que meramente se han de constatar, sino que afecte a quien conoce a través de una comprensión más originaria que aquella desarrollada por Dilthey en oposición a la explicación como método de las ciencias naturales. Para avanzar más allá y asignar a la subjetividad el modo de ser de la historicidad fue necesaria la escuela fenomenológica. Husserl dio un “paso radical” (*radikaler Schritt*) en esta dirección cuando puso de relieve el “modo de ser de la subjetividad como absoluta historicidad”⁶. La oposición entre naturaleza y espíritu carece de una validez última porque una y otra, y con mayor fuerza las ciencias que se ocupan de ellas, remiten a la intencionalidad constituyente, y, por tanto, a la historicidad de la vida intencional que se transforma permanentemente al enriquecerse con la sedimentación de sus operaciones. De ahí que no se pueda partir de la oposición entre naturaleza y espíritu, y que el concepto de objetividad que aparece en las ciencias de la naturaleza no sea un modelo universal sino un caso particular entre otros en el ámbito de los resultados de la vida intencional⁷.

Gadamer observa una coincidencia de Heidegger con Husserl. Consiste en que no es necesario destacar la peculiaridad del ser histórico frente al ser natural para legitimar las ciencias del espíritu en razón de que todo conocimiento es derivado respecto de una apertura originaria del mundo que se enlaza con una comprensión entendida como modo de ser del *Dasein* en tanto poder ser. Pero Gadamer encuentra una diferencia entre Husserl y Heidegger porque sostiene que la comprensión es para el primero todavía un ideal metódico en el terreno de las ciencias del espíritu. Para Heidegger, en cambio, la comprensión no sigue, como para Dilthey, en dirección inversa, y como una operación posterior, el impulso de la vida a la expresión, sino que ya es inherente a la vida misma que se expresa. Gadamer destaca las consecuencias de la participación de toda la estructura ontológica del *Dasein* con sus momentos de la condición de arrojado (*Geworfenheit*) y del proyecto (*Entwurf*) en la comprensión e interpretación: “La estructura general del comprender alcanza en el comprender histórico su concreción en la medida en que vínculos concretos de costumbre y tradición, y las posibilidades que les corresponden para el propio futuro, son eficaces (*wirksam*) en la comprensión misma”⁸. Con esto subraya la importancia de lo que aparece como prejuicios a la vista de los conceptos de ciencia y método, esto es, como una manera “subjetiva” de aproximarse al conocimiento histórico.

Mientras que la inspiración para el análisis de la comprensión, su despliegue en la interpretación, y la estructura de anticipación que gobierna tal explicitación proviene de Heidegger, Aristóteles proporciona el modelo para unir la comprensión interpretativa a una aplicación. Junto a la comprensión y la explicitación se encuentra el momento –tan esencial como los anteriores– de la aplicación (*Anwendung*) o de la apropiación (*Aneignung*) de lo comprendido a la situación presente del intérprete: “Comprender es aquí siempre ya aplicar”⁹. Esta idea es central en la noción de φόρησις, es decir, la sabiduría práctica que determina la conducta teniendo en

6 WM, 500; VM, 625.

7 Cf. WM, 245; VM, 324.

8 WM, 249; VM, 330.

9 WM, 292; VM, 380.

cuenta las circunstancias particulares. Análogamente, el intérprete no se enfrenta con lo que quiere comprender como algo general de lo cual estuviera separado. No puede ignorarse a sí mismo ni pasar por alto la situación hermenéutica en la que se encuentra, es decir, debe tener en cuenta lo particular. Lo que se interpreta tiene que entenderse cada vez de una manera diferente desde una situación particular, y la aplicación determina desde el principio la comprensión. De ahí que Gadamer se refiera a la actualidad hermenéutica de Aristóteles, y sostenga que el análisis de la φρόνησις se presente como “una especie de *modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica*”¹⁰.

En la comprensión tiene lugar una “experiencia del sentido” (*Erfahrung von Sinn*)¹¹. Por eso debemos dilucidar primero qué se entiende por experiencia de objetos para analizar luego los rasgos fundamentales de la experiencia del sentido o experiencia hermenéutica.

2. La experiencia hermenéutica

Según Gadamer, los defectos de las teorías de la experiencia residen en que no prestan atención a la historicidad interior de la experiencia. El interés reside en alcanzar experiencias que, por ser repetibles en condiciones idénticas para todos, aseguren su objetividad. La pretensión de asignar dignidad a una experiencia en virtud de su repetibilidad implica una disolución de la historicidad de la experiencia.

A fin de salvaguardar esta historicidad, y como primer paso hacia el examen de la experiencia hermenéutica en la que está involucrada una conversación entre interlocutores, Gadamer ofrece un análisis de la experiencia de objetos en el que destaca tres momentos estructurales fundamentales. El primero consiste en la formación de generalidades típicas. Este aspecto fue caracterizado por Aristóteles como un momento común que queda en reposo en medio de la fuga de observaciones, y comparado con lo que ocurre en un ejército en fuga. Cuando un soldado se detiene, y luego otro, y así sucesivamente, el ejército se concentra y obedece a un mando (*Analít. Post.* 100a). Análogamente, cuando es confirmada por una experiencia repetida, una determinada observación forma un foco fijo en medio de la fuga general. Así, la persistencia de una imagen sensible, y la superposición con otras semejantes, conduce a formaciones más y más generales. Esta generalidad de la experiencia ocupa un lugar intermedio entre las percepciones singulares y la verdadera generalidad del concepto. En relación con este primer momento de generalidad, Gadamer se refiere a un momento teleológico de la experiencia en el sentido de que una experiencia está referida esencialmente a su confirmación, sin la cual se convierte en una experiencia distinta.

Un segundo momento de la experiencia es el momento de negatividad. La formación de generalidades típicas se produce mediante rupturas en que generalidades falsas son refutadas por nuevas experiencias. Esto significa que no hemos visto correctamente las cosas, y que ahora tenemos un saber más adecuado de ellas: “La negatividad de la experiencia tiene un sentido peculiarmente productivo”¹². No se rectifica meramente un engaño respecto de un objeto sino que se adquiere un saber mejor en términos de generalidad respecto de lo que se suponía saber antes. Siguiendo a Hegel, Gadamer se refiere a un modo dialéctico de experiencia en que una experiencia contrasta con nuestras expectativas, y, en tanto negación determinada, permite que una generalidad más abarcadora cancele el saber anterior.

10 WM, 307; VM, 396.

11 WM, 361; VM, 468.

12 WM, 336; VM, 428 s.

Importante es que, cuando la experiencia se contrapone a lo que hemos supuesto, no solo se altera el objeto sino que su alterarse para mí implica que estoy involucrado en la experiencia. El que tiene la experiencia se hace consciente de su experiencia, es decir, vuelve sobre sí mismo de modo que se produce una “unidad consigo mismo” (*Einigkeit mit sich selbst*)¹³. Así, la experiencia es conocerse a sí mismo en lo extraño en una autorreferencia. Hegel ha advertido que la experiencia es una experiencia que el que experiencia hace consigo mismo de tal manera que conduce a un saber y certeza de sí mismo en lo extraño, esto es, que “para la adopción y presunción de verdad de un contenido, el hombre mismo tiene que estar *en ello* (*dabei sein müsse*), o, más precisamente, que él encuentra tal contenido en unidad y unido con la *certeza de sí mismo*” (*Enz.* § 7). Ya sea que la experiencia comprenda una multiplicidad de nuevos contenidos o abarque nuevas formas de la vida espiritual, siempre implica una “inversión de la conciencia”¹⁴, aunque esto no entrañe al modo de Hegel un saber de sí que ya no tenga fuera de sí algo extraño, es decir, la identidad de sujeto y objeto.

El tercer momento de la experiencia reside en que es experiencia de la finitud humana. Ahora bajo la guía del aprendizaje por medio del padecimiento, del πάθει μάθος de Esquilo (*Agamenón* 177), Gadamer señala que la decepción y el dolor no solo nos enseñan a conocer más adecuadamente sino que nos permiten captar los límites del ser humano. En razón de su apertura, la experiencia no alcanza su consumación en un saber concluyente, sino que siempre está abierta a nuevas experiencias que siempre pueden significar una cancelación de lo ya alcanzado. Es una experiencia de los límites de toda posesión, y obliga a tomar conciencia de que es una ficción la idea de que hay tiempo para todo. Hay un límite para todas las expectativas y todos los planes son inseguros: “La verdadera experiencia es, por consiguiente, experiencia de la propia historicidad”¹⁵.

Se dan, pues, los tres momentos de la generalidad típica, de la negatividad y pertenencia mutua del experienciante y lo experienciado, y de la limitación del que experiencia. Realizado el análisis de la experiencia de objetos, Gadamer se ocupa, como paso previo al análisis de la tradición, de la experiencia del tú, es decir, un tú que se relaciona con nosotros a través del comportamiento. Se debe tener en cuenta que la tradición es un compañero de comunicación al que estamos vinculados como el yo al tú: “[...] la tradición no es un simple acontecer que se pudiera conocer y llegar a dominar por la experiencia sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú”¹⁶. Por tanto, un análisis de la experiencia del tú nos ofrece un hilo conductor. Y si la experiencia del tú exhibe los tres momentos estructurales inherentes a la experiencia de objetos, se podrá mostrar que, como experiencia de la tradición, es decir, de los sentidos transmitidos, la experiencia hermenéutica vuelve a presentarlos.

En primer lugar, en analogía con la generalidad típica de la experiencia hay una experiencia del tú que detecta elementos típicos en el comportamiento del otro y adquiere capacidad de previsión sobre el otro. Consideramos al otro como medio de modo que nuestro comportamiento hacia él es el reverso de una pura referencia a sí mismo. Este primer nivel de las generalidades, y del tú como medio, tiene su reflejo en el objetivismo metodológico respecto de la tradición, es decir, un objetivismo calcado de la metodología de las ciencias de la naturaleza. Este estadio corresponde al punto de vista que aparece en el *Sistema de la lógica*

13 WM, 337; VM, 431.

14 WM, 337; VM, 431.

15 WM, 340; VM, 434.

16 WM, 340; VM, 434. Cf. WM, 432; VM, 546 s.

deductiva e inductiva de John Stuart Mill. La obra se tradujo al alemán en 1863, y el traductor vertió la expresión “moral sciences” por *Geisteswissenschaften*, “ciencias del espíritu”. De este modo comienza a difundirse la expresión que fue utilizada luego por Dilthey, y de la que se registran usos desde fines del siglo XVIII. Para Mill, el método inductivo, que se encuentra en la base de toda ciencia empírica, es también válido en el dominio de las ciencias morales o del espíritu. En ellas se deben buscar también uniformidades, regularidades y leyes en vista de la previsión de hechos y acontecimientos particulares. Gadamer considera que se desconoce totalmente la esencia de la experiencia de un mundo social e histórico cuando nos aproximamos a él únicamente por medio de procedimientos inductivos. Recuerda que Dilthey escribió en su ejemplar de la *Lógica* de Mill las siguientes palabras: “Solo en Alemania puede manifestarse el procedimiento *efectivamente empírico* en lugar del empirismo dogmático lleno de prejuicios. Mill es dogmático por falta de formación histórica”¹⁷. Según Dilthey, el elemento específico del conocimiento histórico no se alcanza mediante la obtención de regularidades y de su aplicación al fenómeno histórico dado. La intención verdadera del conocimiento histórico no es explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una ley general. Su fin verdadero, aun cuando utilice conocimientos generales, es comprender un fenómeno histórico en su singularidad.

Un segundo modo de la experiencia y la comprensión del tú consiste en reconocerlo como persona, pero en ese modo de referirse a sí mismo que es la lucha por el reconocimiento recíproco. Es una relación recíproca entre yo y tú en que cada uno es aprehendido desde la posición del otro, y hay un pertenecerse uno al otro. Este segundo nivel de la experiencia recíproca de experienciado y experiente, y del reconocimiento recíproco del yo y el tú en tanto personas, tiene su reflejo en “la conciencia histórica” (*das historische Bewusstein*) que advierte la alteridad del pasado del mismo modo que la relación yo-tú advierte la alteridad del otro. No se buscan casos de una regularidad general, sino algo históricamente único: “Lo que interesa al conocimiento histórico no es saber cómo los hombres, los pueblos, los estados, se desarrollan *en general*, sino por el contrario, saber como *este* hombre, *este* pueblo, *este* estado ha llegado a ser lo que es; [...]”¹⁸.

Pero este reconocimiento de la alteridad del pasado intenta elevarse sobre su propio condicionamiento. Así, el historiador elige los conceptos con los cuales describe el peculiar modo histórico de sus objetos sin preguntarse por su origen o justificación. Su sujeción a la metodología le impide comprender su propia historicidad y le hace creer que puede excluir sus prejuicios. Además, no advierte que sus conceptos pueden reducir lo extraño a lo familiar, es decir, someter lo otro a lo propio¹⁹. En lugar de dejarse cuestionar por la tradición, la nivela sometiéndola a las normas de su propio saber. Gadamer considera ingenuos tanto la exigencia de pensar solo según los conceptos de la época que procura comprender como el ideal de acercarse en la medida de lo posible al olvido de sí mismo. Quien quiere sustraerse al condicionamiento de la tradición mediante un distanciamiento reflexivo cae en la misma situación que aquel que destruye la reciprocidad entre el yo y el tú escapando mediante la reflexión a esta relación.

En tercer lugar, podemos dejarnos interpelar por el tú de manera que el pertenecerse unos a otros se convierte en un escucharse unos a otros. En este tercer caso estoy dispuesto a hacer valer en mí algo contra mí. La escucha del otro tiene

17 Cf. Georg Misch, “Vorbericht des Herausgebers”, en Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, *Gesammelte Werke* V. Stuttgart/Göttingen, B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. lxxiv.

18 Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 31.

19 Cf. WM, 374; VM, 476.

como correlato en la experiencia hermenéutica la “conciencia expuesta a la eficacia de la historia” (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), que “es ante todo conciencia de la situación hermenéutica”²⁰ y “tiene la estructura de la experiencia”²¹. Más allá del mero reconocimiento de la alteridad del pasado, es necesario dejar valer la tradición en sus propias pretensiones de verdad evitando “la despotenciación (*Entmachtung*) de la tradición”²² inherente al prejuicio contra los prejuicios que proviene de la Ilustración. La conciencia expuesta a la eficacia de la historia no cae en la ingenuidad de la conciencia histórica, es decir, de la conciencia que no deja que la tradición cuestione los patrones de su propio saber: “Debo dejar valer la tradición en su interpelación/pretensión (*Anspruch*), no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado, sino en la manera en que tiene algo que decirme. También esto exige un modo fundamental de apertura”²³. Por tanto, en contraste con la certeza metodológica, la conciencia expuesta a la eficacia de la historia se caracteriza por permanecer abierta a la interpelación/pretensión de verdad de la tradición. El tercer momento estructural de la experiencia pone de relieve la finitud e historicidad del ser humano.

En suma: el tú puede presentarse como medio, como persona que es fin en sí misma, o como interpelante que escuchamos. Correlativamente, la experiencia hermenéutica debe acceder, si quiere ser verdaderamente tal, a la conciencia expuesta a la eficacia de la historia más allá de la metodología generalizadora en las ciencias del espíritu y de la conciencia histórica singularizadora pero objetivante.

3. La conciencia expuesta a la eficacia de la historia

Gadamer ha mostrado el modo en que la conciencia expuesta a la eficacia de la historia “debe reflejar, como una genuina forma de experiencia, la estructura general de la experiencia”²⁴. Con ello avanzamos a la caracterización de la comprensión como “experiencia del sentido” y nos enfrentamos con el problema de la tradición: “La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Ella es la que debe acceder a la experiencia”²⁵.

Gadamer subraya que la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión se determina a partir de la comunidad y su tradición. El intérprete no es una conciencia pura porque está sujeto a los prejuicios en tanto efectos de la historia, y la historia pasada no es una realidad en sí porque es aprehendida y moldeada a través de estos prejuicios. La verdad acerca del pasado no puede ser separada de lo que el pasado nos dice, es decir, de la verdad del pasado. Por eso la hermenéutica debe tener en cuenta respecto de la comprensión una eficacia o productividad de la historia, una historia efectuante o efectual, que Gadamer designa con el término *Wirkungsgeschichte*²⁶.

Un pensamiento efectivamente histórico debe pensar concomitantemente la propia historicidad. Solo entonces no correrá detrás del fantasma de un objeto histórico (*Phantom eines historischen Objektes*), que es objeto (*Gegenstand*) de una investigación progresiva, sino que aprenderá a conocer en el objeto

20 WM, 285; VM, 372.

21 WM, 329; VM, 441.

22 WM, 255; VM, 337.

23 WM, 344; VM, 438.

24 WM, 340; VM, 434.

25 WM, 340; VM, 434.

26 Cf. Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, p. 90. Sobre la traducción del término, véase Edgardo Albizu, “Hermenéutica e historia en Gadamer”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 8, Buenos Aires, 1988, p. 103.

(*Objekt*) lo otro de lo propio y con ello tanto lo uno como lo otro. El verdadero objeto (*Gegenstand*) histórico no es un objeto (*Gegenstand*), sino la unidad de este uno y otro, una relación en la que subsiste tanto la efectividad de la historia como la efectividad de la comprensión histórica. Una hermenéutica adecuada al asunto tendría que mostrar esta auténtica efectividad de la historia en el comprender. A lo exigido con ello lo denomino “eficacia histórica” (“*Wirkungsgeschichte*”)²⁷.

De manera que la historia siempre existe en relación con sus consecuencias en el curso de los eventos en un proceso de productividad o realización. La comprensión está orientada por prejuicios –es decir, opiniones previas– que son efectos de la historia que se quiere comprender. Nos encontramos siempre expuestos a la eficacia de la historia, y esta situación precede a toda objetivación del pasado por el historiador. No podemos, pues, salirnos del acontecer histórico y enfentarnos a él de tal modo que el pasado se convierta en objeto:

Cuando pensamos así, llegamos demasiado tarde para alcanzar con la mirada la auténtica experiencia de la historia. Estamos siempre ya ahí en medio de la historia. No solo somos un miembro de esta cadena que continúa rodando, para hablar con Herder, sino que estamos en cada instante ante la posibilidad de comprendernos con lo que viene hacia nosotros y nos es transmitido desde el pasado. Llamo a esto “conciencia expuesta a la eficacia de la historia” (“*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*”) porque con ello quiero decir, por un lado, que nuestra conciencia está determinada por la eficacia de la historia (*wirkungsgeschichtliches bestimmt ist*), esto es, está determinada por un acontecer efectivo que no deja ser libre a nuestra conciencia en el sentido de un hacer frente oponiéndonos al pasado. Y quiero decir por otro lado también que es menester producir una y otra vez en nosotros una conciencia de este ser efectuado (*Bewirktsein*) –así como por cierto todo pasado que nos viene a la experiencia nos obliga a habérnoslas con él, a tomar sobre nosotros en cierto modo su verdad²⁸.

Así, Gadamer pone de relieve que nuestra conciencia está determinada por la eficacia histórica, pero que nosotros debemos permanentemente tomar conciencia de esta eficacia de una manera distinta llegando en cada caso a un acuerdo con el pasado. Hay un entramado de efectos recíprocos entre la historia y el conocimiento de ella. Antes de ser objeto de ciencia, la historia es aquello en lo que nos encontramos sin saber lo que nos sucede porque la tradición nos determina. De manera que el círculo hermenéutico describe la comprensión como la interpenetración o “juego entramado” (*Ineinanderspiel*) del movimiento de la tradición –las posibilidades transmitidas– y del movimiento del intérprete. Así, la comprensión ha de ser considerada “*no tanto una actividad de la subjetividad, sino más bien un moverse dentro de un acontecer de la tradición* (*Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*)”, acontecer en que el pasado y el futuro se mediatisan constantemente”²⁹.

El círculo hermenéutico aparece como una relación circular entre una tradición y una interpretación, que, a su vez, forma parte de la tradición. No es posible escapar a esta comprensión circular porque la interpretación está siempre gobernada por la

27 Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, p. 61. Cf. WM, 283; VM, 370.

28 Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, p. 158.

29 WM, 274 s.; VM, 360.

situación histórica en la que tiene lugar: “El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo ‘metódico’ sino que describe un momento estructural ontológico del comprender”³⁰. Por otro lado, la vida histórica de la tradición está consignada siempre obligada a una nueva apropiación e interpretación. Lo cual significa que no hay una interpretación correcta en sí. El círculo hermenéutico así entendido debe ser complementado con la “captación previa de la complejidad (*Vollkommenheit*)”. Nuestra comprensión está guiada por el presupuesto de la completa unidad de sentido. No se trata solamente de una unidad de sentido inmanente sino que implica esperas de sentido trascendentales que resultan de nuestra propia relación con las cosas y que tienen que ver con la verdad de lo dicho. Esto quiere decir que no nos interesamos en las opiniones, por ejemplo, del autor de un texto, sino que asignamos validez a lo dicho. El texto no solo debe decir una unidad completa de sentido sino que lo que dice debe ser la verdad completa. El que quiere comprender tiene que estar ligado al asunto que se transmite, y este tener que ver con la misma cosa, este “acuerdo en el asunto” (*Einverständnis in der Sache*)³¹ solo se logra a través de la comunidad de prejuicios en la pertenencia a una tradición:

Comprender significa primariamente comprenderse en el asunto y solo secundariamente separar y comprender la opinión del otro como tal. La primera de todas las condiciones hermenéuticas sigue siendo, por tanto, la comprensión del asunto, el tener que ver con el mismo asunto. A partir de esa comprensión se determina lo que es efectuable como sentido unitario. Así se satisface el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico por medio de la comunidad de prejuicios fundamentantes y sustentadores³².

La rehabilitación del prejuicio se orienta contra la subjetividad y la interioridad, es decir, contra la filosofía reflexiva. Se trata de una reconquista de la dimensión histórica sobre el momento reflexivo. No nos encontramos frente a una situación histórica, sino dentro de ella, y por eso no es posible tener un saber objetivo. Puesto que los efectos de la historia operan en toda comprensión aunque no se tenga conciencia de ellos, no es posible iluminar completamente una situación histórica colocándonos en un frente-a-frente en un acto de independencia absoluta. No es la historia la que nos pertenece sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella: “La toma de conciencia de sí mismo del individuo es solo una chispa en el circuito eléctrico cerrado de la vida histórica”³³.

La comprensión se desenvuelve en la polaridad de familiaridad y extrañeza. El primer polo remite a la continuidad de la tradición como fundamento de nuestras proyecciones y prejuicios, y el segundo a una diferencia insuperable introducida por la distancia histórica entre autor e intérprete. Esta polaridad implica una “tensión”, y la comprensión se desenvuelve entre ambos polos, es decir, entre la pertenencia a la tradición y la objetividad distante que es intencionada históricamente: “En este entre está el verdadero lugar de la hermenéutica”³⁴. La tarea de la hermenéutica histórica es, pues, reflexionar sobre una “relación de tensión que existe entre la mismidad del asunto común (*Selbigkeit der gemeinsamen Sache*) y la cambiante situación en la

³⁰ WM, 277; VM, 363.

³¹ WM, 276; 362.

³² H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften IV*, p. 59.

³³ WM, 261; VM, 344.

³⁴ WM, 279; VM, 365.

que ha de ser comprendido”³⁵. Gadamer traza una analogía entre la hermenéutica histórica por un lado y la hermenéutica jurídica y teleológica por el otro. Se trata de una tensión análoga a la que se da entre el texto jurídico o religioso y su aplicación en el juicio o la predicación de modo que tenga validez jurídica o efecto redentor. El texto debe ser entendido en cada situación concreta de una manera nueva y distinta. Y lo mismo sucede con la tradición. Gadamer insiste en el valor de la tensión: “La tarea hermenéutica no consiste en ocultar esta tensión por una asimilación ingenua sino en desarrollarla conscientemente”³⁶.

Si el sentido de un texto transmitido está determinado por la situación histórica del intérprete, comprender no es comprender mejor sino comprender de un modo diferente. La distancia en el tiempo no es un abismo que debe ser salvado, sino una posibilidad positiva para el comprender. Es una posibilidad productiva porque constantemente permite la aparición de nuevas fuentes de comprensión que ponen de manifiesto nuevas relaciones de sentido en lo comprendido. No solo tiene el significado negativo de eliminar las distorsiones del verdadero sentido, sino el significado positivo de dejar aparecer prejuicios que puedan guiar una comprensión correcta: “No otra cosa que esta distancia en el tiempo puede hacer solucionable la auténtica pregunta crítica de la hermenéutica, esto es, distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios *falsos*, bajo los cuales malentendemos”³⁷.

4. La conversación hermenéutica

En la pertenencia a la tradición nos llega una palabra a la que escuchamos. Cuando la tradición nos alcanza y es escuchada, se produce un acontecer que significa “el entrar en juego (*Insspielkommen*), el jugarse (*Sichausspielen*) del contenido de la tradición en sus posibilidades de sentido y de resonancia en cada caso nuevas, ampliadas de nuevo por el nuevo receptor”³⁸. El que escucha la tradición es de algún modo interpelado (*angeredet*) y tiene que escuchar. No puede dejar de escuchar (*weghören*) de mismo modo que se aparta la vista de algo: “Perteneciente es lo que es alcanzado por la interpelación de la tradición”³⁹. La tradición vuelve a hablar a través del intérprete, y entonces emerge algo nuevo que hasta entonces no existía. Hay un “venir al lenguaje” (*Zusprachekommen*) de lo dicho en la tradición, y Gadamer subraya que este acontecer es a la vez interpretación y apropiación o aplicación, y que no es un obrar nuestro sino un obrar de la cosa o el asunto (*Sache*) mismo. No obstante, Gadamer aclara que la lingüisticidad de los seres humanos y de toda comprensión no significa que toda experiencia del mundo tenga lugar como lenguaje y en el lenguaje ya que hay momentos enmudecidos de contacto inmediato con el mundo y factores reales no lingüísticos que condicionan la vida humana:

Naturalmente con esto no se quiere decir que toda experiencia del mundo se efectúe como un hablar y en un hablar –demasiado conocidas son todas las percataciones, mutismos y silencios prelingüísticos y supralingüísticos en los cuales se expresa el concernimiento inmediato con el mundo– y quién querrá negar que se dan condiciones reales de la vida humana, el hambre y

³⁵ WM, 292; VM, 380.

³⁶ WM, 290; VM, 378.

³⁷ WM, 282; VM, 369.

³⁸ WM, 437; VM, 553.

³⁹ WM, 438, VM, 554.

el amor, el trabajo y el dominio, que por su parte miden el espacio dentro del cual puede tener lugar el discurrir-uno-con-otro y el escucharse-uno-a-otro. Esto es tan poco cuestionable que antes bien estas son formaciones previas (*Vorgeformtheiten*) del opinar y discurrir humanos que exigen la reflexión hermenéutica⁴⁰.

Nos encontramos, en términos de Paul Ricoeur, con presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica. Tal vez haya que situar en el terreno de estas precondiciones o formaciones previas a la metafísica tal como Gadamer la caracteriza en su trabajo “*Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik*”. Al señalar que no se trata de tres puntos de vista filosóficos sino de la filosofía misma, Gadamer señala que la metafísica “significa aquella apertura hacia una dimensión que, sin término como el tiempo mismo, y presente fluyente como el tiempo mismo, abarca todo nuestro interrogar, decir, y nuestro tener esperanza”⁴¹. Puesto que excede al ser como presente, el ser del “ahí” es el interrogar que se abre a lo posible más allá del presente, el decir que busca las palabras para lo indecible, y el tener esperanza que cuenta con lo imprevisto más allá de las esperas: “Un estar a la espera (*Gewärtigen*) es también lo que cada conversación deja por primara vez acceder al lenguaje”⁴².

La experiencia hermenéutica es una conversación que tiene la estructura de la pregunta y la respuesta, y, por tanto, la lógica de las ciencias del espíritu no es una metodología sino una lógica de la pregunta y la respuesta. Sin una elaboración sistemática, R. G. Collingwood se había ocupado de esta lógica en relación con la tradición histórica. Los pasos esenciales en la conversación hermenéutica pueden ser enunciados de la siguiente manera.

El primer paso consiste en la pregunta que la tradición nos plantea. Lo que se procura interpretar nos interpela mediante una pregunta para la cual debemos buscar una respuesta. Por eso la interpretación contiene una referencia esencial constante a una pregunta a la que se ha de responder. En toda experiencia hermenéutica hay una pregunta que nos coloca en una determinada perspectiva efectuando una apertura: “Preguntar significa poner en lo abierto. La apertura de lo preguntado consiste en el no estar fijada la respuesta. Lo preguntado debe estar aún en el aire”⁴³. La apertura de la pregunta tiene también sus límites. Tal delimitación corresponde a una fijación de presupuestos. Así, la pregunta tiene una “orientación de sentido” (*Richtungssinn*) que hace posible la respuesta.

En segundo lugar, una respuesta a su pregunta nos obliga a su vez a plantear una pregunta a lo que se procura interpretar. Si bien se asemeja a la situación que se plantea entre dos personas en una conversación, debemos tener en cuenta que, en la conversación hermenéutica, el texto solo puede hablar a través del intérprete. Los signos escritos se vuelven a convertir en sentido gracias al intérprete, y en virtud de esta reconversión, el asunto o cosa de que habla el texto accede a la comprensión.

El siguiente paso reside en que la pregunta que planteamos a lo transmitido se orienta a reconstruir la pregunta a la cual lo transmitido podría ser una respuesta. Comprender una obra, un texto o una huella es comprenderlos como una respuesta a una pregunta, y comprender la pregunta a la que responden es preguntarla. Por eso comprender es siempre más que una mera efectuación segunda (*Nachvollziehen*) de una opinión ajena. Es necesario retroceder detrás de lo dicho preguntando más allá de lo dicho por la pregunta a la que lo dicho responde.

En cuarto lugar, puesto que es reconstruida, esta pregunta nunca puede ser

⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften IV*, p. 259. Cf. Hans-Georg Gadamer, “Reflections on my Philosophical Journey”, en L. E. Hahn [ed.], *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago and Lasalle (Illinois), Open Court, 1997, p. 28.

⁴¹ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke 10*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, p. 108. Este artículo fue escrito en 1983.

⁴² Ibid.

⁴³ WM, 345; VM, 440.

revelada en su originario “horizonte de pregunta” (*Fragehorizont*). Por tanto, la reconstrucción debe ser realizada dentro del alcance de nuestra pregunta, esto es, nuestro horizonte presente. El horizonte histórico descrito en la reconstrucción está abarcado por el horizonte que nos abarca a nosotros⁴⁴. Con otras palabras, al revivir el sentido de un texto, el intérprete hace intervenir sus propios pensamientos. El “horizonte del intérprete” es determinante pero “no como un propio punto de vista que se mantiene o impone sino más bien como una opinión o posibilidad que uno pone en juego y arriesga (*in Spiel bringt und auf Spiel setzt*) y que ayuda también a apropiarse verdaderamente de lo dicho en el texto”⁴⁵.

En quinto lugar, lo anterior equivale a la proyección del horizonte de pasado. El horizonte permite desplazarse desde una situación cualquiera y colocarse a sí mismo en otra situación que tiene su respectivo horizonte. De este modo accedemos a un horizonte histórico, es decir, aprendemos a ver más allá de lo muy cercano integrándolo en un todo más grande. Hay un horizonte de presente configurado por prejuicios que aporta el intérprete, y el horizonte de la tradición. Los prejuicios son generados por la historia y delimitan aquello a lo que podemos acceder, es decir, definen nuestra situación hermenéutica. Son efectos de la historia que operan sobre la comprensión y el medio por el cual podemos alcanzar otra situación. Apoyados en los prejuicios que traemos con nosotros, nos desplazamos hacia el horizonte histórico. Y los sometemos a una prueba, de modo que no hay una asimilación del pasado a nuestra anticipación de sentidos. El pasado muestra su eficacia en la medida en que esta proyección permite que seamos afectados por él: “[...] la conciencia expuesta a la eficacia de la historia es un momento de la efectuación de la comprensión misma”⁴⁶. De manera que desplazarse a otra situación no significa apartarse de sí mismo sino colocarse a sí mismo en otra situación.

Por último, puesto que la proyección del horizonte del pasado surge del horizonte del presente, que a su vez está configurado por los prejuicios que hemos heredado del pasado, hay una fusión de horizontes. Se encuentran, por un lado, el horizonte de pasado representado por la obra de arte, la situación histórica o la doctrina filosófica que consideramos, y, por el otro, el horizonte de presente representado por la situación hermenéutica en que recibo o experiencio la obra del pasado. El traslado al horizonte de pasado permite formar un horizonte único más general del que forman parte los mundos extraños a los cuales podemos desplazarnos. Se trata de un ascenso hacia una generalidad superior que rebasa la particularidad propia y la particularidad extraña: “Designamos la realización controlada de tal fusión como la tarea de la conciencia expuesta a la eficacia de la historia”⁴⁷. La fusión de horizontes puede entenderse como la apertura de un único horizonte mediante la convergencia de la comprensión del intérprete con el autor en el sentido universal que la obra exhibe y que es accesible a todos los que están capacitados para su comprensión.

La operación de fusión se sustraer al relativismo y al desconstrucionismo en tanto el sentido revela una identidad que se manifiesta de múltiples maneras y no puede converger de un modo excluyente con ninguna de las manifestaciones. Esta mutua referencia del sentido universal y la pluralidad de manifestaciones implica la necesidad de rechazar tanto un objetivismo que se sustraer a las interpretaciones como el relativismo que reduce el sentido universal a una de las interpretaciones. Recordemos que Gadamer se refiere a “la mismidad del asunto común”.

Un segundo elemento que impide a la hermenéutica de Gadamer caer en el

44 Cf. WM, 355 s.; VM, 452.

45 WM, 366; VM, 467.

46 WM, 285; VM, 372.

47 WM, 290; VM, 377.

relativismo reside en el papel del fracaso en la interpretación. La anticipación de sentido en la interpretación se revela como arbitraria cuando es aniquilada en su efectivización. Respecto de esta tarea de poner a prueba las opiniones previas en lo que concierne a su legitimación o validez, queda en claro que las anticipaciones inadecuadas o arbitrarias no lo son por sus condición de preconceptos sino porque no se ajustan al asunto⁴⁸. Puesto que la comprensión alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas que la ponen en acción nos son arbitrarias, Gadamer puede hablar de una “efectuación controlada” de la fusión de horizontes y caracterizar como “la auténtica pregunta crítica de la hermenéutica” aquella que concierne a la distinción entre prejuicios verdaderos y falsos.

La noción de algo idéntico que puede ser sometido a múltiples interpretaciones tiene una consecuencia importante para la cuestión de qué se ha de entender por “un medirse en la cosa (*eine Anmessung an die Sache*), una *mensuratio ad rem*”⁴⁹. Según Gadamer, mientras que el objeto de las ciencias de la naturaleza podría determinarse idealmente como lo que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia y no se puede concebir teleológicamente desde un supuesto objeto en sí al que se orientaría la investigación⁵⁰. No se trata de un proceso que se dirija a una comprensión final porque siempre hay una posibilidad de sentido nueva. No obstante, se puede argumentar que, si hay una pluralidad de interpretaciones encontradas, la tensión existente entre ellas da lugar a una comparación respecto de su validez. Ante diversas interpretaciones, y teniendo en cuenta el aspecto teleológico de confirmación que Gadamer reconoce en la experiencia, se advierte que, en el proceso de comprensión, está implicada como condición de posibilidad la idea regulativa de un objeto plenamente determinado pero inalcanzable que orienta la experiencia hermenéutica⁵¹. Un ejemplo lo ofrecen la metodología general, la conciencia histórica y la conciencia expuesta a la eficacia de la historia como interpretaciones de ese objeto que es la interpretación histórica misma. Con lo cual cabe oponerle a Gadamer el reparo de que podemos seguir corriendo tras el fantasma de un objeto histórico. Claro está que se trata de un fantasma cuya túnica ha sido confeccionada por un sastre fenomenológico ya que no es alcanzable por la imposibilidad de obviar la unilateralidad de la experiencia.

5. El nexo de efectos

A fin de apreciar la significación del análisis gadameriano acerca del poder de la historia sobre nuestra conciencia finita, conviene examinar el trasfondo sobre el que se presenta, esto es, un contexto determinado por Dilthey, Husserl y Heidegger.

Según Gadamer, a pesar de su reconocimiento de la dependencia histórica de la comprensión, Dilthey considera que las ciencias del espíritu se ocupan de un objeto de conocimiento progresivamente explorable. Por eso Gadamer detecta una “dualidad” en el pensamiento de Dilthey, es decir, “una vacilación no aclarada entre el motivo filosófico-vital y el motivo científico-teórico”⁵². Por un lado, se atiene a un ideal de objetividad para las ciencias del espíritu. Por el otro, reconoce

48 Sobre la unilateralidad del relativismo puede consultarse en L. E. Hahn [ed.], *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, los trabajos de Stanley Rosen, “Horizontverschmelzung”, esp. pp. 210-214, y Robert Sokolowski, “Gadamer’s Theory of Hermeneutics”, esp. pp. 228-231, junto con las respuestas de H.-G. Gadamer, pp. 219 ss., 235 s.

49 WM, 247; VM, 327.

50 Cf. WM, 269; VM, 353.

51 Cf. David Carr, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies, Phaenomenologica* 106, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 179-196.

52 WM, 329; VM, 421.

una dependencia histórica de la comprensión. En este sentido, habla del mundo espiritual como un “nexo de efectos” (*Wirkungs-zusammenhang*)⁵³ y sostiene que el conocimiento solo es posible en virtud de una “homogeneidad” (*Gleichartigkeit*) entre el sujeto y el objeto: “Somos en primer lugar –dice Dilthey– seres históricos antes de ser contempladores de la historia, y solo porque somos lo primero podemos ser lo segundo. [...] la primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside en que yo mismo soy un ser histórico, y que el que investiga la historia es el mismo que la hace”⁵⁴. Gadamer considera que la dualidad que se advierte en Dilthey solo puede ser resuelta abandonando la relación sujeto-objeto y con ella la idea de una ciencia que avanza hacia el conocimiento total de su objeto. Con la homogeneidad entre sujeto y objeto todavía queda oculto el problema gnoseológico de la historia. Porque la mera homogeneidad conduce a la idea de una “transposición psíquica como el ‘método’ de las ciencias del espíritu”⁵⁵. El punto de partida de Dilthey fue la interioridad de las vivencias, y no pudo tender un puente entre ellas y las realidades históricas en tanto condicionantes de las vivencias de modo que “la historicidad de la experiencia histórica no llega a ser realmente determinante”⁵⁶. Para que sea determinante es necesario ir más allá de la homogeneidad y afirmar la “pertenencia a la tradición” (*Zugehörigkeit zur Überlieferung*). Y para ello es necesario que la realidad histórica “no sea comprendida como mera expresión de la vida sino tomada en serio en su pretensión/interpelación de verdad (*Wahrheitsanspruch*)”⁵⁷.

Respecto de Husserl, al ya recordado “paso radical” de poner al descubierto la absoluta historicidad de la subjetividad, cabe añadir esta otra afirmación de Gadamer: “Me parece que una clara línea conduce desde el concepto de síntesis pasiva y la teoría de la intencionalidad anónima a la experiencia hermenéutica [...]”⁵⁸. Además, se debe tener en cuenta que, según Gadamer, si se abandona la noción de una fundamentación que independiza de una vez para siempre lo fundado de aquello que lo fundamenta, y se la reemplaza por la explicitación de nuestra comprensión previa del mundo, “entonces –nos dice– se puede hacer justicia mejor al momento productivo en toda la problemática husseriana del mundo de la vida”⁵⁹. A continuación se indican algunos momentos en esta “clara línea” de conducción de una posición a otra.

Ante todo, Husserl se refiere a un “horizonte de efectos” (*Wirkungshorizont*) o “horizonte eficaz” (*Wirksamer Horizont*)⁶⁰ tanto de sujetos como de objetos culturales. Puesto que la recomprensión hace posible una motivación por el contenido espiritual de los objetos culturales, pero no implica por sí sola la producción de efectos, Husserl distingue dos tipos de reactivación: el sentido puede ser adoptado como propio en una reactivación propia, en cuyo caso tenemos conciencia de que experienciamos un efecto por su acción, o puede ser meramente comprendido de un modo histórico en una reactivación impropia⁶¹. En la reactivación propia o “adopción”

53 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, *Gesammelte Schriften* VII, Stuttgart/Göttingen, B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 7a. ed., 1979, p. 152. Traducción castellana: *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 176 s.

54 Ibid., p. 278; tr. p. 304 s.

55 WM, 247; VM, 327.

56 WM, 228; VM, 334.

57 WM, 281; VM, 367.

58 Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, p. 16.

59 Hans-Georg Gadamer, *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*, *Gesammelte Werke* 3, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, p. 170.

60 Hua XIV, 194; XV, 412. La sigla corresponde con indicación de tomo y página a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke – Husserliana*. I-XXXV, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Nijhoff), 1950-2002.

61 Cf. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claassen, 1948, p. 321.

(*Übernahme*), los pensamientos de los otros están en mí como pensamientos que he recibido, que tienen influencia en mí, y de los que me he apropiado. Husserl sostiene que las intenciones son cumplidas por mi adopción, y añade que cualquiera que se comunique conmigo, directamente o a través de otros sujetos u objetos culturales, tiene “un efecto ‘dentro de mí’, en mi ego”⁶². El cumplimiento de intenciones de otros ocurre en diferentes niveles. Puede encontrarse en la esfera estrecha del mundo familiar cuando los descendientes llevan a cabo la voluntad de los antepasados, o en la continuación de una tradición por la reactivación de las metas de los antecesores. Y aparece en el marco más amplio de la historicidad universal de una ciencia que plantea tareas a todos los sujetos racionales. En todos los casos surge un “nexo de efectos” (*Wirkungszusammenhang*) en que “los primeros han tenido efecto sobre los posteriores”⁶³, y en que la historia puede ser “eficaz pero oculta”⁶⁴.

La condición de posibilidad para una experiencia histórica se encuentra en un “horizonte de quien comprende” (*Horizont des Verstehenden*)⁶⁵ que emerge “de acuerdo con nuestra educación y desarrollo personal, o de acuerdo con nuestra pertenencia a tal o cual nación, a tal o cual comunidad cultural”⁶⁶. La recomprensión es alcanzada, pues, apelando a una analogía con nuestra tipicidad que desempeña el papel de una “tipicidad de acceso” (*Zugangstypik*)⁶⁷ al operar sobre la capacidad de registrar en objetos no típicos semejanzas con ellos. Porque siempre proporcionan un mínimo núcleo de cognoscibilidad que nos permite, aun cuando tratamos con objetos muy extraños, intentar una comprensión. Husserl tiene plena conciencia de las dificultades de esta tarea, y señala que “la extrañeza significa accesibilidad en la auténtica inaccesibilidad, en el modo de la incomprendibilidad”⁶⁸. No obstante, avanzar en la recomprensión de un mundo extraño desde un mundo familiar equivale al logro de una “unidad del mundo familiar de orden superior fundado en la construcción sintética de mundos familiares de orden inferior”⁶⁹. Esta síntesis alcanza un gran desarrollo con la noción gadameriana de fusión de horizontes.

Husserl observa que se ha de comprender la institución inicial de una tradición a partir del estado actual, y esta situación, junto al desarrollo que ha llevado a ella, a partir del comienzo. Por eso nos encontramos en un “círculo” y debemos proceder en “zigzag”, avanzando y retrocediendo a través de la tradición en dirección a su origen y a su meta, a fin de poner de relieve el “despliegue de sentido” con sus “desplazamientos de sentido”⁷⁰. Esto nos lleva a un tema que, en relación con el mencionado ámbito del “entre”, Gadamer ha colocado, como él mismo señala, en el “centro”⁷¹ de la hermenéutica por lo cual constituye un aspecto decisivo en su pensamiento: el significado que la distancia en el tiempo adquiere para la comprensión. Ajeno a la concepción de la comprensión como reproducción de una comprensión original, Gadamer subraya la diferencia que la separación histórica establece entre el autor y el intérprete.

Finalmente, recordemos que Heidegger señala en *Ser y Tiempo* que su

⁶² Hua XIV, 222.

⁶³ Hua XXIX, 538; cf. 421 s.

⁶⁴ Hua XXIX, 399.

⁶⁵ Hua XXIX, 286.

⁶⁶ Hua I, 163.

⁶⁷ Hua XV, 221.

⁶⁸ Hua XV, 631.

⁶⁹ Hua XV, 226.

⁷⁰ Hua VI, 59.

⁷¹ H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften IV*, p. 60.

análisis de la historicidad no pretende otra cosa que “abrir caminos que contribuyan a fomentar la apropiación de las investigaciones de Dilthey, tarea que aún está pendiente para la generación actual”⁷². Al analizar las significaciones que se atribuyen al ente mismo que es la historia, Heidegger se refiere a un “nexo de acontecimientos y ‘nexo de efectos’ (*Ereignis- und ‘Wirkungszusammenhang’*) que se extiende a través de ‘presente’, ‘pasado’ y ‘futuro’”⁷³. Por otro lado, se ocupa del “origen existencial del saber histórico en la historicidad del Dasein”⁷⁴, y afirma que la aclaración de la historia se realiza por medio de “una construcción fenomenológica”⁷⁵ cuyo reverso se encuentra en una destrucción que ha de desconstruir, a fin de poner de relieve sus fuentes, posiciones tales como el análisis del saber histórico según G. Simmel o la lógica de los conceptos historiográficos según H. Rickert. Esto significa que la apertura de la historia efectuada por el saber histórico se sustenta en la historicidad del Dasein. Con otras palabras, el método depende de la verdad porque hay una historicidad fundamental que antecede a todo saber: “Solo a partir del modo de ser de lo histórico, de la historicidad y su enraizamiento en la temporalidad, es posible desprender cómo puede la historia llegar a ser objeto posible del saber histórico”⁷⁶.

Según Heidegger, la tematización historiográfico-científica de la historia, presupone el acontecer como transmitirse posibilidades que han sido sin un conocimiento del origen de las posibilidades y la ulterior reiteración de las posibilidades heredadas como un transmitirse expreso pero aun previo al saber historiográfico. La historiografía prolonga como actividad metódica lo que constituye la historicidad propia del Dasein, es decir, la reiteración de posibilidades de la existencia. La tematización del pasado por el saber solo es posible “si, de alguna manera, el ‘pasado’ ya está abierto”⁷⁷, y solo hay una “vía libre” para la tematización historiográfica del pasado porque el Dasein “está abierto en su haber-sido (*Gewesenheit*)”⁷⁸. En un pasaje del § 76 de *Ser y tiempo*, Heidegger alude a una historia de la tradición cuando se refiere a la repetición de posibilidades de la existencia, que es previa a la historiografía, como una transmisión de posibilidades dentro de un estado interpretativo: “La historia está a la vez en sí misma y en tanto se transmite a sí misma en cada caso dentro de un estado interpretativo (*Ausgelegtheit*) inherente a ella, estado que tiene él mismo su propia historia (*ihre eigene Geschichte*) de tal modo que el saber histórico regularmente solo avanza hacia lo sido ahí mismo (*zum Dagewesenen selbst*) a través de la historia de la tradición (*Überlieferungsgeschichte*)”⁷⁹.

Con esta historia de la tradición, es decir, un estado interpretativo que tiene su propia historia –a través de la cual debe avanzar el saber histórico con sus métodos–, se corresponde lo que Gadamer denomina *Wirkungsgeschichte*⁸⁰. Gadamer muestra en detalle cómo la investigación histórica está sostenida por el movimiento histórico en el que se encuentra la vida misma: “Quien realiza estudios históricos está siempre

72 SZ, 377; ST, 408/394. La sigla SZ corresponde, con indicación de página, a Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 11a. ed., 1963; y con la sigla ST se indican las páginas correspondientes en las traducciones de José Gaos: Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1962; y de Jorge Eduardo Rivera C.: Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

73 SZ, 378 s.; ST, 409/395.

74 SZ, 392; ST, 423.

75 SZ, 375; ST, 406/392. Cf. SZ, 378; ST, 408/394.

76 SZ, 375; ST, 406/392.

77 SZ, 393; ST, 424/408.

78 SZ, 393; ST, 424/408.

79 SZ, 395 s.; ST, 426 s./410.

80 Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de 'Sein und Zeit'*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 376.

codeterminado por el hecho de que él mismo experiencia la historia. La historia es escrita de nuevo una y otra vez porque el presente nos determina”⁸¹. Esto significa que el historiador está condicionado en lo que atañe a la elección de sus temas y líneas de investigación, y que un conocimiento histórico considerado seguro puede luego revelarse como distorsionado por prejuicios. Por eso Gadamer sostiene que no es posible admitir la pretensión de verdad del pasado sin poner en juego los prejuicios, y que no es posible esta intervención de preconceptos si no se admite esa pretensión: “Al comienzo de toda hermenéutica inherente al saber histórico debe encontrarse, por tanto, *la disolución de la contraposición abstracta entre tradición y saber histórico, entre historia y saber de ella*”⁸².

81 Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Gesammelte Werke 2*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, p. 55.

82 WM, 267; VM, 351. Nos hemos limitado a las posiciones de *Ser y tiempo*. Respecto del pensamiento de Heidegger posterior a la *Kehre*, J. Grondin ha observado que la noción de “destino del ser” (*Séinsgeschick*) es aprehendida como tradición: “Cuando se le hizo claro al Heidegger de la *Kehre* que no se ha de partir más del sujeto ‘Dasein’, el problema de la hermenéutica fue dejado a un lado [...]. Pero Gadamer ha aplicado los resultados positivos de la *Kehre* a la problemática de la comprensión abandonada por Heidegger. La *Kehre* fue, por así decirlo, reconducida a su origen hermenéutico. [...] Esta síntesis significa, para el desarrollo de un concepto hermenéutico de verdad, que la aprehensión de la verdad como ‘destino del ser’ puede y debe ser pensada conjuntamente con el concepto de verdad como apertura (*Erschlossenheit*)” (Jean Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, p. 44 s.).

Teoría de la lectura y de la escritura desde una perspectiva hermenéutica¹

A theory of reading and writing from a hermeneutic perspective

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA

Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia.
Colombia

Resumen:

En este texto se hace una presentación de lo que significa leer y escribir desde una perspectiva hermenéutica, a partir especialmente de los planteamientos de Paul Ricoeur. Sus diferencias con respecto al hablar y el escuchar, la mutua dependencia entre los procesos de la lectura y la escritura y la comprensión que mediante ellas se da, del mundo, los otros y de nosotros mismos. Desde esta perspectiva se establecen las diferencias que se dan entre los textos literarios, científicos y filosóficos y las implicaciones que esto tiene para la lectura y la escritura filosófica.

Abstract:

In this paper we have a discussion on what reading and writing means from a hermeneutic perspective, specifically from Paul Ricoeur's proposals. Their differences with respect to speech and listening are considered, as well as the mutual dependence among the reading process, writing, comprehension, the world and ourselves. From this perspective, the differences between literary, scientific and philosophical texts are established, as well as the implications they have for philosophical reading and writing.

Palabras clave: Hermenéutica, comunicación, lenguaje, texto, lectura, escritura, estilo, filosofía

Key words: hermeneutics, communication, language, text, reading, writing, style, philosophy.

¹ Una versión inicial de este texto fue publicada en: *Cuadernos Pedagógicos*. Número 9, Medellín, Universidad de Antioquia. Facultad de Educación, 1999. Aquí hemos completado esta versión además con nuevas notas y referencias. El texto ha sido recogido para el presente volumen, dada la importancia y actualidad que reviste la "Hermenéutica" como teoría y práctica de la interpretación. A dicha práctica le es inherente una constante disposición para indagar y comprender en la comunicación, el acontecer filosófico, literario y simbólico. Ricoeur se refiere a la lectura y a la escritura en varias de sus obras. Ricoeur, P. *Herméneutique. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve*, Editions du Sic, 1971-1972, p.p. 124-136. Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. p. 95-109. Ricoeur, P. *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid, México, Siglo XXI Editores, 1995, p. p. 146-147. Ricoeur, P. *Tiempo y narración. El Tiempo Narrado III*. Madrid, México, Siglo XXI Editores, 1996, p. p. 864-900. Ricoeur, P. *Teoría de la interpretación*. Madrid, México, Siglo XXI Editores, 1998, p. p. 38-57. Ricoeur, P. *Sobre la traducción*. Buenos Aires, Paidós, 2005, p. p. 29-58.

Este texto no pretende ser una discusión crítica sobre la teoría de la lectura y la escritura ni pretende entrar en diálogo con otras filosofías que no sean la hermenéutica ni establece una discusión al interior de la misma. Es decir, no es un texto de erudición. Es a partir de una experiencia de lectura animada por el diálogo con Ricoeur y a veces con Gadamer que pretende dar cuenta de una propia y singular apropiación. Su supuesto tiene de trasfondo una experiencia de lectura que muchas veces se enfrenta al reto de la no-comprensión, de la dificultad y en últimas de la tan compleja y apasionante tarea de la escritura.

Una mirada sobre la experiencia de la conversación

Desde la perspectiva hermenéutica la comunicación no se entiende solamente como un intercambio de información entre un emisor y un receptor. La comunicación es conversación. La conversación se comprende fundamentalmente desde una subjetividad que solo es en tanto se abre hacia un mundo que se despliega como horizonte. Esta doble condición de la subjetividad y del mundo hace posible un fluir constante de significaciones, las cuales originan a su vez diversas formas expresivas por medio de las cuales se configura el mundo, la subjetividad y los otros.

Este fluir sólo se comprende a su vez desde la dinámica de la pregunta² y la respuesta. La pregunta abre y da sentido a la conversación misma. De esta manera nos concebimos fundamentalmente como seres que responden a preguntas. La pregunta como tal nos habla de nuestra situación en el mundo, de la forma que nos proyectamos y nos configuramos en el especial acontecimiento³ que es la conversación. En ella hablamos de nuestro esfuerzo continuo por ampliar nuestra comprensión y construir un saber que nos permita configurar nuestras formas de habitar el mundo⁴.

2 Para un exposición detallada del acto de preguntar ver: Parret, H. "La question et la requête: vers une théorie antropologique de l'acte de poser une question I, II." En: *Revue de Métafísique et de Morale*, N° 2, 3, 1981. Aquí nos referimos específicamente a la pregunta en el sentido en que Gadamer la plantea: la pregunta desde la experiencia. "No se hacen experiencias sin la actividad de la pregunta" Gadamer. *Verdad y Método*. I. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 439.

3 "El discurso tiene como modo de presencia un *acto*, la instancia del discurso (Benveniste) que, como tal, tiene la naturaleza del acontecimiento. Hablar es un acontecimiento actual, un acto transitorio, evanescente; por el contrario, el sistema es atemporal, porque es simplemente virtual" Ricoeur, P. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p. 82.

4 Cfr. Hans-George Gadamer. *Verdad y método*, p.p. 439-458.

Los textos⁵

Conversamos y al hacerlo construimos formas en las cuales expresamos nuestra comprensión. Una de esas formas son los textos escritos en los cuales mediante la palabra fijada por la escritura damos forma al diálogo permanente que realizamos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos⁶. El filósofo francés Paul Ricoeur centró su interés en desarrollar desde una perspectiva hermenéutica una teoría del texto que permita comprender la triple relación llamada por él *mimética*, entre el mundo, el texto y el lector⁷.

Según Ricoeur un texto en cuanto forma expresiva de nuestra comprensión es discursivo. Esta afirmación exige, por lo tanto, una previa aclaración sobre lo discursivo en cuanto tal. Para Ricoeur el discurso es **un decir algo a alguien sobre algo⁸**. A partir de la anterior se hace necesaria una primera distinción con relación a la lingüística de Saussure, para quien existe una diferencia entre lengua y habla. Para él un saber sobre el lenguaje sólo es posible desde la lengua, pues el habla como tal es un acontecimiento que se produce en un espacio y en un tiempo determinado y por lo tanto eminentemente singular. Las anteriores características hacen del habla un fenómeno imposible de ser tratado como un objeto de investigación científica. La lengua por el contrario es un fenómeno que carece de sujeto, de mundo, es virtual en la medida en que es sólo la condición de la comunicación y no la comunicación misma en acto; por esto es objeto de investigación, pues puede ser tratada como un sistema de signos, los cuales se definen en relación unos con otros⁹.

Es solamente con el trabajo realizado por Benveniste sobre el habla como discurso, como se hace por fin posible su investigación. Dos lingüísticas entonces se configuran, una de la lengua y otra del discurso, una centra sus análisis en los signos, la otra en la palabra. A partir de la distinción anterior le es posible a Ricoeur elaborar una teoría del discurso a la cual integra a su vez los desarrollos de una semántica filosófica. Esta Teoría del discurso se presenta desde sus rasgos distintivos en forma de binas, con el fin de subrayar el hecho de que el discurso requiere una metodología diferente de estudio a la de la operación de segmentación y de distribución propia de la lingüística.

Los rasgos son presentados de la siguiente manera:

- 1- Todo discurso se produce como acontecimiento, pero solo se comprende como sentido. Con esto se quiere marcar que aunque el discurso como tal, aparece y desaparece, sin embargo permanece como significación, pues es posible identificarlo y reidentificarlo como el mismo.
- 2- Función identificadora y función predicativa. Estas funciones permiten distinguir el decir algo (función predicativa) del decir sobre algo (función identificadora).
- 3- Estructura de los actos de discursos. Este rasgo permite responder a la pregunta ¿qué hacemos cuando hablamos? Con lo cual se diferencia, el **acto locutivo**, lo que se dice, (función identificadora y predicativa), de la fuerza con que se dice,

5 "Llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura" Ricoeur, P. "¿Qué es un texto?" En: *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 60.

6 "La liberación del texto respecto a la oralidad entraña un verdadero cambio, tanto de las relaciones entre el mundo y el lenguaje, como de la relación que existe entre éste y las distintas subjetividades implicadas, como la del autor y el lector" *Ibid.*, p. 62

7 Ricoeur desarrolla su propuesta de las tres mimesis en su texto *Temps et récit*. Traducción al español: Paul Ricoeur. *Tiempo y narración I II III*. México, Siglo XXI, 1995, 1995, 1996.

8 Ricoeur presenta su teoría del discurso en varias de sus obras. En este artículo seguiremos la presentación que él elabora en su texto *La Metáfora vive*. Traducción al español: Paul Ricoeur, *La Metáfora Viva*. Madrid, Ediciones Europa, 1980. p. p. 98-110.

9 Sobre este tema ver: "Estructura y hermenéutica" En: Ricoeur, P. *El conflicto de las interpretaciones* p. p. 31-37.

- acto ilocutivo**, (orden, constatación, deseo etc.) del **acto perlocutivo** (efectos en los destinatarios del discurso).
- 4- Sentido y referencia: la referencia indica la trascendencia del lenguaje, el salir por fuera de su inmanencia. Con este rasgo propiamente se manifiesta la manera en que el lenguaje se liga con el mundo.
 - 5- Referencia a la realidad y referencia al locutor. En la medida en que el discurso alude a una situación, a una experiencia, a la realidad, al mundo, hace referencia al propio locutor¹⁰.

A partir de los anteriores rasgos se puede establecer con mayor claridad lo que caracteriza al discurso como un acontecimiento¹¹.

- 1- El discurso se realiza siempre temporalmente.
- 2- El discurso se retrotrae a quien lo pronuncia.
- 3- El discurso es siempre acerca de algo, se refiere a un mundo.
- 4- El discurso tiene además de un mundo un otro, el interlocutor a quién está dirigido.

Una vez descritos los rasgos del discurso y lo que lo caracteriza propiamente como un acontecimiento, Ricoeur justifica la distinción entre lenguaje hablado y lenguaje escrito con el fin de poder de esta manera elaborar una teoría adecuada de los textos. La distinción se hace desde sus diferentes formas de actualización, es decir desde las características que permiten distinguir el acontecimiento oral del escrito.

- 1- En el lenguaje hablado la instancia del discurso posee el carácter de acontecimiento fugaz, sólo la escritura permite su fijación; pero realmente lo que puede ser fijado mediante ésta es la significación, lo dicho, lo que puede ser identificado y reidentificado como lo mismo.
- 2- En el discurso hablado la referencia al sujeto que lo pronuncia es inmediata. La intención subjetiva del sujeto que habla y la significación del discurso se superponen. En el discurso escrito la intención del autor y el significado del texto dejan de coincidir, su vínculo no queda abolido, sino distendido y complicado. Lo que el texto dice ahora importa más que lo que el autor quería decir, sólo, en palabras de Ricouer, la significación puede rescatar a la significación.
- 3- El diálogo siempre tiene un referente, la ‘situación’ común que viven sus interlocutores. El texto al ser fijado mediante la escritura se libera de esta referencia ostensible y como contrapartida abre un ‘mundo’. En palabras de Ricoeur: “Entender un texto es al mismo tiempo iluminar nuestra propia situación o, si ustedes lo prefieren, interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que convierten nuestra situación en un mundo”¹².
- 4- El discurso oral está dirigido a un interlocutor. El texto escrito se dirige a todo aquel que sepa leer, con esto se quiere decir que sus potenciales lectores pueden de hecho pertenecer a todo tiempo y espacio históricos y culturales.

¹⁰ Cada uno de los rasgos se elabora a partir de teorías específicas, el primero desde las distinciones establecidas por Paul Grice en su teoría de la significación, entre la significación del enunciado, la significación de la enunciación y la significación del enunciador. El segundo rasgo desde la descripción detallada introducida por P.F. Strawson. El tercero al referirse J.L. Austin. El cuarto es introducido desde la distinción elaborada por la filosofía contemporánea de Frege y por la fenomenología de Husserl y su noción de intención.

¹¹ Cfr. Paul Ricoeur. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Argentina, Editorial Docencia, 1985, p. p. 49-54.

¹² *Ibid.*, p. 53.

La lectura¹³

Para Paul Ricoeur la experiencia que se tiene en el acontecimiento del habla y la escucha es diferente a la experiencia en el acontecimiento de la escritura y la lectura. Es propiamente en la lectura donde realmente aparece el problema de la interpretación. Nos encontramos solos con el “mundo” del texto, el autor no está más allí para hacernos comprender su sentido.

Cuando leemos, estamos atentos, escuchamos, nos preguntamos por el sentido del texto. Podemos leer todo aquello que puede tener significación, y tiene significación todo aquello que es susceptible de ser interrogado por su sentido. Sólo significa aquello que puede ser comprendido. ¿Qué es entonces comprender un texto? comprender es construir su significación. “La lectura semeja mejor la ejecución de una pieza de música regulada por las notas escritas de la partitura. Un texto en efecto es un espacio de significación autónoma que la intención de su autor no anima más; la autonomía del texto, sin el recurso de este soporte esencial, entrega el escrito a la interpretación única del lector”¹⁴.

Cada texto es una unidad de sentido articulada mediante un plan inmanente de discurso en un todo significativo, que puede ser comprendido como una forma de referirse a un mundo, a sí mismo y a los otros. La interpretación se convierte de esta manera en “una suerte de investigación consagrada al poder de una obra de proyectar un mundo propio y de poner en movimiento el círculo hermenéutico que engloba en su espiral la aprehensión de estos mundos proyectados y el antípodo de la comprensión de sí en presencia de estos nuevos mundos”¹⁵.

Ver la lectura como una de las formas en las que conversamos, pero sólo en cuanto interpretamos, permite representarnos como seres en permanente diálogo con la tradición, con el mundo en que vivimos, con los otros y con nosotros mismos. Cuando se lee no se conversa con alguien específico, sino con el mundo que el texto abre, con la mirada que una subjetividad plasma del mundo que habita, con el horizonte que el texto despliega y que se conjuga con la mirada de nuestra subjetividad, con nuestro horizonte¹⁶.

Desde el sitio que habitamos, el mundo y nuestra subjetividad conversan. Se pregunta y se responde desde nuestro saber y desde el otro saber que se abre para nosotros. Desde ese mundo que habitamos, de cómo lo habitamos y cómo otros lo habitan y de cómo construimos un mundo en el que todos podamos habitar. Nuestros propios pre-juicios¹⁷, tal como los entiende Gadamer, nos permiten confrontar nuestras anticipaciones de sentido con el sentido que vamos construyendo del texto a medida que avanzamos y profundizamos en su lectura. Siempre que observamos nuestra mirada anticipa lo que puede ser. Siempre que leemos anticipamos lo que se nos puede estar diciendo. Es gracias a estas anticipaciones como podemos corregir lo que creímos que era y no lo es, lo que se abre como nuevo ante nosotros.

13 Paul Ricoeur hace referencia al libro de Ibser. En esta obra se describe lo que sucede en la lectura, lector y obra nunca será los mismos. “La obra literaria posee dos polos que pueden denominarse, el polo artístico describe el texto creado por el autor, y el estético la concreción realizada por el lector. De tal polaridad se sigue que la obra literaria no es estéticamente idéntica ni con el texto ni con su concreción. Pues la obra es más que el texto, pues solo cobra vida en la concreción y, por su parte, ésta no se halla totalmente libre de las aptitudes que le introduce el lector, aun cuando tales aptitudes sean actividades según los condicionamientos del texto. Allí, pues, donde el texto y el lector convergen, ése es el lugar de la obra literaria y tiene un carácter virtual que no puede ser reducido ni a la realidad del texto ni a las aptitudes definitorias del lector” Ibser *El acto de leer*. Madrid, Taurus, 1987, p. 44.

14 Paul Ricoeur. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, p. 37.

15 *Ibid.*, p. 34.

16 En esto consistiría lo que en palabras de Ricoeur, es la fusión de horizontes en Gadamer. Cfr. Gadamer. *Verdad y método*, p. p. 376-377.

17 “Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos” *Ibid.*, p. 344.

Preguntamos y respondemos, anticipamos y corregimos, la verdad del texto se va construyendo como sentido para nosotros.

Solamente para nosotros dichas cosas van adquiriendo sentido a partir del diálogo y la interpretación que realizamos con y a partir de nuestra lectura del texto. El texto paulatinamente se torna comprensible para nosotros cuando nos lo apropiamos mediante nuestras singulares configuraciones de sentido. Estas sólo son posibles gracias a un proceso análogo al que realizamos cuando hacemos la traducción de textos¹⁸ de una lengua a otra. En este proceso, nos dice Gadamer, es necesario pasar de la contextualización del texto a su descontextualización, para finalmente proceder a una recontextualización por medio de la cual finalmente nos apropiamos de lo que previamente era extraño y algunas veces casi ininteligible¹⁹.

La lectura entendida de esta manera es además un proceso continuo de validación por medio del cual construimos la verdad del texto, su sentido. En este proceso aparecen delante de nosotros nuestros propios pre-juicios que hasta el momento no nos eran visibles, pues hacen parte del suelo que nos constituye y determinan la forma en que vemos y nos orientamos en el mundo. Este descubrimiento de nuestros pre-juicios es posible gracias a que empezamos a darnos cuenta que nuestras anticipaciones de sentido no se corresponden con el sentido que vamos construyendo a medida que vamos leyendo. Pero no sólo gracias al proceso de la lectura aparece para nosotros el suelo que constituye y determina nuestra mirada, sino que el conflicto entre lo nuestro y lo otro es lo que realmente permite construir y decidir sobre el sentido del texto. Construimos su sentido desde la elaboración de nuevas significaciones, desde la forma en que estas se organizan y desde la decisión de la pertinencia de estas, sólo con esto realmente accedemos al conocimiento del mundo que la lectura del texto abre para nosotros. Es la lectura una de las formas en que conocemos nuevos mundos, nuevas significaciones, nuevos órdenes y nuevas formas expresivas y es mediante este aprendizaje como nos encontramos de pronto provistos con aquello que nos permitirá darle expresión a nuestras propias vivencias a través de la palabra que las constituya en sentido para nosotros. ¿Quién de nosotros no ha encontrado en la experiencia singular de la lectura las distintas formas de “apalabrar” nuestras vivencias y de esta manera construir un mundo con sentido para nosotros?

La escritura como forma de la conversación

Sabemos qué hemos comprendido, qué hemos construido como sentido, cuando logramos fijarlo mediante la escritura. Sólo sabemos de nuestras preguntas y nuestras respuestas, de la conversación que hemos realizado, de nuestras propias vivencias, cuando configuramos un texto. “El lenguaje es sometido a las reglas de una especie de oficio artístico, que nos permite hablar de producción y de obras de arte y, por extensión de obras de discurso. Los poemas, las narraciones y los ensayos son tales tipos de obras. Los mecanismos generativos, que llamamos géneros literarios, son las reglas técnicas que presiden su producción. Y el estilo de una obra no es otra cosa que la configuración individual de un producto u obra singular. El autor aquí no

18 Ricoeur nos habla no sólo de lo que significa el problema de la traducción de una lengua a otra sino más aún de la experiencia de la traducción *dentro* de la misma comunidad “Se trata de algo más que una simple interiorización de la relación con lo extranjero, en virtud del adagio de Platón de que el pensamiento es un diálogo del alma consigo mismo –interiorización que haría de la traducción interna un simple apéndice de la traducción externa–. Se trata de una exploración original que pone al desnudo los procedimientos cotidianos de una lengua viva: éstos hacen que ninguna lengua universal pueda lograr la reconstrucción de la diversidad indefinida. Se trata de aproximar los arcanos de la lengua viva y, al mismo tiempo, dar cuenta del fenómeno del malentendido, de la incomprendición, que, según Schleiermacher, suscita la interpretación, de cuya teoría se encarga la hermenéutica”. Ricoeur, *Sobre la traducción*, p. 51.

19 En esto consiste la ‘aplicación’. Cfr. Gadamer, *Verdad y método*. p. p. 378-383.

es sólo el hablante, sino también el configurador de esta obra, que es su trabajo”²⁰.

Son diversas las formas en que nos expresamos, son diversas las figuras que construimos por escrito, elegimos la forma de nuestra expresión, elegimos las figuras que le vamos dando a nuestra conversación. Gracias a la escritura, tal como lo dice Ricoeur, las obras del lenguaje se vuelven tan autocontenidoas como lo son las esculturas. Se puede decir que es gracias a esta figuración, tal como sucede con las obras pictóricas, que se da propiamente un aumento icónico. Se dice que hay un aumento icónico cuando es posible percibir una realidad más real que la realidad ordinaria, la cual aparece, cuando al centrar nuestra mirada sobre un aspecto del mundo, lo resaltamos al refigurarlo y recrearlo mediante la obra que configuramos, de esta manera se revela un nuevo mundo hasta ahora oculto para la mirada. “La iconicidad es la reescritura de la realidad. La escritura en el sentido limitado de la palabra, es un caso particular de la iconicidad. La inscripción del discurso es la transcripción del mundo, y la transcripción no es duplicación, sino metamorfosis”²¹.

Las formas de la escritura

Existen diferentes formas expresivas y dentro de estas tradicionalmente diferenciamos las formas del arte, de la literatura y de la música, de los saberes y disciplinas.

En el arte, la literatura y la música, la experiencia singular busca su propia forma de expresión con pretensiones de universalidad. Los saberes y las disciplinas, a diferencia del arte, la literatura y la música, establecen cuáles son las formas más adecuadas de expresión que permiten de manera eficaz la divulgación de sus resultados de investigación, con el fin de promover su discusión y confrontación. Requisito indispensable para saberes y disciplinas que buscan su consolidación, es el logro de acuerdos sobre la verdad de sus propuestas y teorías mediante procesos de validación y de formas de expresión que permitan, además de la argumentación exigida sólo en ciertos casos; reproducir y construir experiencias, simulaciones, demostraciones y experimentos que busquen el acuerdo y el avance en la construcción de saberes y disciplinas.

El caso de la filosofía

La discusión sobre las formas de expresión de la filosofía aparece hoy en el debate contemporáneo en el momento en que las formas expresivas de los filósofos, al decir de algunos, se acercan peligrosamente a la literatura.

La filosofía como proyecto trazado según los propios filósofos que narran su historia, se entiende desde su propia y singular búsqueda de la verdad; en este sentido estaría cerca de saberes y disciplinas que se han ido construyendo y consolidado en la historia de la humanidad. Es debido a ello que se le han exigido las formas de expresión de aquéllas, por haber éstas mostrado su eficacia en la búsqueda de la verdad. Ante la imposibilidad de realizar experimentos y construir experiencias con el fin de validar sus propias teorías con relación a la verdad, la filosofía busca en las formas argumentativas su propia forma de expresión. Las diferentes formas argumentativas son presentadas y explicitadas por Chaïm Perelman, en su *Tratado de la argumentación*²² a partir de un análisis de las diversas formas de argumentación utilizadas en las ciencias humanas, el derecho y la filosofía y siguiendo los

20 Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, p. 45.

21 *Ibid.*, p. 54.

22 Cfr. Chaïm Perelman. *Tratado de la Argumentación*. Madrid, Editorial Gredos, 1989.

lineamientos que ya habían sido trazados por Aristóteles en sus tratados de *Retórica*, *Tópicos* y *Argumentos sofísticos*.

Las formas argumentativas también son utilizadas por los científicos para discutir sobre los principios desde los cuales construir su saber, así como para divulgar y dar a conocer sus teorías, por los periodistas con el fin de dar a conocer sus opiniones a la comunidad en general, por los escritores para presentar su propia visión de mundo y por los literatos como una de las tantas formas de expresión que utilizan sus personajes y que pueden ser utilizadas para dar forma a la obra que es su producción.

Para Perelman el discurso de la filosofía es un discurso que por medio de argumentos debe buscar persuadir a los integrantes que conforman lo que él denomina el auditorio universal. Este está compuesto por todo ser de razón, es decir por todo aquel que esté dispuesto a ser persuadido mediante razones suficientes y que permita y posibilite la discusión con el fin de construir acuerdos sobre la verdad. Esta es su tarea propia. Pero al enfrentarnos a las obras de algunos filósofos nos damos cuenta que su forma de escritura no es sólo argumentativa. Se puede decir a la vez que el filósofo como el literato configura una obra que es su propia producción, es esto precisamente lo que nos lleva a discutir sobre sus formas de expresión. ¿Deja entonces de ser una obra de filosofía por estar expresada de otra manera para convertirse entonces en una obra literaria?

Para Paul Ricoeur la crítica literaria al sólo tener en cuenta en sus análisis las leyes internas que explican la literatura, desconocen la específica forma en que estas refieren el mundo en que vivimos. Es por el contrario tarea de la hermenéutica comprender una obra a partir de la reconstrucción del “conjunto de operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar”²³. La distinción por lo tanto entre una obra filosófica y una obra literaria²⁴ no es que ésta sea el producto de la imaginación y la otra se produzca como resultado de la búsqueda de la verdad, pues la obra literaria también a su manera nos habla de ella. En palabras de Ricoeur, la obra literaria es creada a partir de la ruptura que ésta hace con el “mundo real”, esto permite construir una segunda referencia que expresa la forma en que la literatura habla a su manera del mundo. Ella nos revela el mundo de nuestros posibles más propios gracias a la suspensión que realiza de nuestra creencia en este mundo que asumimos como verdad. Nos libera de lo que nos liga a él y de esta forma nos revela otras dimensiones no percibidas hasta el momento. Es desde aquellas dimensiones como le es dado al autor la posibilidad de configurar su propia y singular obra y a su lector realizar sus propias refiguraciones y a través de ellas transformarse a sí mismo.

La filosofía pretende revelar y ampliar nuestra comprensión del mundo. Esto sólo lo logra de la misma manera que el literato, suspendiendo su creencia respecto al mundo en el que cree vivir, pero a diferencia del literato para quien esto permite la creación de una obra literaria en la que se narran acontecimientos posibles y verosímiles, o en donde se expresan vivencias y sentimientos capaces de conmovernos y ser sentidos por otros; el filósofo construye un discurso de carácter especulativo en el que por medio de principios y de conceptos se pretende ampliar nuestra comprensión con el fin de avanzar en la construcción de un saber sobre el mundo.

23 Paul Ricoeur. *Tiempo y narración*, p. 114.

24 Ricoeur toma como contrapunto el poema “Toda la ‘poética moderna’ tiende a negar que el poema hable sobre la realidad y aún más de algo que sea exterior a sí mismo. La supresión de la referencia, la abolición de la realidad parece ser la ley misma de funcionamiento de el lenguaje poético” Ricoeur. *Herméneutique*, p. 179.

La reflexión contemporánea en filosofía nos ha mostrado cómo el discurso filosófico, también como la literatura, se constituye desde la metáfora. La metáfora es entre las figuras literarias la que permite mostrar de manera ejemplar los efectos de la creación, ella pertenece por igual a filósofos, a científicos y literatos. En cada una de estas creaciones cumple su función. En la ciencia, como bien lo reseña Ricoeur, permite la creación de modelos desde los cuales accedemos a nuevos conocimientos sobre lo real, en la literatura nos permite configurar obras que proyectan nuestras posibilidades y nos abren mundo. En la filosofía permite la construcción del discurso especulativo que avanza en la creación de conceptos y en la configuración de formas específicas de comprender, interpretar, aclarar, explicar, analizar, describir la relación que se construye entre el mundo- los otros y nosotros mismos, como una forma de acceder a su verdad²⁵.

El filósofo utiliza entonces la forma argumentativa para divulgar y confrontar sus tesis en la comunidad académica, por medio de ella presenta las razones que la explican y la justifican, con ello busca abrir la discusión como una forma de escuchar argumentos que le puedan orientar el camino de su investigación e igualmente abrirle nuevas posibilidades para su indagación. Pero también el filósofo busca formas de expresión que le permitan expresar sus propios descubrimientos con relación a la verdad. ¿Quién al leer los grandes filósofos de nuestra tradición no se ha encontrado con la dificultad no sólo de comprensión de los nuevos conceptos por él elaborados sino sobre todo con su propia forma de organizar su pensamiento en forma discursiva? Es, muy seguramente, desde su propia forma expresiva que no es permitido acceder a su propia forma de investigar y de tratar los problemas, pues no son tanto las respuestas, las cuales en filosofía son siempre una preparación para nuevos interrogantes, sino la forma en que ellas son presentadas y tratadas, lo que interesa en el trabajo filosófico desarrollado. El filósofo presenta en sus obras la forma en que ha ido configurando su pensamiento en orden a la verdad, por lo tanto no sólo crea conceptos sino además su propia forma de ordenarlos, la cual se expresa por supuesto en una singular forma de expresión. Se puede decir entonces a partir de lo anterior que hay un estilo platónico, un estilo aristotélico, un estilo existencialista, un estilo fenomenológico y un estilo hermenéutico; esto de ningún modo nos permitiría afirmar que la diferencia entre Platón y Aristóteles, como lo pensarían algunos, radica en su estilo, pues lo que se tratado de mostrar, es que la producción del pensamiento filosófico exige crear a su vez su propia forma de expresión. Es un pensamiento que se constituye también en su misma búsqueda de expresión, sólo que mediante ella a su vez se expresa la forma en que el filósofo ha logrado acceder a su conocimiento de la verdad.

25 Cfr. Paul Ricoeur. *La metáfora viva*, p. p. 345-425.

Observando camiones: el dónde y el cuándo de las apariciones visuales y auditivas

“Reflective analysis” Observing trucks:
The where and when of visual and auditory apparitions
Análisis reflexivo

LESTER EMBREE

Florida Atlantic University
Estados Unidos de América

Resumen:

Después de preparar el ejemplo sencillo de observar un camión aproximarse, pasar y alejarse, se diferenciarán de las realidades que aparecen dos clases de apariciones sensibles; se mostrará que dichas apariciones no forman parte ni de la realidad espacio-temporal, ni del curso intentivo, sino que pertenecen más bien a un orden temporal propio. A renglón seguido, se bosquejará el modo como las percataciones de apariciones fundan la percepción de cosas reales; se compararán las apariciones auditivas y visuales con las imágenes de televisión, y se hará mención de algunos temas en vistas a futuros análisis reflexivos.

Abstract:

After preparing a simple example through observing a truck approaching, passing along and going away, two sorts of sensible apparitions will be distinguished from realities; it will be shown that the said apparitions do not take part of space-time reality nor of attemptive course, but rather belong to their own time order. Later on, it will be sketched how the finding of apparitions give rise to the perception of real things; auditory and visual apparitions will be compared with television images, and mention will be made to some topics, in view of future reflective analysis.

Palabras clave: Fenomenología,
observación, reflexión, análisis, figuración
percibir, rememorar, esperar.

Key words: Phenomenology, observation,
analysis reflecting, feigning, perceiving,
remembering, expecting.

Preliminares

1. El análisis reflexivo se beneficia con los ejemplos bien escogidos. Emplearemos en lo que sigue el caso que consiste en estar parado al borde de una ruta o calle y observar (*watch*) los camiones aproximarse, pasar y alejarse. Se han elegido los camiones porque tienden a sonar más fuerte que los coches de pasajeros, pero una vez que se comprende el análisis, pueden surgir otros ejemplos de cosas ruidosas que se mueven frente a un observador fijo. En su lugar se podría haber elegido el caso de alguien que se mueve hacia una cosa ruidosa, si no fuera porque observarla mientras uno se aleja de ella (por ejemplo, mirando detrás del propio hombro o caminando hacia atrás), es una operación algo complicada. Y si fueran más comunes las oportunidades de observar trenes, podría preferirse su observación. “Observación” comprende aquí no sólo la visión, sino la visión y la audición tomadas en conjunto. Normalmente ambas tienen lugar juntas, pero en lo que sigue será frecuente mencionarlas por separado.

2. Para muchos lectores, la observación de camiones puede ser algo tan común que quizás sea necesario algún esfuerzo para concentrarse en las apariciones (*appearances*).^{1*} Se presentan aquí varias abstracciones que no todo el mundo hace regularmente. Para comenzar, se puede decir que los camiones que pasan son “encontrados” originalmente, lo que quiere decir que no sólo son “experienciados”, sino que son a la vez “puestos”. Por ende se cree en ellos, agradan y/o desagradan, son queridos, al menos manteniéndose fuera de sus rutas. Se pueden decir muchas cosas acerca de estos tipos de posicionalidad en casos semejantes, mas aquí los mencionamos únicamente para hacer abstracción de ellos.

3. Cuando se aluda al componente del “experienciar” en un encuentro, se hará uso del componente de cosas ideales tales como esencias universales o *eidē* a fin de trascender las cosas particulares y hacer afirmaciones universales sobre los temas en cuestión, pero este tipo de experiencia no será luego discutido por sí mismo. De manera análoga, el análisis cuenta con la percepción no sensible en la que se perciben reflexivamente el encuentro y las cosas-en-tanto-que-encontradas, pero en lo que sigue tampoco se discutirán estas cuestiones.² Por otra parte, la percepción remanente puede ser observada reflexivamente de tres maneras, es decir, el análisis no necesita limitarse a las reflexiones sobre el percibir actual; se puede asimismo *esperar percibir* camiones que pasarán dentro de un rato, cuando uno llegue a la carretera mientras da un paseo, y se puede *recordar haberlos percibido* después de cruzar la ruta y continuar el camino. Con todo, los modos de expectativa y rememoración se evitarán en este ensayo. Lo que nos queda, entonces, es la percepción sensible observada reflexivamente mientras fluye en el presente.

1 * Se debe tener en cuenta la ambigüedad que posee el término inglés *appearance*, pues, en su uso técnico significa “aparición”, es decir, la manera como aparece (*appears*) algo; en un sentido amplio, en cambio, remite a “apariencia”, es decir, a lo que “parece” (ser) algo, lo que incluye también el engaño, el disimulo, etc., es decir, formas de no-aparecer (N. del Trad.).

2 Vale la pena, sin embargo, llamar la atención sobre el hecho de que, mientras que las apariciones corresponden a las cosas-en-tanto-que-encontradas, la fenomenología en su condición de ciencia de los fenómenos no está limitada a ellas, sino que incluye en su núcleo temático *todos* los aspectos del encuentro y de las cosas-en-tanto-que-encontradas.

4. La visión y la audición pueden llamarse “sentidos a distancia”, mientras que el gusto y el tacto requieren del contacto corporal con la cosa gustada o tocada. El tacto posee un alto grado de complejidad, y el gusto no es de manera alguna simple, pero aquí haremos abstracción de ellos la mayor parte del tiempo, así como también del olfato y de las dificultades que conlleva. En lo que sigue, se ignorarán los últimos tres de los cinco sentidos corporales enumerados por la tradición, pero es probable que las descripciones de apariciones visuales y auditivas puedan servir de base a investigaciones que exploren las apariciones de las restantes especies.

5. El ejemplo que escogimos aquí es, además, un caso de “experiencia directa”. En contraste con él, y en el ámbito del tacto, el temblor que se produce en el suelo cuando pasa un camión pesado puede representar *indirectamente* al camión, como puede hacerlo el reflejo sobre algo que funciona a la manera de un espejo, tal como el escaparate de una tienda. El eco proporciona también una experiencia indirecta, pero con un modesto esfuerzo es posible concentrarse exclusivamente en el camión-en-tanto-que-directamente-visto-y-oído. Parece fácil creer que uno puede meramente ver y oír alguna cosa, mas si se lo hace con rigor, quedan implicadas las diversas abstracciones que mencionamos más arriba. Después de todo, la cosa en cuanto sensiblemente percibida es sentida de modo real o posible en todas las formas mencionadas, de modo que la “vista” se describe mejor como percepción *predominantemente* visual, donde el componente visual prevalece sobre los otros sentidos; un aserto análogo puede hacerse con respecto al “oír”.

6. Hay otras situaciones interesantes, tales como aquella en la que el camión que viene es visto a gran distancia –tan lejos que se lo ve, y sin duda se lo ve como dotado de sonido, pero aún no se lo escucha. Aquello que se presenta visualmente, *apresenta* a la vez el modo como puede presentarse auditivamente bajo condiciones especificables, a saber, cuando se halle suficientemente cerca; igualmente se cumple el caso inverso, es decir, el caso en el que se oye el camión que se acerca y, aunque no se lo ve debido a una línea de árboles que se interpone, no obstante se lo presenta como visible. Más aún, cuando se ve y se oye al camión, el camión-en-tanto-que-visto y el camión-en-tanto-que-oído se refieren uno al otro; tales referencias son también algo que en general ignoraremos aquí. Dicho concretamente, la cosa-en-tanto-que-intencionada-sensiblemente es perceptible de todas estas maneras, y por consiguiente su aspecto visual y su sonido son abstracciones de dicho concretum.

7. Además, la percepción sensible tiene lugar en circunstancias tales como medios (verbigracia, el aire) y en relación con los estados y movimientos del cuerpo del sujeto percipiente. Las apariciones sensibles pueden *explicarse* mediante dichas circunstancias, pero nuestra tarea primera aquí es la descriptiva. (De manera análoga, está excluido del presente análisis reflexivo todo recurso a cosas inobservables, tales como fotones, ondas de luz y estados y procesos del sistema nervioso.) Ya en la vida cotidiana se presentan condiciones estándar o normales de iluminación, medio, distancia de la cosa al cuerpo del observador, postura de dicho cuerpo, etcétera, y las condiciones para la observación científica se desarrollan a partir de ellas. Para los fines del ejemplo empleado aquí, el aire a través del cual se ve y oye será considerado como libre de bruma y de viento, aun cuando el camión tendría apariciones auditivas y visuales diferentes bajo condiciones de niebla o viento fuerte.

8. Incluso manteniéndose dentro de las condiciones estándar o normales de postura corporal erguida y de distancia adecuada con respecto a la cosa percibida, lo que aparece también es sutilmente afectado por el modo como se orientan nuestros ojos y oídos con respecto a la cosa percibida, o sea, el camión que pasa. El ejemplo supone aquí que los ojos y los oídos no están obstaculizados y que la cabeza se mantiene quieta en tres orientaciones sucesivas: (1) con la cabeza dirigida al camión que se aproxima por la carretera hacia donde el observador está parado; (2) con la cabeza vuelta hacia delante mientras el camión pasa frente al observador, y (3) con la cabeza girada hacia el camión mientras se aleja. Habría sutiles diferencias si uno caminara en lugar de mantenerse parado, si uno hiciera girar la cabeza en todas direcciones, o si uno cerrara un ojo o metiera un dedo en el oído, y así sucesivamente. Mas todo ello está aquí excluido. El ejemplo presupone el caso de la audición y visión ocular normales.

9. Por último, el presente análisis se ofrece como una investigación del percibir serio, por lo cual es susceptible de mejor evaluación con referencia al percibir sensible; con todo, el lector puede inclinarse por verificarlo mediante la figuración (*feigning*) y/o la rememoración de casos de camiones que pasan. Tal cosa es desde luego posible, pero este escritor exhorta al lector a que, cuando se presente la ocasión, reflexione sobre la observación seria de camiones al borde de una ruta.

¿Qué son, dónde y cuándo están las apariciones?³

10. En el ejemplo que hemos diseñado, el camión que pasa puede verse y oírse de tres maneras, a saber, mientras se aproxima desde la distancia, mientras pasa frente al observador, y mientras se aleja. Si uno reflexiona sobre él mientras se aproxima, es curiosa la manera como la aparición del camión se vuelve continuamente más grande y hace más ruido, para luego tornarse continuamente más pequeña y silenciosa a medida que el camión se aleja. El camión real mismo, por supuesto, mantiene constantes su tamaño y su sonido. Estas propiedades parecen más manifiestas cuando el camión pasa delante del observador, y no cambiarían si uno hiciera la observación conduciendo un coche a la par del camión. Lo que promueve el ejemplo es una distinción entre las “apariciones” y la “cosa” que aparece.

11. Una atención cuidadosa a la terminología es asimismo importante para el análisis reflexivo. A lo largo de estos análisis debería quedar claro lo que significa “aparición”. Merecen algún comentario ahora los nombres para las cosas que aparecen. El camión en cuanto tal posee su propio tamaño, figura, color, sonido, etc.; puede llamarse cosa en la significación estrecha y contrastar así con la cosa en la significación amplia en virtud de la cual todo lo que es, es una cosa. Hay, entonces, la cosa que aparece o simplemente la cosa frente a la aparición de la cosa. “Cosa” no posee un adjetivo feliz. Con cuidado, puede usarse la palabra “realidad” como sinónima de “cosa”, que posee “real” como adjetivo relacionado. Por varias razones es preciso ser precavido con respecto a este vocablo. A veces, realidad contrasta con ilusión, pero dicho contraste es otro de los temas que quedan fuera de juego en el presente análisis. A veces, contrasta con aparición, pero de tal modo que se niega que uno percibe directamente, por ejemplo, el camión

3 Al igual que en el caso de: Lester Embree, *Análisis reflexivo: Una primera introducción a la investigación fenomenológica/Reflexive Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation*, edición bilingüe Ingles / Castellano, trad. por Luis Román Rabanaque (Morelia: Jitanjáfora, 2003), este análisis se beneficia con los cursos que Dorion Cairns (1901-1973) impartió en la New School of Social Research, así como con la lectura de sus manuscritos, en preparación para una edición de sus obras filosóficas. Algunas afirmaciones que se hacen aquí provienen claramente de la enseñanza de Cairns, y el análisis está influenciado de cabo a rabo por su trabajo. Con todo, este autor reclama originalidad para su ejemplo y acepta la responsabilidad por todos los errores cometidos.

moviéndose por la ruta; supuestamente, uno está limitado a percibir directamente sólo “apariciones”, y se presenta el problema epistemológico clásico de inferir una “realidad externa” inobservable sobre la base de apariciones entendidas como ideas o representaciones en la mente. Como quedará claro más adelante, no es posible sustentar fenomenológicamente este tipo de contraste entre “aparición” y “realidad”. Finalmente, es preciso resistir toda tendencia a hablar de cosas “físicas”, a fin de que las cosas reales accesibles en la vida cotidiana no se confundan con entidades idealizadas por las ciencias naturalistas.

12. Las apariciones en el ejemplo son visuales y auditivas. Pueden discernirse y distinguirse mediante reflexión sobre la cosa-en-tanto-que-vista-y-oída. Es interesante el hecho de que la aparición visual puede parecer que tiene los mismos colores y la misma forma que la cosa que aparece, pero en el ejemplo la aparición es algo más pequeña al comienzo (y al final) que el camión mismo. Además, la aparición de la forma del camión cambia a medida que éste se acerca, pasa y se aleja nuevamente, de modo que aparecen el frente, el lado y luego la parte trasera del vehículo. Análogamente, la aparición auditiva es más sorda antes (y también después) de lo que podría tomarse como el ruido mismo del camión, que aparece de manera óptima cuando el vehículo pasa delante de su observador. Más aún, la aparición sonora puede poseer una cualidad rítmica muy semejante a la que se cree que el camión tiene en sus ruidos de motor y en sus neumáticos al rodar sobre la carretera. En todos los casos, sin embargo, el tamaño, forma, color y sonido se perciben como constantes, mientras que las apariciones sufren variaciones.

13. Si se ha dicho lo suficiente a fin de mostrar lo que son las apariciones, puede ahora preguntarse “dónde” están. Según se formule la pregunta con respecto a las apariciones en conexión con otras apariciones, o con respecto a las apariciones en conexión con las cosas que no son apariciones, se presentan dos cuestiones. En el primer caso, la aparición de un camión que se aproxima está situada entre las apariciones de los dos bordes de la ruta, sobre la apariencia de la ruta, bajo el cielo, etc. No será tema de indagación aquí, pero se podría proseguir considerando si existen estructuras en este campo de apariciones, tales como la de figura y fondo, que constituye el tema de la teoría de la Gestalt. Será suficiente advertir que las apariciones visuales forman su propio campo espacial.

14. La situación respecto de la temporalidad de las apariciones es similar. Si el camión percibido estuviera estacionado a lo largo de la calle, su aparición sería simultánea con las apariciones de los árboles y edificios que lo circundan. Y hay también sucesividad (*successiveness*), de suerte que la aparición del camión pasando sucede a la del camión acercándose y precede a la aparición del camión alejándose. Tales simultaneidad y sucesividad valen por igual para apariciones sonoras y visuales. En realidad, dichas apariciones sonoras o auditivas están en campos espaciotemporales y, por ende, el análisis efectuado en el parágrafo precedente (¶13) se basa en una omisión implícita del tiempo. Nótese asimismo que estas afirmaciones acerca del campo de apariciones sonoras y visuales son afirmaciones fenomenológicas, y que en cuanto tales están sometidas, por parte del lector, a confirmación mediante reflexión y análisis. Esto puede no ser tan sencillo como parece, puesto que tanto las cosas reales como las apariciones poseen relaciones espaciales y temporales, y por ello es factible la confusión.

15. La situación es más complicada cuando se trata de relaciones entre apariciones y cosas que no son apariciones. Si se considera únicamente la temporalidad, puede resultar difícil distinguir el tiempo de una aparición del tiempo de la cosa o realidad, así como del tiempo de la vida consciente. Aquello que se percibe reflexivamente como ahora, o se rememora como entonces, puede parecer que está “al mismo tiempo” que las apariciones a través de las cuales decimos que las cosas reales aparecen o son percibidas. Por otro lado, si se supone que toda cosa no ideal es o bien material, o bien mental, entonces las apariciones deben ser lo uno o lo otro. Si las apariciones pertenecen al reino de las cosas materiales, se produce la curiosa consecuencia de que el camión es sucesivamente pequeño, grande y luego pequeño otra vez, al mismo tiempo que se percibe con tamaño constante y sin cambios. Esta puede ser la razón por la que mucha gente tiende a localizar las apariciones “en la mente”, pero también esto es algo curioso.

16. Comencemos diciendo que, para que algo esté literalmente “en” la mente, ésta debe estar extendida espacialmente. Sin embargo, desde Husserl al menos, la mente, psique o conciencia se considera como temporal e intencional, pero no esencialmente espacial. En cuanto intencional o, mejor, intentiva, la vida consciente incluye encuentros de cosas externamente trascendentes tales como camiones, donde el percibir dichas cosas y la percepción (*awareness*) de sus apariciones pueden hallarse como ingredientes del curso de encuentros. Se puede observar que estos componentes del proceso son simultáneos o sucesivos, y pueden ser rememorados y esperados. Por ello se encuentran en lo que los fenomenólogos llaman “tiempo interno”. Aquello que intencionan externamente, como el camión sobre la carretera, puede estar en el espacio real, pero al curso de vida consciente (o mejor, a la corriente intentiva) no le es inherente una localización espacial y no se extiende espacialmente. Resulta, pues, difícil sostener que el campo espaciotemporal de apariencias sensibles discernible en las cosas-en-tanto-que-vistas-y-oídas se halla dentro de la corriente intentiva, pues de ser así la corriente tendría que poseer algunos procesos componentes dotados de tamaño, forma, ritmo, etcétera. Dicho brevemente, el campo de apariciones sensibles no es parte de la corriente intentiva o mente.

17. Si no se constata mediante la observación reflexiva que la corriente intentiva incluye en su interior cosas de todo tipo que están extendidas, conformadas y coloreadas espacialmente, o que suenan de alguna manera, entonces, ¿“dónde” se hallan? ¿Hay alguna alternativa a la aceptación de que al menos los campos de apariciones visuales y auditivas poseen un orden espaciotemporal propio (lo que no equivale a decir que este orden diferente sea independiente tanto del curso intentivo como de las realidades trascendentes que aparecen)? Este es un interrogante que un fenomenólogo puede intentar responder mediante la observación y el análisis reflexivos. Considerar si el “ego” o, mejor, el “yo” pertenece a un orden temporal distinto de aquel al que pertenece la corriente intentiva es algo que puede contribuir a la meditación sobre esta cuestión.

Más preguntas

18. Es posible formular al menos otras preguntas. Posiblemente la más urgente sea la que concierne a la relación entre la cosa externamente trascendente y las apariencias de ella. En las lecciones de la New School que probablemente se editarán en 2007, Dorion Cairns afirma que la vida intentiva se estratifica de diversas maneras, sugiriendo con ello que la percatación de las apariencias es un infraestrato

dentro del percibir sensible.⁴ Avanzando posiblemente más allá de lo aseverado por Cairns, puede interpretarse que lo dicho significa que se puede hacer abstracción de la intentividad (*intentionality*) fundada del camión real que se mueve por la ruta real frente al propio cuerpo, y centrar la atención únicamente en la intentividad de las apariciones correspondientes. Bien puede tratarse de algo que se puede hacer con decepcionante facilidad. Además, cuando uno se centra en la percatación intentiva de una aparición, puede advertirse que en este infraestrato hay protenciones y retenciones y, por cierto, se puede reconocer que la aparición misma es el objeto de una síntesis de identificación y diferenciación.⁵

19. Si se distiende esta abstracción del superestrato del percibir sensible y se permite, en cambio, que adopte su forma normal y concreta, se comprueba entonces una intentividad estratificada que es intentividad de la realidad externamente trascendente que aparece, donde el infraestrato de percatación motiva al superestrato. Hay también una síntesis de identidad de la cosa percibida externamente, o sea, del camión real mismo. En inglés corriente es posible decir que uno percibe la realidad “en base a” las apariciones –y ello equivale a decir que “la cosa aparece”.

20. Contra ciertos intentos de resolver el problema de los objetos o realidades exteriores afirmando que argumentamos a partir de apariciones, puede advertirse, para empezar, que en semejante percepción no están implicados argumentación o pensamiento alguno. También esto es algo que se propone para ser confirmado mediante el análisis reflexivo. Por otra parte, las apariciones no son cosas que existan independientemente; más bien, y antes de cualquier explicación causal por parte de las ciencias naturalistas, puede observarse que las apariciones mantienen relaciones del tipo “si--entonces” tanto con las cosas reales en el mundo circundante, como con la ubicación, postura, etc. del cuerpo de quien percibe. Por esta razón, el hecho de que la apariencia se torne grande y pequeña se debe, en parte, al camión real que se mueve por un tramo particular de la ruta y, en parte, a que hay alguien ahí que ve y oye en las orientaciones descritas más arriba en este ensayo. Si “en” significa “ser condicionado por”, las apariencias visuales y auditivas están tanto “en” las realidades materiales como “en” la corriente intentiva.

21. Otro problema concierne al modo como las imágenes captadas por los equipos para grabación de audio y film o video se asemejan, pero no son iguales, a las apariciones. Si uno registra en video un camión que se aproxima y luego se aleja, y lo mira en una actitud no reflexiva o directa, lo que ve y oye es el camión mismo acercándose, que es lo representado por los cambiantes colores, formas y sonidos ubicados en el aparato de televisión o en algún otro equipo reproductor de video. Mas con escaso esfuerzo se puede observar reflexivamente cómo la imagen en la pantalla se agranda y luego se achica, y cómo el sonido se torna más fuerte y luego más débil, tal como lo hacen las apariciones del camión real observadas desde el borde de la carretera. La observación del video claramente está estratificada; en ella la intentividad del camión que se mueve por la ruta está fundada en la intentividad de las formas y sonidos en el reproductor de video. ¿No es esto lo que sucede en la percepción?

4 Parece útil hablar de percataciones (*awarenesses*) como correlatos intentivos de las apariciones, en tanto que las percepciones sensibles son correlativas de las realidades.

5 Con respecto a estas síntesis, véase Dorion Cairns, “The Theory of Intentionality in Husserl,” ed. por Lester Embree, Fred Kersten, y Richard M. Zaner, Journal of the British Society for Phenomenology 32 (1999).

22. La comparación es valiosa no sólo en virtud de las similitudes, sino también en razón de sus diferencias. Las vistas y los sonidos en el reproductor de video pueden considerarse en su derecho propio y, en consecuencia, como no representativas de otras cosas. Se trata de propiedades reales visibles y audibles, rápidamente cambiantes, que se perciben en la caja real al otro lado de la sala. Son partes de algo concreto y, en cuanto tales, si uno retorna a la actitud habitual de disfrutar de la televisión, son independientes de cualquier cosa que representen. Las cambiantes formas coloreadas y sonidos en el reproductor de video no son en sí mismas apariciones, sino partes de la cosa real percibida. En realidad, el hecho de que ellas mismas tienen sus propias apariciones es algo que se advierte con facilidad cuando uno efectúa la reflexión al mismo tiempo que se aleja del equipo, haciendo que la aparición sonora se torne más silenciosa y que la aparición de formas se reduzca sobre la pantalla. Y quizás el “camino de las ideas” en el pensamiento moderno se base en considerar a las apariciones como cosas independientes (como claramente lo están las pinturas si se suspende su papel pictórico en la experiencia indirecta de lo pintado.)

23. Otro ámbito que merece aún atención reflexiva corresponde al papel que cumplen las apariciones en el arte, ya sea que las apariciones estén cuidadosamente retratadas, o que se las ignore con todo esmero. Los niños y los llamados pueblos primitivos frecuentemente intentan pintar cosas reales sin apariciones. Y hay que contar, asimismo, con el papel de recursos tecnológicos tales como anteojos, microscopios y telescopios. ¿Logran estos instrumentos que las cosas reales distantes se acerquen, o afectan únicamente a las apariciones de las cosas trascendentes que se perciben externamente, tales como camiones, microbios y estrellas? Preguntas similares pueden formularse con respecto a los auxilios auditivos. Y, ¿qué ocurre con las apariciones cuando se coloca un dedo en el oído o cuando se presiona suavemente por el borde al globo ocular hasta que se desdoblan las imágenes? ¿O cuando se está embriagado o fatigado? Tal vez la reflexión sobre las apariciones no normales pueda favorecer una mejor descripción de las normales.

24. ¿Puede más de un sujeto tener la apariencia idéntica de la misma cosa, o dos o más sujetos sólo pueden tener apariciones similares? ¿Se presenta el modo como el camión pasante aparece para otro sujeto situado al otro lado de la ruta, cuando se le presenta a uno mismo su aparición? Por último, recordando el más de dos veces milenario ejemplo de Tales, se advierte a los lectores de este análisis que tengan cuidado cuando reflexionen sobre la vista, el oído y las apariciones mientras se aproximan a rutas por donde pasan camiones.

Bibliografía

Cairns, Dorion *The Theory of Intentionality in Husserl*, London, ed. por Lester Embree, Fred Kersten, y Richard M. Zaner, *Journal of the British Society for Phenomenology* 32 (1999).

Embree, Lester *Análisis reflexivo: Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation*, México, edición bilingüe Ingles / Castellano, trad. por Luis Román Rabanaque (Morelia: Jitanjáfora, 2003).

Respuesta a la epístola de un positivista a un fenomenólogo¹

Answers to the epistle from a positivist philosopher
to a phenomenologist

GERMÁN VARGAS GUILLÉN

Profesor titular

Universidad Pedagógica Nacional
Colombia

Resumen:

Tras un Exordio que contextualiza el debate, se contesta a la Epístola de la referencia en el siguiente orden: primero se sitúan los interrogantes tematizados en cuanto aspectos sobre los cuales se vuelve la atención en este escrito; luego se muestra qué clase de ciencia es la fenomenología, mediante el recurso a la estrategia metodológica de variaciones o variantes o variables aplicado a la “idea” o al eidos “ciencia”; se da un tercer paso mirando las relaciones entre descripción, narración y argumentación, para establecer el carácter invariante de la descripción como esencia del método fenomenológico –o se caracteriza el eidos “descripción”.

Abstract:

After Introduction that contextualizes the debate, is answered the Epistle of the reference in the following order: first, I thematized questions like aspects about which it becomes the attention in this paper; then I show what kind of science phenomenology is, by the methodologic strategy of variations or variants or variables applied to the “idea” or eidos “science”; third, I show the relations between description, narration and argumentation, to establish the invariant character of description as essence of the phenomenologic method –or eidos “description” is characterized.

Palabras clave: fenomenología, positivismo, actitud natural, epojé, actitud reflexiva, mundo, mundo de la vida; explicación, argumentación, narración, descripción.

Key words: phenomenology, positivism, natural attitude, epojé, reflective attitude, world, world of the life; explanation, argumentation, narration, description.

¹ Rodríguez Latorre, José Francisco. *Epístola de un positivista a un fenomenólogo*. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Vol. 27, No. 94 (2006); pp. 292 á 308.

Apreciado Pacho:

Exordio

Con gran gusto leí su *Epístola*. He meditado mucho en torno del modo como podía responder a sus enjundiosas consideraciones. En realidad, yo mismo había propiciado el “triálogo” entre Ud., el mismísimo dr. Embree y este modesto servidor. Creí, y creo, que la presentación –ciertamente analítica– que hace el dr. Embree de la fenomenología nos pondría a hablar; y a fe que se constató mi sospecha.

Por desgracia, pese a que en persona propicié el viaje del dr. Embree a Colombia –como Ud. lo pudo ver y lo pudo vivir²–, él y yo nos quedamos “con los crespos hechos”, pues, como Ud. recordará, él se preparó para contestar sus observaciones en la última sesión del Seminario e, infortunadamente, Ud. se ausentó –acaso por motivos de fuerza mayor–, pese a lo previsto, justamente para ese fragmento de nuestro Seminario.

En fin, mi querido Pacho, quede la constancia de que no fuimos, ni Embree ni yo, quienes rehuimos el debate, aunque, por cierto, más que argumentadores somos “descriptores” –como, con justicia, Ud. nos acusa en su carta–. Por supuesto, no digo que Ud. “salió corriendo” o que “puso pies en polvorosa” por no acudir a ese fragmento del certamen. Sin embargo, muchos quedamos burlados –Embree, el primero; yo, quizá, el segundo; y, sus contertulios de las noches previas al viernes final, a quienes Ud. congració con fragmentos de su jocosa misiva–. Quede esta constancia.

Vistos nuevos datos, debo decirle que en efecto comparto la importancia de la observación de Antonio Zirión³, en el sentido de que “*a las cosas mismas!*” es, sencillamente, un lema que hace ciencia a las diversas prácticas científicas; no se trata, como lo demostró Edmund Husserl, de “*Volver a Kant!*”, o de “*Volver a Hegel!*”, sino –como ya se refirió– “*a las cosas mismas!*”.

Ahora bien, mi querido amigo, ¿qué es una “cosa misma”? Muy diligentemente en su texto se señala que tal sería un “hecho”. Acaso olvidando que “no hay hechos, sino sólo interpretaciones”⁴ y: ¿quién interpreta y cómo? A la hora de la hora, “cosa misma” de la fenomenología es esta pregunta. Un interrogar sucesivo sobre *el fundamento del fundamento*. Si lo que funda la ciencia son, según su versión, los hechos, nuestro asunto –como fenomenólogos– es el estudio de “el hecho que produce los hechos”, es decir, la subjetividad.

2 Seminario doctoral *Técnica fenomenológica*. Programa Interinstitucional de Doctorado en Educación (Universidad Pedagógica Nacional), Énfasis Filosofía y enseñanza de la filosofía. Dirigido por: Lester Embree, 6 al 10 de noviembre de 2006; Finca Sietecueros, Fusagasugá (Cundinamarca - Colombia).

3 Zirión, Antonio. *El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología*. En: *Escritos de filosofía*, vol. XXII, No. 43 (2003); pp. 157 á 182.

4 Nietzsche, Friedrich. *El libro del filósofo*. Madrid, Taurus, 1974; pp. 85 á 108.

Obviamente, Ud. se aterrizará con la recuperación tanto del uso de la voz *subjetividad* como de la expresión *fundamento*; que son indispensables para poner en claro el sentido del proyecto fenomenológico; y, sin embargo, eso es lo que nos compete estudiar “como buenos fenomenólogos”.

El límite entre *filosofía fenomenológica* y *psicología fenomenológica* –que debemos al mismísimo Gottlob Frege⁵; a su polémica contra la presencia de las tesis psicologistas en el pensamiento del Husserl de la *Filosofía de la aritmética*⁶– es, a su vez, complejo y determinante del destino mismo de la fenomenología. Si la cosa misma de que trata la fenomenología es la *subjetividad*: ¿cómo lograr una auténtica filosofía y no una mera psicología, por científica y completa que sea ésta? En palabras del mismo Husserl, esta es “la duda que vacila de acá para allá”⁷.

Pero, al cabo, mi querido amigo, comienzo a responderle sin un adecuado orden y me temo que Ud. llegue a la conclusión de que los fenomenólogos, en efecto, vamos del timbo al tambo. Voy a contestarle a su carta en el siguiente orden: primero voy a situar de sus interrogantes cuáles puedo abordar aquí –voy, como decimos en fenomenología, a *tematizar* o a definir a qué volveré la atención en este escrito–; luego voy a mostrar qué clase de ciencia es la fenomenología –daré una serie de variaciones o variantes o variables por la “idea” o el *eidos* “ciencia”; daré un tercer paso mirando las relaciones entre *descripción*, *narración* y *argumentación* –para establecer lo invariante de la descripción como método fenomenológico o el *eidos* “descripción”–. Ud. va a disculparme que no pueda, fuera de haberle inducido a la lectura del libro *Análisis reflexivo* de Lester Embree, constituirme en “defensor de oficio” del autor. Al cabo de mi presentación, espero, Ud. comprenderá por qué.

I. Los interrogantes

Entonces, reconozco que Ud. nos invita a un diálogo ordenado; así, pues, las preguntas con que cierra la *Epístola* fueron:

- 1.Si la fenomenología pretende ser una “ciencia del mundo de la vida” que describa sus estructuras, ¿qué tipo de ciencia es?
 - 2.Y, si pretende ser ciencia, ¿puede sustraerse de la tarea de argumentar?, ¿es suficiente con *narrar* o, en el mejor de los casos, *describir*? (p. 308).
- Y, Ud. tiene otros tantos interrogantes; pero yo me voy a centrar en esta *Respuesta* en esos dos. Ya senté mi tesis, pero la expreso, de nuevo, escuetamente, dividida en sus componentes, para que Ud. mismo, si lo ve oportuno, la pueda *objetar* –o, en el mejor de los casos– *suscribir*.

II. Sobre la clase de ciencia que es la fenomenología

Tesis 1:La cosa misma de que se ocupa la fenomenología es la *subjetividad* en su vivencia del mundo. Mundo que, al ser experienciado por el sujeto se torna en *Mundo de la vida*.

Tesis 2:El mundo –en verdad existente– tiene un *modo* y *estructura* de darse al *sujeto*.

Tesis 3:El sujeto tiene *estructuras* de experiencia de mundo.

Tesis 4:La *correlación* sujeto-mundo es el tema o el objeto de la investigación

5 Frege, Gottlob. *Cartas a Edmund Husserl*. En: *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid, Tecnos, 1998; pp. 188 á 195.

6 Husserl, Edmund. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Hua. 12; (Hgs. Eley, L.); 1970, 620 p.

7 Edmund Husserl. Persönliche Aufzeichnungen. En: *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI (3) 1956; p. 17.

fenomenológica.

Tesis 5: La correlación, estudiada desde la perspectiva del polo *yo* o *sujeto*, se despliega como *psicología fenomenológica*.

Tesis 6: La correlación, estudiada desde la perspectiva del polo *mundo*, se despliega como *filosofía fenomenológica*.

Ahora bien, antes de avanzar quiero traer a colación un inteligente debate que nuestro común amigo, Guillermo Bustamante Zamudio⁸, ha planteado a propósito de la diferencia entre *actitud natural* y *actitud fenomenológica*. Bustamante pone certeramente en duda que lo “natural” sea “natural” en aquélla actitud y que, consecuentemente, la fenomenología esté hablando rigurosamente de este tema. Pues bien, quiero invitarle a nuestro sitio de siempre –citado abajo– para que vea en todos sus detalles la fina disquisición de Bustamante, pero aprovecho para explicar con cierto detalle lo que pasa con la fenomenología como proceso –si lo quiere– metodológico de investigación. Toda la fenomenología exige un paso de una a otra de las actitudes ya mencionadas. Esto se logra por medio de la *epojé*. Este paso es *antinatural* y puede, sucesiva y repetidamente, ser “perdido”; por ello se exige una y otra vez, volver a examinar dónde se encuentra el investigador.

Entonces, antes de avanzar en la respuesta a sus preguntas, querido Pacho, permítame presentar muy sucintamente este despliegue: *actitud natural – epojé – actitud fenomenológica o reflexiva*.

Actitud natural, pues, no designa “lo natural”, sino más bien “lo que se ha tornado en algo natural” para nosotros, los seres humanos. En cierto modo, coincidíamos Bustamante, Carlos Augusto Hernández y yo, en una conversación: se trata sin mucho rodeo de “lo naturalizado”. Así, para uno se ha tornado en algo “normal” o “natural” o en “una habitualidad” la casa que habita, los amigos que frecuenta, las personas que saluda en su edificio, el salario que percibe por su trabajo, etc. Esa actitud, me parece, se refiere más a la tercera que a la segunda o primera de las acepciones que tiene esta voz en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua; es decir, se trata de “disposición de ánimo manifestada de algún modo”; no de la “postura de un animal cuando por algún motivo llama la atención” o ni de la “postura del cuerpo humano, especialmente cuando es determinada por los movimientos del ánimo, o expresa algo con eficacia”.

En fin, lo que me parece importante subrayar es que en la vida cotidiana, como Ud. bien lo dice en su *Epístola*, no necesitamos filosofía. Allí, coincido con sus afirmaciones, prima el “sentido común” –que, por cierto, es muy poco común o “es el menos común de los sentidos”, como decía don Marco Fidel Suárez–. Para cruzar una calle o para enviar una carta o para cobrar un cheque: no se necesita, cada vez, recordar que son todos esos “datos” –autos en la calle, velocidad media permitida para transitar por la ciudad, calles, señalización del tránsito, traje del conductor, conductor, peatones, trajes de peatones, etc.; papel, tinta, sobres, empresas de transporte, timbres o estampillas, etc.; bancos, ventanillas de banco, funcionarios, papel moneda, dinero (etimológicamente proveniente de *Denario*), etc.–, digámoslo así, *efectos o creaciones culturales*.

En la vida diaria, sin filosofía, sin más, las “cosas” están cargadas de valores, son bienes, forman parte de un *mundo práctico*; las “cosas” son “plétoras de sentido” (*Ideen I*; § 27).

8 Bustamante Zamudio, Guillermo. *Una dificultad para entender la fenomenología*. En: http://clafen.org/cursos/file.php/7/Meditacion_fenomenologica_fundamental_comento_.doc. Consultado: 18 de marzo de 2007.

En este escrito, Bustamante hace ver que “natural” como tal sería la manera como comen, vuelan, duermen, copulan, etc., los pájaros, los animales salvajes, etc.; lo que el ser humano tiene, a fe, es una larga y densa culturización que le hace experimental todo desde categorías, prejuicios, tradiciones, historia, posiciones de clase, etc. Entonces, en su base, la expresión “actitud natural” no resultaría aplicable a lo humano.

Punto a favor de su disquisición, querido Pacho; sólo que no sólo “el sentido común es el menos común de los sentidos”, sino que ahí no hay filosofía. Entonces, querido amigo, Ud. podrá seguir en su pretendido sentido común yendo al baño, saliendo a fisgonear –como se deduce de su análisis–, etc., *punto en contra*: sin hacer filosofía. Además, es cierto, hay una enorme cantidad de funciones –biológicas y culturales– que los seres humanos podemos llevar a cabo sin hacer reflexión, sin meditar, sin todo lo que implica el particular trabajo del filósofo.

Incluso, si Ud. se alegra (en su *Epístola*, p. 293) por el alegato de G.E. Moore, *En defensa del sentido común*, entonces Ud. ya habrá dejado el sentido común mismo y habrá empezando a filosofar sobre él. En ese caso estaré hablando del fisgonear, pero no estaré fisgoneando; estará reflexionando sobre la puerta, pero no estará abriendo la puerta, y así sucesivamente. Por eso me parece tan razonable la manera como Husserl hablaba de la “*epojé* profesional del filósofo” (*Krisis*) para hacer notar que uno no filosofa todo el tiempo, que mientras se está viviendo el mundo no se lo está captando reflexivamente; también, pues, la filosofía es una ocupación –por cierto, profesional– que tiene un tiempo en el cual se lleva a cabo.

No debo, sin embargo, distraerlo del punto central. La *actitud natural*, tal como la pensamos en fenomenología, es vivida por el ser humano –un ser, por antonomasia, cultural; que más allá de procesos de adaptación biológica, vive tanto interpretando como realizando y realizándose culturalmente–. Entonces, para que en el “triólogo” original esté cada vez más activa la polifonía, debo decirle a nuestro conspicuo Bustamante que, fenomenológicamente, la voz “natural” para el ser humano es una metáfora. Sólo ahí, traslaticamente, uno puede darle valor a ese título. Prácticamente, para lo humano, *no es natural* ni nacer –conocemos de parejas que por medios altamente tecnológicos han superado su imposibilidad de tener un “embarazo natural”, así mismo todos sabemos de infinidad de métodos para prevenir embarazos, etc.–, ni morir; ni crecer, ni reproducirse; ni alimentarse, ni ayunar; etc.

Por eso, en resumidas cuentas la *actitud natural* nos ofrece como algo *naturalizado* –cabe la redundancia– la suposición del *es* del mundo; en fin, la suposición de que eso que aparece como “ahí delante”, sin más, *es*.

Por cierto, querido amigo, en esta *actitud* no sólo sabemos cómo comprar un carro o cómo asegurarse un puesto en el cine, sino que también en ella podemos hacer ciencias. Son ciencias que, consecuentemente, llamamos fenomenológicamente, de la *actitud natural*. No son ciencias naturales exclusivamente, no. También la filosofía, por ejemplo esa que Ud. defiende con pasión y ardor, es una filosofía de la actitud natural. Y también podemos tener unas ciencias de la cultura efectuadas bajo esa actitud.

Ahora bien, para no alargar lo que luego podemos discutir con parsimonia: me anticipo a darle la razón de que esas ciencias dan informes, en muchas ocasiones y sentidos, correctos. La cuestión es que la *actitud natural* –que en efecto: es sinónimo de positivismo–, como lo indicaba Husserl, “decapita la filosofía” (*Krisis*, §4).

La epojé. Claro está que esta voz no es del sentido común. Me incomoda, por eso, tener que usarla en esta misiva para Ud. Sin embargo, no veo manera de eludirlo. Con ella estamos, ante todo, designando un *momento metodológico*. Sí, su traducción puede ser “abstención” o “suspensión”. Como se sabe, originalmente se trataba de la abstención del juicio –debido a sus y mis admirados estoicos, por su afortunada práctica de discutir en la plaza pública–; y, sobre todo, se quería suspender la *afirmación* del conocimiento, de su posibilidad, sentada dogmáticamente. Entonces los estoicos llegaron a poner fuera de juego la afirmación o negación, pues una u otra era, de suyo, un tipo de conocimiento. Consecuentes con la idea de no juzgar –si se conoce o no– hallaron la fórmula más razonable en la abstención.

La introducción en fenomenología del título *epojé* se hizo para designar la urgencia de “detener” o “suspender” la afirmación del “es” relativa al mundo que, como ya se dijo, es el suelo nutriente de la *actitud natural*. Así, entonces, la *epojé* no dice que “hay” o “no hay” mundo –con todos y sus componentes, valores y propiedades–; simplemente, se abstiene de afirmarlo.

La *epojé*, entonces, *no es un resultado*; ella no ofrece *nada*. Solamente detiene la marcha, la más de las veces apresurada, en la cual se va de una afirmación a otra; de un supuesto a otro. A veces se ha valorizado tanto la función de la *epojé* que algunas interpretaciones han llevado (p.e., en la interpretación de Danilo Cruz Vélez) a afirmar que la fenomenología es una *filosofía sin supuestos*⁹. Lo cual, en efecto, resultaría en el siguiente contrasentido final: “la fenomenología supone que no tiene supuestos”; o, dicho de otro modo, “la fenomenología es una filosofía que parte del supuesto de que no se tienen supuestos”. Desde luego, la piadosa interpretación de la fenomenología bajo un tal supuesto carece de toda validez.

Así, entonces, la *epojé* parte de un primer supuesto: el sentido del mundo, nuestra experiencia del mundo, se ha “naturalizado”. Y, *eo ipso*, se arriba a un segundo supuesto: La naturalización del sentido se puede suspender. ¿Qué queda de esta *suspensión*? En principio, todavía e inicialmente, *nada*. No se obtiene como resultado ni una ciencia, ni un conocimiento, etc., nuevo. Lo único que se ha hecho es operar un distanciamiento con respecto al sentido común; a la presunción de existencia y validez del mundo dentro de éste; se ha “puesto entre paréntesis” el sentido del sentido común.

En esta dirección, la fenomenología también es una filosofía de la sospecha; pero no del pensar (conciente), de Dios o de la ideología, sino de la validez del sentido. Éste no está conquistado como algo seguro o estable o definitivo, sino que siempre está en marcha, es fruto del “darse” del mundo al sujeto, precisamente, en experiencia subjetiva de mundo.

La *epojé*, pues, más que resultado es un *método*. Si se quiere un “segundo paso” o un “segundo momento” del método; pero es, en esencia, el fundamento de la fenomenología. Se trata, por él, de poner en cuestión los resultados, lo estable de las sentencias, el dogmatismo dominante de la *actitud natural*.

Es cierto, entonces, que «Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo, “en *actitud natural*”» (*Ideen I*; § 27). El reconocimiento de esta actitud es un primer paso; pero la *epojé* es un segundo momento metodológico que *detiene* la validez del sentido experimentado –en cierto modo– pasivamente en esas “meditaciones como hombres de la vida natural”.

La *epojé* es un *despliegue activo* de la conciencia que se vuelve contra la *validez pasiva*, otorgada al mundo¹⁰. No es, por tanto, un *juicio* contra lo dado pasivamente; sino una suspensión de su sentido de validez.

Entonces la fenomenología no parte de una supuesta inmersión en la reflexión filosófica, sino que primero se detiene a reconocer cómo pensamos en cuanto hombres de la vida natural; y, en un segundo momento, toma la licencia de *suspender* eso así dado. Que esta *epojé* no es algo “natural”, sino deliberado –y en ese sentido *antinatural*– es un dato que debe mantenerse presente.

9 Cruz Vélez, Danilo. *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*. Buenos Aires, Sudamericana, 1970; 311 pp.

10 Aunque se trata de un texto de *Die Idee der Phänomenologie* (Hua. II), es decir, de 1905, me parece ilustrativo recordar cómo se pensó allí la *epojé*. Allí escribe Husserl: «La *epojé* que ha de practicar la crítica del conocimiento no puede tener el sentido de que la crítica no sólo comience por, sino que se quede en poner en cuestión todos los conocimientos –luego también los suyos propios– y no dejar en vigencia dato alguno –luego tampoco los que ella misma comprueba–. Si no le es lícito suponer nada como *ya previamente dado*, entonces ha de partir de algún conocimiento que no toma sin más de otro sitio, sino que, se da ella a sí misma, que ella misma pone como conocimiento primero» (p. 29).

La *epojé* —que ciertamente no ofrece *ningún resultado*— es una puerta de entrada al reino de los fenómenos en cuanto puramente dados para el sujeto, en cuanto —como fenómenos— *aparecientes* ante el sujeto no sólo como su vivencia, sino como correlato de algún mundo en verdad existente —aunque se tratara de un mundo de ficción o de fantasía—. Sólo, pues, la práctica de la *epojé* nos abre a la *actitud reflexiva*.

*Actitud reflexiva*¹¹. Ésta, para Husserl, es ya la filosófica. Por cierto, aquí la *cosa misma* no es el mundo, sino la constitución subjetiva del sentido de ese mundo. Aquí se llega al estudio del reino de los fenómenos subjetivos, es cierto; pero igualmente al de los fenómenos mismos en su puro manifestarse. Si es cierto que en la *actitud natural* también ya las meditaciones “como mejor las llevamos a cabo es en primera persona”¹², es igualmente cierto que en esa actitud no se tiene como tema de reflexión cómo es que se da ésta.

La *actitud reflexiva* es, precisamente, la que trata de esclarecer cómo llega a la constitución y a la construcción de sentido de mundo “la primera persona”, es decir, cada quien en cuando *yo-sujeto-del-mundo*, en cuanto polo de toda operación cognoscitiva y de todo decir sobre el mundo.

¿Qué se gana con esto? Para la fenomenología: *todo*; a saber, la recuperación de la perspectividad del mundo de la vida, la pluralidad de perspectivas. Entonces la cosa misma no es lo que se me da, sino cómo se me da; y cómo se da así para mí, cómo aparece con variantes si cambio de horizonte; cómo varía de un punto de vista a otro, aunque puedo estar hablando del uno siempre mismo. Así, pues, lo uno mismo se da plural y cambiante; “lo siempre mismo y siempre diferente”.

Es claro, si no cambio de perspectiva, si me mantengo en un único horizonte: variarán detalles; pero en conjunto lo ofrecido se mantendrá esencialmente así, invariante, mismo. Aquí, aunque reflexivamente, se me dará lo esencial por una suerte de legalidad tanto de las estructuras psíquicas como por las estructuras del mundo mismo. Entonces llego a una captación —en un horizonte determinado— de *un darse así e indefinidamente*. Es, en sí, la descripción de estructuras noético-noemáticas, categorías, que simultáneamente son *modus cognoscendi* y *modus essendi*.

Lo que muestra, pues, la *actitud reflexiva* es que podemos desdogmatizar la presunción de verdad, el sentido común, lo tópico. La *suspensión* ofrecida por la *epojé* no afirmó jamás que lo donado fuera falso; lo que descubre, con base en la suspensión, la *actitud reflexiva* es que todo conocimiento *es* una perspectiva; que, como tal, tiene un horizonte desde el cual cobra no sólo *sentido*, sino también *validez*.

Ahí, entonces, es donde el reino de los fenómenos meramente subjetivos como tal puede ser materia de una ciencia específica: la *psicología fenomenológica*. Husserl mismo llegó a considerar que ésta podría servir de fundamento a la *filosofía fenomenológica*. El asunto es que la investigación sobre las estructuras de la subjetividad, sobre sus modos de operación, es *cosa misma* para la fenomenología. Entonces, esto no significa “perder” el mundo, sino recuperarlo en su calidad de lo experienciado por el sujeto. Desde luego, se puede mantener la investigación sobre el mundo, sobre sus estructuras, si y sólo si se estudian en *su darse* al sujeto.

11 Husserl mismo vaciló en llamarla definitivamente así. Encontramos, por ejemplo, como *Hua II*, p. 17 prefiere llamarla *actitud espiritual filosófica*; y de ella se expresa en los siguientes términos: «Con el despertar de la reflexión sobre la relación entre conocimiento y objeto abrense dificultades abismáticas. El conocimiento —la más consabida de las cosas para el pensamiento natural— se erige de repente en un misterio. Pero debo ser más preciso. Lo *consabido* para el pensamiento natural es la posibilidad del conocimiento. El conocimiento natural, que se ejerce con fecundidad ilimitada y progresiva, en ciencias siempre nuevas, de descubrimiento en descubrimiento, no tiene motivo alguno para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento en general» (pp. 18-19). En la actitud filosófica «(...) el conocimiento exacto no ha venido a ser menos enigmático que el no exacto, ni el científico menos que el precientífico» (pp. 24-25).

12 *Ideen I*, § 27; v.e. p. 64.

Por cierto, el título del § 49 de *Ideen* parece ofrecer el enraizamiento en lo meramente subjetivo como única cosa misma de la fenomenología: *La conciencia absoluta como residuo de la eliminación del mundo*. Y avanzando en su exposición Husserl afirma: «*ningún ser real en sentido estricto*, ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariencias una conciencia, es para el ser de la conciencia misma (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) *necesario*»¹³.

¿Se aniquila, desaparece, en efecto, el mundo? En efecto. La fenomenología no tiene como su referente el mundo, sino la *conciencia*, la experiencia subjetiva, *de mundo*. Por eso, lo necesario para la investigación no es el mundo, sino la *conciencia*. Que, es evidente, una tal *conciencia* EXIGE algún tipo de experiencia; y lo que se experimenta corresponde a algún mundo. En cuanto tal ese mundo es vivido. El correlato de toda vivencia de conciencia es un mundo vivido, un mundo de la vida.

Ahora bien, lo que se requiere en la investigación, y a lo que se refiere ésta, es esa *conciencia de mundo*. Evidentemente, si se *aniquila* queda la *cosa misma*. Aquí en nada se afecta el proyecto fenomenológico porque se le llame “solipsismo”; o, porque se le señale de “último bastión de la filosofía de la conciencia”; o, porque se diga que “no tengo que imaginar en mi conciencia el punto de vista del otro; para ello, mejor le pregunto, hablo con él”. Esta *cosa misma* funda la fenomenología. Otras ciencias o disciplinas o investigaciones podrán hacer: análisis del lenguaje, o acción comunicativa, etc., pero exceden, sin perjuicio, el derrotero de la fenomenología.

Centrando, de nuevo la atención en el primero de los interrogantes que Ud. formuló en su *Epístola*, me queda, querido Pacho, la siguiente conclusión: *la fenomenología es ciencia del mundo de la vida, en cuanto efectivamente vivido*. Su objetivo es la descripción, en primer término, de las estructuras de la subjetividad realizadas al vivir –en el mundo–.

III. descripción, narración y argumentación

Vamos ahora a su segunda pregunta: ¿puede sustraerse la fenomenología de la tarea de argumentar?, ¿es suficiente con *narrar* o, en el mejor de los casos, *describir*? (p. 308).

La explicación. Me parece posible afirmar, con base en su pregunta, que el positivista requiere al fenomenólogo para que *explique*. Y, debemos, previamente, preguntar: ¿qué es explicar? Con base en comunes lecturas, querido Pacho, yo diría que se trata de un enlace entre *explicans* y *explicandum*.

De mis allá remotos años de estudio de *La lógica de la investigación científica*¹⁴ de su querido –en el pasado y actualmente también mío– K. R. Popper, me parece recordar que en el capítulo VII sobre las teorías queda el siguiente y esquemático resultado: las explicaciones son de dos tipos¹⁵: a. como fin, orientadas a la *comprensión*, y, b. como medio, cuyo objetivo es hacer ciencia.

Su estructura tiene la forma de un razonamiento: **Leyes (Hipótesis)**, **Condiciones iniciales** → **Explicandum** (o lo que debe ser explicado). Su representación formal tendría el valor la cláusula: **L, C → E**, donde las **L** son **H** muy confirmadas. Las *explicaciones* de las ciencias son hipotéticas, supuestas, no-contrastadas –pero contrastables.

13 *Ob. cit.*, p. 115.

14 Cf. Popper, Karl R. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1962; pp. 57 y ss. No alargará indebidamente mi exposición aquí, querido Pacho, pues recordará que ya me extendí sobre ello en mi libro *Tratado de epistemología* (Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional – San Pablo, 2^a. ed. 2006; pp. 119 á 128 y 231 á 242).

15 Hay muchas exposiciones de este tema, incluida la que referí en la nota anterior. Para esta elaboración me he servido de la que ofrece Eugenio M. Tait, en su breve y claro escrito: *Epistemología y Lógica* (en: <http://ar.geocities.com/epistemologialogica/EpistemologiaLogica.doc>. Consultado: 18 de marzo de 2007).

Así se obtiene como resultado que la ciencia busca el *acercamiento a la verdad*, lanzando explicaciones para conocer eso que llamamos el mundo, para controlarlo. De la *explicación* se puede decir que es un argumento que tiene la forma: *explicandum* o hecho a explicar; *explicans*¹⁶, o lo que explica el *explicandum* y hechos correlacionables.

Las condiciones de la explicación son: la *deducibilidad*: de los enunciados *explicans* se debe inferir el *explicandum*, al igual que en la lógica; los enunciados del *explicans* deben ser *refutables*, pero se preserva su presunción de validez mientras no se encuentren los contraejemplos del caso; la *disponibilidad*¹⁷ de *elementos de juicio independientes* en favor del *explicans*, y que no sean viciosos, circulares o tautológicos.

El *explicans* se puede construir a partir de hechos aislados o de regularidades (leyes y generalizaciones empíricas). A estas características Popper las llamó *nomológico-deductivas*, donde lo primero viene del hecho de que provienen de la naturaleza, y lo segundo porque el *explicandum* se deduce del *explicans*.

Los tipos de la explicación son:

- a. genuina (si sus *explicans* son completos y correctos);
- b. adecuada (si puede hacer predicciones).

Los *explicans* contienen dos tipos de enunciados: a. condiciones iniciales (que describen hechos); b. leyes. La explicación necesitará de ambos para que sea *genuina*, es decir, que necesitan de enunciados y leyes que lo abarquen y correspondan; deben tener leyes universales y no términos *ad hoc*.

Ahora bien, lo que pasa es que tanto *explicans* como *explicandum* son dos entes de razón, que tienen una relación *ad hoc*, que juegan sus “papeles” *pro tempore*. El positivista, que dice defender el “sentido común” –el menos común de los sentidos, como ya hemos dicho– pasa a la defensa de los entes de razón. Esto sólo se puede valorar como una *contradiccio in adjecto*.

Entonces, no es que el fenomenólogo se oponga a la explicación, como parte del proceder de las ciencias. Lo que efectivamente pasa es que su asunto *no es ese*. Su asunto es la experiencia subjetiva; por ejemplo, en el proceso descrito a partir de Popper: lo que el fenomenólogo se pregunta y busca describir son los procesos subjetivos (psíquicos, cognitivos; sociales, culturales; lógicos, fenomenológicos).

La argumentación. Ud. mismo es tramposo en su escrito y no dice claramente lo que entiende por ciencia; trampa que extiende hasta dejar sin límites la *argumentación* con respecto a la *explicación*. Me parece que nuestro querido Adolfo León Gómez Giraldo impulsa, precisamente, un intento de diferenciar estos dos campos que, ciertamente, se complementan, pero igualmente son distintos. Se lo reitero, si la *explicación* es un argumento que tiene la forma: *explicandum-explicans*, entiendo que de allí no se deduce que todo argumento tiene la mentada forma. Al contrario, también hay un uso del título argumento que se refiere a la constitución

16 Parece que Popper conservara la forma lógica expuesta por Gottlob Frege para la relación *denotata – denotatum*. Sobre ésta indica: «Toda sentencia declarativa, en la cual lo que importe sean los *denotata* de las palabras, ha de ser considerada como un nombre propio; su *denotatum*, si lo hubiere, es ora la Verdad, ora la Falsedad. Admite estos dos objetos –si bien sólo tácitamente– cualquiera que de alguna manera formule juicios o mantenga algo como verdadero; así, pues, hasta el escéptico los admite» (p. 39).

Así, pues, lo *Verdadero o Falso* es el *denotatum*; como también lo *falsable* es el *explicandum*. Creo que esta nota permite comprender la relación lógica que establece en sus referencias cruzadas Popper, que no sólo con Tarsky, sino –como lo he insinuado– con Frege.

Frege, Gottlob. *Sobre sentido y denotación*. En: *Selección de textos de Gottlob Frege*. Maracaibo, Universidad del Zulia, 1971. (Esbozo introductorio, traducción y notas de Ernesto H. Battistella).

17 Cf. Vargas Guillén, Germán. *El disponer*. En: *Tratado de epistemología*. Ed. cit.; pp. 161 á 174.

de fórmulas bien formadas, tanto para la lógica de primer orden como para la lógica clausal¹⁸ que en rigor no tiene que ver con la relación explicandum-explicans. Todas esas variantes, querido amigo, me hacen ver una ligereza en su escrito que no logro comprender, pues si no hablara, como Ud. dice ser, un positivista no tendría yo la expectativa de una mayor precisión en los conceptos. De modo que voy a tratar de suplir ese fallo. Ud. bien sabe que yo no soy tan entendido en materia de argumentación¹⁹. Sin embargo, quisiera que tuviéramos algún instrumento para distinguir entre la explicación y la argumentación. Creo que la argumentación contiene argumentos –que no se pueden entender aisladamente, como han dicho Perelman y Olbrechts-Tyteca²⁰–. Por eso veo oportuno, querido amigo, traer a colación en este caso una idea que discutiéramos, allá por el año 89 del siglo pasado:

(...) cuando se trata de argumentar o de influir, por medio del discurso, en la intensidad de la adhesión de un auditorio a ciertas tesis, ya no es posible ignorar por completo, al creerlas irrelevantes, las condiciones psíquicas y sociales sin las cuales la argumentación no tendría objeto ni efecto. Pues, toda argumentación pretende la adhesión de los individuos y, por tanto, supone la existencia de un contacto intelectual.

Para que haya argumentación, es necesario que, en un momento dado, se produzca una comunidad efectiva de personas. Es preciso que se esté de acuerdo, ante todo y en principio, en la formación de una comunidad intelectual y, después, en el hecho de debatir juntos una cuestión determinada (...)²¹.

Si comprendo el asunto correctamente eso es lo que no hacemos los fenomenólogos. A Ud. le parecerá extraño, pero es así. Nosotros no buscamos que los espíritus *adhieran a nos*; es una actitud mayestática que, de veras, no nos concierne. Le voy a poner un ejemplo muy inmediato: como Ud. sabe Bustamante y yo buscamos ser representantes del profesorado en la Universidad Pedagógica Nacional y lo que hicimos fue una descripción fenomenológica del presente viviente en nuestra *alma mater*. La conclusión Ud. la conoce ampliamente: nuestra descripción del *eidos* no fue compartida; perdimos las elecciones; pero la descripción en efecto representó nuestra captación del sentido. Con esto le digo que en fenomenología describimos y nada más. Si los interlocutores no se ven reflejados en nuestras descripciones razón de más para que estemos interesados en que ese otro emprenda su propia descripción. De eso es de lo que se trata para nosotros.

Tal vez la fenomenología es una exacerbación de lo subjetivo, pero es necesario que lo sea. En ella no valen las actitudes gremialistas y tampoco los comportamientos gregarios. No quiere decir que no respetemos la *intersubjetividad* como categoría fundante. Claro que la respetamos, pero se trata del reconocimiento de un *alter* absolutamente irreductible. En resultas, el fenomenólogo no es un *líder*, ni un *pater familia*, ni un *jefe*, ni un *salvador*. Nada de eso. El fenomenólogo es el ejecutor de un *punto de vista* que entra en diálogo con los demás, sin la idea de un *arconte* que va a conducir las masas al reino de la salvación.

18 Kowalski, Robert. (1986). *Lógica, programación e inteligencia artificial*. Madrid, Ediciones Díaz de Santos, 410 pp.

19 Cf. Vargas Guillén, Germán & Cárdenas Mejía, Luz Gloria. *Retórica, poética y formación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2005.

Allí se hace, entre otras cosas un análisis que relaciona la argumentación con el mundo de la vida (pp. 86 y ss.); e, igualmente, se estudia tanto la función como la estructura del *entimema* en los procesos argumentativos (Cf. pp. 70, 96, 136).

20 Perelman, Chaím & Olbrecht-Tyteca, Lucie. *Tratado de la argumentación*. Madrid, Gredos – Biblioteca Románica Hispánica, 1989; p. 295.

21 Ob. cit., p. 48.

La narración. Para Ricoeur²², “la narración consiste en restituir los acontecimientos al lenguaje de los propios actores conforme a sus prejuicios. La historia, por tanto, consiste en una investigación, en una indagación, que se distancia de todo aquel relato que no pueda distinguirse del que los agentes de la historia hubieran podido emplear en su ámbito”²³.

Me parece, querido amigo, que de lo que se trata en la narración es de volver sobre el habla del que habla en el lenguaje, en el juego de lenguaje. Si bien fenomenológicamente a este que habla se le puede llamar ‘sujeto’, desde el punto de vista de la configuración que queda tras la superación del *relato*, se le puede designar como *narrador*:

El hecho de contar y de seguir una historia consiste en ‘reflexionar sobre’ los acontecimientos, con el objeto de englobarlos en totalidades sucesivas. (...) nuestras expectativas respecto al ‘final’ de la historia nos impulsan a seguir hacia adelante. Pues bien, dichas expectativas ponen de manifiesto la estructura teleológica del acto narrativo (...).

(...) lo propio del arte narrativo consiste en vincular una historia a un narrador. Esta relación incluye todas las actitudes posibles que puede adoptar el narrador respecto a su historia²⁴.

Puede decirse que en la narración el tiempo lo es *todo*. Mas, ¿cómo es esta relación? Por cierto, no se trata ni del tiempo de Dios, ni de la eternidad –un tiempo sin tiempo, sin transcurrir–, ni el tiempo de la Historia –con mayúscula, la del Pueblo que se hace *sujeto histórico*–. Para decirlo con E. Husserl, es el *tiempo inmanente a la conciencia*.

El narrador se constituye, como tal, al hacer de la experiencia de tiempo su ámbito de referencia y de relación entre las ‘objetividades constituidas’. Por así decirlo, *su-ser-narrador* es, al mismo tiempo, *ser-que-temporaliza-la-experiencia-mundano-vital*. No obstante, él –como sujeto, en su *inspectio sui*– es un haz entre un tiempo vivido y un tiempo vivible; es un *yo temporal*; su vida equivale a su propia *temporalidad*. Su ser aquí y ahora es un tiempo que une dos tiempos que, de suyo, no existen; el uno ya no es; el otro todavía no es.

(...) con su estricta epojé, este mundo de vida se convierte en un primer título intencional: *índice, hilo conductor* para la pregunta retrospectiva por las multiplicidades de las formas de aparición y por sus estructuras intencionales. Una nueva dirección de la mirada, en el segundo nivel de reflexión, conduce al polo-Yo y a lo propio de su identidad. Aquí sólo se alude, como lo más importante, a lo más universal de su forma: a la temporalización propia de él hacia un Yo duradero y que se constituye en sus modalidades temporales²⁵.

El tiempo, vuelto narración, se hace “conciencia del tiempo”; por así decirlo, el ‘yo’ anónimo se vuelve un ‘yo puedo’, ‘yo quiero’, ‘yo pienso’, ‘yo espero’. Sólo que este yo, para nada, es el cartesiano. Si bien se enuncia en primera persona, es el yo que se sabe referido al *alter*, que se sabe en un haz de acontecimientos.

Pero, ¿es lo mismo narrar que describir? No. Ciertamente en muchos lugares toma contacto el punto de vista de Ricoeur con el de Husserl. Sin embargo, no hay una reducción de la descripción a la narración. En el primer caso la *cosa misma* se estudia desde la “primera persona”; en el segundo, se crea una licencia mediante la cual se habla a nombre de los personajes; según nuestra comprensión, se usan fragmentos de lo que quiere decir él mismo.

22 Ricoeur, Paul. (1999) *Para una teoría del discurso narrativo*. En: *Historia y narratividad*. Barcelona, Ed. Paidós; págs. 83-155.

23 *Ibíd.*, pág. 98.

24 *Ibíd.*, pág. 105.

25 Husserl, Edmund. *Krisis*; § 50, v.e. pág. 181.

La descripción. En la fenomenología, la descripción no puede hacer un recurso a la “voz de otro”. El otro tendrá que tomar la palabra y hacer su propia versión. De hecho nuestra crítica a Ricoeur ha sido, precisamente, que en la narración se decapita la voz del *alter*²⁶.

La descripción se centra y despliega en la *mostración* de la experiencia subjetiva de mundo. No va más allá. Por eso la fenomenología más que doctrina es *método*. Lo que pretende ésta es presentar temáticamente un núcleo de referencia sobre el cual se quiere lograr la comprensión; para ello no sólo lo “sitúa”, sino que lo “encierra” dentro de un paréntesis. Así, entonces, metodológicamente, todo lo que no está dentro del paréntesis, que sigue existiendo, no es “asunto”. Incluso, si lo refiero es para diferenciarlo, para establecer las variantes de la posibilidad del darse mismo de lo que se somete a “consideración”. Al cabo, la descripción tiene que ofrecer lo *invariante en la variación*, el *eidos*, la *esencia*, la *estructura* —que aquí quiere decir tanto modo de ser como modo de pensar—.

Ahora bien, ¿me tomo la palabra del otro a título de que *soy* el narrador? Rotundamente: no. ¿Pretendo persuadir al otro? Rotundamente: no. El otro tiene que *narrar-se* a sí mismo; tiene que llegar a “convencerse”; él tiene que validar, desde su posición de existencia, lo que hay descrito por un otro.

Ud., querido Pacho, dice que no hay control metodológico en la descripción fenomenológica; que hay una suerte de brujería en la fenomenología. Ud. nos endilga que todo esto es asunto de fe (p. 304 de su *Epístola*), nos dice que vamos al azar (p. 302); en fin, que no hay control metodológico. Además nos acusa de *mentirosos* (p. 303). Le advierto que ninguna de esas aseveraciones me molesta, ni siquiera creo que haya insultos en ellas. Lo que sí me parece claro es que Ud. no ha tenido la paciencia de tratar de hacer un ejercicio descriptivo. Estoy seguro que si Ud. me contara cómo es su sillón de lectura y cómo experimenta su vivencia concreta de enfrentar su querido Víctor Hugo; y si me dijera cómo es la lámpara que acompaña su rato y el rato mismo donde el tiempo de su lectura existe sin tiempo de medidas, mientras lee; y me describiera más detalles: con seguridad yo comprendería lo que a Ud. lo hace un lector; pero no sería mi experiencia. Quizá, en *analogon* —que Ud. busca desacreditar en la p. 304— yo pueda decir: «¡He!, ¡A mí me ha pasado algo semejante!» y yo pudiera validar —en *analogon*— algo de lo que Ud. describe, *como si...* yo estuviera en su lugar. Desde luego, no todo. Para decirle la verdad: Víctor Hugo no me gusta, pero he tenido vivencias de la lectura con Walt Whitman que me permiten comprender lo que Ud. dice.

Voy a ponerle un ejemplo, a Ud. que quiere el arequipe (p. 305) con todo y azúcar, el querido Whitman se lanza con los versos:

Todo esto lo absorbo, todo esto me sabe bien, me agrada, se hace parte de mi ser,
Yo soy un hombre, yo fui quien sufrió, yo estuve allí.
El desdén y la serenidad de los mártires,
La madre de otro tiempo, condenada a muerte por bruja, quemada en la hoguera mientras sus hijos contemplan su martirio,
El esclavo perseguido que se detiene en su huida, se apoya en la cerca resoplando, bañado en sudor,
Los dolores que le pinchan en las piernas y en el cuello, los disparos alevosos y las balas,
Todo esto lo siento, todo esto soy.

26 Cf. Vargas Guillén, Germán. *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá, Alejandría Libros, 2003; 246 a 267.

Soy el esclavo perseguido, los colmillos de los perros me obligan a retroceder,
El infierno y la desesperación me acosan, mis perseguidores disparan una y otra vez (Poema 33).
(...)

Soy el apogeo de las cosas logradas y contengo las cosas que serán (Poema 44)²⁷.

Ahí está el arequipe completo. Puede saborearlo, querido amigo, pero no crea Ud. que está en la filosofía. ¡Eso es poesía! Claro que puedo comprender esa bella página, porque me sitúo, en *analogon*, en la posición en que se puso el poeta. Claro que además puedo intentar comprender por qué lo capta así el poeta y por qué lo capto o vivo yo así al leer al poeta. Esto ya no es poesía, es *filosofía*. Su defensa de la vaga expresión *sentido común* queda en eso: en una defensa vaga de una expresión vaga. Ud. quiere que no hagamos filosofía al hacer filosofía. Pues no. Ud. podrá renunciar a tratar de entender por qué podemos entender; es su problema. Ni siquiera creo que eso sea lo que quiere un Popper o un Hempel –citados por Ud.–. Ud. quiere argumentar o, mejor sería decir, *controvertir*. Yo, de corazón, se lo agradezco, pues me da la oportunidad de hacerle ver estos detalles que, en todo caso, los juzgo de primera importancia si queremos vivir el *télos* de la filosofía.

Cierto, como el poeta, el fenomenólogo ve el mundo “en primera persona”; pero no se dedica a testimoniar su ver. El filósofo fenomenólogo se interna en una *analítica de la conciencia*. Busca el *eidos*. Se compromete con su descripción. Como se lo he dicho, la *filosofía* no es necesaria. Como Ud. mismo lo dice: “sin filosofía”; podemos vivir “sin filosofía”. Pero aquí estamos tratando de vivir con filosofía; y, procuraremos hacer filosofía.

Mire Ud. Cómo Whitman reduce el mundo, la historia, la cultura a él mismo, en cuanto “primera persona”. Tal vez sería el mismo resultado que se obtiene en el Husserl del § 44 de la *Quinta Meditación Cartesiana*; quizá Ud. tendría razón: en Husserl está el arequipe sin dulce. De ahí sale una conclusión al menos verosímil. *Husserl no era poeta*²⁸.

En resultas, su defensa del *sentido común* se queda sin filosofía. No es ni molesta ni mortificante su decisión; pero no nos pida a todos que nos quedemos fisigoneando, abriendo puertas, matando o asustando mariposas. Conceda que estudiar la subjetividad también es asunto. Ud. tal vez no lo quiera hacer, pero conceda que este tema es un bastión de la cultura. Espero que con sus ideas contra todo esto a la vuelta de la esquina Ud. no tenga que evaluar proyectos que yo y gente como yo propongamos para Colciencias o que Ud., en su ejercicio como decano no termine diciendo que sólo podemos –como humanistas– hacer investigación desde la *actitud natural* en las ciencias naturales.

Tal vez ahora sí puedo decirle que la fenomenología, ciencia de los puros fenómenos subjetivos, es un proyecto científico; que tiene una enorme capacidad de poner por base la absoluta *corregibilidad* de la descripción. El fenomenólogo no ve una *verdad revelada*; de hecho el mismo Husserl pensó que *filósofo se es siempre infieri* –como queriendo llegar a serlo-. Entonces bajo ese PRINCIPIO DE

27 Whitman, Walt. *Canto de mi mismo*. En: *Hojas de hierba*. (Traducción: Francisco Alexander). Barcelona, Organización Editorial Novaro, S.A., 1975; p. 159 y 176.

28 El que le halló dulce al arequipe fue nuestro común amigo Guillermo Bustamante. En su audaz lectura del § 27 de *Ideen I*, descubre el que llamó *Poema implícito de Edmund Husserl*. Tal vez hasta también tenga azúcar. No puedo trascribirle el poema, pero tengo Ud., querido Pacho, mi invitación para que lo vea en: http://clafen.org/cursos/file.php/7/Meditacion_poesia.doc. (Consultado: 19 de marzo de 2007).

CORREGIBILIDAD yo leo sus descripciones y me puedo más o menos identificar con ellas; pero es *ciencia*. Donde veo que no hay validez en sus descripciones emprendo las mías. De ahí que la fenomenología sea método efectivo. Ahora bien, en algún punto tengo que dar por terminada mi descripción; pero si alguien la toma y haya que en su mundo de la vida la experiencia de lo descrito se le da de otra manera, ese otro vuelve a proseguir la senda infinita de la comprensión.

Como los lectores de los libros sacros voy a concluir mi respuesta a su *Epístola* con un texto que, en resultas, creo yo, contiene los detalles de lo que esperamos los fenomenólogos del proyecto filosófico en que nos hemos empeñado. Quede este texto de nuestro “padre espiritual”, Edmund Husserl, como esperanza de un futuro grande y lejano para la investigación sobre *las cosas mismas*:

La filosofía fenomenológica se considera en su método entero como repercusión pura de las intenciones metódicas que ya movían a la filosofía griega desde sus comienzos; pero ante todo de las intenciones aún vivas que parten de Descartes y llegan en dos líneas del racionalismo [*rat*] y el empirismo a través de Kant y del idealismo alemán hasta nuestro confuso presente. Repercusión pura de intenciones metódicas quiere decir método efectivo, que pone los problemas en las sendas de un trabajo en el que puede concretamente ponerse manos a la obra y que puede ser concluido. Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*²⁹.

29 *Der Encyclopädie Britannica Artikel* publicado en *Phänomenologische Psychologie*, Vorlessungen Sommersemester 1.925. *Hua. IX*, p. 301 (v.e., p. 72-73; trad. Antonio Zirión Quijano).

Bibliografía

- BUSTAMANTE ZAMUDIO, Guillermo. *Poema implícito de Edmund Husserl*. En: http://clafen.org/cursos/file.php/7/Meditacion_poesia.doc. (Consultado: 19 de marzo de 2007).
- BUSTAMANTE ZAMUDIO, Guillermo. *Una dificultad para entender la fenomenología*. En: http://clafen.org/cursos/file.php/7/Meditacion_fenomenologica_fundamental_comento_.doc. Consultado: 18 de marzo de 2007.
- CRUZ VÉLEZ, Danilo. *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*. Buenos Aires, Sudamericana, 1970.
- FREGE, Gottlob. *Cartas a Edmund Husserl*. En: *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid, Tecnos, 1998; pp. 188 á 195 (trad. Luis M. Valdés Villanueva).
- FREGE, Gottlob. *Sobre sentido y denotación*. En: *Selección de textos de Gottlob Frege*. Maracaibo, Universidad del Zulia, 1971. (Esbozo introductorio, traducción y notas de Ernesto H. Battistella).
- HUSSERL, Edmund. (*Hua. 2*) *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. - Nachdruck der 2. erg. Auflage -. Hrsg. W. Biemel. Haag, Martinus Nijhoff, 1973. (Ed. española: *La idea de la fenomenología*. México, F.C.E., 1982; trad. de Miguel García-Baró).
- HUSSERL, Edmund. (*Krisis ó Hua. 6*) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. W. Biemel. Haag, Martinus Nijhoff, 1962. (Ed. española: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica, 1991; trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas).
- HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester 1.925. Haag, Martinus Nijhoff, 1962. (trad. española: *El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica*. En: *Invitación a la fenomenología*. Barcelona, Paidós, 1992; pp. 35 á 73; trad. Antonio Zirión Quijano).
- HUSSERL, Edmund. (*Ideen I*). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929). Hrsg. K. Schuhmann. Haag, Martinus Nijhoff, 1976. (Ed. española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, F.C.E., 1986; trad. José Gaos).
- HUSSERL, Edmund. *Persönliche Aufzeichnungen*. En: *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI (3) 1956.
- HUSSERL, Edmund. (*Hua. 12*) *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*; (Hrsg. Eley, L.); Haag, Martinus Nijhoff, 1970.
- KOWALSKI, Robert. *Lógica, programación e inteligencia artificial*. Madrid, Ediciones Díaz de Santos, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El libro del filósofo*. Madrid, Taurus, 1974 (trad. Fernando Savater).
- PERELMAN, Chaïm & Olbrecht-Tyteca, Lucie. *Tratado de la argumentación*. Madrid, Gredos – Biblioteca Románica Hispánica, 1989 (trad. Julia Sevilla Muñoz).
- POPPER, Karl R. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1962.
- RICOEUR, Paul. (1999) *Para una teoría del discurso narrativo*. En: *Historia y narratividad*. Barcelona, Ed. Paidós (trad. Gabriel Aranzeque Sauquillo).
- RODRÍGUEZ LATORRE, José Francisco. *Epístola de un positivista a un fenomenólogo*. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Vol. 27, No. 94 (2006); pp. 292 á 308.
- TAIT, Eugenio M. *Epistemología y Lógica*. En: <http://ar.geocities.com/epistemologialogica/EpistemologiaLogica.doc>. Consultado: 18 de marzo de 2007.
- VARGAS GUILLÉN, Germán & CÁRDENAS MEJÍA, Luz Gloria. *Retórica, poética y formación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2005.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá, Alejandría Libros, 2003.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. *Tratado de epistemología*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional – San Pablo, 2^a. ed. 2006.
- WHITMAN, Walt. *Canto de mi mismo*. En: *Hojas de hierba*. Barcelona, Organización Editorial Novaro, S.A., 1975 (trad. Francisco Alexander).
- ZIRIÓN, Antonio. *El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología*. En: *Escritos de filosofía*, vol. XXII, No. 43 (2003); pp. 157 á 182.

“Decisión en el trapecio”¹. Análisis reflexivo

A decision on the trapeze.
Reflexive analysis

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS

Escuela de Filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira
Colombia

Resumen:

El presente trabajo hace un análisis de la corta narración “decisión en el trapecio”, escrita por el autor con motivo de la vida y obra del novelista Franz Kafka. Con ello se invita al lector ha reconocer en la aplicación del método (o enfoque) fenomenológico del “Análisis reflexivo”, una herramienta conceptual importante para lograr una mejor comprensión de las relaciones entre el arte y la filosofía. La soledad, el solipsismo y obviamente “las relaciones con el Otro”, son temas recurrentes tanto a la literatura como a la fenomenología de Husserl, y por este motivo se propone el análisis partiendo de la narración literaria.

Palabras clave: Artista, trapecio, soledad, análisis reflexivo, solipsismo, procesos intentivos, descripción, enfoque

Abstract:

The present paper makes an analysis of the short narration “Decision on the Trapeze”, written by the author on the occasion of the life and work of Franz Kafka. Herewith the reader is invited to recognize in the application of the phenomenological approach of the “Reflective Analysis” a conceptual tool of importance in the achievement of a better understanding of the relationships between art and philosophy. Solitude, skepticism and obviously “the relationship with the Other,” are recurring topics both in literature and in Husserl phenomenology. For this reason, an analysis is proposed starting from a literary narration.

Key words: artist, trapeze, solitude, reflective analysis, solipsism, attempting processes, description, approach.

¹ El presente trabajo fue presentado por el autor como profesor invitado por la facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional al “Doctorado Interinstitucional en Educación”. El seminario *Técnica Fenomenológica* fue dirigido por el Doctor Lester Embree, presidente del “Centro de investigación avanzada en fenomenología” en Florida Atlantic University. Del 6 al 10 de noviembre de 2006.

1. Decisión en el trapecio

*A Franz Kafka,
en su memoria*

Apenas oscilaba en el aire un trapecio; el hombre inmóvil lloraba desconsoladamente. Hacía tanto esperaba a su amo que aquello no pasaba de ser una ilusión; de todos modos era posible y lo posible es lo que puede ser o no ser; empero para él no podría hablarse de probable, -salvo partiendo de la esperanza o la desesperanza-, era lo mismo: Ilusión.

La gente desde abajo le miraba extrañada, tan seco, delgado; con dedos apenas perceptibles; asido a dos cuerdas azules, parecía un loro, a lado y lado el infinito pero nada cómico; sólo angustia, desesperación, un sol enloquecedor, un viento suave y ligero, visiblemente insopportable por su invariabilidad. El miraba la gente, también extraña; para él era una sola cosa repartida en muchas, confinada, roja frente fruncida, labios secos ...

Hubiera deseado gritarles algo, pero era demasiado. ¡¿Qué decirles? No escucharían ¡sólo responderían: Quél! y yo no tendría valor para decirles que! ; es insopportable repetir con intención: Lo siento decir sólo pensando, con ese algo se consumiría todo! . Si yo pudiese establecer una comunicación sin preámbulos, es posible, sí que lo es, pero para qué?, y luego todo para qué?. Estoy aquí arriba, espero a mi amo y nadie puede hacer nada por mí, ni siquiera mi amo; sin embargo lo espero, representa mi única esperanza y podría entrar en contexto, ponerme de pie bien asida a las cuerdas, balancearme un poco, hacer algo, y en el momento de tenerlos atentos y despiertos gritar con todas mis fuerzas: ¡Tengo sed! ¡buscad a mi amo! ¡puedo fallecer si él no viene pronto!; sin embargo qué harían? no lo sé, tal vez nada, mirarse unos a otros, lamentarse, reconocer mi debilidad y no hacer más.

Es increíble, aún puedo moverme; llevo días incontables sin hacerlo. Acurrucado, llorando; he desarrollado la vista un poco hacia abajo esperando distinguir entre tanto hombre allá a mi amo. Cuando miro al infinito me siento pender de la nada, de noche las estrellas no representan nada para mí, son como juguetes a quienes estoy pegado y no puedo zafarme; la luna me resulta insopportable, me hace sentir frío, aún está pequeña y sin embargo me trae nostalgia de estar allá abajo, no como sombra sino

de carne y hueso. Pero, ¿Qué digo? no podría estar abajo; abajo sólo representa un miedo de estar aquí y aquí un miedo de tener miedo allá. Soy una sombra allá abajo, mi carne y mis huesos están conmigo. Tengo frío en los huesos, de día calor en los huesos y desesperación en las sienes.

Sin embargo mi amo vendrá, dijo que vendría; recuerdo su cara seria asintiendo con un movimiento lento. Me dijo: ¡Espérame! y al ver mis lágrimas se marchó más rápido, tal vez para venir más ligero y no estar más aquí. Quizás no quiso que lo viese llorar. Vendría y vendrá.

El sol está encima de mi yo encima de todo y sobre un vacío; tejados, calles largas, cosas que se mueven ya en una dirección, ya en otra; se hinchan, se aplastan, se ponen altas, me hacen fantasear hasta que las detengo en el pensamiento y ya quiero hacer. Pero, ¿qué podría hacer yo? si pudiese ver donde terminan las cuerdas iría hacia arriba; parece imposible, siempre las veo asidas a la inmensidad del cielo y mi vista no se ha podido desarrollar hacia arriba. ¡No hay nada porque nada veo!. Esto suena absurdo; algo debe haber, de algo pendo. Cuando está de noche no puedo ver donde terminan las cuerdas, me pongo de pie, mido uno con ochenta y mis manos largas hacia lo alto cuando empatan la coronilla de la cabeza miden sesenta centímetros, suman dos cuarenta; aparte de eso me empino y luego empiezo a trepar; soy hábil, he trepado dos metros, y cuando avanzo no puedo mirar muy lejos; podría agarrar en total ocho o diez metros hasta donde puede mi vista y sin embargo la cuerda no se mueve con brusquedad, lo hace suavemente como si el límite estuviera a kilómetros. Todo esto es absurdo; una vez sentí rabia, subí un poco, me puse a unir las paralelas para calcular a partir del quiebre la proyección de estas hacia arriba, pero la tensión impuesta a las cuerdas por la rígida varilla y como resultado de la gravedad aparecía como la única causa de una inmutabilidad hacia arriba y el cambio era todo hacia abajo. No sé si esto es lógico, pero era evidente que hacía una burla de las paralelas y sólo en el punto de unión y desde el vértice hasta la normalización de las paralelas, había una cuarta. Extraño. Parece que las paralelas nunca quisieran dejar de serlo y todo por la maldita gravedad. Si no hubiera gravedad iría hacia arriba fácilmente y la varilla no pesaría. Los de abajo estarían arriba, o no sé, creo que pierdo la noción del espacio.

Al atardecer solo puedo ver nubes de humo y polvo. Cuando el alba despunta siempre hay niebla, a veces tan poca que al flexionar la cabeza hacia atrás intentando inhalar me siento desfallecer por su fuerza. Después de las seis el sol me enceguece. Me cuelgo ligero. No sé si oigo; salvo el batir del viento en mis oídos no escucho nada; quisiera la música de marcha como siempre la oía: Abajo, marchando en círculo, el retablo lleno y yo arriba atento y voluptuoso lloraba, pero no sé de qué. El trapecio siempre me incita a llorar.

Debo llevar aquí ocho días, lo recuerdo porque los niños han salido a jugar por segunda vez al parque, situado a dos cuadras del terraplén, ellos pasan y con ademán interrogante miran la gente y mi referencia no parece importarles, soy simplemente un artista que decidió abandonar sus compañeros y se quedó ahí. Antes se veían tan pasmados que extraviaban su mirada en mi cara pintada, en mi extraña forma de caminar.

Aún pienso y aún cumple necesidades fisiológicas; no sé que hará el viento con mis excrementos, no son muchos, siempre he ayunado y mi trapecio se ha acostumbrado de tal manera a mi peso que un solo movimiento no basta para que haya balanceo. Creo que me estoy envolviendo en mis hipérboles. Tengo miedo de volverme loco.

Miró de nuevo hacia abajo, no sabía si las personas eran otras o las mismas; era lo mismo, sabía que esperaba a su amo y la gente de abajo no importaba después de todo, no hacía nada; sólo representaban una partida de curiosos quemados por el sol, con la frente fruncida, cansados de su posición y con algo de desesperación que manifestaban en el movimiento de sus manos.

Cerró los ojos herméticamente, las lágrimas apenas rodaban por sus mejillas se perdían con el leve viento, la cara se había hecho menos frágil. La gente, esperando que el consecuente balanceo le derrumbase al vacío, aún seguía mirándole. Un hombre que parecía un loro soltó las manos de las cuerdas azules y en dos balanceos se desplomó sin grito y sin fruncir el entrecejo.

La gente se arremolinó. Un hombre alto con un abrigo negro estrujando logró penetrar al corrillo de adelante.

-”Está muerto”- dijo alguien

-”Pues claro”- dijo el hombre del abrigo negro y exclamó: -”Cójalo”-.

-”Cómo, no podría”- dijo el otro.

-”Que lo coja idiota”- replicó el hombre de negro.

-”Pero,... no entiende: ¡Esos huesos y ese frío, no lo soportarían mis hombros!-.

-”Que lo alce”- repitió con fuerza.

-”bueno”- dijo el otro.

Entonces el primer hombre se agachó para coger al muerto por los pies luego exclamo:

-”¡Es muy largo! ¡Ahora me siento muy lejos de usted!”-.

-”Espere.”- dijo el hombre del abrigo negro. “¡Ese frío, no podría vivir con él! ¡enterrémoslo aquí!”.

-”no se puede”- , dijo el otro, “el celador vendría y ...”-.

-”Aquí estúpido, ¿no entiende?”- replicó el de negro.

Abrieron un hueco y después de tirar al muerto, echaron de nuevo la tierra. El hombre del abrigo negro no cambió el aspecto del rostro; su mirada vacía no parecía salir de sí. El otro aún seguía espantado con ademán de nauseas y jadeante. La gente callaba.

-”¿Y la placa?”- Preguntó el primer hombre.

-”Para qué!”- exclamó el de negro.

-”Alguien murió, ¿no?”- preguntó extrañado el primero.

-”Hace tiempos que estaba muerto”- dijo el otro.

-”No entiendo”- replicó el primero.

-”Usted no entiende”- repitió el otro

Y la gente seguía inmutable sin entender, comenzó a alejarse taconeando con fuerza, mirando el espacio, como queriendo rescatar a un artista de circo por los recuerdos.

2. Análisis reflexivo de la narración

El análisis reflexivo-fenomenológico requiere en especial dos cosas: adoptar una actitud reflexiva y teórica y ocuparse de la observación y el análisis. Dicho enfoque se ocupa en general de los “procesos intentivos” (o intencionales)² como de contemplar y saber cabalmente lo que ocurre y es dado a nuestra experiencia. La mejor forma de adentrarnos en el análisis, es alejarnos de las situaciones habituales, describiendo simplemente lo que se nos presenta, evitando, hasta donde sea posible, apoyar esta presencia en conceptos filosóficos establecidos. Para hacer una descripción de este estilo no siempre se requiere tener al frente la cosa real puesta en el mundo, (pues aunque se parte de la percepción no es esta el único camino idóneo), pero para nuestro caso, como “*se trata de hacer una descripción directa puede ser bueno facilitar la representación intuitiva*”³. Basta por supuesto poner ante los ojos una “imagen ficticia”, la más patente de la narración.

A vuelo de pájaro, podemos decir a nuestros lectores, que al observar detenidamente lo que allí sucede, un tema mediato que aflora en la narración es el de la soledad y la incapacidad de comunicación entre los seres humanos.

Todo esto, como podemos darnos cuenta, es presentado en la narración a través de una forma de metáfora (*Eicón*), que presenta a un hombre montado en un trapecio esperando a alguien, ante una multitud que lo mira con ojos extrañados, esperando quizás un desenlace fatal. La narración muestra además alguno que otro “aspecto metafísico” (como las cuerdas pegadas al infinito), aspectos que aunque no compatibles con la fenomenología, si son obviamente traducibles a ser descritos, puesto que son experiencias (vivencias) del trapecista y que eventualmente podrían contribuir a hacer más evidente al lector la extrema soledad que allí se vivencia, tanto más, cuanto que el artista ha trascendido la temporalidad y la espacialidad de sus colegas del circo⁴.

Con esta escueta introducción damos inicio entonces a nuestro análisis reflexivo. Surge la pregunta: ¿Qué observamos cuando ponemos ante los ojos a un trapecista abandonado balanceándose en su columpio ante una multitud que lo mira extrañado esperando el fatal desenlace?

Bien podríamos observar al artista de circo con la mirada puesta hacia abajo o perdida en el infinito y a los espectadores mirando extrañados en dirección hacia arriba. Ello acompañado de la música de marcha sonando abajo con sus trompetas y la banda de saltimbanquis marchando en círculo. Los niños y en general los espectadores que van al circo, sienten una extraña curiosidad por ese tipo de artistas (y otros semejantes), y la escenografía que los envuelve. En muchos casos los niños sienten una gran emoción al ver a esos seres insólitos balanceándose en sus columpios y por eso tratan de escudriñar en sus rostros la presencia del héroe desafiando la muerte⁵.

2 El presente análisis, sigue algunos lineamientos del doctor Lester Embree en su texto “Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica”. Morelia, Jitanjáfora Editorial, 2003 (edición Bilingüe).

3 Esta inducción es una paráfrasis de la descripción heideggeriana de las Sandalias de Campesina tomada de la obra pictórica de Van-Gogh. Cf. Heidegger, Martín. *Sobre Arte y Poesía*. México, F. C. E. 1985, p. 58

4 En una variación del texto original muestro como la carpa en franco deterioro se vino abajo y el artista siguió asido a las cuerdas azules, quedando solo y abandonado en el escenario abierto.

5 Esta figura semeja al héroe de las “Elegías de Duino” de Rainer María Rilke. Este representa una figura cercana ya al ángel, que buscando lo abierto, (Das offene), desafía constantemente la muerte y así se presenta como afirmador de la vida. Cf. Rilke, R. M. *Las Elegías de Duino, los réquiem y otros poemas*. Madrid, Visor de Poesía, 2002 p. 155. Los niños captan como héroe al artista del trapecio en el momento de su presentación, pero esa imagen es ciertamente voluble y puede derrumbarse en cualquier momento.

No obstante, nuestra observación, siguiendo a Embree, tiene propósitos cognoscitivos, y así encontramos muchas cosas implicadas en la observación⁶. Ante la pregunta ¿qué vemos cuando “ponemos ante los ojos” (u observamos como *nóema*) un trapecista en su columpio y los espectadores ante él en una evidente incomunicación? Quizás podremos analizar muchas cosas si variamos a partir de las imágenes percibidas o recordadas, o puestas en la ficción. Vemos entonces que el trapecista no logra una comunicación evidente con los espectadores. Miremos entonces los tipos de incomunicación con el objetivo de extraer la esencia de la soledad del trapecista frente a su público.

Una forma de soledad con la que podríamos variar es la imposibilidad ontológica de comunicación entre los seres (los protagonistas de la narración en situación agonal), en el sentido en que cada uno tiene sus propias experiencias y no puede vivir las de los demás y esa sería una posible forma de soledad. Aquí cada uno tiene puesta la atención en el mundo y su yo permanece oculto, mostrándose como una cosa al lado de las otras, enajenado en el mundo y buscando respuestas solamente del lado de las cosas en una actitud que podríamos denominar objetivante. Este tipo de soledad podría atenuarse con el diálogo pero la situación espacio-temporal del artista hace imposible algún tipo de comunicación. Donde no se puede establecer contacto, hace difícil algún tipo de comunicación. Esta soledad se mueve en el campo de la actitud natural, y por sí misma, niega las relaciones de intersubjetividad⁷. Aquí estamos sumidos en una *intentividad directa o no reflexiva*⁸, que responde a la llamada “actitud natural” (ver diagrama 1).

Otro tipo de soledad que responde a esa misma intentividad no-reflexiva, hace referencia a la soledad del artista frente a su público; la incomunicación del artista con los espectadores se mantiene intacta mientras no se entre en relaciones más personales e íntimas, cosa que por cierto sería muy difícil, en tanto, hay un alejamiento normal, pues el artista aunque se debe a su público en cada función, termina luego sumido completamente en su soledad rutinaria. Solo en su presente viviente actuante logra establecer cierto acercamiento con su público. Los circos también presentan dificultades de coexistencia dado su vida itinerante y poco rentable en términos de subsistencia, y esto los sume en una mayor imposibilidad de comunicación por las dificultades de los circos que viajan por diversos lugares con situaciones de pervivencia muy limitadas.

Otra variedad de soledad que encontramos responde a la *intentividad reflexiva*. Este tipo de soledad responde a las trascendencias internas⁹, en las cuales se revela el yo, y diríamos figurativamente que aquí el yo volviéndose sobre sí mismo, *pone ante los ojos* su propio yo actuando, viéndose a si mismo obrando; aquí el yo empírico, atrapado en el mundo exterior, se presenta a su yo trascendental y es condición fundamental de la actitud reflexiva del espíritu por contraposición a la actitud natural. El artista entonces se sumerge en *sí mismo*, renuncia metódica y voluntariamente a intentar relacionarse con los otros para sumergirse en su propia soledad con el fin de darle paso al ámbito del sentido y el significado de la vida que se construye, por lo pronto, en autorreflexión.

6 El tema de la fenomenología no es únicamente el 1- “darse cuenta” o “experienciar” sino que incluye componentes centrales de creencia-valoración-voluntad 2-es un hacer mirar u observar 3-es un proceso que transcurre primero de una manera no autoconsciente o no reflexiva CF. Embree, Lester. *Análisis Reflexivo*. Op. Cit. p. 37

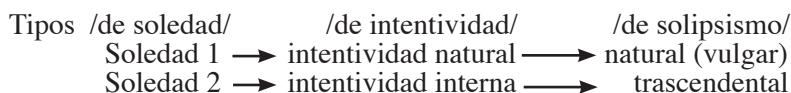
7 Este tipo de soledad no toma en cuenta a los otros en su humanidad los experimenta como seres aislados y enfrentados entre sí como sin sentido CF. Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*: Hua 1. Den Hagg: Martinus Nijhoff, 1950 (V Meditation) p. 125 § 44

8 Embree, Lester. Op. Cit p.187

9 Ibid p. 207 y ss.

Ambos tipos de soledad, que hemos reseñado para el artista, pueden enmarcarse dentro de las dos especies de solipsismos que ha resaltado la fenomenología: el solipsismo natural (vulgar) y el solipsismo trascendental¹⁰. El uno permite vivir en un mundo natural intersubjetivo en el que encuentro a los otros diferenciados y los asumo en forma de enfrentamiento, y el otro, por estar sumidos en la actitud reflexiva, nos pone ante la vida subjetiva y ante la intimidad, como la posibilidad de trascenderse luego responsablemente hacia la vida comunitaria.

(Diagrama 1)



Ahora bien, ninguna de estas formas de soledad manifiesta la esencia de la soledad del artista del trapecio. Pues ambas responden a tipos de soledad que no comportan en sí mismas ningún tipo de patologías, y que más bien, responden a diversos grados de desarrollo moral y reflexivo de las sociedades, grados de desarrollo que son susceptibles de vivirse en cualquier momento de evolución de las sociedades.

Ante esto variemos alrededor de otra especie de soledad.

(Diagrama 2 complementario)



Nos propondríamos a partir de este momento mostrar, cómo, el tipo de soledad que posibilita describir mejor la esencia de la soledad del artista del trapecio responde a un tipo de intentividad o de intencionalidad patológica.

Para responder a este tipo de soledad es preciso explicitar las posibles relaciones del artista con el amo al que espera. Se puede suponer que previamente se dio algún tipo de relación profesional entre el trapecista y su amo. No obstante, es posible que el artista experimentando la soledad, el temor y el sin sentido de la vida, se hubiese apegado de tal manera a su dueño, que ello mismo supondría para él, una terrible obsesión que lo llevó a enajenarse en el otro, olvidándose por completo de su propia subjetividad y del sentido personal de vida.

Todo ello le hizo refugiarse en el único espacio en el que le era posible vivir, en el trapecio, que por lo demás, le brindaba las mínimas posibilidades de llevar una vida normal. Esta circunstancia le llevó a idealizar las relaciones con el amo al que esperaba, y a añorarlo, como esa única esperanza de entrar en contacto con los otros humanos y con el mundo.

Uno podría además suponer que el hombre del abrigo negro, (quizás su amo), se encontraba en el grupo de espectadores esperando también el brutal desenlace. De este modo, la imposibilidad de comunicación en que se encontraba el artista frente a los otros cobijaba igualmente al amo, y ello supondría entonces, que este hombre, al intentar diferenciarse de los otros, haría ingentes esfuerzos, (probablemente inútiles), para que el artista al mirarle le destacara de entre la multitud y le atendiese antes de que soltara las cuerdas y se desplomase hasta morir.

10 Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Op. Cit. p. 126

Pero esto parecía absurdo; pues este, en términos de percepción, se hubiese tenido que sentir mirado y momentáneamente objetivado, por consiguiente, tendría que hacer los máximos esfuerzos para recuperar su subjetividad, convirtiendo a su esclavo nuevamente en objeto, que era la obvia relación natural entre ambos con detrimentio del artista.

En el diálogo que tiene lugar al final, en el terraplén, el hombre que es supuestamente su amo, reconoce explícitamente que el artista estaba muerto desde antes, y el vacío entonces, se había apoltronado entre las cuerdas aún antes de quedar efectivamente vacío el trapecio.

Lo que hemos dicho, que es lo mínimo frente a los innumerables sucesos que quedaron por mentar, tiene algunas consecuencias para nuestro análisis. Por un lado, al artista no se le reconocía su ser-otro, es decir, su libertad plenaria y sus posibilidades de ser y desenvolverse. Su intimidad quedó reducida a su mínima expresión. Amenazadas sus posibilidad de movimiento y de ser se sentía entonces desamparado en el mundo, sintiéndose como una cosa extraña en medio del espacio sin fin y sin un lugar donde habitar el mundo. De otro lado, el hecho de haber perdido la fe en ideales diferentes a los del regreso de su propio amo, era su más clara manifestación nihilista. Entonces, el mundo y los otros, no representaban para el artista ninguna alternativa de vida, frente al trapecio que era su único soporte real. Todo lo demás era sencillamente posible e ilusorio.

Nuestros lectores pueden comprender que esos rasgos mencionados que se encargaron de aplastar su ser, son propios de las sociedades contemporáneas. Esta intentividad natural y patológica que envuelve el *mundo vital* (*Lebenswelt*) del artista, responde a lo que hemos denominado en otros estudios, como *solipsismo vivencial*, un tipo de solipsismo que expresa una perspectiva real y vivida de solipsismo. Las relaciones “entre el otro y yo” quedan subsumidas a meras relaciones externas y espaciales, negando las relaciones internas (o de negación de interioridad) y de intimidad, más ligadas a la investigación fenomenológica.

Bibliografía

Embree, Lester. *Análisis reflexivo: Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation*, México, edición bilingüe Ingles / Castellano, trad. por Luis Román Rabanaque (Morelia: Jitanjáfora, 2003).

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vörtrage*: (Hua I). Den Hagg : Martinus Nijhoff, 1950 (V meditation)

Heidegger, Martín. *Sobre Arte y Poesía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Rilke, Rainer María. *Las elegías de Duino, lo réquien y otros poemas*. Madrid, Visor de Poesía, 2002.

COLABORADORES

Antonio Zirián Quijano.

Doctor en filosofía por la UNAM. Cursos de estética, ética, introducción a la filosofía, metafísica, filosofía alemana, filosofía de Husserl y antropología filosófica en UNAM, desde 1980, y en la universidad Michoacán de San Nicolás de Hidalgo desde 1997. Técnico académico en el instituto de investigaciones filosóficas (UNAM) desde 1984, jefe de publicaciones del mismo instituto de 1988 a 1990. Desde 1991 desarrolla el proyecto del Diccionario Husserl y desde 1992 coordina el del Glosario-guía para traducir a Husserl (URL: <http://www.Filosóficas.unam.mx/~gth/gthi.html>) Ha publicado La muerte en el pensamiento de Albert Camus (1981, con Ana Rosa Pérez de Ransanz), Fragmentos del poema (1982) Historia de la fenomenología en México (2003), diversos artículos de introducción a la fenomenología y difusión del pensamiento de Husserl. Compilador de Actualidad de Husserl (1989). Ha traducido Hume de Barry Stroud (1986), Teorías y cosas de W:V:O: Quine (1986), y, de Edmund Husserl, Las conferencias de París (1988), El artículo de la enciclopedia Británica (1990), Ideas II: Investigación fenomenológica sobre la constitución (1997). Desde 1997 coordina la edición de las Obras completas de José Gaos. Coordinador de CLAFEN en México y encargado de la sede electrónica del Círculo.

Dirección electrónica: azirionq@yahoo.Com.mx

Klaus Held.

(1916) Estudió filosofía y filología clásica se promovió en 1962 con la investigación “Lebendige Gegenwart” über Edmund Husserl. Y se habilitó en la Universidad de Colonia 1970 con una investigación sobre Heráclito 1971-1974. Fue profesor de filosofía en la Technischen Hochschule Aachen y en 1974 –2201 en la Universidad de Wuppertal . En 1987 –1994 fue presidente de la sociedad alemana de investigación fenomenológica. Como becario de investigación y huésped se desempeñó largo tiempo en Japón, en USA , Hongkong y Korea. Numerosas invitaciones de conferencias lo llevaron a los principales países de Europa, norte y Sudamérica, Asia y África oriental. Es editor o coeditor de los escritos de Husserl y Heidegger como de temas y obras completas como revistas en el interior y en el extranjero. Sus libros y conferencias sobre el pensar de los antiguos y sobre filosofía política son traducidos a 18 idiomas. Miembro asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Dirección electrónica: held@uni-wuppertal.de

Rosemary Rizo-Patrón

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesora principal y Coordinadora de la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú (CIPHER). Editora responsable de la revista Estudios de filosofía del Instituto Riva-Agüero. Ha editado El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea (1993), con la colaboración de eminentes fenomenólogos latinoamericanos y europeos, y los dos volúmenes del Acta fenomenológica latinoamericana de CLAFEN (2004 y 2006). Autora de numerosos trabajos de filosofía fenomenológica contemporánea (continental). Es miembro ordinario y secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, así como coordinadora del mismo en Perú.

Dirección electrónica: rrizopa@pucp.edu.pe

Germán Vargas Guillén

Filósofo de la Universidad de San Buenaventura (1984). Maestría en Filosofía Latinoamericana, Universidad de Santo Tomás, Bogotá (1990). Doctor en Inteligencia artificial y Procesos de Razonamientos en la Universidad Pedagógica Nacional (2003), con la investigación La representación computacional de dilemas morales. Investigación fenomenológica de epistemología experimental. Profesor Asociado de Epistemología en la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, desde 1989. Publicaciones: Fenomenología del ser y del lenguaje (2003), Tratado de Epistemología (2003), Filosofía, pedagogía, tecnología (2003, segunda edición), Pensar sobre nosotros mismos. Introducción fenomenológica a la filosofía en América Latina (2002), Fenomenología en América Latina (2000, editor con Antonio Zirión). Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Dirección electrónica: gevargas@cable.net.co

Miguel García-Baró

Es profesor de filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, investigador adscrito de la Universidad de Filosofía del CSCI y colaborador de la Universidad de Comillas. Sus trabajos están dedicados, sobre todo, a la teoría filosófica del conocimiento, la filosofía de la religión, el pensamiento judío y el pensamiento de la antigüedad. Además de traducciones de textos de Husserl, Wiesel, Rosenzweig, Levinas, Moore, Ingarden, Mates, Chalier, Wenisch, Pannenberg y Schillebeeckx, y de muchos ensayos en publicaciones colectivas y revistas científicas. Entre sus libros se encuentran: La verdad y el tiempo (1993), Categorías, Intencionalidad y números (1993), Ensayo sobre lo Absoluto (1993), Edmund Husserl (1997), Vida y mundo. La práctica de la Fenomenología (1999). Es miembro asociado del círculo latinoamericano de Fenomenología
Dirección electrónica: mgbaro@chs.upcomillas.es

César Moreno Márquez

Profesor titular de filosofía de la Universidad de Sevilla, ha sido miembro de ER. Revista de Filosofía. Autor de un estudio sobre Husserl (La intención comunicativa, Sevilla 1989). Junto con Javier San Martín ha preparado problemas fundamentales de la fenomenología, de Edmund Husserl (Madrid. 1994). Sus investigaciones se centran en torno a la intersubjetividad y la alteridad, a las que les ha dedicado muchos de sus escritos. Frecuenta el pensamiento de autores contemporáneos como Levinas, Heidegger, Marcel, Jaspers, Scheler, Ortega y Gasset, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur. Otros de sus libros publicados: Trafico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad (1998); Fenomenología y filosofía existencial Vol. I. Encuentros Fundamentales y vol. II. Entusiasmos y disidencias (2000). Es presidente de la Sociedad española de Fenomenología y miembro asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Dirección electrónica: cesmm@us.es

Lester Embree

Doctor en filosofía bajo la dirección de Aron Gurwitsch en la New School for Social Research, 1972. Ha sido profesor en Northern Illinois University y Duquesne University, y actualmente es William F. Dietrich Eminent Scholar in Philosophy en Florida Atlantic University. Es presidente del centro de investigación avanzada en fenomenología (Center for advanced Research in phenomenology, Inc.). Autor, editor o traductor de alrededor de 150 publicaciones, entre las que destaca la ENCICLOPEDIA OF PHENOMENOLOGY (Kluwer 1997), de la que fue Editor General. Se interesa en la historia de la fenomenología así como en la filosofía de las ciencias culturales, y en particular en la filosofía de la arqueología. Entre sus últimas obras Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica. Es miembro asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Dirección electrónica: embree@fau.edu

Juan Manuel Cuartas R.

Profesor titular del departamento de filosofía de la universidad del Valle; magíster en Lingüística Hispanoamericana por el Instituto Caro y Cuervo, y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, de Madrid, Tesis sobre Jacques Derrida. Corredactor del volumen IV del Diccionario de la construcción y régimen de la lengua castellana, de Rufino José Cuervo (Instituto Caro y Cuervo. 1994); autor de Blanco Rojo Negro, el libro del haikú (Programa editorial Universidad del Valle. Cali. 1998) Autor del El Budismo y la Filosofía, contrastes y desplazamientos, programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2002; Autobiografías de filósofos y poetas, Editorial Universidad de Caldas, Manizales, 2004; Los rumbos de la mente, ensayos sobre el yo, lo mental natural y la inteligencia artificial, Editorial San Pablo, Bogotá (2007)
Dirección electrónica:juancuar@univalle.edu.co

Julio César Vargas B.

Profesor asociado de la Universidad del Valle. Desde agosto de 2006, Director de los programas académicos de filosofía de la Universidad del Valle. Doctor en filosofía de la Universidad de Wuppertal, bajo la dirección del Prof. Dr. Klaus Held. Magíster en Filosofía Universidad Javeriana. Filósofo de la Universidad San Buenaventura y Psicólogo de la Universidad de la Sabana. En la actualidad se ocupa de problemas propios de la ética y la filosofía política, así como de la enseñanza de la filosofía. Es miembro ordinario de Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Dirección electrónica:jucevargasb@yahoo.com

Luz Gloria Cárdenas Mejía.

Profesora Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia. Estudios de Filosofía. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Maestría Universidad Católica de Lovaina. Bélgica. Actualmente realiza sus estudios de doctorado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Ha publicado los siguientes libros: (coautor. Luís Alberto Fallas López) En diálogo con los griegos. Introducción a la filosofía antigua.. Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional. Ediciones San Pablo, (2 ed.), 2006. Retórica, poética y formación. De las pasiones al entimema (coautor Germán Vargas Guillén), Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, Universidad de Antioquia, 2005. Miembro del Grupo Filosofía Griega. (Colciencias A). Miembro del Grupo Filosofía y enseñanza de la Filosofía (Conciencias A): Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Dirección electrónica:lcardenas@quimbaya.udea.edu.co

Pedro Juan Aristizábal Hoyos.

Nacido en Manizales Colombia. Es profesor de la Universidad Tecnológica de Pereira. Es filósofo de la Universidad de Caldas, Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana (Bogotá) y candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Bolivariana. Es autor de los libros: Intimidad y temporalidad. Husserl-Rilke (Bogotá, Alejandría Libros, 2003). Subjetividad, Historia y Cultura. Estudios fenomenológicos (Bogotá, Alejandría Libros, 2005). Y otros libros en coautoría. Ha sido colaborador de las revistas Folios, praxis filosófica y Ciencias Humanas. Dirige el grupo de investigación en: Fenomenología y teoría crítica de la sociedad (Colciencias A). Actualmente dedicado a la investigación en los campos de Fenomenología, Teoría Crítica de la Sociedad e historia socio-económica. Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.
Dirección electrónica:juansipaso@utp.edu.co

Hernando Hincapié Herrera.

Nacido en Manizales. Estudio licenciatura en Filosofía y Letras en la Universidad de Caldas, Manizales y se graduó en 1966. En 1970 fue a la Universidad Carolingia de Heidelberg Alemania con especialización en filología clásica. Desde 1965 fue profesor de filosofía en la Universidad de Caldas. Ha sido profesor de filología clásica, latín, griego, alemán (en técnicas de traducción filosófica), lingüística y filosofía antigua. Actualmente está dedicado a la investigación en filosofía medieval, filosofías de Leibniz y Heidegger (estudios inéditos).

Guillermo Hoyos Vásquez

Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Javeriana (1960). Licenciado en teología en la facultad de teología de St. Geogen Frankfurt Alemania (1967). Doctor en filosofía por la Universidad de Colonia, Alemania, por sus estudios en filosofía romanística y teología 1973. Ha sido decano de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y ha publicado trabajos como *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtstheologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl* (*Phaenomenologica* 67, 1967); los intereses de la Vida Cotidiana y las Ciencias (1986); Derechos Humanos, Ética y Moral (1995) y la Teoría de la Acción Comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias en discusión (1997 en coautoría con Germán Vargas G.). Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y coordinador del mismo en Colombia.

Dirección electrónica: ghoyos@javeriana.edu.co

Julia Valentina Iribarne

Doctora, Licenciada y profesora de filosofía de la academia nacional de ciencias de Argentina. Es directora de la Sección en Fenomenología y Hermenéutica de la Academia Nacional de Ciencias. Es profesora de Antropología Filosófica en la Universidad católica Argentina (UCA). Ha publicado los libros: Por las calles de Dios en plena siesta (2004), La fenomenología como monadología (2002), La hora de la balsa (2002), Búscame en el puerto (2000), Sueño de sombras (1999), Husserls Theorie der Intersubjektivität (1994), La Intersubjetividad en Husserl, Bosquejo de una teoría, Vol. I (1987) y Vol. II (1988) y La libertad en Kant. Actualmente, es representante de América Latina y la Península Ibérica en el Comité Ejecutivo de la Organización de Organizaciones de Fenomenología (OPO) Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: juliairibarne@fibertel.com.ar

Daniel Herrera Restrepo

Dr. En Filosofía . Estudió en Lovaina y Friburgo. Ha sido Doctor y Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenaventura, Decano de Humanidades de la Universidad del Valle y Decano de Filosofía de la Universidad Santo Tomás y por varios años profesor invitado especial de la Universidad Nacional. Ha publicado: Hombre y Filosofía. El dinamismo teleológico de la conciencia (1972), La filosofía en Colombia. Bibliografía. 1620-1973 (1975), Los Orígenes de la Fenomenología (1980), Escritos sobre Fenomenología (1986), El Pensamiento Filosófico de José Félix de Restrepo (1989), Teoría Social de la Ciencia y la Tecnología (1993), América Latina y la Fenomenología (México 1999) y La Persona y el mundo de su experiencia (2002). Ha publicado un sin número de artículos y ensayos sobre fenomenología y filosofía en general diseminados en distintas revistas filosóficas. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: danielherrera@007mundo.com

Esther Juliana Vargas

Licenciada en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura. Realiza doctorado en la Universidad Pedagógica Nacional. Fue Investigadora Titular del Instituto Caro y Cuervo en Bogotá. Actualmente es profesora de filosofía de la Universidad del Rosario Bogotá. Entre sus publicaciones se encuentran: Introducción, transcripción y notas de Mecánica Social de José Eusebio Caro (2002);, Semántica y sintaxis en Inteligencia Artificial. Un Problema Lógico-fenomenológico (2002); Inteligencia Artificial. Sintaxis y semántica en lógica (2002); José Eusebio Caro y el positivismo en Colombia (2003). Es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: estherjulianava@yahoo.com.ar

Roberto Walton

Doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de Gnoseología en esta universidad, Miembro del consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Autor de Mundo, conciencia, temporalidad (1993) y El Fenómeno y sus configuraciones (1993). Sus últimos artículos se ocupan del análisis husserliano de la historia, los horizontes de la memoria y la identidad, y los múltiples sentidos de la horizonticidad. Director de Escritos de Filosofía, miembro del Editorial Board de Husserl Studie y del Beirat de Orbis Phaenomenologicus. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y coordinador del mismo en Argentina.

Dirección electrónica: grwalton@fibertel.com.ar

