

INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



Luis Seoane

8

2011
SEFE
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES DE LA EDICIÓN

Javier San Martín y Agustín Serrano de Haro

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), Urbano Ferrer (Murcia) Miguel García-Baró (Comillas),
José Lasaga Medina (Instituto Univ. Ortega y Gasset), M.^a Carmen López Sáenz (UNED),
Vicent Martínez Guzmán (Castellón), César Moreno (Sevilla), M.^a Carmen Paredes
(Salamanca), M.^a Luz Pintos Peñaranda (Santiago de Compostela), Eduardo Ranch
(Alicante), Nel Rodríguez Rial (Santiago de Compostela),
Sergio Sevilla (Valencia)

CONSEJO ASESOR

Pedro M.S. Alves (Portugal), Pedro Cerezo (Granada), Jesús Conill (Valencia),
Ion Copoeru (Rumanía), Natalie Depraz (Francia), Lester Embree (Estados Unidos),
Luis Flores Hernández (Chile), José M.^a G. Gómez-Heras (Salamanca),
Klaus Held (Alemania), Julia Iribarne (Argentina), Juan Manuel Navarro Cordón
(Madrid), Patricio Peñalver (Murcia), Francesc Pereña (Barcelona), Mario Teodoro
Ramírez (México), Ramón Rodríguez (Madrid), Rosemary Rizo-Patrón (Perú),
Hans Rainer Sepp (Dresden y Praga), Marc Richir (Francia), Bernhard Waldenfels
(Alemania), Roberto Walton (Argentina), Antonio Ziri6n (México)

NÚMERO OCHO
2011



Esta obra se distribuye bajo una licencia *Creative Commons*



Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones:

Reconocimiento – No comercial – No obras derivadas

El texto precedente nos es la licencia completa sino una nota orientativa de la licencia original completa (jurídicamente válida) que puede encontrarse en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Edita:

Sociedad Española de Fenomenología

Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

ISSN: 1137-2400

e-ISSN: 1885-1088

Madrid, Julio de 2011

ÍNDICE

Artículos

<i>Lester Embree</i> La interdisciplinariedad dentro de la fenomenología	9
<i>Urbano Mestre Sidoncha</i> Ideas para una psicología fenomenológica	23
<i>Javier Bassas Vila</i> Políticas textuales. Análisis de fenomenología lingüística aplicado al texto husserliano	45
<i>Daniel Marcelle</i> The Phenomenological Problem of Sense Data in Perception: Aron Gurwitsch and Edmund Husserl on the Doctrine of Hyletic Data	61
<i>Marta Jorba-Grau</i> La intencionalidad: entre Husserl y la Filosofía de la mente contemporánea	79
<i>Jesús Adrián Escudero</i> Traducir a Heidegger.....	93
<i>Eduardo Álvarez</i> La cuestión del sujeto en la fenomenología de Husserl	101
<i>Iván Ortega Rodríguez</i> Cuerpo y fenomenología 'asubjetiva' en Jan Patočka.....	159
<i>Guillermo Ferrer</i> Experiencia del pasado e imágenes poéticas. Edmund Husserl y Paul Celan (una lectura fenomenológica de <i>Sprachgitter</i>).....	169

Autopresentaciones

Jorge GARCÍA GÓMEZ, <i>Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid</i> . Madrid, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2009.	209
---	-----

Recensiones de libros

Marta Jorba-Grau

José ORTEGA Y GASSET, José GAOS, Joaquín XIRAU, L. Eulogio PALACIOS, Agustín SERRANO DE HARO, *Cuerpo vivido*. Madrid. Encuentro. 2010, 168 pp. 217

Mario Teodoro Ramírez

Luis ÁLVAREZ FALCÓN, *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*. Barcelona. Horsori. 2009. 212 pp. 225

Jorge Gómez Mancera

Jesús ADRIÁN ESCUDERO, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona, Editorial Herder, 2010, 621 pp. 231

María-Luz Pintos Peñaranda

Lester EMBREE, *Ambiente, tecnología y justificación. Análisis reflexivos*. Bucharest, Zeta Books, 2010, 210 pp. 235

Idalina Proença Maia

Urbano MESTRE SIDONCHA, *Do Empírico ao Transcendental. A Consciência e o Problema Mente/Corpo entre o Materialismo Reduccionista e a Fenomenologia de Husserl*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, 360 pp. 243

Pilar Fernández Beites

Juan Miguel PALACIOS, *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*. Madrid, Encuentro, 2008, 155 pp. 255

Luis Álvarez Falcón

Ma Carmen LÓPEZ SÁENZ y Beatriz PENAS IBÁÑEZ (eds.), *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, 223 pp. 259

LA INTERDISCIPLINARIEDAD DENTRO DE LA FENOMENOLOGÍA

Lester Embree

Florida Atlantic University, Florida
embree@fau.edu

Resumen: El reconocimiento de tendencias fenomenológicas en varias docenas de disciplinas fuera de la filosofía plantea la pregunta acerca del modo como puede definirse la fenomenología en general antes de la especificación según la disciplina particular. A continuación, tras un ensayo de respuesta a esta pregunta, se ofrecerán algunas observaciones relativas a los posibles beneficios para la fenomenología filosófica de los encuentros interdisciplinarios.

Palabras clave: Disciplinas. Interdisciplinariedad. Fenomenología. Reflexión. Descripción. Cultura. Ciencias culturales. Arrogancia disciplinar. Tolerancia disciplinar.

Abstract: Recognition of phenomenological tendencies in several dozen disciplines beyond philosophy raises the question of how phenomenology in general might be defined prior to specification in terms of the agendas of the particular disciplines. After an attempt at an answer to this question, some observations concerning the possible benefits of interdisciplinary encounters, especially for philosophical philosophy, are offered.

Key words: Disciplines. Interdisciplinarity. Phenomenology. Reflection. Description. Culture. Cultural sciences. Disciplinar arrogance. Disciplinar tolerance.

Introducción

1. A juzgar por los sufijos de las direcciones de correo electrónico de los suscriptores del *Newsletter of Phenomenology*, existen a día de hoy —finales de 2009— más de 3.300 fenomenólogos vivos identificados como tales en más de 50 países¹. Los esfuerzos recientes por comprender las combinaciones de di-

¹ Alemania, Argentina, Australia, Austria, Bélgica, Bielorrusia, Brasil, Bulgaria, Canadá, Chile, China, Colombia, Corea, Croacia, Dinamarca, Eslovenia, España, Estados Unidos de Norteamérica, Finlandia, Francia, Grecia, Holanda, Hong Kong, Hungría, India, Indonesia, Irán, Irlanda, Islandia, Israel, Italia, Japón, Letonia, Líbano, Lituania, Malta, México, Noruega, Nueva Zelanda, Perú, Polonia, Portugal, República Checa, Rumania, Rusia, Serbia, Sudáfrica, Suiza, Taiwán, Túnez, Turquía, Reino Unido y Venezuela.

chos fenomenólogos por todo el planeta han identificado hasta ahora algo más de 180 organizaciones fenomenológicas locales, incluyendo una en Siberia, y se ha realizado un progreso considerable en la inclusión de estas organizaciones en la mundial *Organization of Phenomenological Organizations*, así como en el establecimiento en ella de cinco organizaciones regionales, una de las cuales es el *Phenomenology in East Asia Circle*, y otra acaba de ser fundada, la *Interdisciplinary Coalition of North American Phenomenologists*.

2. Existen, empero, razones para creer que aquello que ha llegado a reunirse de una manera hasta hoy distendida y de abajo hacia arriba se compone principalmente de filósofos fenomenológicos, mientras que existen al menos unas tres docenas de disciplinas fuera de la filosofía con fenomenólogos que se identifican como tales en ellas². En consecuencia, parece probable que los fenomenólogos no filosóficos incrementen en los próximos años las diversas sumatorias de colegas y organizaciones en nuestra tradición que acabamos de ofrecer. Y los destacables esfuerzos que se realizan en el Extremo Oriente están ya impulsando dicha tendencia allí.

3. Hay también razones para creer que las relaciones entre la fenomenología y la filosofía podrían beneficiarse más a partir del contacto con la fenomenología que se practica en disciplinas distintas de la filosofía y, con ello, para inquirir por el modo como ello podría suceder. Y cuando se intenta ir más allá de la fenomenología específicamente filosófica, se suscita la cuestión acerca de qué es en general la fenomenología. En lo que sigue se intentará responder a esta segunda cuestión antes que a la primera.

1. ¿Qué es fenomenología?

4. Esta pregunta ha sido objeto de debate ya desde que Edmund Husserl dio nombre a su esfuerzo hace más de un siglo. La mayor parte de los in-

² Arqueología, arquitectura, ciencia cognitiva, comunicología, asesoría, antropología cultural, ecología, economía, educación, inglés, estudios étnicos, etnología, etnometodología, estudios filmicos, francés, geografía, geografía del comportamiento, hermenéutica, historia, lingüística, derecho, literatura, psiquiatría, psicología, psicopatología, educación religiosa, trabajo social, sociología y teología.

tentos de responderla ha provenido de los filósofos y su atención se ha centrado en la fenomenología filosófica, mas hoy es una pregunta habitual en las disciplinas fuera de la filosofía, y la cuestión es diferente si lo que se busca es abarcar todas las disciplinas dentro de nuestra tradición multidisciplinaria. Puede entonces advertirse con facilidad la necesidad de una respuesta genérica susceptible de ser especificada de acuerdo con la disciplina. Después de haber meditado acerca de este tópico durante algún tiempo, permítaseme ofrecer una “respuesta estratificada”, en virtud de la cual desciendo hasta niveles más profundos en consonancia con la fuerza que posea el interés de un interlocutor.

5. Cuando se me pregunta hoy en día qué es la fenomenología, lo primero que hago es explicar que Husserl pensaba estar fundando o re-fundando la filosofía primera como ciencia estricta, y que por esa razón le dio un nombre que termina en “-logía”, tal como hubiera sido apropiado para una ciencia, aunque, si uno fuera un historiador de las ideas, bien podría hablar de algo así como un “descriptivismo reflexivo”, e incluir en él posiciones similares como las de Bergson, Dilthey y el James temprano. A continuación sugiero que es mejor caracterizar el esfuerzo husserliano por su enfoque más que por sus resultados, y por ello informo que me gusta llamarlo simplemente “análisis reflexivo”. Este título, empero, usualmente no resulta satisfactorio, y es por ello que debo descender hasta niveles de definición más profundos³.

6. A fin de caracterizar el enfoque que comparten las disciplinas distintas de la filosofía, así como la filosofía fenomenológica, me referiré a tres características diciendo que tal enfoque es (a) reflexivo, (b) descriptivo, y (c) apreciador de la cultura. Y usualmente necesito descender más profundo.

³ Cf. Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la Fenomenología / Reflective Analysis. A First Introduction to Phenomenology*, Morelia, Editorial Jitanjáfora, 2003, 543 pp., trad. al castellano por Luis Román Rabanaque. Traducción rusa, *Лестер Эмбри Рефлексивный анализ. Первоначальное введение в феноменологию*, Moscú, Triquadrata, 2005, 223 pp., por Victor Moltchanov. En la lengua original inglesa ha aparecido como *Reflective Analysis*, Bucharest, Zeta Books, 2006, 196 pp. En japonés como *Tsukaeru Genshougaku* (『使える現象学』), 2007. En polaco como *Analiza refleksyjnyj*. En chino como *反思性分析：現象學研究入門*, Taiwan, 2007, y también Peking University Press, 2007. Y en rumano como *Analiza Reflexivă*, Cluj Napoca, Casa Cărții de Știință, 2007.

7. Describo la *reflexividad* de la fenomenología como un rasgo que incluye la observación, en uno mismo y en el grupo propio, así como en otros y en sus grupos, de encuentros de cosas y de cosas-en-cuanto-encontradas, y también de los sujetos colectivos e individuales que encuentran cosas. (Hago rápidamente la aclaración de que empleo "cosa" para referirme a cualquier cosa en general y no meramente a los objetos materiales.) Luego explico que prefiero las palabras basadas en el verbo "encontrar", porque de ese modo resulta más fácil, al menos en castellano, advertir que los encuentros incluyen concretamente, además del experimentar, componentes cuyo mejor nombre puede ser creencias, valoraciones y querer. Tales componentes téticos o posicionales pueden ser positivos, negativos y neutrales en cuanto a la modalidad y, correlativamente, las cosas-en-cuanto-encontradas, que pueden ser tanto ideales como reales y, si son reales, tanto espacio-temporales como puramente temporales, incluyen apariciones, maneras de darse, y características de creencia, valores y usos intrínsecos y extrínsecamente positivos, negativos y neutrales. La observación reflexiva, que es una destreza que ha de cultivarse, hace patente gran cantidad de cosas que esta taxonomía apenas comienza a diferenciar⁴.

8. En cuanto a la *descriptividad* de la fenomenología, afirmo que la descripción comprende la transición mental del captar las cosas reflexivamente o no reflexivamente, a las palabras que las nombran y las caracterizan, y añado que cuando la cosa de la cual se parte es un discurso oral o un texto, es apropiado hablar de interpretación, mas en tal caso la interpretación es una especie de la descripción en mi sentido amplio. Además, las descripciones pueden ser de esencias, de conceptos y de cosas reales, o sea, de hechos, experimentados fictiva o seriamente. Por último, las descripciones invitan al lector o a la audiencia a procurar ver por sí mismos si las cosas

⁴ Un diagrama incompleto puede ser de utilidad aquí:

Encuentro

querer positivo, negativo y neutral

valorar " " "

creer " " "

experimentar (perceptivo, mnémico, expectacional)

Cosas-en-cuanto-encontradas

usos intrínsecos y extrínsecos

valores " "

caracteres de creencia " "

apariciones y maneras de darse

descritas son tal como se las describe y, si no lo son, a corregir o mejorar las descripciones y, con ello, hacer progresar la investigación.

9. Lo dicho hasta el momento difícilmente resulte novedoso para los fenomenólogos, mas es posible que intrigue a algunos mi afirmación acerca de que la fenomenología es *apreciadora de la cultura*. Llegué a reconocer la importancia de esta propiedad preguntando a qué se opone la fenomenología en todas las disciplinas de las que tengo algún conocimiento. La posición con la que contrasta se llama "naturalismo", "objetivismo" o "positivismo". Husserl prefería "objetivismo", mas esta expresión no es unánimemente aceptada. Mientras que el positivismo es un movimiento en la teoría de la ciencia social que tiene más de 150 años y que sostiene que todo conocimiento debería modelarse sobre la ciencia naturalista, "naturalismo" parece expresar el concepto más amplio, que se extiende más allá de la ciencia en una difundida visión del mundo que algunos consideran una fuente capital de la crisis ecológica actual. Para el naturalismo todo es naturaleza, y lo que no es naturaleza, no cuenta, y esto excluye ante todo la cultura y la vida mental.

10. Permítaseme añadir que la sugerencia de Geoffrey Lloyd merece ser considerada⁵. Se trata de la sugerencia de que Occidente se diferencia de otras culturas debido a que, en efecto, aprendió muy pronto a hacer abstracción de la cultura para obtener naturaleza. Con la naturaleza delimitada, se puede desarrollar no sólo una ciencia naturalista, sino también una tecnología científico-naturalista y un poder cada vez mayor sobre prácticamente cualquier cosa. Mas, desde luego, si la abstracción de la cultura es la fuente del naturalismo y si se considera además que el resultado, o sea, la naturaleza, es algo concreto —y esto es lo que regularmente sucede en el naturalismo—, se ha cometido la falacia de concreción desplazada al lugar falso, pues el mundo de la vida, originaria y concretamente, no sólo es natural sino también socio-cultural.

⁵ Geoffrey Lloyd, "The Invention of Nature" en Geoffrey Lloyd (ed.), *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

11. En la actualidad, los fenomenólogos están muy interesados en el modo como encontramos a otros y somos encontrados por ellos, de manera que la socialidad está recibiendo la atención debida. En cuanto al hecho de que el mundo es originariamente cultural, me parece que dentro de nuestra tradición no ha recibido la atención que merece. Creo que el mundo es cultural de dos maneras. En el nivel superior hay, como lo ha mostrado Alfred Schutz, construcciones conceptuales de cosas en el sentido común que recibimos principalmente de los contemporáneos y los predecesores por medio del lenguaje ordinario. Mas debajo de dicho nivel del lenguaje y el pensamiento habitual, hay un nivel subconceptual al que llamo "cultura básica"⁶. En este nivel más profundo, la reflexión puede desvelar encuentros y los valores y usos de las cosas en cuanto encontradas, tanto si éstas han sido captadas en las construcciones de sentido común o no lo han sido, y tales cuestiones de cultura básica en lo esencial se aprenden de y se comparten con los otros, individuos y colectivos. Tal vez se pasa a menudo por alto el carácter originariamente cultural de todas las cosas debido a que presenta una enorme diversidad.

12. Hasta ahora, el hecho de que el mundo es socio-cultural parece ser mejor apreciado en las ciencias humanas, socio-históricas o, mejor, culturales, que en la filosofía fenomenológica (prefiero llamarlas ciencias culturales también debido a que, como Gurwitsch y Merleau-Ponty ya sabían en la década de 1930, los chimpancés tienen cultura⁷). Se trata de la cultura tal como es abordada por la etnología o la antropología cultural, mas se en-

⁶ Lester Embree, "The Constitution of Basic Culture", traducido al esloveno, *Phainomena*, vol. 10 (2001) 47-60. Traducido al japonés por Tatsuhiko Sakurai como "Kihon-teki Bunka no Kousei" (「基本的文化の構成」) en *Bunku to Shakai* (Cultura y sociedad 『文化と社会』), vol. 3 (2002) 75-92. Traducido al checo como "Konstituace zakladni kultury" en Ivan Blecha (ed.), *Fenomenologie v pohybu*, Olomouc, Univerzita Palackého, Olomouc, 2003, pp. 35-44. Traducido al castellano como "La constitución de la cultura básica" en César Moreno Márquez / Alicia María de Mingo Rodríguez (eds.), *Signo. Intencionalidad. Verdad. Estudios de Fenomenología* Sevilla, Sociedad Española de Fenomenología / Universidad de Sevilla, 2005, pp. 345-355. Original inglés en Lester Embree, *Environment, Technology, Justification*, Bucarest, Zeta Books, 2008, pp. 87-101.

⁷ "A Beginning for the Phenomenological Theory of Primate Ethology", *Topos* vol.2, 11 (2005) 149-160. Traducción castellana: "Un comienzo para la teoría fenomenológica de la etología de los primates", *Escritos de Filosofía*, vol. 45 (2005) 145-160. Versión modificada en *Journal of Environmental Philosophy*, vol. 5, 1 (2008) 61-74.

cuentra presente en los objetos temáticos de todas las disciplinas culturales⁸.

Husserl reconocía, desde luego, a las *Geisteswissenschaften*, mas tanto él como sus seguidores tempranos advirtieron la necesidad de analizar en primer término los fundamentos de las cosas socio-culturales, y por ende se centraron abstractamente en la constitución de la naturaleza experienciada, por lo que no alcanzaron a dar plenamente a la cultura y a la sociedad la atención que merecen. El naturalismo en la mentalidad de sus lectores tampoco colaboró en relación a esto. Sin embargo, en el proyecto de Husserl hubo cabida para la valoración y el querer, y con ello para la axiología y la praxiología, al menos desde el momento en que analizó el modo como los guerreros deben ser valientes en sus *Prolegomena zur reinen Logik* de 1900 y, si se los busca, dichos aspectos son asimismo muy evidentes en sus *Ideas I* y *II* de 1913⁹.

13. Espero que esto baste para aclarar que creo que la fenomenología en general no sólo es reflexiva y descriptiva, sino también apreciadora de la cultura. Ocupémonos ahora de la cuestión de la interdisciplinariedad.

II. La fenomenología puede llegar a ser más interdisciplinaria

14. Parece existir un desequilibrio disciplinar dentro de nuestra tradición. Los colegas que provienen de otras disciplinas siguen aprendiendo mucho de la filosofía fenomenológica y los filósofos estamos orgullosos de ello, mas no nos beneficiamos a cambio tanto como podríamos hacerlo. La investigación es interdisciplinaria cuando se toma en consideración de modo comple-

⁸ Lester Embree, "Introduction: Reflection on the Cultural Disciplines", en Mano Daniel / Lester Embree (eds.), *Phenomenology of the Cultural Disciplines*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 1-37.

⁹ Lester Embree, "Some Noetic-Noematic Analyses of Action and Practical Life", en John Drummond / Lester Embree (eds.), *The Phenomenology of the Noema*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 157-210; y "Advances Concerning Evaluation and Action in Husserl's *Ideas II*", en Thomas Nenon / Lester Embree (eds.), *Issues in Husserl's "Ideas II"*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 173-198; reimpreso en Dermot Moran / Lester Embree (eds.), *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, 5 vols., London, Routledge, 2004, vol. II, pp. 363-390. Traducción al castellano por Claudia Martínez U., "Avances concernientes a la valoración y a la acción en *Ideas II* de Husserl", en Lester Embree, *Fenomenología continuada: Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, Morelia, Jitanjáfora, 2007, pp. 251-282.

tamente serio la investigación convergente en otra u otras disciplinas diferentes.

15. La cuestión de que las tradiciones se tornan más interdisciplinarias ha tendido a ser enfocada comenzando por las disciplinas para luego tomar en consideración tendencias, orientaciones o escuelas de pensamiento, tales como la fenomenología, en el mejor de los casos como cuestiones secundarias. Después de todo, en lo que toca a nuestras identidades profesionales, muchos de nosotros, si no la mayoría, somos *en primer lugar* filósofos, economistas, científicos políticos, psicólogos, sociólogos, etc., y luego sólo en segundo lugar marxistas, positivistas, fenomenólogos, etc. Las estructuras de las instituciones académicas y de los programas de grado sustentan este enfoque. Y hemos tenido diferenciación de disciplinas ya desde Aristóteles y las siete artes liberales de la Edad Media¹⁰. Sin embargo, ignoraré aquí otras tradiciones tales como el marxismo y el positivismo, y me centraré en el hecho de que, *dentro* de nuestra inmensa tradición, hay diferencias disciplinares que pueden ser estudiadas para un máximo beneficio de todos los involucrados.

16. Hasta ahora y como mencionamos, mientras que las disciplinas fuera de la filosofía han adaptado conceptos, distinciones, métodos, terminologías, etc. de los fenomenólogos filosóficos, es relativamente poco lo que los fenomenólogos filosóficos han aprendido de las disciplinas más allá de la filosofía. Seguramente es mucho lo que, en el pasado, Gurwitsch y Merleau-Ponty aprendieron de la *Gestalttheorie*, lo que Schutz tomó de la sociología *verstehende* y de la economía de las utilidades marginales, lo que los fenomenólogos hermenéuticos aprendieron de los clásicos, y otros han ganado

¹⁰ El fenomenólogo Joseph Kockelmans ofreció en las postrimerías del siglo veinte esta definición de "disciplina": "Una rama del saber o un campo de estudio caracterizado como un cuerpo de conocimiento, aceptado intersubjetivamente, que corresponde a un reino bien definido de entidades, establecido sistemáticamente sobre la base de principios generalmente aceptados, con el auxilio de reglas o procedimientos metodológicos, como por ejemplo, las matemáticas, la química, la historia". Joseph J. Kockelmans (ed.), *Interdisciplinarity and Higher Education*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1979, p. 127. Vale la pena mencionar el hecho de que Kockelmans toma, entre otras muchas cosas, elementos de la obra sobre interdisciplinariedad del fenomenólogo Georg Gusdorf, autor de "Interdisciplinaire Connaissance", en la *Encyclopedia Universalis*, y de *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, 6 vols., Paris, Payot, 1966-73.

mucho estudiando el psicoanálisis y otras escuelas de psiquiatría, mas tales casos del pasado parecen ser excepciones más que la regla, y no parece hoy que quede mucho más que el interés fenomenológico en la ciencia cognitiva. ¿Qué sucedería, no obstante, si los encuentros con la fenomenología no filosófica pudieran ayudar a los *soi disant* fenomenólogos en filosofía a llegar a ser mejores fenomenólogos?

17. Permítaseme proceder ahora de una manera algo autobiográfica. Yo era un estudiante universitario con tema principal en filosofía y tema secundario en psicología, mas se trataba en éste último caso de la psicología conductista y era más bien desagradable. En mis estudios de doctorado en la New School, que se hallaba todavía bajo la influencia de Weimar y que, por esta razón, se diferenciaba de los programas norteamericanos bajo la típica influencia monodisciplinar británica, se me exigió que tomara un tema secundario. Así fue que realicé cursos sobre Wilhelm Dilthey y sobre sociología alemana con Albert Solomon, estudioso de Weber. Luego, durante casi treinta años después de la graduación, me mantuve sumergido en la filosofía académica norteamericana, que era y sigue siendo bastante naturalista y, yo agregaría, anti-interdisciplinaria, y donde pocos colegas filósofos reconocen a las ciencias humanas como ciencias.

18. En la Duquesne University, sin embargo, pude hacer amigos en el departamento de psicología, donde la psicología fenomenológica se practicaba como una ciencia humana. (Debo reconocer, en retrospectiva, que siempre me fascinaron la teoría fenomenológica de los valores y la ética teórica de Dorion Cairns, así como la vinculación que establecía Aron Gurwitsch entre los informes de Wolfgang Koehler sobre los objetos funcionales de los chimpancés y el análisis del *Zeug* en el Heidegger temprano.)

19. Cuando llegué a la Florida Atlantic University en 1990 y pude disfrutar de un incremento importante de libertad y recursos, reaccioné contra el intelectualismo de la mayor parte de los husserlianos de mi generación y, tal como observé más arriba, lo hice estudiando los análisis noético-noemáticos de la valoración y la acción en los libros segundo y tercero de las *Ideas* de Husserl. Para entonces me hallaba ya hondamente enfrascado en el pensa-

miento de Schutz, cuya *Wissenschaftslehre* se centra en el género, las especies y algunos individuos en las ciencias culturales, así como en la reflexión sobre la historia y la filosofía de la arqueología, y la ecología, el género y la tecnología. Retrospectivamente puedo decir que estaba girando entonces seriamente hacia la cultura.

20. Seguidamente, Alexander Schimmelpenninck propuso en 1992 que tanto yo como mis colegas en el Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc. editáramos la *Encyclopedia of Phenomenology*, publicada finalmente en 1997¹¹. Fue en ese contexto que comencé a darme cuenta con mayor claridad no sólo de cuánto se había extendido nuestra tradición por todo el planeta a lo largo de un siglo, sino también de que se la cultivaba en más de una veintena de disciplinas no filosóficas, a saber, arquitectura, geografía del comportamiento, ciencia cognitiva, comunicología, danza, ecología, economía, educación, estudios étnicos, etnología, filmica, hermenéutica, literatura, música, enfermería, ciencia política, psiquiatría, psicología, religión, geografía social, sociología y teatro. ¡He seguido hallando más y más disciplinas fuera de la filosofía que muestran tendencias fenomenológicas! Por supuesto, desde entonces he identificado siempre más disciplinas de esta clase.

21. En la Introducción a nuestra enciclopedia, Jiten Mohanty y yo esbozamos la evolución de la agenda fenomenológica, es decir, la manera como los temas se fueron sumando década tras década, así, por ejemplo, el género gracias a Edith Stein en la década de 1920, y la diferencia generacional gracias a Simone de Beauvoir en 1970. Sin embargo, volviendo a leer esa introducción durante la preparación del presente ensayo, y haciendo una autocrítica, lo encuentro muy filosófico-céntrico, y debo decir por ello que en aquel momento yo no apreciaba aún completamente el grado en el que nuestra tradición desde hace mucho tiempo ha sido multidisciplinaria. Mas en este sentido me siento todavía lo suficientemente orgulloso del párrafo que abre nuestra introducción como para citarlo a continuación:

¹¹Lester Embree *et al.*(eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.

22. Si bien es posible hallar anticipaciones en las obras de Henri Bergson, Franz Brentano, Wilhelm Dilthey, William James y otros, el movimiento fenomenológico comenzó con las reflexiones de Edmund Husserl hacia mediados de los años 1890 y tiene, por consiguiente, más de cien años de antigüedad. Se extendió de Alemania hasta Japón, Rusia y España, así como de la filosofía a la psiquiatría, antes de la Primera Guerra Mundial; a Australia, Francia, Hungría, Holanda y Flandes, Polonia y los Estados Unidos, y a la educación, la música y la religión, durante la década de 1920; y a Checoslovaquia, Italia, Corea y Yugoslavia, así como a la arquitectura, la literatura y el teatro, durante los años 1930. La fenomenología se extendió luego a Portugal, Escandinavia y Sudáfrica, e igualmente a los estudios étnicos, al feminismo, la filmografía y la teoría política, poco después de la Segunda Guerra Mundial; de allí a Canadá, China e India, así como a la danza, la geografía, el derecho y la psicología, en las décadas de 1960 y 1970; finalmente, a Gran Bretaña y también a la ecología, la etnología y la enfermería durante los años 1980 y 1990. Debido a su extensión a otras disciplinas y asimismo a su difusión por todo el planeta, la fenomenología puede considerarse como el mayor movimiento filosófico del siglo XX.

23. En una mirada retrospectiva, sin embargo, puedo advertir ahora que por entonces yo tenía todavía lo que podría llamarse una apreciación meramente intelectual de las disciplinas no filosóficas dentro de la fenomenología. Tal parece haber sido, todavía, el caso de mi conferencia para la segunda reunión, en el año 2005, de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas (OPO) en Lima¹². Otros tres acontecimientos me llevaron más allá. El primero fue una conferencia en Taipei en septiembre de 2006 y el segundo, una conferencia en Seúl en febrero de 2007. En esas conferencias sucedió que *encontré que la fenomenología era practicada efectivamente por colegas provenientes de disciplinas DE fuera de la filosofía*. Es sorprendente que no haya dado con ello antes. Y la tercera cosa sucedió cuando Tom Nenon y yo nos ocupábamos de escribir la introducción para el vo-

¹² "Restoring a Phenomenological Frontier", publicado en chino al tiempo que en inglés en Thomas Nenon / Lester Embree (eds.), *Phenomenology 2005*, 5 vols., Bucharest, Zeta Books, 2007, en vol. IV: *Selected Essays from North America*.

lumen sobre Norteamérica del libro *Phenomenology 2005*, y yo comencé a sospechar que el rasgo distintivo de la fenomenología en nuestra región geográfica era su multidisciplinariedad.

24. Estos tres acontecimientos tuvieron lo que algunos considerarían un curioso impacto sobre mí. Desde hacía tiempo me contaba entre quienes se quejan de que la inmensa mayoría de los que se llaman a sí mismos fenomenólogos son únicamente eruditos que contribuyen a la literatura secundaria. La mayor parte de mis propias contribuciones es de esta clase, desde luego, y creo que necesitamos de la literatura secundaria debido a que muchos de los escritos de los gigantes de nuestro pasado son difíciles de comprender y tenemos que ayudarnos mutuamente a comprenderlos. Mas tal literatura secundaria es un medio para alcanzar el fin de investigación fenomenológica de las cosas mismas, o sea, no filología sino fenomenología y, por ende, la producción de literatura primaria. Lo que ahora espero es que aquellos filósofos que en nuestra tradición que hasta ahora no han avanzado más allá de la interpretación puedan aprender del encuentro con la fenomenología practicada de hecho en disciplinas fuera de la filosofía. Y es por ello que impulsé la fundación de la Interdisciplinary Coalition of North American Phenomenologists. Mi intención es que sea un lugar donde se les recuerde a los *soi disant* fenomenólogos filosóficos que ellos deben ser fenomenólogos.

25. Permítaseme mencionar otro factor más. Cuando a los colegas se les pide no que piensen y escriban acerca de la fenomenología anterior, sino que hagan fenomenología realmente, sospecho que muchos de ellos se preguntan, en efecto, si podrían llegar a ser los próximos Merleau-Ponty, y rápidamente responden en forma negativa. En tal caso, sin embargo, es posible emprender análisis reflexivos concisos, y yo mismo he tratado progresivamente de hacerlo en los últimos años, razón por la cual he iniciado una serie de libros, *Phenomenological Workshop Texts*, para colecciones de análisis semejantes.

III. Una precaución final

26. Después de haber pensado acerca de la fenomenología como una tradición que se ha tornado crecientemente multidisciplinaria a lo largo de más de un siglo, y también después de haber encontrado la fenomenología que de hecho se estaba practicando en disciplinas fuera de la filosofía, permítaseme ahora ofrecer algunas observaciones finales dirigidas a los fenomenólogos filosóficos. Para comenzar, no estoy meramente exigiendo leer obras hechas por colegas provenientes de disciplinas extrafilosóficas, sino escuchar sus presentaciones y discutir su obra con ellos. A veces esto resulta extraño, mas puede ser algo muy alentador que los colegas de disciplinas diferentes se encuentren y descubran que tienen intereses teóricos y prácticos convergentes —¡el descubrimiento de que una decana asociada en nuestra escuela de enfermeras es una fenomenóloga ya ha mejorado las inscripciones en uno de mis cursos!

27. Los encuentros interdisciplinarios se parecen a los viajes por el extranjero, que con frecuencia son difíciles e incómodos al comienzo, con una multitud de cosas extrañas y derroteros inesperados, tanto que puede incluso tener lugar algún tipo de shock cultural, mas al final tienen su recompensa. Puede irritar a los filósofos la terminología usada de modo impropio y los profundamente malentendidos métodos que emplean los colegas no filósofos. A menudo, debo confesarlo, advierto, en mí mismo y también en otros, un "complejo de superioridad disciplinar", como podría llamárselo. ¿No es, acaso, fácil imaginar que, de modo similar, un economista pueda también creer que su disciplina comprende los aspectos más importantes de la vida social, o bien que un psicólogo o un sociólogo crean esto mismo en relación a su especialidad?

28. Si el complejo de superioridad que uno tiene es manifiesto, puede llamárselo "arrogancia disciplinar", algo que he visto en filósofos fenomenológicos que miran con desprecio a los científicos sociales, a las enfermeras o a los educadores. ¡Estos colegas filósofos harían bien en considerar, sin embargo, lo ridículas que les parecen nuestras preocupaciones filosóficas por cosas tales como el fundamento último, el ser en cuanto ser, si el

mundo existe, por qué hay algo en lugar de nada, etc., a los colegas que provienen de disciplinas distintas de la filosofía, especialmente de las disciplinas prácticas! Ser disciplino-céntrico (o sea, estar centrado en una disciplina) parece inevitable y probablemente no sea algo malo allí donde se trata del conocimiento y la destreza especializados, mas, al igual que con la clase, la etnicidad, el género y la nacionalidad, donde también hay tendencias a la arrogancia y al complejo de superioridad, es sabio practicar la tolerancia, la “tolerancia disciplinar”, como podría llamársela, pues entonces se torna más probable que lleguen para todas las partes los beneficios de la interdisciplinariedad¹³.

Traducción hecha por Luis Román Rabanaque

¹³ Agradezco a Elmar Holenstein, Richard Lanigan, Daniel Marcelle, NASU Hisashi, Fred Wertz y YOSHIDA Akihiro por sus comentarios sobre un borrador anterior, mas los errores que persisten son de mi responsabilidad.

IDEAS PARA UNA PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

Urbano Mestre Sidoncha

Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal
umestre@ubi.pt

Resumen: En este trabajo hablamos de la posibilidad de una psicología fenomenológica, no como oportunidad de refundición del proyecto husserliano, sino como plan de revisión de los fundamentos de una psicología de confección naturalista a partir de un tratamiento estrictamente fenomenológico. Esta revisión crítica, operada por Husserl, dialogará muy de cerca con las tesis que W. Dilthey desenvuelve en 1894, bajo el signo de una psicología descriptiva. Es nuestra intención mostrar, una vez ponderadas las insuficiencias evidenciadas por la perspectiva diltheyniana, la utilidad incuestionable de la psicología fenomenológica como plataforma y vía de acceso indirecto para una auténtica filosofía fenomenológica.

Palabras clave: Psicología descriptiva. Psicología fenomenológica. Fenomenología trascendental. Dilthey. Husserl.

Abstract: In this paper, we address the possibility of a phenomenological psychology, not having in mind a re-establishment of the husserlian project, but as plan to revise, from a strictly phenomenological approach, the basis of a naturalistic psychology. Such a critical revise, operated by Husserl, will dialogue closely with the thesis developed by W. Dilthey in 1894, under the title of a descriptive psychology. It's our purpose to explain, given the insufficiency shown by Dilthey's own perspective, the unquestionable utility of this phenomenological psychology as groundwork and indirect access way to a genuine phenomenological philosophy.

Key words: Descriptive psychology. Phenomenological psychology. Transcendental phenomenology. Dilthey. Husserl.

1. Introducción

El tema que nos ocupará en este trabajo es deliberadamente provocador y no deja de ser revelador el hecho de ser así. Efectivamente, hablar de Ideas para una psicología fenomenológica convoca inmediatamente, y por sí solo, el contenido de sentido del epígrafe del bien conocido texto husserliano de 1913, *Ideas directrices para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, donde está vertida la célebre y más perenne caracterización de la fenomenología como filosofía trascendental. La provocación reside ahí: esa apropiación de sentido del texto de 1913, que aquí preconizamos, parece querer apuntar no en el sentido de una filosofía fenomenológica,

como explícitamente prescribe Husserl, sino en otra dirección, en la de una psicología fenomenológica, que pide que se reescriba la historia y se rediseñe el mapa de la escuela fenomenológica tal cual fuera preliminarmente definida por su fundador, como si ésta fuera la marca de agua de un singular destino que, habiendo permanecido en la sombra, se impone ahora revelar. Una tal idea, lo sabemos bien, surge a partir de 1904 (ésta es por lo menos la confesión implícita de Husserl en el § 70 de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*¹) y, de un modo explícito y abierto, a partir de 1907 —fecha de la entrada en escena del instrumento de la reducción fenomenológica— como expresión de una contradicción evidente y como confesión inmediata de la incompreensión de fondo en relación al sentido último de la marcha de la argumentación seguida por el propio Husserl. Pero si esa sospecha se difundió, eso significa que parte de mi objetivo está ya cumplido:

i) el de convocar la atención del lector para la siempre tensa relación dialógica entre fenomenología y psicología como símbolo del proceso de interna maduración generado en el espacio de la auto-comprensión de la fenomenología y, no menos relevante,

ii) para la cuestión candente de una putativa descaracterización temática y metodológica de la fenomenología siempre que está en causa la tentativa de volverla —en un cierto sentido que escudriñaremos más abajo— “productiva”.

En esencia, lo que pretendemos es dirigir nuestro abordaje a la siempre ambigua relación de Husserl con la psicología y, por esto mismo, se trata de un abordaje que no podría olvidar uno de sus capítulos más admirables, hecho realidad precisamente en el propósito de Husserl de considerar la posibilidad y necesidad de una psicología pura o fenomenológica. Pero esta idea, en su plena concreción, sólo se deja traer a plena luz del día desenvolviéndose sistemáticamente en el horizonte de sentido más amplio de una

¹ “[...] Konnte die Epoché als eine ausdrückliche methodische Grundforderung nur eine Sache nachkommender Reflexion dessen sein, der schon in einer gewissen Naivität und aus einer historischen Situation her in die Epoché sozusagen hineingezogen worden ist und schon ein Stück dieser neuen ‘Innenwelt’, gewissermaßen ein Nahfeld aus ihr, mit einem dunkel vorgezeichneten Fernhorizont, sich zu eigen gemacht hatte. So ist er erst vier Jahre nach Abschluss der Logischen Untersuchungen zum ausdrücklichen, und selbst dann noch unvollkommenen Selbstbewusstsein ihrer Methode gekommen”. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 246. Cursivas mías.

fenomenología que, en su versión madura, se plantea como filosofía trascendental. Por otro lado, también queremos interrogar el contenido de sentido de esta exigencia de productividad que incesantemente es lanzada sobre la fenomenología y que, a mi entender, ha sido la fuente de equívocos y de bastas interpretaciones.

Aludiendo ahora a este último objetivo, digamos que la necesidad de enmarcar la fenomenología de matriz husserliana en nuevos contextos (motivación ampliamente visible en la última década) y, por esa vía, de escudriñar su fecundidad, es un propósito enteramente legítimo y absolutamente inatacable. Pero este propósito no debe ser confundido con la oportunidad, que muchas veces se pone en total simetría con esta primera necesidad, de volver a la fenomenología *productiva*. A propósito de esta distinción entre *fecundidad* y *productividad* resuenan por todas partes las juiciosas palabras de Gaston Bachelard², quien recordaba que la urgencia en deducir efectos de una determinada ciencia, en el sentido de volverla, de este modo, *productiva*, no hace más que denunciar nuestra obstinada permanencia en un dominio todavía distante del campo de la racionalidad científica o, para utilizar aquí el idiolecto de Husserl, en la esfera de la actitud pre-filosófica o natural. Si la condición para que la fenomenología se vuelva productiva es el abandono de sus decisiones teóricas de mayor alcance —pensamos especialmente en la renuncia a la actitud trascendental, que el propio Husserl parece admitir en el § 57 de las *Meditaciones cartesianas*³— lo que surge de ese abandono es una ciencia positiva más entre otras, cuyos resultados no difieren sustancialmente de los indicadores de productividad ahí señalados. Partiendo de esta distinción operada en el plano conceptual, no decimos, sin embargo, que la fenomenología puede ser fecunda sin ser productiva o que esta última exigencia de productividad no se sitúe en el plano de la comprensión de la fenomenología como hacedora de la racionalidad científica. Lo que en todo caso no nos parece razonable es sostener que una tal reivindicada productividad se determine en base a una descaracterización absoluta de la naturaleza y función de las disciplinas implicadas o, incluso, en el cambio del que es el sentido más hondo de cada una

² Vid. Gaston Bachelard, *Épistémologie. Textes choisis*, Paris, P.U.F.

³ Vid. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Hua I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

de ellas. Efectivamente, y como consecuencia de esta descaracterización, vemos con cierto embarazo muchas veces a psicólogos que debaten, como fenomenólogos de pocos recursos, sobre cuestiones que están fuera de su alcance. Es lo que ocurre cuando se le exige a la psicología —la cual todavía opera en base a un mundo que se pone como supuesto no cuestionado— que se ponga como base necesaria para una teoría del conocimiento, para una filosofía trascendental. Del mismo modo, y con el mismo embarazo, asistimos al intento de situar la discusión fenomenológica en moldes que sólo pueden significar que ella sufrió una brusca mutación y que abandonó definitivamente el suelo propio de una filosofía trascendental para ponerse al modo de una disciplina positiva. En este capítulo en el que la fenomenología, para ser inmediatamente productiva, se presenta apenas como un régimen más de cientificidad entre otros, se inscriben los vanos intentos para pensar que la tarea esencial de la fenomenología se deja realizar integralmente en el contexto de una psicología fenomenológica, y se inscribe también la tesis de que la fenomenología trascendental no va a ser más que una psicología disfrazada⁴. Evidentemente, bastará una lectura más profunda del interés de Husserl por la psicología —y es de esto de lo que nos vamos a ocupar— para vencer inmediatamente estas interpretaciones y para instaurar definitivamente la idea de que para ser, en este singular contexto, *productiva*, la fenomenología no compite con la psicología, no reclama su espacio ni tampoco compara los respectivos resultados.

Sin embargo, sabemos bien la distancia que separaba a Husserl de una correcta comprensión psicologista de la Lógica. Y también sabemos que la disciplina instaurada por Husserl se va a constituir como ciencia filosófica fundamental en la confrontación con la doctrina que determina la reducción de los principios de la ciencia a la naturaleza y a la constitución de nuestro espíritu. Pero incluso un neófito sabe que, sin embargo, la asociación entre fenomenología y psicología había sido solicitada por el propio Husserl, quien logró encontrar, en la psicología, una primera respuesta al problema del esclarecimiento filosófico de la lógica, que es donde se juega, *prima facie*, la cuestión de los fundamentos de la matemática y de la propia lógica —cuestión que constituyó, a su vez, una especie de antecámara que prefi-

⁴ Vid. Urbano Mestre Sidoncha, "É a Fenomenologia uma Psicologia Disfarçada?", *Phaenomenon. Revista de Fenomenologia* 16/17 (2008).

gura el objeto y anticipa el estilo de una disciplina fenomenológica madura y plenamente consolidada.

2. Importancia de la psicología descriptiva y su significado para la tarea de revisión de los fundamentos de la psicología: el debate entre Husserl y Dilthey

En el semestre de verano de 1925, en el transcurso del célebre y fértil período de Friburgo, Husserl dicta un importante curso sobre psicología fenomenológica, incluido por Walter Biemel en el volumen IX de *Husserliana*. En ese curso, evidentemente Husserl no pretende contribuir con nuevos descubrimientos al inicio de una psicología fenomenológica que hasta esa fecha todavía no existía como régimen de cientificidad plenamente consolidado, pero sí pretende, por el contrario, hablar sobre los fundamentos conceptuales de la psicología a partir de una perspectiva fenomenológica. A pesar de esto, ha habido siempre coincidencia en considerar que a un tal enfoque le falta carácter sistemático y, por tanto, en que en todo caso se trataría de una orientación marginal en el seno de las orientaciones programáticas de la propia fenomenología. Sin embargo, falta decir que, más que comprometer la posibilidad o la necesidad de una tal perspectiva, lo que revela esa diagnosticada insuficiencia es más que nada la ausencia de una visión orgánica relativa a las cuestiones de la psicología que ahora se llama *fenomenológica*. La inexistencia de esa orientación sistemática sería, en el fondo —y si, en efecto, queremos atribuirle algún significado que supere la dimensión de lo puramente circunstancial—, la expresión fidedigna de esa ausencia más primitiva de un referente que, pensado retrospectivamente, prestara alguna unidad a las consideraciones de Husserl. Pero si, al margen de esto, la unidad de la discusión se agita como una condición que hace aparecer la perspectiva modal de la necesidad, incluso ahí no la podremos rechazar, teniendo en cuenta que se permite pensarla —toda ella— a partir de la unidad de la crítica que es dirigida hacia la presencia del naturalismo en la psicología. Éste es, *ipso facto*, el punto privilegiado a partir del cual la fenomenología, y sólo ella, asoma como disciplina que puede llamar a sí la sensible cuestión de la revisión de los fundamentos conceptuales de la psicología; y será éste, justamente, el desiderato esencial de Husserl en la prosecución de ese curso. Ésta es también, si quisiéramos, una primera

aunque decisiva acepción para el proyecto de una psicología fenomenológica, que previene acerca de una perspectiva estrictamente científica que de ahora en adelante se vaya a arrojar sobre la psicología.

Sin embargo, si en relación a esta asociación entre fenomenología y psicología —la cual, insistimos, debe ser puesta en primer lugar en la base de una inspección fenomenológica de los fundamentos de la propia psicología— todavía planea la sospecha de una —digamos— cierta insuficiencia (lo que nos permitiría tomarla simplemente como la expresión de una justa posición espuria y sin sentido), sea dicho, en forma de respuesta, que hay un conjunto de acontecimientos que ilustran bien la atmósfera intelectual de la época, mostrando, a la vez, que el entusiasmo inicial suscitado por la psicología formaba, más que una relación constituida en base a un acontecimiento aislado, una tendencia dominante que se extendió rápidamente en la época que anuncia el nacimiento de la propia fenomenología. Enumerémoslos de forma breve y sin preocupaciones de exhaustividad⁵: en 1860, un año después del nacimiento de Husserl, la psicología científica marca su aparición con los *Elementos de psicofísica*, de Fechner. En ese mismo año, con Broca, se señalan las primeras localizaciones cerebrales. En 1875, Franz Brentano publica la *Psicología desde el punto de vista empírico*, obra mayor que tendrá, como es bien sabido, profundo impacto sobre Husserl y sobre la propia definición del esbozo de la fenomenología en sus primeros años. El primer laboratorio de Psicología experimental, fundado por Wundt, data de 1879. En suma, fue esta situación, compleja en sus desarrollos internos pero ampliamente comprensible en sus rasgos de conjunto, la que encontró Husserl. La conjugación de estos acontecimientos determinará la plataforma de sentido a partir de la que Husserl realiza una crítica, científicamente relevante, al modelo naturalista de la psicología. Y esta crítica se revelará absolutamente necesaria, atendiendo al vínculo congénito que vincula la psicología al modelo y al método de las ciencias naturales⁶, en un momento que Husserl considera excesivamente marcado por las esperanzas que entonces se depositaban en la nueva psicología.

⁵ Para una profundización más completa de esos momentos, remito, entre la vastísima bibliografía relevante, al estudio de José Henrique Santos, *Do Empirismo à Fenomenologia. A crítica antipsicologista de Husserl e a ideia de lógica pura*, Braga, Livraria Cruz, 1973.

⁶ Cfr. Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hua IX, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, p. 4.

Esta crítica, que es la del propio Husserl, dialogará, permanentemente, con la perspectiva generada por parte de Wilhelm Dilthey en un célebre texto de 1894 titulado *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (*Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*). No es que la inspección fenomenológica que Husserl pretende llevar a cabo requiera el auxilio de la psicología descriptiva de Dilthey. Esta dependencia teórica y conceptual de la fenomenología en relación a una tesis positiva como es aquella que Dilthey desarrolla en el decisivo año de 1894, sería absolutamente intolerable para la coherencia interna de la perspectiva trazada por Husserl, la cual justamente se pretende libre de constreñimientos de ningún tipo. Lo que incita esta aproximación crítica a las tesis de Dilthey —a quien Husserl consideró, tal vez demasiado tarde, un hombre de intuiciones brillantes— es precisamente mostrar que sólo por la vía de la fenomenología puede ser efectivamente denunciada, en sentido pleno, y de una forma rigurosamente científica, esa tendencia naturalista de la psicología —tomada de las ciencias naturales—, y que otras denuncias que se le imputan, en su afán de consumir esta inspección, no hacen más que duplicar el error que pretendidamente se pretendía denunciar.

Muy sucintamente, y sin entrar en una discusión deliberadamente circunstanciada del pensamiento de Dilthey, lo que el autor le oponía a una psicología de confección naturalista —precisamente aquella que, según la lectura de Husserl, reivindica la misma importancia relativa y la misma dignidad institucional que entonces se le concedían a la física— es el hecho de que en ella se perdiese una cierta visión de conjunto de la vida mental, que sólo de modo artificial podría ser pensada atomísticamente al nivel de acontecimientos psíquicos aislados. Es éste el tejido de fondo teórico y motivacional que está en el origen, en Dilthey, de una inclinación hacia el terreno de una psicología descriptiva, como alternativa y como sustitución de su variante empírica, que utiliza, en la psicología, los métodos de las ciencias de la naturaleza. En efecto, la matriz teórica y conceptual que está en la base de la metodología de tales ciencias, cuando no lo está directamente vertida en el campo propio de la psicología, determina que la formulación de hipótesis sea puesta como elemento que conecta los datos sensibles de la experiencia externa y la conexión causal que, a su vez, no se nos da en el contexto de la propia experiencia. De entre las múltiples dificultades en que se

deja enredar esta inscripción de la psicología en el espacio lógico de las *Naturwissenschaften*, la que más se granjeará la censura por parte de ese escepticismo radical gestionado por Dilthey (tal era el modo en el que Husserl veía el posicionamiento de Dilthey ante la psicología hipotético-causal⁷) es la de incluso entender que esa estrategia inferencial, o ese pensamiento *construido* que trasciende el dato intuitivo, es una concepción que armoniza con las determinaciones específicas de la vida mental. "Hipótesis, por todas partes sólo hipótesis", se lamentaba Dilthey. Ahora bien, si es verdad que los méritos imputables a esa estrategia no merecen reparos cuando, por ejemplo, se dejan aplicar a la moderna física, no será menos cierto que ya no sucede lo mismo cuando esa estrategia se une, sin más, al espacio lógico de las ciencias del espíritu⁸. Dice Husserl:

La psicología, y consecuentemente, todas las ciencias socioculturales, se refieren al nexo mental dado universalmente por la experiencia interna. La *Innere Erfahrung* no da una mera exterioridad, no conoce separación de partes que se pongan como elementos auto-suficientes. Sólo conoce estados internamente entrelazados, y entrelazados en la unidad de un nexo inclusivo, que es dado conjuntamente con los propios estados en cuanto nexo en la intuición interna.⁹

Es, pues, esta conexión viva, y no meramente artificial o construida, la que constantemente escapa a una psicología que importa sus procesos de la moderna física. Éste es el aspecto que inmediatamente convierte una unidad construida, a partir de fuera, en una unidad contrahecha, que a su vez se funda en la pura concatenación de procesos psíquicos aisladamente considerados. A esto mismo se refiere Dilthey:

En las ciencias de la naturaleza se nos ofrece un nexo natural sólo a través de deducciones suplementarias, mediante un complejo de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu, la base es la conexión de la vida anímica como algo originariamente dado [...]. En la experiencia interna son también dados los procesos de causación, de los lazos de las funciones, como miembros singulares de la vida psíquica, en un todo. Primordial es, aquí, la conexión vivida; secundaria la distinción de sus diversos miembros. Esto condiciona una diferencia muy grande de los métodos con que estudiamos la vida

⁷ Cfr. Hua IX, p.14.

⁸ Devolvamos la palabra a Dilthey: "no âmbito psicológico, as hipóteses também não possuem a capacidade de realização de que deram provas no conhecimento científico-natural". Wilhelm Dilthey, *Ideias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica*. Trad. Artur Morão: http://www.lusosofia.net/textos/dilthey_wilhelm_psicologia_descritiva_e_analitica.pdf, p. 16.

⁹ Hua IX, p. 8.

psíquica, la historia y la sociedad, en relación a los otros métodos por los que se obtiene el conocimiento de la naturaleza.¹⁰

Ahora bien, si es, pues, verdad que el dato aislado es para la física una simple *abstracción* —en la que hay un ejercicio perfectamente legítimo y absolutamente rutinario en el contexto de su propia orientación metodológica—, en la consideración de nuestra vida psíquica, por el contrario, esta abstracción hiere de muerte una conexión íntima que, lejos de dejarse postular como hipótesis, antes que eso es originariamente dada en la experiencia interna como expresión de un significado inmanente. Según Husserl, los únicos que no podrían ser sensibles a las cuestiones planteadas por Dilthey¹¹ son aquellos que todavía están bajo los efectos del hechizo de la orientación naturalista de la psicología dominante. El autor pretendía, por tanto, que las ciencias del espíritu tuvieran una metodología eminentemente *comprensiva* como alternativa a la reivindicada orientación *explicativa* de las ciencias de la naturaleza¹². Como ahora comprendemos perfectamente, esto significaba el alejamiento definitivo de la psicología dominante y su sustitución por una psicología más concreta y menos abstracta o artificial, a la que el autor conseguirá llamar *descriptiva*. Dice Dilthey:

Sólo una ciencia que denominaré psicología descriptiva y analítica, en oposición a la explicativa o constructiva, puede librarnos de todas las dificultades expuestas. Entiendo por psicología descriptiva la exposición de los componentes y de los nexos que se presentan uniformemente en toda la vida psíquica humana desenvuelta, *entrelazados* en una única textura, que no es *inferida* o *introducida por el pensamiento sino simplemente vivida*. Esta psicología es, por tanto, la descripción y el análisis de una conexión que, de modo originario y siempre, se nos da como la propia vida.¹³

Puesta en esta transmutación que se opera en la propia intimidad de la concepción en psicología, encontrará Husserl el mérito fundamental que debe ser atribuido al abordaje de Dilthey:

¹⁰ Wilhelm Dilthey, *op. cit.*, p. 15.

¹¹ Hua IX, p. 11.

¹² "Os representantes da psicologia explicativa costumam apoiar-se nas ciências da natureza para justificar um tão amplo emprego de hipóteses. Mas já no início das nossas investigações queremos proclamar a pretensão das ciências do espírito de determinar autonomamente os seus métodos, de harmonia com o seu objecto." Wilhelm Dilthey, *op. cit.*, p. 15.

¹³ *Ibidem*, p. 25.

La gran relevancia de la exposición de Dilthey —afirma Husserl en las lecciones de 1925— está, por encima de todo, en aquello que él dijo de positivo sobre la unidad de la vida psíquica como unidad de la experiencia viva y, consecuentemente, en la exigencia de una psicología descriptiva fundada netamente sobre la intuición.¹⁴

Este reconocimiento expreso de Husserl en relación al posicionamiento crítico de Dilthey, que está en la verdad en vez de constituir una anotación marginal, tomado inicialmente en cuanto a su pura forma deja adivinar uno amplió acuerdo en torno a la comprensión de la psicología; acuerdo que está edificado en el marco de las reservas de fondo que el primero tendrá que oponer a una psicología de tipo hipotético-constructiva. Pero eso no significa, evidentemente, que la disidencia que se iniciará más tarde entre los de los autores sea sólo la expresión de un lamentable equívoco. Es el propio Husserl quien inicialmente disocia esas reservas que tendrá que oponer a la imitación de la metodología diltheyniana —la cual considera no poder ser recomendada en ninguna circunstancia— de la justa admiración que se debe a su brillante intuición. En el breve espacio de este ensayo no es posible la tarea de trazar el mapa de las semejanzas y diferencias entre las concepciones de Husserl y de Dilthey, ni tampoco de la menos exigente misión de contrastar la justicia de las críticas que Husserl le dirige a Dilthey. De entre esas diferencias que se dejan determinar en un simple juego de confrontación de tesis positivas, aquí preferimos elegir la que se pone inmediatamente como la más emblemática de esa todavía insuficiente inspección de los fundamentos de la psicología, cuando ella es sobreentendida en el estricto contexto de una psicología descriptiva, y cuando una tal psicología descriptiva se deja incluso enredar en las paradojas que habían determinado la estruendosa ruina del psicologismo.

3. Insuficiencias del tratamiento diltheyniano

Incluso para una mirada todavía inicial, entender qué es la psicología descriptiva o cuál es la tarea que esencialmente le toca a ésta cumplir surge como la expresión de una diferencia insuperable entre los dos autores. Es cosa bien sabida que, para Husserl, una de las tareas de la psicología descriptiva es la de promover un distanciamiento en relación a una psicología todavía tomada en el sentido naturalista de ciencia de la experiencia, en un

¹⁴ Hua IX, p. 10.

primero pero decisivo movimiento de radicalización que acompañará a la fenomenología y que la llevará, por último, a asumir su condición más permanente de filosofía trascendental. Este esfuerzo de radicalización se sustancializa, desde bien pronto, en una redefinición de su campo propio, que ya no es más el de los elementos reales de la vivencia sino más bien el de sus elementos ideales. Ahora bien, esta distinción elemental, aunque simultáneamente más fina entre elementos reales e intencionales de la vivencia, parece habersele escapado a Dilthey, según la lectura muy juiciosa de Husserl.

Es incluso más grave, desde el punto de vista de sus implicaciones sistémicas, el diagnóstico de una correcta recaída de la psicología descriptiva de Dilthey en los absurdos que habían determinado la contundente crítica de Husserl a la psicología explicativo-causal. Una tal recaída tendría que ver, supuestamente, con la siguiente imposibilidad de fondo: si la psicología descriptiva es, ella misma, una ciencia positiva más entre las otras, ¿cómo justificar su pretensión de erigirse simultáneamente como fundamento de las ciencias socioculturales¹⁵, además de también erigirse como fundamento de la propia teoría del conocimiento¹⁶ —teoría del conocimiento que en relación a las ciencias positivas se debe situar en un plano superior con el que todas guardan una misma distancia? Este contrasentido de partida es explicado por Husserl en los siguientes términos:

Que la teoría del conocimiento quiera volver inteligible, genéricamente y en principio, tanto la forma como la actividad cognitiva, en su interioridad psíquica, puede tener lugar en la producción de validez objetiva. Pero, ¿cómo puede ella alguna vez resolver este problema si depende de un procedimiento psico-

¹⁵ “[...] A análise da realidade social e histórica, tão complexa, só poderá ser levada a cabo se esta realidade for, primeiro, desmembrada nos diversos sistemas de fins que a integram. [...] Mas a trama de tal sistema é apenas a conexão psíquica dos homens que nele cooperam. É portanto, em último termo, somente uma conexão psicológica.” Wilhelm Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, Trad. portuguesa de Artur Morão: *Ideias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica*: http://www.lusosofia.net/textos/dilthey_wilhelm_psicologia_descritiva_e_analitica.pdf, p. 30.

¹⁶ “Como o desenvolvimento de cada uma das ciências do espírito está ligado à constituição da psicologia, também não é possível conseguir a articulação das mesmas num todo sem compreender a urdidura psíquica em que se encontram entrosadas. Sem referência alguma à conexão psíquica em que se fundam as suas relações, as ciências do espírito são um agregado, um feixe disperso, e não um sistema [...] A mesma dificuldade pesa sobre a teoria do conhecimento [...] os factos espirituais que constituem o material da teoria do conhecimento não podem ser entrelaçados sem o pano de fundo de alguma representação do nexo psíquico.” *Ibidem*, pp. 20s. En algunas páginas, puede leerse que “a conexão psíquica constitui o fundo do processo cognoscitivo e, portanto, este processo só nesta conexão psíquica pode ser estudado e determinado no seu alcance”. *Ibidem*, p. 24.

lógico-empírico [es decir, si la hacemos depender de una psicología descriptiva que ve en la unidad del nexo psíquico el sustrato de todos los procesos cognitivos] que sólo le proporcionaría universalidades histórico-naturales, en vez de necesidades inviolables e intuitivamente evidentes?¹⁷

He ahí, pues, en su expresión más decisiva, las aporías en que se dejó enredar el propio psicologismo, y que parece conocer ahora una curiosa e inesperada reedición en los trabajos de Dilthey. Efectivamente, el autor de las *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* no acepta que la teoría del conocimiento se pueda formular en una total ausencia de contenido, sin tener por base el elemento psíquico. Mientras Husserl reconoce que, después de Kant, la teoría trascendental del conocimiento alcanzó una profunda influencia, habiéndose unificado en una perspectiva que rechazó categóricamente todo el ejercicio de fundación empírico-psicológica (aunque, por otra parte, no dejó de combatir como siendo una forma de ese criticado psicologismo¹⁸), Dilthey, a su vez, no acepta que la distinción entre materia y forma del conocimiento se pueda fundar autónomamente en relación a una realidad psíquica sino que, en las antípodas de esta tesis, sostiene que ella sólo encuentra su fundamento de determinación en la conexión anímica efectivamente dada en el campo de la experiencia interna.

Husserl se preguntaba: ¿Cómo puede una descripción, en la base de la mera experiencia interna [...], ser capaz de producir más que una simple comprensión individual? [...] ¿cómo podrá alguna vez ir más allá de las vagas generalizaciones empíricas?" O, todavía en un otro y sugestivo paso: "en una psicología que depende meramente de la experiencia interna y de la descripción de la vida psíquica, ¿cómo llegamos a la universalidad de la ley?"¹⁹

Hay varios aspectos que merecen aquí una reflexión más penetrante:

i) esta inexactitud de las leyes psicológicas evidentemente no puede ser imputada, sin más, a una cierta, diríamos, *inmadurez* de la psicología, sobre todo en una circunstancia en que es llamada a estar presente entre otras ciencias positivas. Es, más bien, debido a una cuestión de principio por lo que se sitúa en un abandono del horizonte de sentido y de las posibilidades

¹⁷ Hua IX, p. 19.

¹⁸ *Ibidem*, p. 29.

¹⁹ *Ibidem*, p. 11.

de realización de las ciencias experimentales ese desiderato de comprender todos los hechos a partir de un cierto número de leyes exactas. Insistimos: se trata únicamente de una imposibilidad de principio que nada tiene que ver con la idiosincrasia propia de la psicología. Como bien lo vio Theodor de Boer, "si las leyes de la lógica no fueran más que una rama particular de las leyes psicológicas, compartirían con éstas su carácter inexacto y provisional"²⁰.

ii) Hay un segundo aspecto que, sin embargo, merece igualmente ser subrayado: lo que está puesto en causa en esta denuncia siempre reiterada de las consecuencias absurdas y escépticas del psicologismo no puede ser visto, sin más, como una ofensiva gratuita que sobreviene en un conflicto cada vez más hondo entre Husserl y la psicología. Lo que ahí se ve es nada más que la posibilidad de que se genere, *vía* método causal, el descubrimiento de leyes ideales. Por otra parte, la denuncia de este error sólo puede resultar beneficiosa para las ciencias; incluso, evidentemente y por la mayor parte de las razones, para las ciencias experimentales que, después de eximidas de esta inaceptable responsabilidad, dejan ahora restituirse su verdadero rostro. Digamos, siendo rigurosos, que ni en el auge de la fenomenología *qua* filosofía trascendental pretendió Husserl protagonizar esa descalificación de la psicología. A propósito del vínculo que ata la psicología a la fenomenología, y del beneficio que un tal vínculo representa para la consumación plena del esfuerzo de fundamentación de la propia psicología, dice Ricoeur que

la psicología no se comprende ella misma, [...] si no está anclada en la fenomenología. Es ésta quien la instruye sobre la esencia de la subjetividad; quien nada sabe sobre lo que es el yo puro —constituidor de toda la realidad [...] no sabrá lo que es el psiquismo, realidad constituida, generada en el seno del yo-puro.²¹

²⁰ "If the laws of logic were nothing but a particular brand of psychological law, they would share in this inexact and provisional character." Theodore De Boer, *The Development of Husserl's Thought*, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1978, p. 218.

²¹ "[...] La psychologie ne se comprend pas elle-même, [...] si elle ne s'adosse pas à la phénoménologie. C'est elle qui l'instruit de l'essence de la subjectivité ; qui ne sait point ce qu'est le moi pur, – constituant de toute réalité [...] ne saura pas ce qu'est le psychisme, réalité constituée, tissée dans l'environnement du moi pur". Paul Ricoeur, *A L'École de la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1987, p. 43.

Algunas páginas más adelante, reaparece la misma tesis devuelta ahora a su expresión de máxima simplicidad:

La psicología —dice Ricoeur—, al igual que su objeto, es intra-mundana [...] ella no tiene sobre él ninguna inteligencia *directa* [...].²²

iii) Se impone una última nota para la evaluación del contenido de sentido de esta experiencia interna que es permanente solicitada por la psicología descriptiva y analítica de Dilthey. Por su intervención, ésta no sólo corta de raíz, como ya hemos dicho, la posibilidad de alcanzar la universalidad de la ley, sino que también se identifica con un criterio todavía distante del tema de una conciencia intencional que, después de Brentano, constituirá claramente la cuestión central y el hilo conductor de la psicología²³. Además de esto, esta experiencia interna, tomada de antemano en el sentido de una auto-interpretación vivida, todavía no se distancia, con total nitidez, de un mero método introspectivo, cuando una de las marcas más reveladoras del radical cambio de perspectiva operada por la entrada en escena de la fenomenología —incluso tomada en el sentido de una psicología descriptiva— es precisamente la propia fundación de esta distinción con una absoluta transparencia²⁴. La objeción husserliana es, en este punto, incisiva: es cosa bien sabida que fue precisamente la imposibilidad de establecer con total claridad esta distinción entre experiencia interna y el mero ejercicio de introspección lo que determinó la célebre ofensiva protagonizada por Husserl contra el psicologismo.

²² He aquí el fragmento completo : "La psychologie est [...] intra-mondaine comme son objet [...]; mais [...] elle n'a aucune intelligence *directe* de son objet ; elle ne se comprend pas elle-même, si elle ne comprend pas son objet comme une non-réalité réalisée." *Ibidem*, p.47. Cursivas mías.

²³ Son muchos los lugares en la vasta de Husserl en donde este reconocimiento y, en consonancia, esta herencia, son asumidos sin ambigüedades: Cfr., por ejemplo, *Hua V*, p. 59.

²⁴ Esta sospecha en relación a una pretendida confusión entre reflexión fenomenológica y un simple método introspectivo, que informaría consecuentemente sobre la tesis de una supuesta superioridad del lenguaje fenomenológico, es enfáticamente subrayada por algunos autores. Tomemos el paso que se sigue como testimonio representativo de esta corriente de interpretación: "How does phenomenological reflection differ from introspection?", preguntará Bayne, para, pasadas apenas algunas páginas, reiterar esta sospecha en relación a las virtudes de la fenomenología husserliana: "[...] what reason do we have for thinking that the results of phenomenological reduction are more reliable than those of 'mere introspection'". Tim Bayne, "Closing the Gap? Some Questions for Neurophenomenology", en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004, pp. 3-7.

Las descripciones de la fenomenología —escribe Husserl en los *Prolegómenos a la Lógica pura*— no se refieren a vivencias o clase de vivencias de personas empíricas; puesto que de personas, [...] de vivencias mías o de otros, ella nada sabe ni conjetura cosa alguna; sobre tales vivencias, la fenomenología no levanta cuestiones, no busca determinaciones ni elabora hipótesis.²⁵

4. Superación de la psicología descriptiva

A pesar de este registro eminentemente crítico —señal evidente de que el interés de Husserl por la psicología no desapareció después del primer embate crítico de 1900— está la circunstancia de haber considerado, un año después, que la tarea de la fenomenología podía ser cumplida en el espacio de una psicología descriptiva, y de que una tal psicología únicamente podía ser diferenciada de la fenomenología por parcas diferencias. Pero de esta constatación nada más que resulta que el problema se muestra ahora bajo un nuevo rostro: si la pulsión naturalista de la psicología puede ser investigada y denunciada por la fenomenología esto, finalmente, justifica la distancia de seguridad con la que Husserl siempre mantuvo la concepción de Dilthey; pero si, mientras tanto, la propia fenomenología —tomada en el sentido de una psicología descriptiva— aún se ve *contaminada* (la metáfora es de Husserl en las lecciones de 1925) por ese reprobado naturalismo, esto significa que una tal inspección, para ser científicamente relevante, requiere ahora mucho más de lo que requiere una psicología; incluso si, por un lado, esta psicología se liberó de las flagrantes insuficiencias de la versión empírica y genética, e incluso aunque, por otro lado, ella operara una especie de catarsis intelectual que la llevó a depurarse de las insuficiencias del abordaje diltheyniano. Pero esta fluctuación de sentido que acompaña la relación entre la entonces fenomenología naciente y la psicología más que ser el emblema para una especie de indecisión de fondo en cuanto al alcance y sentido de la disciplina fenomenológica es, de nuevo, el sentido de la propia marcha de la argumentación husserliana en su concreción plena. Efectivamente, en el momento en que se va paulatinamente rediseñando el mapa de la todavía emergente escuela fenomenológica, tal comprensión se determina precisamente en el contenido de sentido que se imputa a la propia psicología, la cual ahora se deja tomar ya no en el sentido naturalista de

²⁵ Edmund Husserl, Hua XVIII, p. 13 / *Investigações Lógicas*. Primeiro Volume: *Prolegómenos à Lógica Pura*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, pp. 23s. Trad. Diogo Ferrer.

ciencia de la experiencia —es decir, en una variante genética llena todavía de presupuestos naturalistas— sino en su valor descriptivo o puro, que lanzará la disciplina de Husserl hacia una creciente exigencia de radicalidad que es el punto en donde, paradójicamente, se determinará finalmente un alejamiento igualmente progresivo en relación a los terrenos aún mundanos de la psicología. En efecto, Husserl fue paulatinamente ganando conciencia de que estaba equivocado al caracterizar, en la base y en los términos de una *auto-objetivación psicológica*, lo que eran las *esencias* de los actos cognitivos y de los respectivos objetos correlativos. Se dio cuenta, por tanto, de que la fenomenología *pura* o *trascendental* debe esencialmente sustituir a la psicología *descriptiva*, a pesar del evidente beneficio que una tal concepción ya representa en relación al estadio primitivo de la psicología *genética*, y aún a pesar de la importancia del interés ahí declarado en interrogar la subjetividad de la consciencia. Pero este último alejamiento, que en sí mismo incluso es una respuesta más eficaz al llamamiento en pro de una radicalidad cada vez más profunda, no nos debe hacer olvidar que esta psicología ya era, por sí sola, revolucionaria cuando era inicialmente comparada con la psicología corriente de aquel tiempo, y que en las *Logische Untersuchungen* encontramos extensas aclaraciones sobre la esencia de la intencionalidad que eran desconocidas antes de Husserl²⁶.

A pesar de este alejamiento progresivo en relación al terreno de la apercepción psicológica, será en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* de 1913 —por consiguiente, edición contemporánea al primer volumen de *Ideen*— en donde, finalmente, explicará la ausencia, del término “descriptivo”, no pretendiendo ahí más que prevenir acerca de un inoportuno y peligroso regreso al psicologismo y acerca de la consiguiente depreciación de la fenomenología a la vejatoria condición de ciencia particular con un alcance parcial. Uno de los puntos que permite determinar, con absoluta nitidez, la importancia singular de esa revisión del texto de las *Logische Untersuchungen* para la plena consumación del proceso de maduración interna de la propia fenomenología, finalmente comprendida como filosofía trascendental, está en la separación del propio concepto de consciencia de todas sus

²⁶ A este propósito, Theodore de Boer recuerda que “we must not forget that this psychology by itself was already revolutionary when compared to the psychology current at that time: in *Logische Untersuchungen* we find many insights into the essence of intentionality that were unknown before Husserl”. Theodore De Boer, *op. cit.*, pp. 434s.

determinaciones empíricas —marca irrecusable de una fenomenología que aún no logró el propósito de distanciarse de los resultados continuamente unilaterales de la psicología²⁷. Para parafrasear a Eduard Marbach, Husserl lleva a cabo la determinación del concepto de conciencia *en dependencia con la del concepto de yo empírico*, lo que significa que la conciencia es tomada en las *Investigaciones lógicas* por referencia al yo empírico o, dicho de otro modo, *en apercepción empírica*²⁸. En el Prefacio de la segunda edición de *Logische Untersuchungen*, y refiriéndose explícitamente a la comprensión ahí expuesta con respecto a una fenomenología todavía entendida como psicología descriptiva, Husserl es lento en la identificación de las dificultades ante las que la psicología zozobró. El texto, que es largo en su articulado pero escueto en su objetivo, reza así:

Me percaté de sus deficiencias después de la publicación, y, de hecho, pronto encontré la ocasión para plantear objeciones a mi propia designación de fenomenología como psicología descriptiva²⁹ [...] La descripción psicológica, llevada a cabo en la experiencia interior [en la inmanencia real, es decir, en la inmanencia en la conciencia del hombre y en el fenómeno psíquico real] aparece puesta al mismo nivel que la descripción, llevada a cabo en la experiencia exterior, de los procesos naturales exteriores; la descripción psicológica es, por otro lado, *puesta en oposición a* la descripción fenomenológica, de la que quedan enteramente excluidas todas las interpretaciones trascendentes de los datos inmanentes, e incluso aquellas interpretaciones que los toman como “actividades y estados psíquicos” de un yo real.³⁰

En efecto, la necesidad de radicalidad en fenomenología —necesidad que en sí misma es incluso un objetivo intermedio alcanzado por medio de

²⁷ “Le nouveau texte [de 1913] précise [...] que la phénoménologie étudie des faits vécus de conscience (Erlebnisse) ‘dans leur pure généralité’ et non come des faits réellement éprouvés, saisis empiriquement par des êtres conscients, au sein d’une nature”. Gaston Berger, “Le Cogito dans la Philosophie de Husserl”, Paris, Mouton, p. 31. Cursivas mías.

²⁸ Vid. Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974. No obstante, esta continuidad no debe oscurecer, en definitiva, el papel fundador de las *Logische Untersuchungen* y de su contribución a la constitución de la propia fenomenología: “Même dans la première édition, et malgré l’imprécision qui est inévitable au début d’une recherche nouvelle, on voit bien que la phénoménologie est tout autre chose qu’une forme particulière de psychologie”. Gaston Berger, *op. cit.*, p. 31. En otro pasaje, la importancia del “trabajo preparatorio” de las *Logische Untersuchungen* está todavía más reivindicada: “Les premières corrélations reconnues dans les *Recherches logiques* sont encore ‘dans le monde’, mais elles ouvrent la voie à la découverte de la corrélation fondamentale, celle qui rattache l’ensemble du monde au sujet transcendantal qui porte le monde ‘à titre d’unité de sens’”. *Idem*.

²⁹ A propósito de esta designación de la fenomenología como psicología descriptiva, Theodore De Boer hace notar, no sin algún sentido de humor, que “it is not likely that Husserl wrote many sentences he regretted more than this one”. Theodore De Boer, *op. cit.*, p. 207.

³⁰ Edmund Husserl, Hua XVIII, pp. 12s / *Investigações Lógicas*. Primeiro Volume: *Prolegómenos à Lógica Pura*, p. 23.

la reducción trascendental— apunta a una esfera de otra imanencia en relación a la cual está envuelta en una comprensión todavía psíquica de esa misma esfera de inmanencia. Husserl lo dice categóricamente en el párrafo 14 de las *Cartesianische Meditationen*. El texto reza así:

Tal vez se dirá que seguir esta dirección de investigación corresponde a hacer simplemente descripción psicológica, fundada sobre la experiencia puramente interna de mi propia vida consciente [...]. Pero esta psicología puramente descriptiva [...] no es, ella misma, fenomenología trascendental, en el sentido en que la definimos por la reducción trascendental.³¹

Esto significa, pues, que combatir el naturalismo encontrará en la “simple” oposición a la “naturalización” de las *ideas* un importante momento para su concreción. Pero esto no basta: es necesario que esa oposición, ya vertida en los *Prolegomena*, se haga acompañar ahora por una fuerte reacción contra la propia *naturalización de la conciencia*³².

5. Psicología fenomenológica y fenomenología trascendental

Las mismas razones explicarán el cambio de actitud —una *Einstellungsänderung*, como dice Husserl— en relación al terreno positivo, aunque eminentemente reflexivo, de la disciplina que se pone como sustrato a partir del cual puede ser establecida una psicología empírica rigurosamente científica, y que ocupa la atención de Husserl de forma más sistemática entre los años de 1925-28. Evidentemente me refiero al tema de la constitución de una psicología pura o psicología fenomenológica, delimitada temáticamente por el instrumento de la reducción fenomenológica y dirigida al campo de las puras experiencias psíquicas. La necesidad de un tal proyecto que, como Husserl hizo notar, no brotó internamente de las necesidades de la propia psicología —es decir, que no fue fundada a partir del deseo de

³¹ Cfr. Edmund Husserl, Hua I.

³² “The (natural scientific) “thing in itself” was presupposed behind the intentional object; beneath the phenomenological sphere was the physical body, and via this body the rest of the physical world. [...] Consciousness, which is isolated from the rest of reality through the epoché, remains as part of that reality. [...] Therefore, the struggle against naturalism was doomed to sterility and did not represent a radical critique.” Theodore De Boer, *op. cit.*, p.502. En otro pasaje, puede leerse “Between 1900 and 1913, Husserl would have realized that [...] he would have to overcome naturalism or positivism in a more radical way: he would have had to argue that consciousness [...] is not part of the causal natural world. And this is a central thesis of transcendental idealism.” Herman Philipse, “Transcendental Idealism”, en Barry Smith / David Woodruff Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 245.

constituir una psicología radicalmente científica—, comenzó a ganar forma, históricamente, en el trabajo pionero de Locke, poniendo el acento tónico de la investigación en aquella experiencia que se da en el espacio de una autoreflexión del sujeto sobre sí mismo en el método cartesiano de la duda que, según Husserl, constituyó la primera y más decisiva etapa en el sentido del desvelamiento de una subjetividad trascendental y también en el del descubrimiento fundamental de Brentano, materializada en la reapreciación del concepto escolástico de una intencionalidad tomada, de ahora en adelante, como característica esencial de los fenómenos mentales. Una tal psicología fenomenológica, necesaria para la prosecución plena de la tarea de revisión de la psicología empírica, se ocupará de esos mismos temas que la fenomenología trascendental llamará finalmente a sí y sobre los que lanzará la misma perspectiva esencial, eidética, volviendo aparentemente obsoleta una putativa recomendación de que tales disciplinas deberían seguir un desarrollo sistemático propio y, finalmente, justificando la cuestión que consiste en saber si la tarea de la filosofía trascendental no puede ser integralmente realizada en el espacio de una tal psicología pura. No obstante, y pese a esa cercanía con respecto al terreno autónomo de la fenomenología trascendental, la psicología todavía se pone a sí misma como ciencia positiva que opera en el terreno de la actitud natural y, por tanto, asoma como una perspectiva que todavía se deja enredar en el círculo epistemológico o trascendental. Incluso tomada en el sentido de una disciplina eidético-fenomenológica, la psicología todavía ostentará el rasgo distintivo de todas las ciencias positivas, que es precisamente el de operar en una impropia ingenuidad trascendental o, para utilizar la nomenclatura de Husserl en otro registro pero igualmente sugestivo, en una manifiesta ausencia de radicalidad, que la colocará en un plano de exigencia muy inferior a aquel que debe ser requerido para la constitución de la base de la filosofía trascendental. Es ésta, pues, la ocasión para devolver la palabra a Husserl.

En el tercer volumen de *Ideen*, que tiene como subtítulo *Die Phänomenologie und die Fundamente diere Wissenschaften* (*La fenómeno-logía y los fundamentos de las ciencias*), el autor considera

que es de una necesidad fundamental, y de una importancia cardinal para la filosofía, que ascendamos al reconocimiento de que es necesario distinguir la

eidética de los estados de conciencia, que es una pieza de la ontología racional de la psique, de la eidética de una conciencia trascendentalmente purificada [...].³³

La psicología, afirma decisivamente Husserl, no puede ser puesta como fundamento de la filosofía trascendental. En otras palabras: la subjetividad hallada en el espacio de esta psicología fenomenológica todavía no está en la posición de llamar para sí, radicalmente y de forma enteramente consecuente, la cuestión epistemológico-trascendental de los fundamentos de todo el conocimiento mundano, incluyendo el suyo propio³⁴. Se trata, de este modo, de una ciencia que últimamente no se justifica ni se comprende a sí misma, y que vuelve urgente la cuestión de una nueva reducción, una reducción trascendental o reducción fenomenológica enteramente universal, que sea efectivamente dirigida a *todo* el mundo de la experiencia y que se refiera a toda la cognición positiva y a las ciencias que se colocan directamente en su estera. Únicamente por medio de este método enteramente radical —método que inaugura una experiencia de un tipo absolutamente nuevo—, puede la fenomenología trascendental cumplir el destino que corresponde a toda la filosofía científica y evitar los equívocos de la psicología, en sus variantes empírica y eidética y, con eso, desterrar definitivamente las contradicciones del círculo epistemológico y de toda suerte de naturalismo.

Con todo, esa diagnosticada insuficiencia no determina su caducidad y su absoluto descrédito en cuanto régimen de científicidad. Aunque incrustada en el espacio lógico de las ciencias positivas, Husserl consideraba que a la psicología fenomenológica no debería serle rechazada su incuestionable utilidad propedéutica como preparación y modo de acceso indirecto para una fenomenología filosófica, la cual es para la psicología empírica como una geometría *a priori* lo es para la física empírica. Esto significa que, de la misma manera que fueron razones *extrínsecas* a la propia fenomenología las que habían preparado la llegada de una psicología pura, de nuevo son razones exteriores al proyecto de una tal psicología —dicha— fenomenológi-

³³ Hua V, p.75.

³⁴ "The subjectivity of phenomenological psychology is [...] not yet in a position to address the transcendental-epistemological question of the foundation of all worldly knowledge, including its own." Steven Galt Crowell, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston/Illinois, 2001, p. 172.

ca las que habían determinado el cambio de actitud a la que acabamos de referirnos.

Por todo ello, no es extraño que Husserl haya recordado continuamente que la nueva perspectiva inaugurada por la fenomenología difícilmente podría ser convocada a partir de la designación antigua de *psicología* (la palabra histórica “psicología” dejó de ser adecuada, recuerda Husserl en el curso de 1925³⁵), so pena de ser invocada una cierta perspectiva cuya superación al final constituyó la causa más cercana para la propia fundación de la fenomenología en su configuración madura.

6. Consideraciones finales: la importancia de la filosofía fenomenológica para la psicología

La interna clarificación o la consolidación del terreno de la psicología, que implica la denuncia sistemática y reiterada de su bien conocida y congénita pulsión naturalista, y que se concretiza mediante una inspección absolutamente rigurosa de sus fundamentos, impone un punto de vista que ya no se deja confinar al espacio propio de esa misma psicología. La contienda entre Husserl y Dilthey, al par de las diagnosticadas insuficiencias —diríamos— epistemológicas, todavía asociadas al proyecto de una psicología fenomenológica, muestra que la distancia que antes apartaba a una psicología empírica y genética de una psicología descriptiva y comprensiva puede ahora ser desarrollada, *mutatis mutandis*, en la relación entre una psicología eidética y la propia fenomenología trascendental. Diríase, pues, en este momento que, más que cumplir el desiderato fundamental de la clarificación del campo autónomo de la investigación psicológica, lo que hace una fenomenología que ostenta aún las marcas de lo psicológico, de lo mundano y de los presupuestos naturalistas que siempre lo acompañan, es enfeudarse en un horizonte de sentido que todavía no permite acomodar, o por lo menos no de forma decisiva, las preocupaciones relativas a las fundaciones conceptuales de la psicología. La crítica al naturalismo en la psicología —crítica que se tiene como orientación que es común a Dilthey y a Husserl y que irrumpe por vez primera en el espacio lógico de una comprensión más penetrante del contenido de sentido de la propia psicología— es, de modo indiscutible, la rampa de lanzamiento que sistemáticamente había preparado

³⁵ Hua IX, p. 32.

el camino para una inspección científicamente relevante al reprobado modelo naturalista de esa ciencia y, de este modo, para una tal reinterpretación o reordenación de fondo del campo autónomo de la investigación psicológica, capaz de proyectarlo en un plano de sentido enteramente nuevo y totalmente vaciado de manifestaciones unilaterales. Lo que de aquí resulta, por tanto, es que sólo por la vía de la desactivación plena de la actitud natural y de la desactivación de la filiación de la psicología empírica —consentida e instigada de forma abierta y declarada o meramente solicitada de modo aún velado, como sucede por parte de la psicología fenomenológica—, sólo por esta vía de la desactivación plena de esa filiación de la conciencia con una región mundana puede rendirse, a título definitivo, el indispensable soporte teórico para una psicología que entonces, y sólo entonces, se verá definitivamente liberada de atavismos y de las múltiples incomprensiones de fondo en que ella sucesivamente se deja, por culpa propia, enredar.

Traducción hecha por María-Luz Pintos

POLÍTICAS TEXTUALES.
ANÁLISIS DE FENOMENOLOGÍA LINGÜÍSTICA
APLICADO AL TEXTO HUSSERLIANO

Javier Bassas Vila
javierbassasvila@yahoo.es

Resumen: El artículo que aquí se presenta intenta, de entrada, cuestionar y ampliar la relación misma entre fenomenología y política. En contra de acercamientos temáticos, “naturalmente” legitimados, proponemos abordar dicha relación desde dos perspectivas complementarias: primero, establecemos la necesidad de poner en cuestión la “política interpretativa” que ha dominado en los estudios husserlianos y que consiste en excluir la *praxis* de escritura de los textos para concentrarse sencillamente en el contenido teórico de los mismos; seguidamente, establecemos lo que llamamos la “política descriptiva” del texto husserliano, que consiste, a su vez, en determinar cómo se describe la evidencia y la verdad en el detalle mismo de tales textos.

Palabras clave: Giro textual. Descripción. *Bildlichkeit*. Como (*wie*). Escritura filosófica.

Abstract: This paper attempts to both question and enlarge the very relation between phenomenology and politics. Against standard readings of Husserl, “naturally” focused on thematic approaches, I suggest to approach the said relation from two complementary perspectives: firstly, by questioning the mainstream “interpretative policy” in Husserl studies neglecting the “praxis of writing” and focusing instead on the “theoretical content” of the texts; secondly, by establishing what I call the “descriptive policy” of Husserl’s texts determining how evidence and truth are specifically described in those same texts.

Key words: Textual turn. Description. *Bildlichkeit*. Like (*wie*). Philosophical writing.

Partimos de una constatación que, por afectar esencialmente a la historia de la fenomenología, es por ello tanto más cierta, sorprendente y abre una nueva dimensión de análisis fenomenológicos. Podemos enunciarla brevemente así: el texto husserliano se ha leído sólo parcialmente. En efecto, los intérpretes, comentadores y exegetas han abordado el texto husserliano analizando exclusivamente el contenido conceptual de sus enunciados, de sus descripciones y argumentaciones; es decir, que los intérpretes, comen-

tadores y exegetas han dejado de lado la manera como el texto está efectivamente escrito, condenando así al reino sombrío de lo no-digno-de-estudio la *praxis* descriptiva o, más generalmente, la *praxis* de escritura que todo texto —husserliano, heideggeriano o marioniano— manifiesta en cuanto tal.

Precisemos nuestro propósito, pues la cuestión es de gran calado: cuando se estudia o se habla del lenguaje de Husserl, se sobreentiende que se estudiará o se hablará de la concepción que Husserl tiene del lenguaje, es decir, de las teorías sobre el lenguaje que Husserl ha podido enunciar en sus obras; se tratará entonces casi siempre de la modalidad intencional de la significación por oposición a la modalidad perceptiva o imaginativa, de la idealidad del sentido y sus dificultades ante los deícticos, ante las expresiones ocasionales; o quizá se tratará de su tentativa por determinar una gramática pura o la posibilidad de transformar todo enunciado en una predicación del tipo “A es b”, o incluso del lenguaje trascendental en la obra de Fink, etc. En resumidas cuentas, pensar el lenguaje de Husserl implica, en la historia de la fenomenología, pensar las teorías del lenguaje que Husserl ha enunciado en sus textos. Así pues, esta posición interpretativa estudia las teorías del lenguaje husserliano excluyendo absolutamente la importancia y el sentido de la *praxis* descriptiva, es decir, la manera como el texto está efectivamente escrito; esta posición implica lo que llamaremos una “política interpretativa” muy particular que aquí intentaremos poner en tela de juicio. A este respecto, una consideración preliminar antes de entrar en materia.

El lector puede de entrada sorprenderse ante el uso de este sintagma (a saber, “política interpretativa”, así como más adelante hablaremos también de “política descriptiva”) y, más precisamente, ante el vínculo que establecemos entre “interpretación” o “descripción” —dos operaciones fundamentales en fenomenología— y “política” —sustantivo que se supone relacionado exclusivamente con nociones tales como Estado, nación, gobierno de una sociedad o una comunidad, e incluso con el tema de Europa, la alteridad, etc. Ahora bien, a poco que uno se asome a la obra de algunos pensadores actuales, es fácil darse cuenta de que el sentido, el ámbito o la disciplina que designa el término “política” no está limitado a los temas clásicos que

acabamos de citar como ejemplo (Estado, nación, Europa, gobierno, comunidad, alteridad, etc.). A la luz de las posibilidades que así se abren, establecemos entonces que una interpretación o una descripción pueden considerarse como "políticas" a partir del momento en que la política misma se determina: como la toma en consideración y el análisis de las posibilidades o imposibilidades ante una situación establecida que determina qué es "verdad" y cuáles son los límites del "sentido"; como la asignación transformable de fines concretos a otras prácticas del pensamiento (arte, ciencia, individuales); o incluso como el reparto que se establece en cada caso entre lo decible, lo visible o lo pensable¹. Entre muchas otras posibles, estas tres definiciones apuntan a un mismo objetivo: asumir que la política no es un abanico de temas, sino la gestión en cada caso concreta que busca abrir nuevas posibilidades en el seno de una situación o acción colectiva determinada y que afecta los límites del "sentido", la "verdad", lo "legítimo", etc. En tal caso, ¿por qué no podríamos hablar de "política interpretativa" (o, como haremos más adelante, de "política descriptiva") en los estudios husserlianos, dado que los fenomenólogos se constituyen desde Husserl como una comunidad, definen un tipo de acciones colectivas que limitan el "sentido" y crean, en cada época, una situación que establece lo que es legítimamente decible o pensable frente a un texto?

¹ No siendo aquí nuestro objetivo principal demostrar en detalle que la "política" en general no se restringe a unos temas establecidos, nos limitamos a dar ciertas referencias que pueden justificar la pertinencia de los sintagmas que utilizaremos en este artículo, a saber, "política textual", "política interpretativa" o "política descriptiva". Las tres sucintas definiciones que hemos expuesto y que señalan generalmente lo que también puede designar el término "política" provienen, entre otras fuentes, de Alain Badiou ("Supongamos que la política es lo que yo pienso que es, y que la siguiente definición puede resumirla: 'la acción colectiva organizada conforme a ciertos principios, que intenta desarrollar en lo real las consecuencias de una nueva posibilidad que se encuentra rechazada por el estado de cosas dominante' ", *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, Castellón, Ellago ediciones, 2008, p. 12), de Jean-Luc Nancy ("La delimitación entre la esfera política y el conjunto de las demás esferas [científica, artística, individual] tampoco es dada ni inmutable; un ejemplo: ¿dónde ha de empezar y dónde debe acabar una 'política cultural'? [...] la política *no* es el espacio para la asunción de los fines, sino únicamente el lugar para acceder a su posibilidad", *Democracia en suspenso*, Madrid, Casus belli ediciones, 2010) o de Jacques Rancière ("En eso consiste un proceso de subjetivación política: en la acción de capacidades no contadas que vienen a hendir la unidad de lo dado y la evidencia de lo visible para dibujar una nueva topografía de lo posible.", *El espectador emancipado*, Castellón, Ellago ediciones, 2010, p. 52). Respondemos así a ciertas objeciones que se plantearon en el Congreso de 2009 ante mi lectura en clave política de las interpretaciones y descripciones de los textos husserlianos; objeciones que limitaban la política a una serie de temas, a una lista cerrada, naturalmente.

Retomemos ahora nuestra cuestión principal. Decíamos que los intérpretes de los textos de Husserl se han concentrado exclusivamente en estudiar las teorías sobre el lenguaje que encontramos en sus obras, considerando así como no-pensable en términos filosóficos la *praxis* descriptiva que manifiestan esos mismos textos. Esta “política interpretativa” —sintagma ahora justificado— depende de un doble presupuesto. Su primer presupuesto consiste en la determinación del texto fenomenológico simplemente como herramienta (*Werkzeug*) expresiva, como medio auxiliar (*Hilfsmittel*) para la transmisión de una reflexión conceptual. Ello implica que el texto husserliano sólo se manifiesta por lo que dice y no por *cómo* lo dice efectivamente. El segundo presupuesto de esa política interpretativa que queremos denunciar aquí consiste en la aceptación de que, siempre que el lenguaje resulte por una u otra razón el objeto de estudio en el texto husserliano, va de suyo que se tratarán las teorías sobre el lenguaje y en ningún caso el lenguaje husserliano en su *praxis* descriptiva. En definitiva, doble presuposición: el texto husserliano sólo se manifiesta como medio expresivo y el lenguaje sólo puede ser objeto de estudio en tanto que teoría o concepción del lenguaje.

Frente a tal política interpretativa, proponemos construir, poco a poco y dentro de los límites de la investigación actual, un “giro textual” en los estudios fenomenológicos (un “*tournant textuel*” o un “*textual turn*” para retomar expresiones más conocidas en otros idiomas y aplicadas a otros ámbitos). El propósito de este “giro textual en los estudios fenomenológicos” es de una gran simplicidad, pero no por ello menos necesario: se trata de proporcionar un método de lectura que permita fenomenalizar el texto husserliano en tanto que texto; es decir, se trata de establecer las herramientas de lectura necesarias de tal modo que podamos “leer” el texto husserliano en el sentido fuerte del verbo “leer”. La manifestación del texto husserliano en tanto que texto-escrito nos permitirá elevar la *praxis* descriptiva de las *Investigaciones lógicas* o de las *Ideas*, por ejemplo, al grado de objeto-digno-de-estudio-fenomenológico. Pero insistamos: no pretendemos “interpretar” el texto de Husserl en clave meramente lingüística, sino más bien

leerlo de tal manera que se manifieste, que se fenomenalice en tanto que texto, en tanto que *praxis* descriptiva.

En esta dirección, insistamos brevemente en la caracterización del giro textual y del método de lectura que proponemos. Nuestro acercamiento no intenta de ninguna manera leer el texto husserliano en tanto que texto para excluir así todas las teorías que Husserl enuncia sobre el lenguaje; no se trata en absoluto de una exclusión de lo teórico —pues ello sería un gesto metodológico absurdo. Se trata más bien de “combinar” el estudio de las teorías sobre el lenguaje que Husserl ha enunciado (sobre su intencionalidad y su idealidad, sobre su uso corriente en oposición a su uso fenomenológico, etc.) con el estudio de la *praxis* descriptiva del texto. Tal combinación metodológica es una de las razones —aunque no la única— que nos permiten llamar a nuestro acercamiento, no sin cierto riesgo y con pocos precedentes, “fenomenología lingüística” —y no “lingüística fenomenológica” ni “estilística fenomenológica” ni “retórica fenomenológica”. Y ello porque partimos aquí de la inercia conceptual que nos ofrece el marco fenomenológico para aplicarlo, estrictamente, al estudio del texto husserliano fenomenalizado en tanto que texto, en tanto que *praxis* descriptiva: permanecemos, así pues, dentro del marco de la fenomenología, retomamos sus nociones principales y la orientamos al estudio del texto mismo (del texto como fenómeno) con ayuda de procedimientos lingüísticos. Por tanto, no estamos afirmando aquí que la política interpretativa que consiste en centrarse en las teorías en detrimento de la *praxis* descriptiva sea una política errónea, sino simplemente parcial, limitada y, frente a ciertos temas que parecen atorados, impotente. Proponer el estudio de la *praxis* de un texto husserliano consiste entonces en pasar del estudio del contenido de los enunciados al estudio combinado del contenido y de la construcción-articulación de esos mismos enunciados dentro de un texto; consiste, en definitiva, en pasar del “hecho” de que los enunciados dicen “algo” a combinar su “qué” enuncian con el “cómo” lo enuncian. En este sentido, ¿no afirmaba Husserl que el punto clave del conocimiento de las cosas trascendentes no residía en el “hecho de que se conoce” sino en el “cómo se conoce”? ¿No es la fenomenología una cuestión de “cómo” antes que una cuestión de

hechos y contenidos? Y, ¿no debemos aplicar consecuentemente esta distinción entre el “cómo” y el “qué” al estudio preciso de los textos?².

Concentrémonos ahora en el “cómo” de la descripción husserliana, en el “cómo” de la *praxis* descriptiva de las *Investigaciones lógicas*. Esbozaremos así, aunque sólo sea de manera general, el funcionamiento de una nueva “política interpretativa” en los estudios husserlianos centrada en la *praxis* descriptiva. Frente a la obra de Husserl escrita en 1900-1901, nos preguntamos: ¿cómo aparece el texto de las *Investigaciones lógicas* en tanto que texto? Es decir, ¿cómo describen las descripciones husserlianas en las *Investigaciones lógicas*? ¿Cómo consigue el texto husserliano describir eso que tiene que describir? Estas preguntas sólo pueden obtener una respuesta rigurosa si “leemos” esa obra en el sentido fuerte del verbo “leer”, es decir, desde lo que aquí venimos caracterizando como fenomenología lingüística.

Si “leemos” entonces las *Investigaciones lógicas*, nos damos cuenta de que el lenguaje fenomenológico que se utiliza en esa obra no es homogéneo, que su funcionamiento no se puede resumir con una analogía de la significación (como apuntaba Fink), sino que el lenguaje fenomenológico está compuesto ahí por una serie de tensiones, de modos descriptivos que entran en relación y determinan estructuralmente el sentido del texto. En efecto, las *Investigaciones lógicas* se manifiestan en cuanto texto como una estructura articulada por diferentes modos de descripción que, mediante una serie de relaciones de fuerza, hacen emerger una figura del lenguaje fenomenológico que dista mucho de ser simple, homogénea, bímembre (es decir, que no reduce a una tensión entre lo constituyente y lo constituido,

² En varias ocasiones, Husserl subraya la importancia del “cómo” en el acercamiento fenomenológico; su posición a este respecto podría servirnos para explicar nuestra tentativa consistente en poner de relieve la importancia de la *praxis* frente al estudio exclusivo, y hasta ahora excluyente, del contenido de los enunciados. En la segunda lección de *La idea de la fenomenología*, leemos por ejemplo: “Si yo no concibo *cómo* es posible que el conocimiento pueda alcanzar algo que le es trascendente, entonces tampoco sé *si* es posible [...] lo enigmático es el *cómo* [*Wie*], mientras que el *hecho* [*das Daß*] es absolutamente seguro” (Hua. II, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973², pp. 35s; tr. esp. de Miguel García-Baró, *La idea de la fenomenología*, F.C.E., 1982, p. 47-48). ¿Hasta qué punto podemos entonces pensar el juego de la *praxis* y del contenido de un texto husserliano en estos mismos términos? O, más precisamente, ¿no se ha concebido hasta ahora la fenomenalización del texto fenomenológico (las *Investigaciones lógicas*, por ejemplo) sólo como un “hecho textual”? ¿No debemos también pensar “cómo” se ha fenomenalizado y debería fenomenalizarse para nosotros el texto?

en contra de lo que sostiene Fink³). De entrada, advertimos que Husserl mismo determina teóricamente su praxis descriptiva como la búsqueda de una "descripción pura [*reine Deskription*]": "Sólo pueden ser contrastadas y confirmadas estas intelecciones [del análisis fenomenológico] por quien haya adquirido la capacidad bien ejercitada de ejecutar la descripción pura en ese *habitus* antinatural de la reflexión, esto es, de dejar que las relaciones fenomenológicas actúen *puras* sobre él"⁴. En esta cita, Husserl se enfrenta a una de las cuatro dificultades principales de la fenomenología expuestas en la introducción (*Einleitung*) a las *Investigaciones lógicas*: en efecto, además de alertar sobre la transformación de la vivencia de su estado de vivencia-vivida al estado de vivencia-en-la-reflexión; además de las dificultades de un método que utiliza las mismas nociones que deberá precisamente esclarecer en su progresión en zig-zag, las descripciones fenomenológicas deben operar una serie de metamorfosis en el lenguaje para que la puesta en escritura así como la comprensión de los resultados sea efectivamente fenomenológica. Como lo explicita claramente nuestra última cita, para que la comunicación de los resultados obtenidos sea rigurosamente fenomenológica, es necesario adoptar un "*widernatürlich Habitus*", un hábito anti-natural para conservar la pureza de las relaciones fenomenológicas en el momento de la escritura y de la lectura de las descripciones. Esta anti-naturalidad no implica todavía, en las *Investigaciones lógicas*, una tematización explícita de la actitud natural con su tesis de existencia, tal y como aparecerá más adelante en los § 30-32 de las *Ideas I*. Sin embargo, la necesidad de cernir el lenguaje fenomenológico en la escritura y lectura de las descripciones fenomenológicas ya obliga a una cierta distancia respecto a la naturalidad del lenguaje; distancia que se concreta, por una serie de características, en una oposición entre lenguaje natural y lenguaje fenomenológico.

³ Véase, por ejemplo, el § 10 de la *Sexta meditación cartesiana* de Eugen Fink, donde encontramos una reflexión sobre el lenguaje fenomenológico y, más precisamente, sobre el lenguaje trascendental a partir de una analogía entre la esfera de lo ente y lo pre-ente, entre la dimensión de lo constituido y de lo constituyente: *VI. Cartesianische Meditation*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 99 y *passim*.

⁴ Hua. XIX/1, "Einleitung", § 3, p. 16; tr. esp. de J. Gaos y M. G. Morente, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza editorial, 2002, vol. I, p. 222.

Establezcamos, pues, un primer punto en nuestra lectura centrada en el lenguaje fenomenológico: a nivel teórico, el lenguaje fenomenológico se opone al lenguaje natural y ello constituye una primera tensión dentro del texto de las *Investigaciones lógicas*. Y añadimos al respecto que un análisis más preciso de esta primera oposición estructurante entre el lenguaje fenomenológico y el lenguaje natural se concreta en, al menos, tres puntos. Esquemáticamente: para establecer el lenguaje fenomenológico es necesario, de entrada, cambiar el correlato del pensamiento y de los enunciados teóricos, que deben ser los actos intencionales mismos y ya no los objetos a los que *naturalmente* se refieren⁵. Es necesario, además, que el sentido de los enunciados sea unívoco, estable e idéntico a través de las diferentes enunciaciones posibles, de tal manera que el sentido resulte "reactivable" por quien sea, cuando sea y donde sea (*Reaktivierung*). Y, finalmente, el lenguaje fenomenológico debe resultar indiferente frente a la existencia o inexistencia empírica del que escribe, del que lee o escucha y de la lengua concreta que se esté usando⁶.

Estas tres modificaciones que deben infligirse al lenguaje natural para que se convierta así en un lenguaje adecuado para la escritura y comunicación de los resultados fenomenológicos (a saber: por una parte, cambio de correlato de los enunciados; por otra parte, univocidad, estabilidad y identidad del sentido de los enunciados; y, finalmente, la indiferencia frente a la existencia del autor, del lector y de la lengua), establecen lo que el texto husserliano llama una "descripción pura [*reine Deskription*]". La "descripción pura" así determinada es precisamente la descripción hacia la que tiende el texto husserliano. Ahora bien, esta tendencia hacia la "descripción pura" no es la única fuerza textual que estructura el texto husserliano ni, por tanto, el único modo descriptivo que aparece operando textualmente. En

⁵ Véase: "Al intuir, pensar, ponderar teoréticamente objetos, poniéndolos como realidades en unas u otras modalidades del ser, no son esos objetos los que, tal como aparecen o son válidos en la intención de aquellos actos, debemos poner como realidades, sino que por el contrario son esos actos justamente, que hasta ahora no eran objetivos, los que han de ser ahora objetos de la aprehensión y posición teórica", *ibidem*, p. 14; tr. esp., p. 221.

⁶ Respecto a la indiferencia frente a la existencia del que escribe y del que lee, notemos entre paréntesis —aunque no resulta tan anecdótico como pudiera o quisiera creerse— la relación que se establece así con la célebre "*disparition élocutoire*" del poeta según Mallarmé, el cual afirma también en 1900: "La obra pura implica la desaparición elocutoria del poeta, que cede así la iniciativa a las palabras". La pureza, en fenomenología o literatura, implica una cierta desaparición de quien habla.

efecto, si avanzamos un paso más para acercarnos poco a poco a la efectividad de la *praxis* descriptiva, advertimos que existen al menos dos otros modos que operan en las descripciones y cuya fuerza estructura, tensa y despliega el texto de las *Investigaciones lógicas*. En este sentido, podemos afirmar que, junto al modo de descripción caracterizado por la tendencia hacia la "descripción pura" (lo que ocasiona, por tanto, un modo de descripción pura), una lectura fenomenolingüística puede identificar también un "modo de descripción corriente" y un "modo de descripción *bildliche*". Concluamos este punto afirmando, así pues, que las oposiciones y las relaciones de fuerza que establecen estos tres modos configuran así la *praxis* descriptiva husserliana de las *Investigaciones lógicas*.

No es aquí nuestro propósito detallar el "modo de descripción corriente". Digamos tan sólo que las expresiones cotidianas como "vivir o ver la cólera del otro", o los términos "motivación", "parte", "indicación", "expresión" o más generalmente "signo", devienen aptos para su uso estrictamente fenomenológico mediante una oposición explicitada por Husserl en el texto mismo entre, por una parte, el ámbito de lo fenomenológico y, por otra, el ámbito del lenguaje corriente. Esta oposición se identifica textualmente por una serie de advertencias que Husserl introduce justo antes de dar paso a una expresión corriente. En efecto, sólo en la primera *Investigación lógica* podemos encontrar hasta once advertencias que introducen una expresión corriente y que, por tanto, la hacen significar a través de una oposición lingüística. En cada caso preciso, Husserl alerta al lector frente a un cambio de modo descriptivo y lo hace mediante advertencias del tipo: "*wirklich Sprachen*" (p. 28), "*in der gewöhnlichen Rede*" (p. 35), "*in normaler Rede*" (p. 37); "*in der normalen Rede*" (p. 38), "*die gewöhnliche Sprechweise*" (p.40), "*Die gemeinübliche Rede*" (p. 40), "*Ausdrücken, die auf die Sphäre des normalen intereses*" (p. 48), "*die Rede [von der 'Nennung'] gebräuchlich*" (p. 53), "*Ausdrücken,... des gemeinen Lebens*" (dos veces, p. 87 et p. 93), y "*aus unserer Sprache*" (p. 96)⁷. Las expresiones y términos corrientes que

⁷ Las páginas indicadas corresponden al volumen Hua. XIX/1. A estas frases, habría que añadir las alusiones al lenguaje corriente que Husserl hace en esta primera *Investigación* y que le sirven para poner de manifiesto con mayor claridad ciertas características del lenguaje fenomenológico, es decir, lo que nosotros denominamos "modo de descripción pura". Destacamos, entre otras, estas alusiones: "*Diese Reinheit fordert es, jedwede fälschende Einmen-*

Husserl introduce en sus descripciones aparecen, así pues, precedidos por advertencias de este tipo. Que este “modo de descripción corriente” tenga una función descriptiva de “oposición” por su ambigüedad fundamental; que esa misma ambigüedad (por ejemplo, la ambigüedad del uso corriente de términos como “signo”, “expresión” o “motivación”) permita resaltar con tanta mayor claridad la univocidad, estabilidad e identidad de las descripciones puras y de sus distinciones esenciales, todo ello es, al fin y al cabo, una cuestión que no podemos desarrollar aquí. Que baste provisionalmente con lo dicho sobre este segundo modo de descripción (es decir, el modo de descripción corriente) para comprender mejor cómo empieza a estructurarse, a tensarse, el tejido descriptivo del texto husserliano.

Sin embargo, lo que sí nos interesa especialmente es determinar el tercer modo de descripción que puede identificarse en las *Investigaciones lógicas*. Este tercer modo aparece explícitamente mencionado por Husserl en tanto que modo descriptivo en una nota fundamental de la primera *Investigación lógica* y también, más extensamente, en las *Ideas I*. Se trata de *die bildliche Rede*.

Quizá, es demasiado pronto para hablar de *die bildliche Rede*: demasiado pronto al no tener todavía una comprensión íntegra de su fuerza, de su alcance y de sus funciones en el interior de la *praxis* descriptiva husserliana; demasiado pronto, pues, respecto a nuestros conocimientos limitados de la fenomenología y de la *Bildlichkeit* descriptiva; pero quizá resulta también demasiado pronto hablar de este modo descriptivo por cuanto el estudio de *die bildliche Rede* implica un acercamiento al texto que no está demasiado en boga —es lo menos que podemos decir—, un acercamiento que puede incluso despreciarse al ser considerado un mero estudio “estilístico”, “retórico” o incluso “literario”. No obstante, nos arriesgamos a esbozar aquí

gung von Aussagen zu unterlassen, die aus dem naiven Hinnehmen und Beurteilen der Gegenständlichkeiten stammen”, p. 16; “*nämlich die festgewurzelte Gewohnheit, beide Worte [Bedeutung y Sinn] als gleichbedeutende zu gebrauchen*”, p. 58; “*das bekannte Zitat ‘Wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein’ und ähnliche Wendungen dürfen [...] keineswegs strenge genommen werden*”, p. 72; “*um unvermeidliche Vieldeutigkeiten, die durch keine künstliche Veranstaltung und Konvention aus den Sprachen zu entfernen wäre*”, p. 86.

un análisis del modo de descripción *bildliche* para romper una lanza en favor de lo que de ningún modo es un estudio estilístico o retórico, sino una lectura fenomenolingüística que, teniendo en cuenta lo dicho y lo que diremos a continuación, parte con la voluntad de abrir, desde dentro, nuevas perspectivas y objetos de estudio en fenomenología.

Por el momento, dejemos al margen las determinaciones teóricas que nos ofrece Husserl sobre ese modo de descripción *bildliche*⁸; dejemos también de lado, aun siendo esenciales, ciertos aspectos textuales característicos de este tercer modo de descripción, así como también descartamos cualquier explicación precisa de la función descriptiva que, a día de hoy, hemos podido asignarle a *die bildliche Rede*. Dejemos, pues, todos estos análisis de lado para centrarnos fundamentalmente en lo que denominamos la “política descriptiva” del texto husserliano. En efecto, junto a la “política interpretativa” que hemos caracterizado y denunciado al principio de este texto, sostenemos que existen “políticas descriptivas”; nuestra voluntad es, en esta dirección, concluir nuestro análisis esbozando brevemente en qué puede consistir una política descriptiva y cómo una lectura de “fenomenología lingüística” de ese modo que Husserl llama *die bildliche Rede* puede ayudarnos a poner de relieve la noción de “política descriptiva” y sus particularidades en el mismo texto husserliano.

Empecemos con algunas constataciones textuales. La expresión *die bildliche Rede* y las nociones asociadas (el adjetivo *bildlich*, los sustantivos *Bild* o *Bildlichkeit*, así como los sintagmas *bildliche Ausdrücke* o *bildlich gesprochen*, entre otros) son de difícil traducción. Si nos restringimos aquí a las traducciones castellanas, advertimos que Gaos y Morente traducen *die bildliche Rede* por “lenguaje metafórico” en la primera *Investigación lógica* (§ 4, p. 237, nota); y en la tercera *Investigación* también traducen “*bildlich sprache*”

⁸ Husserl teoriza *die bildliche Rede* en varias ocasiones. Citemos, por ejemplo, su reflexión en una nota al § 4 de la primera *Investigación lógica*: “Naturalmente el giro que personifica la asociación y dice que la asociación crea [*schafft*] —así como otras expresiones *bildliche* que usaremos— no debe rechazarse pues representa sólo una expresión cómoda. Aunque importa mucho la descripción científica exacta —que sería entonces muy circunstanciada— de los hechos aquí aludidos, sin embargo, no será nunca posible prescindir del lenguaje *bildliche*, teniendo en cuenta la más fácil comprensión, en direcciones en que no es exigida una última exactitud.”, Hua. XIX/1, § 4, p. 36, nota 1; tr. esp. *Investigaciones lógicas*, vol. 1, p. 237. Dejamos para otro lugar las conclusiones que podemos extraer de esta cita y, principalmente, de la relación que Husserl establece entre *die bildliche Rede* y lo “naturalmente irrechazable”, la “comodidad” y la “exactitud”.

chen" por "habla[r] metafóricamente" (§ 9, p. 401, nota); en las *Ideas*, en cambio, encontramos dos otras traducciones: en el § 84 de las *Ideas I*, Gaos traduce "*bildliche Audrücke*" por "expresión figurada" y, en el § 124, "*Bildlichkeit*" por "expresiones... [con] imágenes". Frente a la constelación de nociones que implican las traducciones *die bildliche Rede* y de la *Bildlichkeit* (a saber, la noción de imagen, de lo figurado y de lo metafórico), el campo de análisis que se abre para la comprensión de este tercer modo de descripción es extremadamente amplio. Nuestra posición frente a tal dificultad es la siguiente: sostenemos que, ante estas diferentes traducciones, no debe en ningún modo determinarse "una" sola traducción que pasaría así a ser "la" traducción definitiva de las nociones asociadas a *die bildliche Rede* y a la *Bildlichkeit*, a saber: o lenguaje imageado o lenguaje metafórico o lenguaje figurado o incluso figurativo, etc. Lo interesante aquí es aceptar y asimilar esa pluralidad de traducciones y demostrar que, para una lectura fenomenolingüística, cada una de estas traducciones da lugar a una reflexión particular. En efecto, si tomáramos la traducción de *die bildliche Rede* que opta por "lenguaje con imágenes", deberíamos entonces poner en relación este tercer modo descriptivo con la imagen, la conciencia de imagen, su articulación en tres elementos (*Bildding*, *Bildobjekt* y *Bildsujet*) y con su producción de sentido por semejanza (*Ähnlichkeit*); si, siguiendo otra vía, tomáramos la traducción que opta por "lenguaje metafórico", nos veríamos entonces conducidos a retomar el debate a propósito de la "metáfora" en filosofía: desde Heidegger y la relación de la metáfora con la metafísica hasta el polémico debate que entablaron Paul Ricoeur, Jacques Derrida y Michel Deguy; finalmente, si tomáramos la traducción que opta por "lenguaje figurado" nos veríamos entonces conducidos a trabajar la noción de figura, de figuración o de figuratividad en el texto husserliano. Y es precisamente esta última opción de traducción la que intentaremos analizar muy brevemente aquí. Así pues, para acabar, articularemos un breve análisis de este tercer modo de descripción que estructura la *praxis* descriptiva husserliana. Y lo haremos a partir de una lectura que ponga de manifiesto las nociones figuradas que resultan de una de las posibles traducciones de *die*

bildliche Rede y de la *Bildlichkeit*: ello nos permitirá determinar las características propias de la “política descriptiva” del texto husserliano.

A modo de esbozo de un análisis más preciso, leamos entonces el § 21 de la VI *Investigación lógica*. Este párrafo, paradigmático para nuestro propósito, se titula “La ‘plenitud’ de la representación [*Die ‘Fülle’ der Vorstellung*]”⁹. Husserl nos habla del cumplimiento intuitivo (*Erfüllung*) de intenciones inmediatas, así como de “las relaciones y leyes de cumplimiento”; en resumen, de la correspondencia entre intenciones de significación y la intuición impletiva¹⁰. En ese párrafo, Husserl empieza afirmando que: “A toda intención intuitiva corresponde —dicho en el sentido de una posibilidad ideal— una intención signitiva exactamente adecuada a ella por su materia. Esta unidad de identificación posee necesariamente el carácter de una unidad de cumplimiento, en la cual el miembro intuitivo, no el signitivo, tiene el carácter de miembro impletivo, y por ende, el de miembro que *da* la plenitud en el sentido más propio.” Encontramos aquí una explicación sintetizada del funcionamiento de la intuición impletiva y de la “plenitud [*Fülle*]” que ésta confiere. Sin embargo, en el marco conceptual de este pasaje, lo que nos interesa es sobre todo poner de relieve cómo se concreta figuradamente esta plenitud y qué consecuencias tiene a nivel estrictamente descriptivo. Ello nos permitirá dar un ejemplo de una lectura fenomenolingüística que combina la teoría con la *praxis* descriptiva. En este párrafo 21, el texto husserliano empieza, efectivamente, a desvelarnos las nociones figuradas a las que está asociada esta plenitud. Leemos lo siguiente: “Cuanto ‘más clara’ sea la representación, y más *vivacidad* tenga, tanto más alta estará en el grado de plasticidad que alcanza y tanto más rica será en plenitud.” Y Husserl concluye: “El *ideal de plenitud* lo alcanzaría, según esto, una representación que encerrase en su contenido fenomenológico su objeto, el objeto pleno e íntegro.” De esta cita, y remitiendo a un análisis más preciso que presupone lo que aquí exponemos, podemos extraer una primera hipó-

⁹ Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, VI, Hua. XIX/2, § 21, p. 607ss; tr. esp. de J. Gaos y M. G. Morente, *Investigaciones lógicas*, op. cit., volumen II, p. 653 y, para las siguientes cita, véase la p. 654.

¹⁰ Notemos que la palabra “plenitud” aparece en el título entre comillas y que, sin haberlo podido demostrar aquí, las comillas funcionan como una advertencia al lector frente a un cambio de modo de descripción que, en este caso, no es otro que el paso al modo de descripción *bildliche*.

tesis que nos parece importante por cuanto nos permite determinar la “política descriptiva” del texto husserliano. En efecto, si establecemos la serie de equivalencias figuradas que se establecen en el pasaje citado, postulamos que existe precisamente una “ley de equivalencias figuradas” de tal manera que: más claridad (*Klarheit*), más vivacidad (*Lebendigkeit*) y más plasticidad (y aquí Husserl utiliza explícitamente el término *Bildlichkeit*) corresponden a más plenitud (*Fülle*) en la representación. O dicho de otra manera: la claridad, la vivacidad y la plasticidad están en una relación de proporcionalidad respecto al grado de plenitud —grado de plenitud que es el resultado del cumplimiento de la intención signitativa por la intención intuitiva. Retengamos, pues, lo siguiente: lo que nombramos como “ley de equivalencias figuradas” establece que los grados de claridad, de vivacidad y de plasticidad son proporcionales respecto al grado de plenitud de la representación.

Insistamos en esta lectura: el pasaje del § 21 de la VI *Investigación lógica* que acabamos de leer no es el único que demuestra la validez descriptiva de esta “ley de equivalencias figuradas”. La validez de esta ley podría demostrarse en innumerables pasajes de las *Investigaciones lógicas* y también en otras obras husserlianas, incluso las que pertenecen ya a la fase del idealismo trascendental. Citemos como ejemplo un párrafo de las *Ideas* en el que esta “ley de equivalencias figurativas” es tanto más explícita. En el § 67, Husserl escribe lo siguiente en referencia a la tarea de la fenomenología, en tanto que ciencia descriptiva: “Si se dirige la mirada de la investigación a las vivencias, éstas se ofrecerán en general en un cierto *vacío* y cierta *vaga lejanía* [*im allgemeinen in einer Leerheit und vagen Ferne darbie-ten*], que no permiten fijarlas ni singular ni eidéticamente. [...] Pero si lo vagamente consciente, digamos lo que flota oscuramente [*das inklar Vorschwebende*] en el recuerdo o en la fantasía, ha de entregar su esencia propia, sólo algo imperfecto puede ser lo que entregue; es decir, allí donde sólo las *intuiciones singulares* que sirven de base para aprehender las esencias son de un ínfimo grado de claridad [*von niederer Klarheitsstufe*], *también el aprehender las esencias*, y correlativamente lo *aprehendido*, es de un sentido ‘oscuro’ [*unklar*], teniendo sus sombras y sus externas e internas imprecisiones. [...] Se trata, pues, de *traer a la perfecta claridad* de una

cercanía normal [*zur normalen Nähe, zur vollkommenen Klarheit heranzubringen*] lo que en el caso flota en una oscuridad fugitiva dentro de una mayor o menor lejanía intuitiva [*was jeweils in fließender Unklarheit, in größerer oder geringerer Anschauungsferne vorschwebt*], para practicar sobre ello las respectivas y valiosas intuiciones en que se den con plenitud las esencias y las relaciones esenciales mentadas."¹¹ De esta descripción precisa, retengamos tan sólo la manera cómo se describe el método de aprehensión de esencias antes bien que sus dificultades teóricas. Siguiendo textualmente lo que establece este pasaje, podemos confirmar y también ampliar la "ley de equivalencias figuradas" que hemos establecido en nuestra lectura del § 21 de la sexta *Investigación lógica*. Podemos sostener entonces lo siguiente: más claridad, más vivacidad y más plasticidad equivalen a más plenitud en el cumplimiento intuitivo de una representación; pero ahora también podemos concluir que el ideal de aprehensión de esencias establece que más claridad (*Klarheit*), más plenitud (*Fülle*), más cercanía (*Nähe*) y más fijación implican proporcionalmente una mayor precisión. Así se determina, en efecto, la serie de equivalencias figuradas (*bildliche*) que el texto husserliano opone proporcionalmente a la oscuridad (*Unklarheit*), al vacío (*Leerheit*), a la lejanía (*Fernheit*) y la vaguedad (*Vageheit*) que, por su parte, implican proporcionalmente la imprecisión.

En definitiva, tal es la "ley de equivalencias figuradas" que podemos establecer en una lectura fenomenolingüística del texto husserliano y que resulta de un análisis del tercer modo descriptivo que hemos identificado en la obra husserliana: *die bildliche Rede*. Ahora bien, ¿debemos postular que la especificidad de esta "ley de equivalencias figuradas" es propia exclusivamente de Husserl, o quizás también opera en otros fenomenólogos? ¿Podríamos llegar a afirmar que esta ley que asocia la esencia y una mayor determinación con más luz, más cercanía y más plenitud es la ley que impera en la escritura metafísica, es decir, en una historia textual de la metafísica? ¿No podría entonces rescribirse la historia de ciertos textos filosóficos, no tanto atendiendo a escuelas y temas comunes, sino en función de la coinci-

¹¹ Véase el texto alemán completo en Hua. III, § 67, p. 141.

dencia o la diferencia de políticas descriptivas? Porque, ¿acaso Heidegger no rompe esta ley de equivalencias figuradas cuando establece precisamente la “cercanía-lejanía” del ser?

Dejemos las respuestas a estas preguntas para análisis por venir y concentrémonos en dos conclusiones. La “política interpretativa” que hemos identificado y denunciado en los estudios fenomenológicos y que consiste en excluir la *praxis* descriptiva como objeto-digno-de-estudio, así como nuestro breve análisis de la “política descriptiva” que impera en el texto husserliano con su “ley de equivalencias figuradas” intentan, fundamentalmente, demostrar que la “política” en fenomenología no es tan sólo un tema, un “quid” que debe elucidarse conceptualmente, a saber: temas como la cuestión de Europa, del Estado y su objetividad, el estatuto del Otro, etc. La gestión de las posibilidades en una situación dada (en este caso, en la comunidad de fenomenólogos frente a las posibilidades significativas del texto) implica una política interpretativa, de igual manera que el reparto entre lo decible, visible y pensable en una sociedad; asimismo, las equivalencias figurativas implican a su vez una serie de leyes que asocian la determinación, la esencia y la evidencia con figuraciones concretas que definen igualmente cómo es pensable, visible y decible eso que pensamos, vemos y decimos. En resumen: i) hay también “política” en el privilegio interpretativo que se le otorga a lo teórico por encima de la *praxis* textual (¿qué sentido se está entonces excluyendo? ¿qué verdad se busca y cuál se excluye como digna de estudio? —y, en esta dirección, se entiende por qué el texto de Husserl sólo se ha leído parcialmente, como decíamos al principio; ii) hay también política en la determinación, partición y configuración de lo sensible que subyace en toda descripción figurada (¿qué decir de la relación proporcional entre claridad —es decir, luz— y determinación?). Interpretar y describir implican, pues, una política subyacente porque, en cada caso, se trata de una determinación radical de qué es y qué no es sentido, qué es y qué no es verdad —con sus inclusiones y exclusiones consecuentes— en el interior de una comunidad; en este caso, la comunidad de fenomenólogos.

THE PHENOMENOLOGICAL PROBLEM OF SENSE DATA IN PERCEPTION: ARON GURWITSCH AND EDMUND HUSSERL ON THE DOCTRINE OF HYLETIC DATA

Daniel Marcelle

Florida Atlantic University, Florida
marcelle@fau.edu

Abstract: In this article, I will discuss Aron Gurwitsch's criticism of Edmund Husserl's theory of hyletic data. First, Husserl's doctrine will be summarized in its earliest complete formulation. It will then be seen that Gurwitsch's problem with this doctrine is primarily due to his acceptance of gestalt theoretic organization. He conceives of hyletic data as being a kind of formless stuff that undergoes organization by morphetic components of the noesis, which represents a dualism in perception. Instead, Gurwitsch wants to show us that the organization of these contents is autochthonous. I will consider Gurwitsch's criticism against Husserl's own writings, and especially those that were not available to Gurwitsch. It will be seen that Husserl continues to develop this doctrine and that it very interestingly undergoes a kind of noematization and exhibits certain displays of autochthonous organization that in the end are not far from Gurwitsch's own conception of these affairs.

Key words: Hyletic data. Sense data. Noesis. Noema. *Gestalt*. Perception. Edmund Husserl. Aron Gurwitsch.

Resumen: Este artículo versará sobre la crítica de Aron Gurwitsch de los *data* hyléticos de Edmund Husserl. En primer lugar, se resumirá la doctrina de Husserl en su primera formulación completa. A continuación, se verá que el problema de Gurwitsch con esta doctrina se debe principalmente a su aceptación de la organización teórica de la *Gestalt*. Él concibe los *data* hyléticos como una especie de material amorfo que se somete a organización por los componentes de *morphé* de la *noesis*, lo que representa un dualismo en la percepción. En cambio, Gurwitsch quiere mostrarnos que la organización de estos contenidos es autóctona. Se examinará la crítica de Gurwitsch acerca de los escritos del propio Husserl y especialmente de aquellos que no estuvieron al alcance de Gurwitsch. Se verá que Husserl sigue desarrollando esta doctrina y que curiosamente sufre una especie de noematización y muestra ciertas manifestaciones de organización autóctona que, a la postre, no están lejos de la concepción gurwitscheana de estos asuntos.

Palabras clave: Datos hyléticos. *Sens data*. Noesis. Noema. *Gestalt*. Percepción. Edmund Husserl. Aron Gurwitsch.

Noesis and noema are two moments of what Edmund Husserl the total act. They work in a parallel fashion, the noesis evanesces in time while constituting and the noema that is or can be identical throughout different acts as constituted. In a similar kind of structure, he distinguishes two really inherent moments within the noesis itself being a kind of form and matter or, to use the language that he introduces, *morphē* and *hylē* respectively. *Morphē* are intentional or apprehensional and formative components, while *hylē* are a kind of non-intentional material, i. e., literally a "stuff"; hyletic data are more generally and commonly known as sense data, which are, in a way, organized or made intentional by *morphetic* activity. On their own, hyletic data are simply the sensuous aspect of mental processes, i. e., color data, tone data, tactile data, etc., and are not to be confused with appearing aspects of the transcendent object itself or even appearance thereof; hyletic data are really immanent or inherent to the act and are neither actual parts of the object itself nor noematic in any way. The idea is that these various fields of sense data, each pertaining to some sense, are synthesized together and made intentional to constitute objects as they appear. An example to help keep hyletic data and noematic appearances separated is that of the green color of the leaves of a tree as they appear, i. e., noematically, and the fantastic multiplicity of shades of green involved in the sensing or the apparent size changes with distance, which are the hyletic data.

Now, Aron Gurwitsch objects to this doctrine of hyletic data outright and altogether: "In the first place, the notion of *hyletic data*, the sense data of traditional philosophy and psychology, has to be abandoned"¹. It is his position that this doctrine endorses a traditional dualistic theory of perception in which sense data that depend exclusively on external stimulation are by some supervenient organizing power made into perceptions. Hyletic data in such a case, then, are the elementary materials from which perception arises through some kind of apprehensional interpretation or formation of

¹ Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*, in *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. III, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 41s.

this material. As elemental they retain their identity strictly no matter how they are apprehended, i. e., the assumption would be that they maintain a kind of independence of the morphetic or apperceptive characters. The possibility of describing such data and such a process Gurwitsch believes to be beyond the powers of phenomenological method and that without such availability for description it becomes apparent that there is no such noetic organizational activity. Instead it is descriptively revealed that organization is autochthonous to perception.

It is my position that Gurwitsch is correct in some ways on this matter, but in many ways Husserl's complex and detailed discussions of hyletic data do not fit so easily into the model of a traditional dualistic or two-strata theory of perception. It will be seen how such is exceeded in important ways in the case that Husserl makes. Ultimately, it is possible to even identify a kind of noematization of hyletic data in his work, possibly in a way that Gurwitsch himself would possibly accept. In the following, I will present a brief account of Husserl's position on hyletic data. Then I will explore some of Gurwitsch's problems to some detail to which I will offer a more complex view of Husserl's position that in some important ways seems to resist these certain aspects of this criticism. Finally, I will consider Gurwitsch's important contribution to this discussion in terms of a more holistic approach to perception and a new understanding of the role of noeses in a correlation conception of consciousness that may obsolete any need for hyletic data.

1. A General Summary of Husserl's Formulation of Hyletic Data

Husserl introduces the distinction of *hylē* and *morphē* in order to correct for some of the problems that have arisen out of the tradition of sensation in psychology. In the same way that Husserl introduces the distinction of noesis and noema in order to amend Brentano's confusion of intentional acts and objects with his position of "mental inexistence", the introduction of hyletic data in *Ideas I* is designed to work out certain aspects of this same problem. The traditional psychologistic account of sensation is that such are physically caused by external objects stimulating our sense or-

gans. The philosophical problem with this position is that the causes of sensation are, then, mediate and indirectly available in some transcendent worldly domain not immediately or directly available to consciousness, i. e., these causes are, then, beyond the powers of phenomenological description. Sensations are in this way the point of access to the transcendent material world. For Husserl in his *Logical Investigations* sensations become the "stuff" of both elementary apprehension and those higher level acts founded upon these, which is the formulation that will factor largely in Gurwitsch's understanding of these affairs. Thus, in the case of perceiving a word, there is the simple apprehension of a physical shape and the higher sense founded upon this of a word's meaning. Sensation also plays the role of fulfillment for perceptual apprehensions. This still is naïve in the sense that sensation plays the role of a kind of "window" to transcendent reality, but this will be corrected in *Ideas I* with the epochē of the transcendent domain.

In *Ideas I* we are left with a transcendental residue of sensation that cannot serve as a window to the transcendent because transcendence has been suspended by the epochē. Instead, sensation is now a moment within the correlation itself as a kind of noetic parallel to the noema. The primary difference, though, is that hyletic data are not objectifying on their own, i. e., they do not of themselves present us with an identical object through several moments of time. Hyletic data are not moments of the object as experienced, but moments of the experiencing of that object and they pertain to all five fields of the senses. Husserl describes *hylē* and *morphē* in the following way:

We find such concrete really immanent Data as components in more inclusive concrete mental processes which are intensive as wholes; and, more particularly, we find those sensuous moments overlaid by a stratum which, as it were, "animates", which *bestows sense* [...] a stratum by which precisely the concrete intensive mental process arises from the *sensuous, which has in itself nothing pertaining to intentionality*.²

² Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Book I, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 172. Trans. Frederick Kersten.

Further on in the same section, Husserl, in Kantian fashion, refers to hyletic data as "formless stuff" and morphē as "stuffless forms". More than being just the data of sensuous intuition, hyletic data for Husserl include the emotional and volitional as well. If we hear a violin, to use Husserl's example, or a baby crying or television in another room, the hyletic data refer to the sound without the assumption that the sound is produced by some real violin, baby, or television set; we are just concentrating on the qualitatively distinctive tone without objective reference, which may be easier in the unfamiliar or experiences of impressionism or modern art designed to elucidate such things. Hyletic data intuitively fill our experience with the actual sensations of a certain object within a certain field of sensation. In this way they contribute to the experience of an object as being present and motivate our belief in the reality of such objects, which sustains the natural attitude.

In order to understand hyletic data better it is good to contrast such with their noematic counterparts in the case of simple perception. The example that Husserl uses is that of looking at a tree with interest in the color of the trunk. This color is noematic and belongs to the tree as it is perceived. On the noetic side, Husserl says that we "find in it 'something like color': namely, the 'sensed color', that hyletic moment of the concrete mental process by which the noematic, or 'objective', color is adumbrated"³. The noematic color maintains an identity throughout changes, while the hyletic data are in a continuous flux of change and multiplicity of sensed colors from which the noematic unity is constituted. Husserl writes:

The color of the seen physical thing is, of essential necessity, not a really inherent moment of the consciousness of color; it appears, but while it is appearing the appearance can and *must*, in the case of a legitimating experience, be continually changing. *The same* color appears "in" continuous multiplicities of color *adumbrations*.⁴

We say the tree trunk is "brown", but in the actual sensing of it the multiplicity of shades of brown can reach to a qualitative infinity. The varying

³ *Ibidem*, p. 202.

⁴ *Ibidem*, p. 74.

appearance of the tree as one either approaches it or backs away from it also exemplifies the different roles played conjunctively by hyletic data and noemata. It would appear that the tree increases in size as one approaches it and decreases as one backs away. Noematically speaking, the tree has not changed size whatsoever and remains constant throughout this multiplicity of varying appearances. It is through the hyletic data that we can account for these changing appearances, which is interesting. On a more mundane note, this phenomenon makes possible snap-shots of one's companions "holding" the Eiffel Tower in the palm of their hands.

Husserl does discuss hyletic data as being somehow "animated" by a kind of noetic activity, which goes against the charge of elementalism. The idea is that if we analyze our sensuous experiences we will find, on the one hand, a kind of immanent sensuous data, i. e., hyle, and on the other a formative activity, i. e., morphe, together constituting objective experience. In one place he describes such in the following way:

We find such concrete really immanent Data as components in more inclusive concrete mental processes which are intensive as wholes; and, more particularly, we find those sensuous moments overlaid by a stratum which, as it were, "animates", which *bestows sense* (or essentially involves a bestowing of sense —a stratum by which precisely the concrete intensive mental process arises from the *sensuous, which has in itself nothing pertaining to intentionality*.⁵

It is through this animation, then, that our sensations lend themselves to become perceptions of objects and the objective world. Gurwitsch accurately summarizes Husserl in the following way:

[B]y themselves hyletic data are not perspectival perceptual appearances of things; taken in themselves, they have no presentational function. That function is bestowed on them by the apperceptive characters which synthesize hyletic data of different compartments of sensibility and transform them into perceptual appearances of things. As a result of such synthesis, there arises the consciousness of one intersensorial object which, as identically the same, can be perceived under its visual, tactile, and other

⁵ *Ibidem*, p. 172.

aspects, and also the consciousness of perceptual space which, as numerically identical, can be both seen and touched⁶.

Now that we have a decent understanding of Hyletic data in Husserlian terms, let us go on now to see how Gurwitsch comes to reject this theory of perception.

2. Gurwitsch's Understanding of the Doctrine of Hyletic Data and Case for its Rejection

Gurwitsch understands Husserl's doctrine of hyletic data in the following way. In order to explain perceptual experience, Husserl introduces a two-strata (dualistic) theory composed of sensuous hyletic data and organizational noetic acts or *morphē*. Hyletic data are the elements or raw sense data, which are actively structured and bestowed with meaning by the higher level *morphē* without which they would not be organized or structured whatsoever, which is a strong claim of his; hyletic data are in this sense just a "stuff" that maintains its elemental identity throughout different sense-bestowings or apprehensions. Gurwitsch describes this two-strata structure in the following way: "percepts are asserted to grow out of mere sense-data owing to supervenient factors (of whatever kind and description) by means of which sensations are interpreted and meaning is bestowed upon them"⁷. It is possible to illustrate the manner in which *hylē* and *morphē* work together using Husserl's example of a written word. On the one hand there is the physical manifestation of the word, which in this case is the dark ink on a light background of paper, or in hyletic terms the sensing of contiguous light and dark color data. When on the other hand we attend to the signification of the word, we are bestowing this material with the structure of meaning, which is the contribution of *morphē*. It is by the influence of *morphē* that the black sense data becomes letters against a light background. *Morphē* in this way are founded upon the underlying hyletic data. Gurwitsch believes that Carl Stumpf's distinction of "appearance" and

⁶ Aron Gurwitsch, "Edmund Husserl's Conception of Phenomenological Psychology", in *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1974, p. 100. Edited by Lester Embree.

⁷ Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*, p. 86.

"function" most likely influenced Husserl to adopt this position of *hylē* and *morphē*.

In this doctrine of hyletic data, Gurwitsch identifies something like elemental or supervenient organization. He believes that it implies that hyletic data on their own are absolutely devoid of structure and organization. He writes: "*Hyle* itself means nothing but is merely given, a multitude of contents which acquires sense and order only through noetic functions. The hyletic itself is 'formless stuff', merely present and nothing more"⁸. According to Gurwitsch, the implications of such a theory are untenable, which include the problem of descriptively confirming raw and formless hyletic data, problems pertaining to the assumption that hyletic data somehow remain unaffected by apprehensional changes, and the general problem of an elemental or supervenient theory of organization. The lattermost point, of course, is the crux of Gurwitsch's argument against Husserl's doctrine and informs the other points. The importance of this is that Gurwitsch believes that the rejection of this doctrine leads to a strict correlation theory of intentionality losing any understanding of noeses to be animating or organizing agents of any kind, which, among other things, has the benefit of elegance.

It is difficult and, according to Gurwitsch, impossible to descriptively confirm raw hyletic data. If the relationship of *morphē* to *hylē* is as founded to founding, then *morphē* requires or even presupposes hyletic data as its physical substratum, which effectively blends the two into a total act. Gurwitsch has no problem with this, but points out that if this is the case then a third noetic stratum mediating between *hylē* and *morphē* would have to be assumed in order to explain the articulation and structure of what are assumed to be formless hyletic data. What this means is that formless hyletic data as formless are impossible to phenomenologically confirm in that they are unavailable for description. Ultimately, Gurwitsch makes the point that it is impossible to abstractively separate *hylē* and *morphē* in order to con-

⁸ Aron Gurwitsch, "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology", in *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. II: *Studies in Psychology and Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2010, p. 281. Edited by Fred Kersten.

sider them on their own for the reason that such would change what is given into something absolutely foreign, which we will come to understand as a problem in the following.

According to Gurwitsch, Husserl holds the position that hyletic data are a kind of foundational elemental material that is not modified other than apparently through the activity of sense-bestowal or even different sense-bestowals as can happen with the change of perspective or attitude as we have seen above. Instead, it rigidly maintains its identity and determined properties as whatever kind of "stuff" it happened to be before sense-bestowal and continues to be when left alone or with other kinds of sense-bestowal; its identity is constant, but somehow can be "molded" in different ways without really being affected by this. Gurwitsch describes the independence of hyletic data from morphetic or apprehensional activity in the following way: "Whatever the apperceptive characters bestow or confer on hyletic data does not change or modify the latter in their proper nature, but merely supervenes upon them"⁹. Gurwitsch identifies this position as the crux of the problem concerning Husserl's *hylē/morphē* doctrine. Husserl claims that these elements of perception can themselves be perceived in cases of perceptual doubt or ambiguity. The example of a wax figurine illustrates this. On first glance it may be that one sees some famous human being, but then on closer inspection it is revealed that such is a wax sculpture quite realistically resembling that person. In this case the same elemental material is animated in two different ways; one and the same stock of hyletic data is the common support for two overlapping apprehensions. Rather than assuming a constant and independent underlying layer of sensation that can be animated in various ways while retaining its identity like some kind of building blocks that can be put together in this way and that and then reassembled again or reapprehended as the case may be, it is rather Gurwitsch's position that the very identity and being of such data changes by shifts of attention with thematic modifications and the different roles engendered by such changes in organization: "The two-strata theory is untenable. [...] It is not the case that a new element [...] is superadded to

⁹ Aron Gurwitsch, "Edmund Husserl's Conception of Phenomenological Psychology", p. 100.

the complex"¹⁰. It is not the case that anything is given without organization and structure, much less what is believed to be the foundation of perception. Gurwitsch summarizes his position in the following way:

Quite in general, sensuous material is not articulated by means of higher functions. What is immediately given, the phenomenological primal material, is given only as articulated and structured. Data devoid of all articulation, hyletic data in the strict sense, do not exist at all. What is given depends on the structural connections within which it appears. There are no data remaining unaffected by changes in organization, articulation, etc.¹¹

Gurwitsch even points to similar prohibitions in Husserl's own work.

At this point, it is helpful to keep in mind Gurwitsch's Gestalt-informed meriology or whole-part theory of organization. In terms of organization, for him an absolutely independent part that strongly maintains its identity across change that is actual or apprehensional is utterly impossible. Instead, we have come to understand that parts are both functionally significant for the wholes of which they are a part and also contribute to the whole in playing the assigned role. Parts are not meaningful of themselves as any kind of elemental theory would necessitate, but derive this meaning from their context and the whole of which they are a part and in which they play a role. The example of a musical melody illustrates this point well. If we were to take the tone data of a melody as some kind of elemental hylē, which are animated by the melodic morphē, we would have to say that such should be the same in every melody and that it is just the apprehension that is different. It is rather the case that notes are actually different when included in different melodies. Certainly Mozart's *Requiem* and Beethoven's 9th share some of the same notes, but we have to remark how different their being is in these two contexts and how different any such note would be when given abstracted and on its own without a melodic context. When viewing the whole containing a certain part, from that standpoint the part dissolves into its context and role. If we were to isolate this part, if such is even possible in a given case, all things would change because the part

¹⁰ Aron Gurwitsch, "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology", p. 283.

¹¹ *Ibidem*, pp. 283.

would now be its own whole and our new theme. In application to the doctrine of hyletic data, Gurwitsch writes:

A separation between *hyle* and *morphe* is not even abstractively possible, for disregarding *morphe* and concentrating upon *hyle* alone entails a change in what is given. [...] Hyletic reflection as reflection on the *hyle alone* is thus not reflection in the proper sense. It is a thematic modification —namely, singling out.¹²

For all of these reasons Gurwitsch recommends relinquishing the doctrine of hyletic data and endorses a theory of intentionality in which noeses in general do not have an animating function, i. e., they are not “morphetic” in any way.

3. Aspects of Husserl's Position that Exceed Gurwitsch's Critique

Husserl would have to respond to Gurwitsch's criticisms that hyletic data have been therein misrepresented to some degree. A point of primary significance is that Husserl's texts do not definitively support the claim that hyletic data are an utterly formless and unorganized material. In many places throughout texts that were available for Gurwitsch it is clear that Husserl describes them as having form and organization apart from morphetic activity. It should be noted that *Analysen zur Passiven Synthesis*, which contains some of Husserl's best descriptions of formed and organized hyletic data in the discussions of association, was not published until after Gurwitsch's *Field of Consciousness* was published, which is the primary text in which he lodges his complaint against hyletic data. There are the “Thing and Space Lectures” of 1907 in which Husserl is known to have discussed hyletic data as inherently and premorphetically organized. Still, the *Logical Investigations* and *Ideas I* contain plenty of such clues that would have to be considered in an accurate formulation of Husserl's doctrine, which seem to be absent from Gurwitsch's consideration.

As early as the *Logical Investigations*, Husserl worked to clearly distinguish sensations as sensed, i. e., hyletic data, from objective or noematic

¹² *Ibidem*, p. 284.

aspects of the object that is perceived. In the context of working to avoid the psychologism of confusing aspects of the act with aspects of the object as he believes John Locke did, Husserl writes: "Sensations, animated by interpretations, present objective determinations in corresponding percepts of things, but they are not themselves these objective determinations"¹³. This description is interesting because it is discussing the hylē-morphē structure that we introduced above making it clear that the morphē animate the hylē, but it is especially important because an example that Husserl gives of such a sensation is that of "shape" in addition to "color" and "smoothness". The latter two can be more accepted as being some kind of unorganized sensational stuff that Gurwitsch has been discussing, but the idea of some kind of a shape is difficult to accept as being essentially disorganized. Husserl employs the shape example again in *Ideas I* in the following way:

One and the same shape appears continuously but always "in a different manner", always in different adumbrations of shape. [...] Each phase of the perception necessarily contains a determined content of adumbrations of color, adumbrations of shape, etc. They are included among "the data of sensations".¹⁴

Further on in the same paragraph, Husserl discusses the morphetic animation of such data emphasizing that such adumbrations are really inherent parts of the mental process and gives the example of the shape of a triangle as such an adumbration. These examples of organization taken from the *Logical Investigations* and *Ideas I* are interesting in many ways, but it must be said are far from definitively demonstrating premorphetic organization in hyletic data. How are we to know in these that morphetic construals or interpretations are not already present? We have to look further to support the position that hyletic data of themselves display aspects of structure and organization.

¹³ Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Amherst, NY, Humanity Books, 2000². Vid. Investigation II, § 10, p. 356. Trans. John Niemeyer Findlay.

¹⁴ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, p. 74.

There is good evidence that hyletic data are not inherently chaotic in Husserl's *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*. William McKenna points out that in Husserl's discussions of the passive synthesis of the living present in this work that hyletic data are described in terms of exhibiting basic organizational structures¹⁵. Among such organizational structures are some that would be very interesting to Gurwitsch for the reason that it is no stretch at all to see aspects of gestalt organization implicit and, one could even say, autochthonous in these structures such as simple grouping (pairing) and the figure-ground relationship. Husserl makes the claim that hyletic data are organized according to basic principles such as similarity or dissimilarity of content and admits of the possibility of varying degrees of such. Husserl writes:

But these necessarily have a unity through consciousness, a unity of kinship, as similar to one another or uniform with one another: Several discrete color-data in the visual field are grouped together; they are especially united by virtue of their similarity; and they are united in different ways as well. This kinship has its degrees and according to them it unites them now more strongly, now more weakly.¹⁶

The examples that Husserl employs are interesting in this case because they are clearly formed. He speaks of red squares overlapping blue ones as well as red triangles and so on. The case of the overlapping squares brings out two very interesting principles of hyletic organization. Husserl describes these in the following way: "(i) the *synthetic-coinciding* in a commonality, that is, in a sameness, and yet (ii) the *synthetic conflict* of particular matters of this commonality that repress one another reciprocally in the process of overlapping"¹⁷. We can imagine in the case of a blue square overlapping a red one that the blue data will be organized together as a unity and be, thus, distinct from the data of the red square. It is here that we see figure-ground organization taking place. In the case of simply one blue square the

¹⁵ Cfr. William McKenna, "The Problem of Sense Data in Husserl's Theory of Perception", in *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, Lanham, MD, Center for Advanced Research in Phenomenology / University Press of America, 1984, pp. 223–240. Edited by Lester Embree.

¹⁶ Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 129. Trans. Anthony Steinbock.

¹⁷ *Ibidem*, p. 130.

blue data and shape of that figure form a unity that is sharply distinguished from the background of dissimilar data that is not part of the figure. In similar ways we can see much the same happening in pairs or groups of similar objects that there is something in either their uniformity or similarity that holds them together and distinguishes them from the background.

To be clear that Husserl is discussing hyletic data in these examples, we have to raise questions concerning the place of such data and the manner of its organization. In the first place, Husserl clearly has in mind hyletic data, which he is careful to proclaim in the following way early in the section: "we are speaking about *immanent data*, for example about concrete color-data in the unity of a streaming present"¹⁸. Concerning the relationship of such similar or uniform data forming a figure or figures, he is careful to point out that such organization is not the adventitious association of like for like objects in the world, but is rather the inherent similarity of immanent contents that he describes as a "*materially relevant community*"¹⁹. The language is certainly striking considering the important status of relevancy in Gurwitsch's understanding of organization. Relevance is the glue, so to speak, of gestalt organization.

Additionally, in Husserl's *Experience and Judgment* he clearly defines hyletic data as being organized. In § 16 of this work he wants to consider what he there names "passive data" by which he means hyletic data on its own, which he realizes is only possible abstractively. In order to render such data intuitive and bring it to view so to speak, he abstractively withholds from the formative affects of egoic sense-bestowings, i. e., morphetic activity, upon such passive data; "an abstractive turning-of-regard is always possible, in which we make this apperceptive substratum itself into an object"²⁰. With all such activity suspended, Husserl makes the following observation: "this field is still not a pure chaos, a mere 'swarm' of 'data'; it is a field of determinate structure, one of prominences and articulated particu-

¹⁸ *Ibidem*, p. 129.

¹⁹ *Ibidem*, p. 133.

²⁰ Edmund Husserl, *Experience and Judgment*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1973, p. 73. Edited by Ludwig Landgrebe; translated by James S. Churchill and Karl Ameriks.

larities"²¹. The reason for this is that according to Husserl this pre-objective sensuous data is even at this level already the product of constitutive synthesis at least of internal time consciousness. Further on, he writes: "A particular element in the field is raised to prominence in such a way that it *contrasts* with something"²². Here Husserl is analyzing the hyletic data of single sensuous fields, and points out that there is clearly a figure-ground organization present even at this level.

4. Concluding Remarks

There are two interesting directions that this research makes available. In Husserl, we see a noematization of hyletic data and in Gurwitsch we see a kind of purification of the correlation of noesis and noema. First, considering all of the clear evidence of Husserl discussing hyletic data in terms of being inherently structured and organized, it is difficult to agree completely with Gurwitsch that such in any way can be considered a formless chaos. It is interesting that in all of the points that we have discussed above that Husserl does not in any of these places explain such structure and organization as the product of supervenient morphē. He has focused the discussion on hyletic data abstractively from all else. We now have to wonder if he does not really have in mind something objective or, we may say, noematic, when he is discussing an organized hyletic data. There seems to be a noematization of hyletic data.

Gurwitsch, though, believes that the relinquishment of the doctrine of hyletic data has the important effect of requiring a redefinition of the role of noeses in the theory of intentionality. On the whole, he identifies in Husserl's concept of noesis a strong similarity to role and being of morphē, i. e., some kind of animating or organizing function that has been discussed extensively above. We are then left with a definition of noesis as an experienced act of consciousness in general: "After the distinction between *hyle* and *morphe* has been abandoned, the term 'noesis' extends to the *experi-*

²¹ *Ibidem*, pp. 72s.

²² *Ibidem*, pp. 73s.

enced act of consciousness in its entirety"²³. This enables a strictly correlative theory of intentionality in which noeses are real psychological events and their correlative noemata are ideal, atemporal, and reiterable.

Thus, it is possible to generally conclude that Gurwitsch's call for dismissing Husserl's doctrine of hyletic data and the hyle-morphe relationship altogether, it has been seen, is derived from his acceptance of gestalt theory primarily. He advances his argument along two related lines. First of all, it is his position that the supposition of an inherently formless and chaotic stuff is impossible. According to gestalt theory, all things have form and meaning to some extent. His second reason for calling for the dismissal of the morphe-hyle distinction is that he has shown are the problems of supervenient organization. It is not the case that there are formative moments, which are the morphe, and that these somehow organize the formless hyle. In his work, Gurwitsch makes the consistent point that organization is autochthonous and inherent to the contents, which in this case are sensations. It is not the case that there is some supervenient agency bringing order to the orderless or two distinct strata within the noesis working in this way. Regarding Gurwitsch's criticism, it has been seen that he is not entirely correct in conceiving of Husserl's hyletic data as a disorganized, formless, stuff. Throughout Husserl's writings, including many that were available for Gurwitsch, hyletic data are often discussed in terms of being formed and organized even prior to the introduction of morphetic activity. Regarding the point of a supervenient theory of organization, i. e., a two-strata theory, Gurwitsch is accurate, though. Perhaps Husserl was on a trajectory that would eventually have come to something that Gurwitsch would accept as hyletic data became more and more noematic throughout his writings.

²³ Aron Gurwitsch, "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology", p. 284.

Other Bibliographical References

ARVIDSON, Sven P., *The Sphere of Attention: Context and Margin*, Dordrecht, Springer, 2006.

BRENTANO, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Felix Meiner, 1924.

GURWITSCH, Aron, "Some Aspects and Developments of Gestalt Psychology", in *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. II: *Studies in Psychology and Phenomenology*, edited by Fred Kersten, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 1–62.

- "Author's Introduction", in *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. II: *Studies in Phenomenology and Psychology*, edited by Fred Kersten, Dordrecht, Springer, 2010, pp. xv-xxvi.

MARCELLE, Daniel, "Aron Gurwitsch's Incipient Phenomenological Reduction: Another Way into Phenomenological Transcendental Philosophy from Psychology", *Studia Phaenomenologica*, vol. X (2010) 102–116.

- "Making the Case for Gestalt Organization: Edmund Husserl and Aron Gurwitsch on the Problem of Independent Parts", in *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree. Contributions to Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 197–222. Eds. Thomas Nenon and Philip Blosser.

LA INTENCIONALIDAD: ENTRE HUSSERL Y LA FILOSOFÍA DE LA MENTE CONTEMPORÁNEA¹

Marta Jorba-Grau

Universitat de Barcelona, España
martajorba@ub.edu

Resumen: Las discusiones sobre la intencionalidad en la Filosofía de la mente contemporánea se plantean en un marco un tanto ajeno al de la Fenomenología, bajo la suposición, de modo bastante generalizado, de que hay una separación entre intencionalidad y consciencia (fenoménica). Mi objetivo en este artículo es, en primer lugar, exponer tal supuesto. En segundo lugar, presentar los elementos clave de la teoría de la intencionalidad en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl para presentar una visión que se opone a tal separación. Y, en tercer lugar, finalizar con un tema común a ambos espacios de discusión, el de una experiencia o vivencia propia del pensamiento, que surge como un problema para muchas visiones analíticas contemporáneas y que tiene una explicación que puede derivarse de la concepción de Husserl.

Palabras clave: Intencionalidad. Consciencia fenoménica. Experiencia del pensamiento. Husserl.

Abstract: In contemporary Philosophy of mind, discussions about intentionality are set up in a quite different framework from the phenomenological one, assuming, in general, a separation between intentionality and (phenomenal) consciousness. My aim in this paper is, firstly, to present this assumption. Secondly, I will put forward the key elements of Husserl's theory of intentionality in the *Logical Investigations* in order to present a view which is opposed to this assumption. And thirdly, I will end up with a common topic for both frameworks, that is, the topic of a specific experience of thinking, which emerges as a problem for many contemporary analytic views and which has an explanation that can be derived from Husserl's conception.

Key words: Intentionality. Phenomenal consciousness. Experience of thinking. Husserl.

¹ La investigación para este trabajo fue financiada por el programa FPU del Ministerio de Educación y Ciencia y por Dirección General de Investigación del Gobierno de España, proyecto de investigación HUM2006-08236.

1. La intencionalidad en la Filosofía de la mente contemporánea

En general, la intencionalidad es entendida como el “sobre qué” (*aboutness*) de la experiencia y el pensamiento, el rasgo de la mente que nos relaciona con el mundo, en una relación que consiste en el hecho de que ciertos estados mentales tienen contenido, tienen un “sobre qué”. Hay diferentes teorías sobre cómo debemos entender esta relación, pero para tener un mapa de la situación, así como para delimitar el punto de partida de este artículo, podemos distinguir tres aproximaciones en la filosofía analítica y las ciencias cognitivas. En primer lugar, la aproximación de la *filosofía del lenguaje*: intenta clarificar la intencionalidad de la consciencia a través del análisis de las propiedades lógicas de oraciones usadas para describir fenómenos psíquicos. En oraciones que involucran verbos psicológicos como pensar, creer, etc., los principios ordinarios de substitutividad correferencial y de generalización existencial fallan (características de los llamados contextos intensionales). Gottlob Frege, Bertrand Russell o Saul Kripke son figuras principales de este tipo de aproximación. Se puede pensar que las paradojas de la intencionalidad se hallan en un campo intermedio entre la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente. En segundo lugar, la aproximación de la *naturalización de la intencionalidad*: intenta explicar cómo se puede naturalizar la intencionalidad, es decir, cómo puede ser explicada a través de mecanismos no intencionales. La intuición que subyace a este tipo de teorías es que “intencionalidad” es más bien un concepto oscuro que ha confundido a muchos filósofos a la hora de pensar sobre la mente y sus propiedades. Puede ser descrito como un proyecto con diferentes maneras de abordar el objetivo de la naturalización, esto es, de tratar de explicar el “sobre qué” de la experiencia para las ciencias naturales o empíricas. Es el tipo de aproximación defendido por W. O. Quine, Daniel Dennett, Jerry Fodor, Fred Dretske, Ruth Millikan y otros. En tercer lugar, encontramos una aproximación que enfatiza la necesidad de incluir la *perspectiva de la primera persona* en la investigación sobre la experiencia argumentando que una descripción detallada de la consciencia es una parte esencial de la investigación filosófica sobre la intencionalidad. Algunos de los pensadores que están en esta línea son John Searle, Galen Strawson, Charles Siewert o Gianfranco

Soldati. Esta última aproximación es la que más afinidad tiene con el planteamiento fenomenológico en general.

Excepto para algunos autores del tercer tipo de aproximación, el escenario de la filosofía analítica de la mente parece asumir una *separación* entre intencionalidad y consciencia². La filosofía de la mente post-conductista y las ciencias cognitivas han procedido bajo el supuesto de que la intencionalidad y la consciencia —entendida como consciencia fenoménica o como el “como qué es” (“what it is like”) tener una experiencia³— han de ser tratadas separadamente. Así, los estados mentales con carácter fenoménico no son intencionales (los ejemplos son generalmente estados sensoriales como el dolor, el picor, etc.). Y estados típicamente intencionales, como creencias, deseos, pensamientos, etc., son estados en los cuales no tenemos consciencia fenoménica. Es importante notar que, de acuerdo con esta visión, aunque pueda haber estados complejos que sean a la vez intencionales y fenoménicos (como los perceptivos), sus caracteres fenoménicos e intencionales son separables. La razón puede ser que es más fácil tratar con la experiencia consciente si intentamos entender el reino mental a través de la siguiente distinción. Por una parte, como lo caracteriza David Chalmers (1995), tenemos los “problemas fáciles” de la consciencia, que tratan básicamente de cómo la mente puede procesar información, reaccionar a estímulos medioambientales o exhibir capacidades de discriminación, categorización o introspección. Aunque todas ellas puedan ser propiedades admirables, son metafísicamente comprensibles porque se pueden tratar con la maquinaria estándar de las ciencias cognitivas y se pueden explicar en términos computacionales o neuronales. Así, en principio puede darse una *naturalización* de estos aspectos de la consciencia, y el fisicalismo o algún tipo de materialismo está garantizado. De acuerdo con esta caracterización, la intencionalidad es parte de los problemas fáciles porque es simplemente la característica de la mente que nos permite tener información sobre el mundo. Por otra parte,

² Para una visión general, véase Terence Horgan / John Tienson, “The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality”, en David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

³ Véase Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat”, *Philosophical Review* 83 (1974) 435-450; John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 1992.

el “problema difícil” de la conciencia —o simplemente el problema de la conciencia— consiste en explicar el carácter fenoménico o cualitativo de las experiencias conscientes. La conciencia fenoménica es, en palabras de Ned Block, “experiencia. Las propiedades F-conscientes son propiedades experienciales. Los estados F-conscientes son estados experienciales, esto es, un estado es F-consciente si tiene propiedades experienciales. La totalidad de las propiedades experienciales de un estado es el “como qué es” tenerlo”⁴. Este rasgo es algo subjetivo que supone un problema para el fisicalismo o el naturalismo en general.

La estrategia de separación puede tomar diferentes formas: podemos llamar “separatismo metafísico” a la tesis que afirma que la división entre dos aspectos metafísicamente diferentes de la conciencia o podemos tener un “separatismo pragmático”, que viene a ser una estrategia de investigación que puede ser adoptada independientemente de la posición que uno tome con respecto al separatismo metafísico⁵. La estrategia del separatismo pragmático contiene en sí misma dos apuestas diferentes. La primera asume que la división da la base para los avances conceptuales y empíricos en lo que sabemos sobre la mente, y esto se ha hecho de la mano de las teorías computacionales clásicas, la investigación en inteligencia artificial, etc., que han modelado la intencionalidad independientemente de la conciencia. La segunda apuesta sostiene que si tratamos la intencionalidad como un fenómeno unificado tanto para el reino mental como para el no mental (incluyendo aquellos fenómenos no mentales para los cuales seguro que no hay conciencia), esto resultará tener los mismos beneficios; ésta es la apuesta de las aproximaciones informacionales y teleológicas a la intencionalidad (de Fred Dretske y Ruth Millikan, entre otros, respectivamente —incluida en el segundo tipo de aproximación en nuestra presentación inicial del panorama de la filosofía analítica actual).

⁴ “P-consciousness [phenomenal consciousness] is experience. P-conscious properties are experiential properties. P-conscious states are experiential states, that is, a state is P-conscious if it has experiential properties. The totality of experiential properties of a state is “what it is like” to have it” (Ned Block, *Consciousness, Function, and Representation. Collected Papers*, Volume 1, Cambridge, Mass., MIT Press, 2007, p. 166). La traducción es nuestra.

⁵ Véase Robert A. Wilson, “Intentionality and Phenomenology”, *Pacific Philosophical Quarterly* 84 (2003) 413-431.

Una vez se ha establecido la división como supuesto para las discusiones sobre el tema, los autores toman diferentes posiciones. Uno de los movimientos más comunes es una *reducción* del aspecto fenoménico al intencional. Los llamados representacionistas de primer orden (como Fred Dretske o Michael Tye) argumentan que para descubrir el “como qué es” estar en cierta experiencia, hay que mirar a lo que está intencionalmente representado, lo que significa que las experiencias no tienen propiedades intrínsecas o no-intencionales por sí mismas. Los detractores de esta visión, como Ned Block, argumentan que el contenido fenoménico puede no ser representacional en absoluto⁶.

Más allá de las respectivas teorías concretas sobre la intencionalidad, el punto que queríamos poner de relieve es el supuesto de separación que subyace a la mayor parte de las discusiones analíticas contemporáneas.

2. La intencionalidad en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl

Investigaciones lógicas fue la obra fundacional para la fenomenología como movimiento filosófico y ha sido objeto de estudio de muchos filósofos y filósofas desde entonces. Probablemente, la innovación más importante que Husserl presenta en esta obra con respecto a la teoría de la intencionalidad es una descripción de ésta que distingue entre el *objeto* y el *contenido* del acto mental: el objeto intencional no es parte del acto. Hablamos de innovación respecto de Brentano⁷, que consideraba el objeto intencional como inmanente al acto mental. Esto crea un reto al que responde la quinta de las *Investigaciones lógicas*: mostrar cómo los elementos presentes en un acto mental hacen posible que el acto se refiera a algo o signifique algo que, por su naturaleza, no es parte del acto⁸.

Un aspecto que debemos considerar antes de presentar los elementos básicos de la teoría de la intencionalidad es su carácter completamente *general* y *formal*. Trata de dar una solución al problema de cómo en general algo, en virtud de su constitución interna (partes y momentos) puede lograr

⁶ Véase Ned Block, *op. cit.*, p. 177.

⁷ Véase Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Ducker and Humblot, 1924.

⁸ Véase David Bell, *Husserl*, London, Routledge, 1990, p. 115.

referirse a otra cosa que no es idéntica con ella ni parte de ella. Esta formalidad evita cualquier asunción que uno pueda hacer sobre la naturaleza del objeto intencional. Aunque Husserl no da una especificación inicial de qué tipo de cosas son los objetos intencionales, la situación es diferente con respecto al tipo de cosa que puede tener objetos intencionales. Cuando hay intencionalidad, encontramos *vivencias intencionales* (*intentionale Erlebnisse*) o *actos*, como veremos a continuación.

Husserl apela a los psicólogos modernos (por ejemplo, a Wundt) para introducir el término “vivencia”:

En este sentido, vivencias o contenidos de consciencia son percepciones, representaciones de la fantasía y de imagen, los actos del pensar conceptual, suposiciones y dudas, alegrías y penas, esperanzas y miedos, deseos y voliciones, etc., tal como tienen lugar en nuestra consciencia.⁹

Dentro de los eventos de la consciencia, Husserl distingue la categoría de los actos (*Akte*) como “vivencias intencionales” de las vivencias no intencionales. La diferencia específica es, afirma Husserl,

evidente en múltiples casos. En la percepción algo es percibido, en la representación en imágenes algo es representado en imágenes, en las expresiones lingüísticas algo es expresado, en el amor algo es amado, en el odio algo es odiado, en el deseo algo es deseado, etc.¹⁰

Este “algo” nos da una pista para saber si una experiencia es intencional o no.

⁹ “In diesem Sinne sind die Wahrnehmungen, Phantasie— und Bildvorstellung, die Akte des begrifflichen Denkens, die Vermutungen und Zweifel, die Freuden und Schmerzen, die Hoffnungen und Befürchtungen, die Wünsche und Wollungen u. dgl., so wie sie in unserem Bewußtsein vorstatten gehen, Erlebnisse oder Bewußtseinsinhalte”. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua XIX, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984, V, § 2.

¹⁰ “Es drängt sich an beliebigen Beispielen unverkennbar entgegen. In der Wahrnehmung wird etwas wahrgenommen, in der Bildvorstellung etwas bildlich vorgestellt, in der Aussage etwas ausgesagt, in der Liebe etwas geliebt, im Hasse etwas gehaßt, im Begehren etwas begehrt usw”. *Ibidem*, V, § 10.

Deberíamos añadir que el hecho de que en algunas vivencias se miente algo no significa nada más que la presencia de ciertas vivencias que tienen el carácter de intención, específicamente, de intención representativa, judicativa, etc. Con la excepción de algunos casos especiales, no hay dos cosas presentes en la vivencia —el objeto vivido junto con la vivencia misma dirigido a él— ni encontramos dos cosas relacionadas en el modo de una parte y un todo. Sólo hay una cosa presente, dice Husserl, la vivencia intencional¹¹.

No todas las vivencias se dirigen a algo del mismo modo. Husserl distingue tres modos de variación. Siendo la misma la objetualidad¹², los actos pueden variar con respecto a lo que Husserl llama “cualidad” (*Qualität*). Con respecto a un estado de cosas *e*, es posible, entre otras cosas: a) juzgar que *e*, b) preguntarse si *e*, c) esperar que *e*, d) pensar el pensamiento de que *e*. Los actos de estos ejemplos son actitudes proposicionales, pero la distinción de cualidad es válida también para actos dirigidos a individuos o personas, por ejemplo, en actos nominales (recordar a *x*, pensar en *x*).

Si la objetualidad permanece la misma y la cualidad también, hay una segunda dimensión de variación, a saber, la “materia” (*Materie*) o el aspecto bajo el cual el acto presenta su objeto. Si tomamos el siguiente ejemplo: a) pienso en el vencedor de Jena y b) pienso en el vencido de Waterloo; podemos ver que estas representaciones tienen la misma cualidad y refieren al mismo objeto, pero la dimensión del acto que presenta el objeto varía. La materia presenta el objeto en un cierto modo: “La materia (...) es aquella propiedad del acto incluida en el contenido fenomenológico del mismo, que no sólo determina la aprehensión del objeto por el acto sino que también determina *como qué* lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales el acto atribuye al objeto”¹³. Es importante notar que la misma materia no puede referir a dos objetos distintos, pero materias diferentes pueden tener el mismo objeto como referencia, como muestra el ejemplo. La mate-

¹¹ Véase *ibidem*, V, §11.

¹² Traduce “Gegenständlichkeit”, que se refiere al objeto en el modo en que la vivencia se dirige a él. Usamos esta traducción para distinguirlo de “objetividad” (*Objektivität*).

¹³ “Die Materie [...] ist die im phänomenologischen Inhalt des Aktes liegende Eigenheit desselben, die es nicht nur bestimmt, dass der Akt die Jeweilige Gegenständlichkeit auffasst, sonder auch *als was* er sie auffasst, welche Merkmale, Beziehungen, kategorialen Formen er in sich selbst ihr zumisst”. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, V, § 20.

ria es el elemento en el acto que precisamente da la referencia a este objeto y no a otro¹⁴. Cómo se lleva a cabo este referir por parte de la materia es algo que Husserl deja sin explicar¹⁵ y es probablemente una debilidad de su teoría. Si en la dimensión de la cualidad encontráramos actos tanto proposicionales como nominales, lo mismo vale para la dimensión de la materia.

Al todo que forman cualidad y materia lo llama Husserl “esencia intencional” (*intentionales Wesen*), y concibe a ambos como dos momentos (partes dependientes) inseparables. Cuando los actos son tales que tienen la función de dar significado, entonces habla de “esencia de significado” (*bedeutungsmäßiges Wesen*). Una vez vista esta distinción, nos podemos preguntar qué estatuto ontológico tienen estos elementos. La respuesta de Husserl es que son *especies* —o tipos—, esto es, lo que las diferentes cualidades y materias particulares tienen en común, respectivamente. Las especies se ejemplifican en los casos particulares. Esto vale también para la esencia intencional. El estatuto ontológico que Husserl atribuye a los actos como especies —de los que los actos particulares son instancias o ejemplificaciones— le permite evitar la tesis psicologista que considera los actos y sus contenidos como meramente psicológicos¹⁶.

Hemos presentado el marco general de las teorías de la intencionalidad, tanto de la filosofía analítica contemporánea como de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Ahora queremos destacar una cuestión que nos parece relevante. De la presentación de las *Investigaciones lógicas* se desprende claramente que Husserl considera la intencionalidad como *vivida* o *experimentada*, y esto nos permite decir que el tema de los fenomenólogos clási-

¹⁴ Véase *Ibidem*, V, § 21.

¹⁵ Véase David Bell, *op. cit.*, p. 120.

¹⁶ Hay todavía otra tercera posible variación con respecto a las vivencias intencionales, que presentamos en nota porque es secundaria para el tema que nos ocupa. La esencia intencional del acto no agota su descripción fenomenológica, lo que significa que dos actos pueden tener la misma cualidad y materia pero ser descriptivamente diferentes. Si nos movemos hacia una fuente que produce un sonido de agua —cuya intensidad se mantiene por un rato— y luego nos alejamos de ella, algo varía en nuestra vivencia: es diferente oír el sonido del agua cerca o lejos de la fuente. Husserl llama al elemento que varía “contenido presentativo” (*darstellender Inhalt*), y en el caso de la percepción externa, se trata de sensaciones (*Empfindungen*). Las sensaciones, para Husserl, no son intencionales. El dolor, el mareo, el picor, etc., son vivencias pero no son intencionales, no se refieren a un objeto. Esta constatación separa a Husserl de teorías representacionistas o intencionalistas fuertes que defienden que toda vivencia o experiencia es intencional (tesis defendida por Brentano y recientemente por Tim Crane, entre otros).

cos (sólo hemos visto el caso de Husserl pero vale también para otros fenomenólogos) es la *intencionalidad* en tanto que *consciente* (fenoménica). Esto ya marca una oposición a la tesis de la separación que hemos presentado anteriormente.

3. Un tema común: el carácter fenoménico del pensamiento

La consecuencia que nos interesa poner de relieve es que la descripción de Husserl toma posición respecto a un tema controvertido y discutido actualmente sobre el carácter fenoménico de los estados cognitivos: en el seno de la discusión en filosofía de la mente, está aceptado (aunque también hay cierta oposición) que hay un “como qué es” (“*what it is like*”) tener una percepción, o sentir dolor, picor, etc., pero es controvertida la cuestión del carácter fenoménico de estados que no son sensoriales, esto es, de estados mentales de pensamiento, comprensión, o lo que podemos denominar “cognitivos” en general.

Pensemos en Liv Ullman. Ahora consideremos: ¿hay algo “como qué es” tener este pensamiento? ¿Quizá formáis una imagen visual de ella, o sentís las palabras “Liv Ullman” en una expresión interna? Nada de esto parece apuntar al carácter fenoménico de lo que es pensar en Liv Ullman: uno puede tener la imagen visual mientras está pensado en otra persona de aspecto similar (la hermana gemela de la actriz, si la tuviera), o puede ser el caso que tengamos la expresión interna mientras pensamos en otra persona llamada Liv Ullman. La intuición de que el pensamiento como tal tiene cierta fenomenalidad que no es la del carácter de los estados perceptivos asociados es la base para aquellos que piensan que hay una experiencia o vivencia *específica* o propia del pensamiento. Un ejemplo parecido lo encontramos en las *Investigaciones lógicas* de Husserl¹⁷: alguien escucha atentamente un complejo de sonidos totalmente nuevo para él, de tal forma que es meramente un complejo acústico y más tarde, cuando está familiarizado con su significado (ha aprendido la lengua en cuestión, por ejemplo), escucha la cadena de sonidos en una conversación y la entiende. El ejemplo de la comprensión es aducido y discutido también por diferentes filósofos con-

¹⁷ Véase, Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, V, § 14.

temporáneos¹⁸. Después del ejemplo, Husserl se pregunta: ¿cuál es la diferencia en ambos casos (no entender y entender)? ¿Dónde radica este plus de la expresión entendida por encima de los sonidos articulados vacíos de significado? Su respuesta es que radica en el “carácter” de la vivencia intencional, que es otro nombre para la cualidad y la materia. Por de pronto, consideremos la intencionalidad como vivida o experienciada implica que tanto la cualidad como la materia, partes dependientes del acto, son dos elementos vividos también. Así, que la cualidad sea una característica vivida, experienciada, significa que hay diferencias experienciales entre las diferentes cualidades: si un cierto estado intencional es una imaginación, una representación, una percepción, un juicio, es reconocido a nivel de su instanciación por su diferente manera de ser experienciado.

“Carácter” también refiere, según Husserl, a la materia, de modo que la diferencia entre entender y no entender no radica sólo en la cualidad sino que la materia también es distinta. Como la cualidad, la materia es vivida, lo que significa que el modo como el objeto nos es dado (el objeto con ciertas características) es vivido, experienciado, es decir, que el *significado* es experienciado (porque es en la materia donde el significado como especie se ejemplifica, de acuerdo con la teoría husserliana de especies y ejemplificaciones en las *Investigaciones lógicas*). De este modo, el significado del acto pertenece al contenido experienciado. Si asociamos lo experienciado y el carácter cualitativo, y tenemos un contenido experienciado de carácter conceptual, tendremos los correspondientes “qualia conceptuales”¹⁹.

La objeción más común a la que recurren los filósofos contemporáneos que se oponen a reconocer una experiencia o vivencia específica del pensar es la de los *aspectos sensoriales* del pensamiento. La idea es que las vivencias o estados de pensamiento, cognitivos, como la comprensión, tienen ca-

¹⁸ Véase Galen Strawson, *Mental Reality*, Cambridge, MA, MIT Press, 1994; Charles Siewert, *The Significance of Consciousness*, New Jersey, Princeton University Press, 1998; Gianfranco Soldati, “Begriffliche Qualia. Zur Phänomenologie der Bedeutung”, en Thomas Grundmann *et al.* (eds.), *Anatomie der Subjektivität: Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005; Fabian Dorsch / Gianfranco Soldati, “Conceptual qualia and communication”, en Interaction Design Institute Ivrea (ed.), *The Foundations of Interaction Design*, 2004 [internet].

¹⁹ Véase Fabian Dorsch / Gianfranco Soldati, *op. cit.* Aquí “qualia” y “cualidad” deben ser distinguidos. “Cualidad” es el término técnico de Husserl, mientras que “qualia” hace referencia al aspecto cualitativo, fenoménico o experiencial.

rácter fenoménico o son conscientes *sólo* en la medida en que se manifiestan a través de percepciones, sensaciones, etc. Si aceptamos que hay una experiencia o vivencia del pensamiento, su carácter consciente, fenoménico, etc., vendrá por los estados sensoriales que van asociados al pensamiento. Así, Carruthers afirma:

[...] Los pensamientos no son fenoménicamente conscientes *per se*. Nuestros pensamientos no son como nada, en el sentido relevante, excepto en la medida en que pueden ser asociados con imágenes visuales u otras imágenes o sentimientos emocionales, que serán fenoménicamente conscientes en virtud de su estatus cuasi-sensorial. [En la expresión interna] la consciencia fenoménica se adjuntará a los sonidos hechos imagen de las oraciones, no a los contenidos de estas oraciones, esto es, no a los pensamientos que de este modo son considerados.²⁰

Una réplica común entre los filósofos que defienden una vivencia o experiencia específica del pensamiento es contestar que los estados (o experiencias) en cuestión pueden tener lugar, y de hecho este es el caso, sin la presencia simultánea de representaciones sensoriales, símbolos o signos. Cuando uno oye “pintarán la Torre Eiffel”, normalmente se forma una imagen visual de la Torre Eiffel siendo pintada. Pero otras personas puede que no lo hagan, y una representación tal en imágenes no es algo necesario ni es parte de la experiencia de entender o pensar. Charles Siewert²¹ ha aportado otros ejemplos de pensamientos que son demasiado complejos o que desaparecen de forma inmediata para mostrar que sería imposible representarlos sensorialmente. Otro tipo de réplica consiste en decir que algunos pensamientos pueden tener las mismas imágenes asociadas pero diferente carácter fenoménico, y al revés, podemos asociar diferentes imágenes a dos preferencias de una misma oración separadas en el tiempo y que tengan el mismo carácter fenoménico. Un ejemplo más para esta variación es el caso

²⁰ “[...] Thoughts aren’t phenomenally conscious *per se*. Our thoughts aren’t like anything, in the relevant sense, except to the extent that they might be associated with visual or other images or emotional feelings, which will be phenomenally conscious by virtue of their quasi-sensory status. [In inner speech] phenomenal consciousness will attach to the imaged sounds of the sentences, not to the contents of those sentences, i.e. not to the thoughts that are thereby entertained”. Peter Carruthers, “Conscious Experience versus Conscious Thought”, en Uriah Kriegel / Kenneth Williford (eds.), *Consciousness and Self-Reference*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2006, pp. 6s.

²¹ Véase Charles Siewert, *op. cit.*

de los homónimos: el carácter fenoménico, el cómo qué es para uno pensar en un banco (de una plaza) es diferente de lo que es para uno pensar en un banco (de dinero), aunque ambos conceptos se escriben y pronuncian igual.

Los filósofos contemporáneos que defienden una vivencia propia del pensar parecen no acudir inmediatamente a la teoría fenomenológica de la intencionalidad. Optan pues por, o bien poner sobre la mesa *casos particulares* e indicar cómo en éstos se puede ver una experiencia tal, o bien acuden a otro tipo de argumentos de carácter general, basados por ejemplo en el conocimiento introspectivo²² o distintivo de primera persona²³, que no hemos tratado aquí. Pero el caso es que, debido al marco de separación que se asume en la filosofía de la mente contemporánea, estos autores tienen que argumentar a favor de una tesis que para la fenomenología parece ser uno de los puntos de arranque. Para Husserl, no es una tesis a defender sino un punto central de partida para su teoría de la intencionalidad, algo así como una noción primitiva (vivencia intencional) que sustenta toda la teoría. Quizá esto es así debido al carácter descriptivo de la aproximación fenomenológica a la intencionalidad, que apunta a mostrar qué es lo que encontramos cuando miramos reflexivamente nuestra vida mental, sin pronunciarse acerca de la posible reducción de la intencionalidad a un fenómeno más básico.

Pese a la rareza de la situación vista desde un "lado" u otro (por no decir una "tradición" u otra), hemos intentado mostrar que hay temas comunes (como éste) y que el debate entre ambos lados es interesante y fértil.

Otras referencias bibliográficas

CHALMERS, David J., "Facing up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 2/3, 1995, 200-219.

GALLAGHER, Shaun / ZAHAVI, Dan, *The Phenomenological Mind*, London, Routledge, 2008.

KÜNNE, Wolfgang, "Edmund Husserl: Intentionalität", en: Joseph Speck (ed.), *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Neuzeit*, Bd. 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

²² Véase David Pitt, "The Phenomenology of Cognition or What is it Like to Think That P?", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXIX, 1 (2004).

²³ Véase Charles Siewert, *op. cit.*

SMITH, Barry / SMITH, David W., *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

WELTON, Donn, (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana, University Press, 2004.

ZAHAVI, Dan, "Intentionality and Phenomenality: A Phenomenological Take on the Hard Problem". *The Canadian Journal of Philosophy*, supp. vol. 29, pp. 63-92.

TRADUCIR A HEIDEGGER

Jesús Adrián Escudero

Universidad Autónoma de Barcelona, España
jesus.adrian@uab.es

Resumen: Últimamente se ha producido una copiosa traducción de textos de Heidegger. Ante la complejidad de sus expresiones, es necesario un trabajo de revisión y unificación de los términos castellanos. Con el ánimo de abrir un proceso de diálogo entre los traductores, expondremos brevemente algunos puntos en los que se ejemplifica el problema. Por un lado, se trata de mostrar las tareas de traducción todavía pendientes de *Ser y tiempo*, a pesar de las dos traducciones existentes. A tal efecto se realizan una serie de calas de pasajes, tanto de la versión de Gaos como de la de Rivera, ofreciendo en cada caso las propias sugerencias de traducción. Y, por otro lado, se expone a discusión un elenco de términos que todavía están pendientes de una traducción definitiva.

Palabras clave: Traducción. Interpretación. Hermenéutica. Heidegger. *Ser y tiempo*.

Abstract: In recent times, there has been a lot of translation of Heidegger's texts. The complexity of his philosophical expressions and the diversity of translation solutions offered so far need to be unified. In order to open a dialogue among translators we would like to expose briefly some examples that illustrate the problem of translation. On the one hand, we show that the task of translating *Sein und Zeit* is not yet finished, despite the translations of Gaos and Rivera. We take under consideration some quotes from Gaos's and Rivera's versions, offering in each case our own translation suggestion. On the other hand, we bring up for discussion different Heideggerian terms whose translations are still problematic.

Key word: Translation. Interpretation. Hermeneutics. Heidegger. *Being and Time*.

Planteemos el problema de la peculiar situación de la filosofía española. Es cierto que la filosofía española ha tenido momentos de apogeo, quizás insuficientemente presentes en la memoria colectiva. Pero en lo que se refiere a la filosofía moderna y contemporánea hemos dependido más de la importación de filosofía que de su exportación, lo cual significa que todavía no hemos brillado por la producción masiva de pensamientos propios. Esto equivale a reconocer que necesitamos la traducción. Si la traducción es deficiente, pueden montarse falsas especulaciones, con apariencia de profun-

das, basadas en un texto desfigurado. Por ello nos parece oportuno plantear la pregunta de si la comunidad filosófica tiene suficiente conciencia de la necesidad de traducción y rinde suficiente gratitud a los que le prestan esta tarea.

En el caso de Heidegger el problema se agrava por la reflexión siguiente: diríamos que la traducción perfecta de *Ser y tiempo* es una empresa desesperada, ya que Heidegger creó su propio lenguaje, en muchos casos sin antecedentes históricos, y no ha habido ninguna interpretación de su terminología que merezca una fiabilidad especial. Por tanto, si él en parte creó una constelación conceptual que en muchos casos carece de precedentes y no confió a nadie la interpretación de la misma, ¿en qué situación se encuentra el traductor frente a las creaciones terminológicas de Heidegger? ¿Es posible alcanzar una traducción heideggeriana con plenas garantías? Probablemente, no. Incluso en el original mismo es imposible una lectura unívoca para el lector alemán. Cualquier literato alemán se encontrará desconcertado antes expresiones del tipo *welten*, *nichten*, *zeitigen*, *Geviert*, *Jeweiligkeit* o *Gestell*.

En este sentido, no resulta demasiado extraño que Adorno acusara a Heidegger de construir toda una jerga de la autenticidad. Ahora bien, más allá de este hecho, cabría preguntarse si Heidegger fue el único que atentó contra la lengua de Goethe o si bien puede hablarse de barroquismo académico en toda una generación de pensadores alemanes entre los que cabría incluir a Habermas y al mismo Adorno. ¿Se relaciona este estilo prenazi y postnazi con una situación que tiene tanto de búsqueda como de inseguridad y ocultación? En el contexto de estas observaciones el traductor podría tener una sensación de libertad, puesto que, al no estar atado por un claro sentido de la gramática al uso, le queda un amplio margen de configuración propia. Pero, por otra parte, si no intentamos adecuar al castellano todo un conjunto de conceptos básicos, corremos el peligro de dejar vía libre a la barbarie en el lenguaje filosófico.

Resulta obvio que toda referencia a la tarea de la traducción de textos de Heidegger tiene que pasar, en primer lugar, por su obra principal *Ser y tiempo*. En la actualidad contamos con dos traducciones de la obra comen-

tada; a saber, la de Gaos (1951) y la de Rivera (1998). La de Gaos, al igual que otras traducciones extranjeras, está reclamando una revisión de su terminología y una actualización de su estilo. En este sentido, la primera versión italiana de Pietro Chiodi es objeto de revisión en la nueva traducción que está preparando Alfredo Marini¹. Otro tanto puede decirse de las dos traducciones inglesas de Macquarrie & Robinson (1962) y Joan Stambaugh (1996), que, además de generar un amplio debate en torno a la posibilidad de traducir *Ser y tiempo*, han planteado cuestiones relativas a la sintaxis, al barroquismo de algunas soluciones terminológicas, a la localización de diferentes omisiones y a la detección de errores de traducción². Parece, pues, que la cuestión de la traducción de esta obra no está ni mucho menos resuelta. A este respecto resulta cuando menos llamativo el hecho de que en la actualidad existan siete versiones japonesas de *Ser y tiempo*.

Centrándonos en nuestra lengua, la mayoría de nosotros hemos usado el texto de Gaos. Desde la perspectiva de medio siglo, podríamos vernos impulsados a censurar algunas de sus creaciones terminológicas como deformaciones monstruosas del castellano. Sin embargo, el traductor que esto escribe merece nuestro mayor respeto, pues tuvo que crear toda una terminología de nueva planta, en un momento en que no podía disponer de las lecciones del joven Heidegger. Estas lecciones son un material documental que en la actualidad permite una reconstrucción bastante fidedigna de la génesis de *Ser y tiempo* y de sus términos fundamentales³. En este sentido, la abundante literatura secundaria sobre la obra temprana de Heidegger destaca la impronta teológica y la herencia fenomenológica, así como el cuño aristotélico y la filiación hermenéutica de buena parte de su arsenal conceptual. Pero, más allá de la simple colección de afinidades, hay que insistir en la importancia que ya el joven Heidegger concede a la cuestión metodo-

¹ Cfr., por ejemplo, el artículo de Alfredo Marini y Riccardo Lazzari "Traduttori e traduzioni de *Sein und Zeit*", *Magazzino di Filosofia*, número monográfico *Tradurre Essere i tempo*, 2 (2000) 17-29, así como las sugestivas consideraciones de Franco Volpi, editor de numerosas traducciones italianas de Heidegger, realizadas en una entrevista publicada por la revista *Chora* (2001) 24-27.

² Cfr. el crudo diagnóstico de Thomas Sheehan acerca de las lagunas de la traducción de Joan Stambaugh en "Let a Hundred Translations Bloom! A Modest Proposal About *Being and Time*", *Man and World* 30 (1997) 227-238.

³ A este respecto, resulta muy ilustrativo el glosario de conceptos fundamentales elaborado por Theodore Kisiel en *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1993, pp. 409-513.

lógica de la formación de conceptos; una cuestión que se pone especialmente de manifiesto en las audaces reformulaciones de términos griegos que encontramos en el *Informe Natorp* (1922). Aquí está en marcha todo un proceso de desmontaje crítico de conceptos transmitidos por la tradición filosófica, como, por ejemplo, los de *alétheia*, *phrónesis*, *ousía* o *téchne*. Heidegger (que reconoce que en la usual interpretación heredada existen elementos que pueden ocultar, desfigurar, encubrir, velar, deformar, enmascarar, nivelar o desvirtuar nuestra comprensión inmediata de la situación hermenéutica) desarrolla una estrategia de destrucción que retrotraiga los conceptos a su sentido originario, que los comprende desde la experiencia inmediata de la que surgieron⁴. Esta desconfianza frente a la tradición metafísica y esta sensibilidad etimológica se agudizan luego en el segundo Heidegger. Por ejemplo, "*ereignen*" y "*Ereignis*" en muchos contextos sólo tiene sentido si recurrimos al significado etimológico. Éste es el caso concreto que encontramos en la conferencia *Tiempo y ser*. En *¿Qué significa pensar?* "*vorläufig*" se usa en el sentido de "precursar" y sería un disparate traducirlo por "transitorio". En este último texto, Heidegger deriva el sentido de "*be-wahren*" (conservar) y "*währen*" (durar) a partir del antiguo alemán "*die Wahr*", que se mantiene todavía en la palabra castellana "guarda"⁵.

Por lo que refiere a *Ser y tiempo*, sin menoscabo de nuestro reconocimiento de los esfuerzos de Gaos, creemos sinceramente que su texto no puede ser definitivo. La traducción de Rivera, a tenor de las prospecciones que hemos realizado, ha mejorado sobre todo en fluidez, pero todavía deja que desear en muchos puntos. Por no marearles en el vals del traductor nos limitamos a un par de ejemplos. En el párrafo 18 de *Ser y tiempo* leemos:

Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist. Mit ihm als Seindem hat es je eine Bewandtnis.

⁴ Cfr. Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* (edición y traducción de Jesús Adrián), Trotta, Madrid, 2002, pp. 52s. Una planteamiento que está en perfecta sintonía con el programa de destrucción esbozado en *Ser y tiempo* (§ 6) y en *Los conceptos fundamentales de la fenomenología* (§ 5).

⁵ Cfr. *Diccionario de la Real Academia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992²¹, p. 753.

Dieses, dass es eine Bewandtnis mit... hat, ist die *ontologische* Bestimmung des Sein des Seienden [...].⁶

Gaos traduce:

La conformidad es el ser de los entes intramundanos sobre la base del cual se les da libertad en cada caso ya inmediatamente. Con ellos como entes se guarda en cada caso conformidad. Este 'guardar conformidad' es la determinación *ontológica* del ser de estos entes [...].⁷

En cambio, Rivera dice:

Condición respectiva es el ser del ente intramundano; ser con vistas al cual en cada caso este ente queda puesto primeramente en libertad. Como ente, él tiene siempre una condición respectiva. Esto: que con él pasa que queda vuelto en condición respectiva hacia... es la determinación *ontológica* del ser de este ente [...].⁸

Sin ninguna pretensión de brillantez vamos a intentar una traducción comprensible:

La conformidad es el ser de los entes intramundanos. En cada caso éstos han salido previamente a la luz en el horizonte de la conformidad. Dicho ser tiene siempre una conformidad con ellos en cuanto son entes. Este hecho, el de que guarda una conformidad, es la determinación ontológica del ser de estos entes [...].

Un último ejemplo elegido al azar. El texto original reza como sigue:

Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem er sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*.⁹

La traducción de Gaos de este pasaje es:

⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer, 1986¹⁶, p. 84.

⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974⁵, p. 98. Traducción de José Gaos.

⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 110. Traducción de Jorge Eduardo Rivera.

⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer, 1986¹⁶, p. 384.

Con esta expresión designamos el gestarse original del 'ser-ahí', gestarse implícito en el 'estado de resuelto' propio y en que el 'ser-ahí' se hace tradición de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida.¹⁰

Rivera ofrece la siguiente versión:

Con esta palabra designamos el acontecer originario en el que el Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido.¹¹

Y nuestra propuesta sería:

Con ello designamos el acontecer originario del Dasein que subyace en la resolución propia, un acontecer en el que el Dasein se entrega libremente a la muerte en un posibilidad heredada y, a la vez, elegida.

Es obvio que muchas tareas están todavía por resolver. La primera es la traducción de *Dasein*, ya que en esta palabra se condensa el significado de la obra. "Ser-ahí" es un término muy aceptable en sentido literal, pero no indica el contenido al que apunta el autor. El sentido del término está estrechamente vinculado con los conceptos de "propiedad" (*Eigentlichkeit*) e "impropiedad" (*Uneigentlichkeit*), usados en traducciones como *El concepto de tiempo* o el *Informe Natorp*, en contraposición a los que optan por "autenticidad" e "inautenticidad"¹². A diferencia de Gaos, Rivera deja el término

¹⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974⁵, p. 414. Traducción de José Gaos.

¹¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 400. Traducción de Jorge Eduardo Rivera.

¹² Cfr. Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 1999, p. 41 (prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás y Jesús Adrián). Y, por otro lado, como hemos apuntado en las notas aclaratorias de la traducción del *Informe Natorp* hay que prestar atención a la raíz alemana *eigen*, que significa "propio", "peculiar", "característico" o "especial". Un sentido, según el diccionario de los hermanos Grimm, que remite a los términos griego *idios* y al latín *proprius*; unos términos que, a su vez, están estrechamente emparentados con *ejein* y *habere*, esto es, "apoderarse", "retener", "lo que le pertenece a uno" o "lo que depende de uno mismo". *Eigen*, a tenor de las observaciones de los hermanos Grimm, también remite a la idea de "seguir el propio camino guiándose por el espíritu" o "estar en casa y a cobijo de las inclemencias". Nos hallamos ante diferentes giros que, de una u otra manera, aluden a la existencia de un esfera privada, interior, genuina, secreta, originaria o extraordinaria que no se ve afectada por los acontecimientos externos. Esto significa en términos heideggerianos que el ser humano es un ente que tiene la difícil tarea de empuñar su propia existencia como

en alemán, lo cual no resuelve el problema. Algunos abusan de esta alternativa. También parecía que "*Gestell*" no admitía traducción hasta que el traductor de la biografía de Safranski introdujo la palabra "engranaje", que no es inmune a la discusión, pero goza de una cierta acogida como se deduce por el número de *Babelia* del día 12 de enero de 2002.

Nosotros nos resistimos a la introducción de términos extranjeros. Y en el caso concreto de Heidegger, si fuéramos excesivamente tolerantes frente a esta tendencia, nos encontraríamos con unos textos plagados de neologismos como *Lichtung*, *Weltanschauung*, *Ereignis*, *Gestell* o *Kehre*. Admitida la posibilidad de dejar a veces el término entre paréntesis, por más que parece preferible añadir un índice de equivalencias al final, creemos que hay que exprimir los propios recursos lingüísticos. Y esto debe extenderse a los contextos en los que Heidegger está jugando con etimologías alemanas. En la primera traducción castellana de *¿Qué significa pensar?* encontramos la siguiente redacción:

Pero nosotros tratamos ahora de destacar por lo menos algunos rasgos fundamentales del presenciar de lo presente. Sirva de ejemplo una cordillera que se extiende ante nosotros. Si decimos a-sistir, *an-wesen*, entonces entendemos la palabra 'wesen' verbalmente y no como sustantivo. Usado en este último sentido y escrito en mayúscula, 'Anwesen' nombra algo presente, a saber, una propiedad rural con sus bienes inmuebles. También la cordillera es un inmueble *sui generis*. La palabra alemana 'wesen' usada verbalmente es el 'wesen' del alto alemán antiguo. Es la misma palabra como 'währen' (durar) y significa: permanecer. 'Wesan' por su parte pertenece a la raíz de 'vásati' del idioma índico antiguo y significa: habita, permanece. Lo habitado se dice (en alemán) el 'Hauswesen' (lo doméstico). El verbo 'wesen' significa: estancia permanente.¹³

He ahí nuestra propuesta de traducción:

No todo lo que de alguna manera *es* se hace presente en igual manera. Con todo, intentaremos ahora resaltar por lo menos algunos rasgos de la presencia de lo que se hace presente. Tomemos como ejemplo una montaña que está ante nosotros. Si decimos presentarse, entendemos la palabra como verbo y no como sustantivo. La palabra en forma de sustantivo puede significar, por ejemplo, el aspecto que una persona tiene. También la montaña tiene su

algo que le pertenece en propiedad (*Eigentum*), de tomar posesión de la existencia en cada caso mía (*jemeinig*).

¹³ M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1958, p. 226. Traducción de Haraldo Kahnemann.

presencia. El verbo alemán *wesen* es lo mismo que el antiguo alto alemán *wesan*; es la misma palabra que *währen* y significa: permanecer. *Wesan* pertenece a la raíz *vásati* del antiguo idioma indio, con el sentido de él habita, él se demora. Lo habitado se llama estancia. La palabra temporal *wesan* significa: demorarase establemente.

Nuestras reflexiones se refieren a los problemas de traducción de Heidegger y se podrían extender a la traducción en general. En el caso paradigmático del autor comentado, queremos resaltar la necesidad de un encuentro entre personas interesadas en las tareas de la traducción con el fin de elaborar una terminología en la que realmente se logre establecer una base común de diálogo para no obligar a Cervantes a salir de su sepulcro y a poner orden entre nosotros —escritor, por cierto, que formuló muy a la española la posterior relación hegeliana entre el siervo y el señor.

LA CUESTIÓN DEL SUJETO EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Eduardo Álvarez

Universidad Autónoma de Madrid, España

eduardo.alvarez@uam.es

Resumen: Se trata de examinar el significado —o los significados— del concepto del sujeto del que se sirve Husserl en los diversos niveles y perspectivas en que aparece en su obra, para hacer ver el sentido último que esta noción central alcanza a tener en la fenomenología, así como su función en el desarrollo de los conceptos principales de esta filosofía. El enfoque crítico que se adopta para abordar esta cuestión se sitúa en la posición de Husserl para apuntar, a partir de ahí, hacia una posición dialéctica.

Palabras clave: Husserl. Fenomenología. Sujeto. Ego trascendental. Intencionalidad. Constitución.

Abstract: The aim is to examine the meaning —or meanings— of the concept of subject just as it appears on the different levels and perspectives in Husserl's work in order to see the utmost sense that this basic notion reaches in phenomenology as well as its function in the development of the main concepts of this philosophy. The critical approach assumed in this discussion places itself in Husserl's position to point out from there towards a dialectical position.

Key words: Husserl. Phenomenology. Subject. Transcendental ego. Intentionality. Constitution

1. La crisis de la razón y la recuperación neocartesiana del enfoque gnoseológico

Respecto del problema del sujeto, el pensamiento de Husserl significa un cambio de orientación en relación con el que se venía desarrollando de forma dominante en la segunda mitad del siglo XIX. El idealismo alemán había conducido el centro de interés filosófico más allá del enfoque gnoseológico característico de la reflexión moderna hasta hacer de la llamada "Teoría del conocimiento" un capítulo de la metafísica: el conocimiento mismo es interpretado por Hegel como un proceso que no cabe ya distinguir del proceso mismo por el que lo real se constituye como tal, de tal manera que la

teoría del conocimiento es reinterpretada como ontología. Por su parte, la reacción antiespeculativa del positivismo y del materialismo decimonónicos, así como el descentramiento de la cuestión del conocimiento por parte de la *Lebensphilosophie*, no suponen una restauración del sujeto moderno, sino muy al contrario una crítica de ese viejo paradigma, tanto en sus formulaciones iniciales como en su reinterpretación posterior llevada a cabo por el idealismo alemán. Pues bien, en ese contexto histórico, el pensamiento de Husserl significa el proyecto renovado de fundar la filosofía en el *ego cogito*, repitiendo así a su manera el gesto cartesiano en busca de un nuevo comienzo radical que salga al paso de la profunda crisis intelectual de su tiempo.

Al igual que antes de él Comte y después Ortega, el diagnóstico de Husserl sobre su tiempo adopta la forma de la denuncia de una crisis intelectual, crisis en cuanto a la falta de fundamento, crisis de la ciencia, que a su vez juzga como “expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea”¹:

Se trata de una crisis que no ataca la especialización científica en sus éxitos teóricos y prácticos y que, sin embargo, quebranta a fondo su entero sentido de verdad [...] Porque la fundación originaria de la nueva filosofía coincide con la fundación originaria de la humanidad europea moderna [...] La crisis de la filosofía significa, pues, en orden a ello la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, de la humanidad europea incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su “existencia” toda.²

Y esa crisis, primariamente intelectual, pero que afecta globalmente a “la existencia toda”, se refiere a la falta de fundamento en cuanto a la razón última que confiere sentido a nuestra experiencia. Por eso la respuesta ha de hallarse en el orden intelectual y en relación con esa búsqueda de carácter último: en la filosofía, por lo tanto, interpretada como ciencia estricta y ciencia de responsabilidad absoluta, y como autorreflexión de la humani-

¹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Hua VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962. Las citas están tomadas de la versión en español: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, cap. I, pp. 3ss. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. En adelante, citaremos como *La crisis*.

² *Ibidem*, cap. I, § 5, pp. 12s.

dad³. Pues, según Husserl: “La filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural —innata— a la humanidad en cuanto tal⁴.”

Esa crisis es la que se manifiesta en el psicologismo de su tiempo, cuya crítica por parte de Husserl —que es el motivo fundamental de las *Investigaciones lógicas*— trata de poner de manifiesto que la racionalidad que puede fundar la ciencia y, más allá, una forma de vida acorde con la exigencia de la verdadera humanidad del hombre, ha de sostenerse y justificarse por sí misma, y eso significa hacerla independiente del nivel de los hechos: el sujeto racional no ha de ser comprendido en términos psicológicos, porque ello supondría reducirlo a un sujeto meramente fáctico, que es incapaz por naturaleza —según Husserl— de dar cuenta de la aspiración a lo universal que alienta tanto en la ciencia como en los afanes de la razón práctica. Desde las *Investigaciones lógicas* —que plantean la crítica al psicologismo con relación a la lógica y la matemática— hasta *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* —que renueva aquella crítica, referida ahora a las ciencias, cuya crisis de fundamento pondría de manifiesto la crisis del proyecto racional que define a la humanidad como tal⁵, todo el proyecto de Husserl se puede interpretar como una filosofía del sujeto: de un sujeto cuya realidad como parte objetiva del mundo se trata de hacer compatible con su comprensión como sujeto racional que en cierto modo se adelanta a ese mismo mundo en la experiencia que tiene de él. En esta difícil tensión se constituye lo esencial de su pensamiento. La fenomenología es, en cualquier caso, un proyecto filosófico de recuperación del sujeto racional⁶, proyecto que reacciona en contra de lo que Husserl interpreta como una crisis de la racionalidad con un alcance que marca la cultura de

³ Edmund Husserl, “*Philosophie als strenge Wissenschaft*”, *Logos* (1911). Nos atenemos a una de las versiones en español de esta conferencia: *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981. Traducción de Elsa Tabernig. Esta publicación incluye, entre otros estudios de Husserl, la conferencia de este mismo título, así como otro que se incluyó luego en *La crisis*, como epílogo, § 73, con el título “La filosofía como autorreflexión de la humanidad, como autorrealización de la razón”.

⁴ *La crisis*, cap. I, § 6, p. 16.

⁵ Vid. a este respecto el libro de Javier San Martín *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987. Aunque el libro en su conjunto insiste en este aspecto, recogido en su título, a ello se refiere en particular en las pp. 36-43.

⁶ Vid. *ibidem*, p. 135.

su tiempo, y que se elabora a partir de la tradición del idealismo moderno, sobre todo en la estela de Descartes y Kant.

Pues bien, el camino para la superación de esa crisis, interpretada en los términos de un idealismo intelectualista y cuyo alcance afectaría a todos los órdenes de la vida humana —pues en definitiva es la crisis de la racionalidad, que es la característica del hombre— conduce a Husserl a buscar en el *ego cogito* el comienzo fundador de una ciencia de evidencias apodícticas entre las que no cabe ninguna presunción como las que caracterizan a la actitud natural. La evidencia se convierte para él —como para Descartes— en el principio metódico normativo que confiere seguridad en el conocimiento⁷. En este sentido, Husserl reconoce el acierto del método cartesiano de la duda, que cuestiona el ser del mundo, y realiza el giro que conduce a la subjetividad trascendental: “la vuelta hacia el *ego cogito* en cuanto base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre la cual ha de fundamentarse toda filosofía radical”⁸.

Esta vuelta al sujeto por parte de Husserl parece obedecer, por lo tanto, al mismo proyecto que tres siglos antes guiara el esfuerzo cartesiano por encontrar una base indubitable para el conocimiento. Sin embargo, enseguida se hace claro que el camino de Husserl sigue otros derroteros, y ello afecta a diversos aspectos: tanto al método empleado para alcanzar ese principio fundamental buscado (la “*epoché*” y la “*reducción*” en lugar del método de la duda), como al rendimiento que se deriva del principio descubierto (todo el campo de la descripción y análisis de la experiencia fenomenológica), como finalmente, y sobre todo, al significado que se asigna a ese descubrimiento fundamental del *ego* puro.

Empezando por lo último (de los otros aspectos mencionados me ocuparé más adelante), Husserl explica que el error de Descartes consiste en que, estando ante el más grande de todos los descubrimientos —la subjetividad

⁷ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hua I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Citaremos los textos en su versión en español: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, Meditación primera, §§ 5-6, y Meditación tercera, §§ 24 y 27-8. Traducción de Mario A. Presas.

⁸ *Ibidem*, Meditación primera, § 8, p. 25. Cfr. también *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Citaremos esta última obra por la siguiente versión en español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F. C. E., 1949, §§ 33-37 y 47-50, pp. 75-85 y 108-116. Traducción de José Gaos. En adelante, citaremos como *Ideas I*.

trascendental—, no supo interpretar correctamente el sentido de ese yo originario, traicionando de hecho su posición de principio, en cuanto convierte al ego en *substantia cogitans*, es decir, en una realidad en el sentido de cosa (*res*), en “la humana y separada *mens sive animus*”⁹, como si se tratara de salvar una parcela del mundo cuya realidad precisamente ha sido puesta en cuestión. De tal modo que Descartes no traspasa el pórtico que lleva a la auténtica filosofía trascendental. Pues no se trata aquí del hombre que se encuentra en la experiencia natural de sí mismo, ni de la conciencia psicológica de sí, ni tampoco del alma. No se trata de ninguna forma de apercepción natural, que en todo caso sería asunto de las ciencias positivas, como la biología, la antropología o la psicología.¹⁰ Se trata —como veremos— del *ego* puro o yo trascendental, que a diferencia del kantiano no es sólo una condición formal del conocimiento, sino una condición del significado del mundo mismo en cuanto fenómeno.

2. El problema del fenómeno originario

Sin embargo, esa vuelta neocartesiana al sujeto la lleva a cabo una filosofía que paradójicamente se designa a sí misma aludiendo a aquello que constituye el contrapunto del yo: al fenómeno u objeto de la conciencia. Esa vuelta al sujeto es al mismo tiempo una vuelta al fenómeno que se presenta a la conciencia como lo contrapuesto a ella. Esto es lo que se recoge en la famosa consigna de “ir a las cosas mismas” (“Zu den Sachen selbst”¹¹), que no ha de entenderse como una máxima que preconice la vuelta al realismo precrítico de la gnoseología premoderna. Por el contrario, esta consigna impulsa la filosofía de Husserl en el sentido del idealismo, puesto que las cosas mismas no son sino las cosas tal como se hacen presentes en mi conciencia y para ella, y una vez que ésta se ha desprendido de los añadidos que en mi manera de ver incorporan la tradición, los supuestos teóricos o el sentido común (la actitud natural). Las cosas mismas son entonces el resultado de una depuración de estos aditamentos exteriores que se interfieren en mi

⁹ *Meditaciones cartesianas*, Meditación primera, § 10, p. 34.

¹⁰ *Ibidem*, Meditación primera, § 11, p. 35.

¹¹ Esta máxima expresa el sentido de la fenomenología, según la consideración sobre la misma que desarrolla Heidegger en el § 7 de *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001, pp. 27ss.

modo puro de considerarlas y me impiden apreciarlas tal como son en sí mismas, en su puro darse. Ir a las cosas mismas no es, por lo tanto, abogar por la actitud natural, que es nuestra forma habitual de experimentarlas envueltos en la *doxa*, sino que entraña un movimiento de vuelta al origen para desentrañar lo que ellas son con antelación a la “tesis general de la actitud natural”, neutralizando por lo tanto el sentido tético o “fuerza dóxica” (la pretensión de realidad separada o existencia independiente de las cosas que aparecen como fenómenos) que dicha actitud comporta: esas cosas mismas no son finalmente sino su puro darse en cuanto fenómenos de la conciencia. Esa vuelta a las cosas, en fin, es el proyecto mismo del método fenomenológico, que se hace efectivo mediante el proceso de la reducción, a través del cual la identidad de las cosas se aproxima incesantemente, a la manera de una asíntota, a su sentido instituido por la conciencia.

Quizás la fórmula más apropiada para indicar esta tarea que se propone la fenomenología no sea la de volver a las cosas mismas, sino más bien la que expresa el imperativo de captar el fenómeno en su pura radicalidad: el fenómeno originario. De este modo, el esfuerzo filosófico de Husserl se inscribe en una larga tradición que se remonta a los antiguos griegos: a la consideración de los presocráticos, según la cual la naturaleza de las cosas yace oculta bajo sus aspectos visibles; o a la noción de Heráclito, de acuerdo con la cual la armonía invisible es más real que lo que se exhibe inmediatamente en el fenómeno, el cual aparece y oculta al mismo tiempo; o a la doctrina de Parménides, quien también ve en el fenómeno la apariencia múltiple y sensible que oculta el ser; etc. Esta tradición —por no hablar de los pitagóricos— se prolonga con la búsqueda platónica de las Formas inteligibles, así como con el primado de la *ousía* en Aristóteles y, a través de la metafísica cristiana, alcanza una nueva reformulación en el racionalismo moderno, que vincula el fenómeno a lo que se hace presente a la conciencia¹². Por lo tanto, la posición dominante en la tradición filosófica confiere

¹² Fernando Montero hace un resumen de esa historia de la noción de “fenómeno” en su libro *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 67ss, poniendo de manifiesto los sentidos del término entre los griegos y siguiendo su evolución hasta el giro que impone Kant.

en general un significado peyorativo a la noción de fenómeno, asociada a la idea de una apariencia encubridora y engañosa, además de inconsistente y fugitiva. La ciencia moderna, por su parte, impondrá una nueva manera de considerar los fenómenos, con su renuncia a la pretensión metafísica — identificada con la tradición aristotélica— de conocer una esencia oculta tras los mismos, aunque esa nueva atención a los fenómenos y la consiguiente valoración de la experiencia que comporta no es óbice para que la ciencia se plantee la tarea de “salvar las apariencias” y encontrar leyes que, formuladas en los términos de las matemáticas, den explicación de lo que los fenómenos por sí solos no pueden explicar. Pero en el plano filosófico es Kant quien ofrece un nuevo enfoque, en cuanto vincula el fenómeno con una nueva manera de entender la objetividad. El fenómeno no es para él mera apariencia subjetiva, sino el modo objetivo de presentarse las cosas a la conciencia según las formas de intuirlos en el espacio y en el tiempo. De este modo, su fundamentación del conocimiento lo desmarca de la metafísica sin verse por ello abocado al fenomenismo subjetivista de Hume. Pero ese modo kantiano de considerar los fenómenos como lo que aparece objetivamente a la conciencia desde lo que las cosas puedan ser en sí mismas implica la idea de una esencia que se expresa *en* el fenómeno —y no sólo se esconde tras él—, o que éste es un aparecer *de* y *desde* aquello que constituiría su esencia (de ella, según Kant, sólo se conoce *su* fenómeno, en tanto éste es precisamente *Erscheinung*). Así, en efecto, lo concibe Hegel también cuando en la *Ciencia de la lógica* examina la dialéctica del fenómeno y la esencia, siguiendo el impulso metafísico del idealismo alemán, que trata de rebasar el límite establecido por Kant respecto de la cosa-en-sí en su afán por recuperar para la filosofía la tarea de conocer lo absoluto.

En relación con esta historia del sentido del fenómeno, Husserl adopta la posición típicamente moderna de comprenderlo como el darse de las cosas a la conciencia. Y a su manera recupera el enfoque kantiano, sólo que depurado de la dicotomía de forma y contenido, cuya crítica desarrolló el idealismo alemán. Esa distinción de forma y contenido, por otra parte, está asociada a una manera de entender el conocimiento según el tipo de apriorismo kantiano. Pero para Husserl la actividad de la conciencia no consiste en

las formas con que ésta capta el objeto en general, sino en la intencionalidad, de tal manera que —de acuerdo con el impulso crítico de Kant— el objeto se nos revela siempre referido al acto intencional del sujeto. Mediante esta noción, sin embargo, se aparta de la tentación de comprender en términos dialécticos la relación sujeto-objeto y recupera un recurso teórico procedente de la escolástica, renovado por Brentano y reinterpretado por él mismo en la línea moderna que insiste en la actividad de la conciencia. Pero además la fenomenología no restringe el campo de los fenómenos a lo dado inmediatamente en la sensibilidad. Hay otros aspectos de la realidad que se exhiben ante la conciencia y pueden hacerse evidentes a ésta. También aquí Husserl recupera la posición cartesiana en cuanto a la intuición, que no se limita a los datos sensibles, sino que puede tener por objeto todo cuanto pueda ser dado a la conciencia.

La tarea que se propone la fenomenología es, por lo tanto, la de captar el fenómeno originario. Pero el problema estriba precisamente en aquello que se presenta como solución, pues en definitiva ¿qué es un fenómeno originario? ¿En qué consiste eso originario que convierte al fenómeno finalmente en una especie de presencia absoluta y que permite a Husserl sostener que supera la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa-en-sí? Porque si el fenómeno se presenta ante la conciencia, ¿no se convierte por ello mismo en algo *relativo a* ésta perdiendo así su carácter puro u originario? ¿No es esto un callejón sin salida por cuanto la determinación del carácter originario de un fenómeno, convertida en asunto de la conciencia, convierte a aquél precisamente en no-originario? ¿O es, por el contrario, la conciencia la que se atiene sin más al fenómeno sin añadir ni quitar nada de su parte? Aquí se halla un problema fundamental de la filosofía de Husserl, cuya respuesta es decisiva en relación con la cuestión del sujeto. Y en rigor estas últimas preguntas, así formuladas, distorsionan el enfoque de Husserl, porque presuponen el dualismo de cuño kantiano entre el fenómeno y la cosa, cuyo rechazo radical es precisamente la seña de identidad de toda su filosofía. Por eso, la cuestión del fenómeno originario y la cuestión del yo puro no son sino aspectos de una misma y única tarea, de tal manera que la dilucidación de lo que sea el fenómeno originario nos devuelve a la cues-

tión del yo: el fenómeno es aquello que aparece a la conciencia y sólo se da en ella, y corresponde a ésta —según Husserl— determinar cuál es su auténtico sentido originario. Y, sin embargo, en la experiencia que hace del fenómeno, esa misma conciencia capta que hay algo inmanente en esa experiencia que remite a lo que está fuera de la conciencia, a una materia (*hylé*) con la que se topa inicialmente el yo en su esfuerzo activo por constituir el sentido de la cosa en tanto ésta es reducida a puro fenómeno. Sin embargo, esos contenidos sensibles en cuanto se integran en una vivencia son asumidos por la conciencia como parte del *nóema*¹³. Ahora bien, no se trata de cualquier tipo de conciencia, sino de aquélla que pertenece a un yo puro.

3. Del yo natural al yo trascendental

Esa vuelta al sujeto, que sigue el ejemplo de Descartes, se lleva a cabo a partir de la actitud crítica que la filosofía —sobre todo desde Kant— ha adquirido respecto de las estructuras del yo, en el cual la fenomenología reconoce diversos planos de profundidad. Y, por otro lado, en el camino metódico hacia el *ego cogito* y sus *cogitationes*, el método fenomenológico sustituye el recurso de la duda escéptica por el de la abstención de la conciencia, que deja en suspenso todo lo que no es apodícticamente evidente y, por ende, encierra algún momento de presunción. El propio Husserl compara esta actitud, que denomina "*epoché*", con "el intento de dudar", en cuanto que en ambos, y a través de un acto de mi absoluta libertad, se produce una especie de abolición de la tesis que implícitamente siempre acompaña a la experiencia inmediata, según la cual las cosas que se me aparecen tienen una realidad propia que coincide con la manera en que me las represento habitualmente, lo cual entraña la suposición de que el mundo que está ahí delante tiene una existencia independiente de mí¹⁴. La abolición de dicha tesis es la superación de la actitud natural, que —como dice Husserl— es la propia de la conciencia común, que vive en la seguridad del mundo y según la opinión corriente. El conjunto de la fenomenología se puede entender

¹³ Vid. *Ideas I*, § 97, p. 237.

¹⁴ *Ibidem*, §§ 31-32, pp. 69-74.

precisamente como la tarea filosófica que lleva a cabo la superación de la actitud natural por parte de la actitud fenomenológica, que denuncia los tributos que aquélla rinde a la opinión común. Pues bien, esa actitud, que comparte las creencias de la conciencia común, se resume en lo que Husserl denomina la “tesis general de la actitud natural”¹⁵, a saber: que el mundo está siempre ahí como realidad independiente compuesta por los objetos de la experiencia.

Lo que hace la *epoché* es “aniquilar el mundo”¹⁶, en el sentido ya mencionado de abolir el carácter “tético” de la actitud natural, y no por cierto para sustituir su tesis por una antítesis, sino para dejarla en suspenso o colocarla entre paréntesis. “*Epoché*” tiene, por lo tanto, ese sentido negativo de suspensión del juicio para no añadir nada al puro mirar¹⁷. Se trata en rigor del momento negativo de la llamada “reducción fenomenológica”, que constituye el auténtico núcleo del método de Husserl y que obedece al impulso filosófico de “volver a las cosas mismas”, un proyecto que tras aquel momento negativo de la suspensión del juicio encierra además un momento positivo, consistente en la retención de aquello a lo que me he limitado y a lo que ahora —positivamente— atiendo¹⁸.

Ahora bien, aquel *ego* ante el que comparecen las cosas como fenómenos no es el yo natural (protagonista de la actitud natural), ni tampoco el yo psíquico sobre el que inciden causalmente las cosas mundanas generando en él una reacción subjetiva. Desde luego que ya en el plano de la experiencia ordinaria que caracteriza a la actitud natural cabe una reflexión del yo, y se trata entonces de una reflexión natural sobre nosotros mismos, que forma parte de nuestras vivencias cotidianas sobre lo que somos o hacemos. Esa actitud natural en cuanto reflexiona es capaz de distinguir la expe-

¹⁵ *Ibidem*, § 30, pp. 68s.

¹⁶ *Ibidem*, § 49, pp. 112ss.

¹⁷ Javier San Martín destaca ese sentido negativo que comporta la *epoché*, en cuanto limitación (*Einschränkung*), abstención (*Enthaltung*), desconexión (*Ausschaltung*) o eliminación de todo prejuicio, que supone una “puesta entre paréntesis” (*Einklammerung*) y un “echarse para atrás” (*Zurückhaltung*) para mirar. Vid. Javier San Martín: *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986, p. 28. Vid. también *Ideas I*, § 32, p. 73.

¹⁸ *Ideas I*, § 50, pp. 115s. También el profesor San Martín se refiere a la reducción llamando la atención sobre su doble sentido: el negativo, o *epoché*, y el positivo, que implica retención y atención, con el matiz añadido de “reconducción” (*Zurückführung*) y de vuelta a las cosas mismas como vuelta a lo original (*Rückgang auf*). Vid. *La estructura del método fenomenológico*, pp. 28s y 37s.

riencia misma del sujeto como algo diverso del mundo experimentado. Si se hace de ello además ciencia, nos encontramos entonces en otro nivel de consideración que rebasa el propio de la actitud natural. En la perspectiva científica que define la psicología, el yo se nos presenta en oposición al mundo exterior o físico y constituido frente a éste como un ámbito de subjetividad o interioridad. Y en este plano se nos revela que la vida mental tiene rasgos específicos que la diferencian de la esfera de la realidad física.

Por cierto que la consideración de la psicología por parte de Husserl fue titubeante, porque inicialmente (en *Ideas I*, por ejemplo) parece considerarla como una primera fase de la tarea fenomenológica, de tal manera que habría que hablar entonces de una fenomenología psicológica como previa a la fenomenología trascendental. Y en esa fase psicológica de la fenomenología habría a su vez que distinguir una *epoché* psicológica (la que se abstiene de entrar a considerar el lado físico de los fenómenos) y una reducción psicológica (la que tras aquella abstención se limita a atender a los fenómenos psíquicos o subjetivos). Sin embargo, posteriormente (en las *Meditaciones cartesianas*, por ejemplo) se inclina por considerar a la psicología como un nivel de análisis de los fenómenos previo al que caracteriza a la filosofía, cuya tarea entonces se identifica con la fenomenología trascendental, que se sirve de la reducción fenomenológica en su doble vertiente de la reducción trascendental y la reducción eidética.

En cualquier caso, el análisis de la vida psíquica —dejando ahora de lado la crítica al psicologismo desarrollada en las *Investigaciones lógicas*— siempre presentó un gran interés para Husserl, como preludio de la reflexión fenomenológico-trascendental. En particular, se interesó por el modo en que ya en el nivel del psiquismo —que es anterior al propiamente trascendental— se hace presente ese rasgo de la conciencia que denomina —siguiendo a Brentano— “intencionalidad”. Es decir: el carácter de la conciencia de ser conciencia *de* algo, de hacer referencia a algo hacia lo que apunta la propia vivencia¹⁹. En el terreno de lo psíquico, concretamente, la intencionalidad tiene el carácter de la implicación, que es lo mismo que decir que los fenómenos psíquicos se relacionan entre sí de manera interna,

¹⁹ *Ideas I*, § 36, pp. 81ss y § 84, pp. 198ss.

porque las vivencias del yo psíquico son experiencias que implican posibilidades de otras experiencias. Y esta consideración nos permite volver sobre lo que antes señalábamos acerca de los rasgos específicos de la vida mental. En efecto, Husserl destaca que, así como las relaciones entre los fenómenos físicos son externas (pues son relaciones de coexistencia, resistencia o causalidad), por el contrario, en la esfera psíquica las relaciones entre los fenómenos son internas, pues se trata de relaciones de implicación. Esa intencionalidad como implicación, característica de la vida subjetiva, se pone de manifiesto cuando consideramos, frente a la espacialidad del mundo físico, la temporalidad de acuerdo con la cual se constituye la vida subjetiva. En este sentido, Husserl distingue entre el tiempo cosmológico u objetivo y el tiempo fenomenológico, cuyos momentos no son extrínsecos entre sí²⁰.

Ahora bien, la reflexión sobre el yo en el terreno de la psicología no logra desprenderse de la conceptualidad natural y, en ese sentido, no escapa del todo a la actitud natural. La reflexión fenomenológica, por lo tanto, no puede detenerse en este plano de análisis, sino que buscará un *ego* más originario que el yo psico-físico, un *ego* cuya experiencia no esté referida al ser natural del mundo, porque en tal caso seguiría tratándose de un yo mundano. Esta forma mundana de entender la subjetividad se encuentra además enredada en una aporía que le resulta insuperable, y que es la aporía de la subjetividad humana, a saber: el hombre, en tanto sujeto, se representa el mundo contraponiéndolo a su conciencia al mismo tiempo que se sabe parte de él. En otros términos: tanto el mundo fenoménico captado como el propio sujeto psico-físico que lo experimenta pertenecen ambos a un mismo mundo real, el cual a su vez exigiría entonces un yo previo más originario que lo convirtiera en su tema. Pero si éste a su vez, junto con el mundo tematizado por él, pertenece también a un mundo más general que los envuelve a ambos, no conseguimos nunca superar el carácter aporético de semejante noción de la subjetividad²¹. A no ser que —como hace Hus-

²⁰ *Ideas I*, §§ 81-83, pp. 191ss. Sin embargo, el análisis que aquí desarrolla Husserl sobre el tiempo subjetivo se realiza en el nivel fenomenológico-trascendental y no en el de análisis del yo psíquico. Pero lo dicho sobre la relación interior de implicación entre los momentos del tiempo valdría también en relación con la vivencia psíquica del mismo.

²¹ Se trata de la formulación de una paradoja cuya versión más clásica aparece ya en el idealismo moderno, desde Spinoza, como una paradoja del conocimiento: ¿cómo puede el

serl— entendamos el yo originario, no como un yo mundano, sino como la condición de posibilidad del mundo mismo, es decir, como el *ego* trascendental, que es una noción que se nos impone de manera ineludible si es que queremos dar algún sentido a nuestra radical experiencia del mundo.

Esta es la vieja solución del idealismo, que Husserl asume como definición de su propia posición, que él mismo presenta como idealismo trascendental²². Sin embargo, desde una posición crítica con el idealismo, cabría argüir contra Husserl que no hay tal precedencia del yo, ni se produce tampoco la paradoja en cuestión, pues siempre cabe decir: el mundo me precede materialmente, aunque el yo precede a su idea del mundo. Sin embargo, Husserl no puede aceptar semejante posición debido al principio fundamental que inspira su pensamiento, de acuerdo con el cual la cosa misma se reduce una y otra vez a su puro darse a la conciencia en cuanto fenómeno. Y aquí se hace patente que su idealismo radicaliza el punto de vista de Kant —también llamado, aunque con otro sentido, “idealismo trascendental”—: en efecto, para Husserl deja de tener sentido la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, que es una distinción que se hace insoslayable cuando — como hace Kant— se comprende el fenómeno —al menos en su contenido— como *lo dado* a la conciencia, por decirlo así, *desde afuera*, en calidad de material sensible, dato o contenido que se le impone, tan sólo a partir del cual puede proceder aquélla a través de las formas que intuyen o piensan dicho contenido fenoménico. Esta posición entraña la noción de una cosa-en-sí cuya realidad se encuentra más allá de lo que aparece como dato para la conciencia. Por su parte, Husserl rechaza que se pueda hablar con sentido de un dato que la conciencia haya de admitir como algo impuesto exter-

conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos si éstos se encuentran frente al sujeto que conoce? Si el conocimiento parte de la oposición de sujeto y objeto, ¿cómo puede el sujeto trascenderse en el objeto conocido? ¿Cómo puede ser al mismo tiempo el yo y el no-yo? ¿Cómo puede el yo del conocimiento ser a la vez el sujeto que conoce y el objeto conocido? En estos términos se expresa el propio Husserl en *Die Idee der Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950; versión en español: *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México, F. C. E., 1982, pp. 27ss. Traducción de Miguel García-Baró. Vid. también Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, pp. 135ss, donde dicha aporía se plantea también en otros términos: el sujeto humano —nos dice— sólo vive por y para el mundo, del cual sin embargo sólo sabe por la representación —subjetiva— que tiene de él; también insiste en que dicho carácter aporético no sólo afecta a la subjetividad psíquica, sino también al mundo que ella se representa: en efecto, en el mundo representado, y como parte de él, se da el mundo que incluye al sujeto de esa representación.

²² *Meditaciones cartesianas*, Meditación cuarta, § 41, p. 114.

namente a ella de modo absoluto, de la misma manera que tampoco puede hablarse con sentido de una cosa *en sí*, puesto que todo dato y toda cosa tienen un sentido sólo en cuanto lo son *para* o *de* la conciencia. Ahora bien, esto no se puede entender adecuadamente sin hacernos cargo de su concepto de la intencionalidad, de acuerdo con la cual el objeto es siempre el objeto-de la conciencia.

Pero, de momento, digamos que la reducción, en su versión trascendental, se atiene al puro fenómeno como una vivencia de la conciencia a la que se ha despojado de todo aditamento extrínseco a su puro fluir. Y el descubrimiento del yo trascendental se produce —según Husserl— a través de una reflexión que parte del fenómeno tal como éste se revela tras la *epoché* y la reducción llevadas a cabo por el método fenomenológico trascendental: no es el yo que corresponde al fenómeno psíquico, sino aquél que se concibe como condición de posibilidad de toda experiencia, en la cual además el objeto experimentado ha sido reducido a su puro carácter fenoménico, de acuerdo con una actitud que se abstiene de juzgar sobre la existencia real independiente de dicho objeto. O, como dice Husserl, “sin que nosotros, en cuanto sujetos que reflexionan, co-ejecutemos la posición natural del ser que está contenida en la percepción originariamente llevada a cabo de modo directo”²³. De modo que:

El no *co-ejecutar*, el abstenerse del yo en la actitud fenomenológica, es cosa *suya*, y no cosa del percibir considerado reflexivamente por él. [...] Así pues, si llamamos *interesado* en el mundo al yo que de modo natural realiza sus experiencias en el *mundo* y vive inmerso en él [...], sobre el yo ingenuamente interesado se establece el yo fenomenológico como *espectador desinteresado*.²⁴

Pero esto último es accesible tan sólo a una nueva reflexión: la fenomenológico-trascendental. Así pues:

Por la *epoché* fenomenológica yo reduzco mi yo natural humano y mi vida psíquica —el reino de mi *experiencia psicológica de mí mismo* a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de *la experiencia fenomenológico-*

²³ *Ibidem*, Meditación segunda, § 15, p. 48.

²⁴ *Ibidem*, p. 49.

trascendental de mí mismo. El mundo objetivo que para mí existe [...] extrae todo su sentido y su validez de ser [...] de mí en cuanto yo trascendental [...].²⁵

Es el yo trascendental, por lo tanto, el que instituye todo sentido, de acuerdo con la doctrina de la intencionalidad constituyente.

4. La intencionalidad constituyente del *ego*

Ya hemos señalado que la vida psíquica —según la conocida concepción de Husserl— presenta ese rasgo singular que consiste en hacer referencia a algo-otro, pues la vida mental no se cierra en sí misma, sino que tiende (*intendit*) hacia aquello (la cosa percibida, el objeto deseado, la situación añorada en el recuerdo, etc.) en función de lo cual se constituye el fenómeno psíquico de que se trate. Pero esa tensión por cuya virtud la conciencia apunta fuera de sí hacia algo que reconoce al mismo tiempo como suyo y como diverso de sí, esa *intentio*, es un carácter esencial del yo, no sólo en cuanto sujeto psíquico, sino en general como definición del modo mismo de ser del yo. Es decir, la determinación de la actividad como rasgo esencial de la realidad humana por parte de la modernidad adquiere en Husserl y en su filosofía de la conciencia el significado de la intencionalidad. Pero, al mismo tiempo, toda la teoría de la intencionalidad entraña el rechazo de la consideración sustancialista del yo y supone igualmente plantear la relación yo-mundo en términos que se apartan radicalmente del dualismo de las sustancias.

En efecto, en el pensamiento de Husserl se concibe el *ego* en su raíz última como la fuente del sentido en general, lo cual equivale a decir: el yo es la razón última del ser de las cosas en cuanto fenómenos, ya que —como hemos visto antes a propósito de la comparación con Kant— no hay nada que se le imponga como dato absoluto ya constituido²⁶. Ahora bien, ese *ego* radical es el yo trascendental, en tanto lo concebimos precisamente como la

²⁵ *Ibidem*, Meditación primera, § 11, p. 36. Vid. también Meditación segunda, § 15, pp. 48ss.

²⁶ Aunque aquí hay que matizar que esa actividad de la conciencia se topa con los “datos hyléticos” que constituyen pasivamente la cosa en su materialidad, no obstante lo cual esa materia por sí sola no constituye aún sentido alguno. Esto nos remite a la noción de la constitución pasiva, de la que nos ocuparemos más adelante.

fuente última de donación de sentido. Conviene precisar a este respecto que no hay diferentes yoes —un yo natural, un yo psíquico, un yo trascendental—, sino diferentes planos de profundidad o de consideración del yo, cuyas diversas actitudes son otras tantas maneras distintas de experimentar —desde el nivel natural hasta la experiencia trascendental. También en este punto se alejó Husserl del dualismo kantiano sobre el sujeto empírico y el sujeto trascendental.

La intencionalidad característica del *ego* trascendental no remite a una realidad empírica independiente, porque la reducción fenomenológico-trascendental ha inhibido todo juicio acerca del ser real, posible o conjetural del objeto en cuestión, limitando su consideración a aquello que se da en su puro aparecer, depurado de consideraciones extrínsecas a lo que se muestra en el fenómeno. Esto explica el significado de la intencionalidad para Husserl, quien se acogió a un uso de este término proveniente de Brentano (quien, a su vez, se había hecho eco del empleo de dicho término en el campo moral y gnoseológico por parte de la filosofía medieval), al cual le imprimió sin embargo una nueva significación. Porque el reconocimiento de la intencionalidad como un *a priori* de la conciencia por parte de Brentano²⁷ está asociado en él todavía con el supuesto realista que atribuye entidad independiente al objeto, del cual la conciencia —según ese supuesto— se forma una representación en tanto aquél incide causalmente sobre ésta y produce un efecto en ella. De tal manera que, de acuerdo con esta interpretación de origen escolástico, cabe decir que la conciencia termina reproduciendo en su seno el ser mismo del objeto, aunque no *realmente* sino sólo *intencionalmente*. Husserl, por su parte, rechaza el supuesto realista de esa “intencionalidad receptiva” —que por otra parte no cambiaba nada sustancialmente en la concepción del conocimiento respecto de los viejos planteamientos del realismo gnoseológico— mediante el descubrimiento de lo que se ha llamado “el *a priori* de correlación intencional universal”²⁸, según el cual de la misma manera que toda conciencia es siempre conciencia-de

²⁷ Para Brentano en concreto la intencionalidad es el carácter descriptivo fundamental de los fenómenos psíquicos. Husserl se refiere a este descubrimiento de Brentano al mismo tiempo que señala sus insuficiencias: *Ideas I*, § 85, p. 205; § 129, pp. 309s; y § 6 del epílogo, pp. 388-390; también *Meditaciones cartesianas*, Meditación segunda, § 17, p. 57.

²⁸ Vid. Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, pp. 223ss.

un objeto, todo objeto a su vez, en cuanto dado a ella, es objeto-de una conciencia-de. Es decir: así como no hay conciencia clausurada que pueda entenderse sin referencia a los objetos, tampoco éstos están cerrados o son independientes respecto de la subjetividad intencional. El objeto es siempre el objeto intencional, de manera que, según esta doctrina, no tendría sentido la noción de la cosa-en-sí tal como la entiende Kant, pues eso supondría aceptar que hay un sentido de la cosa fuera de la conciencia.

Esta concepción de la intencionalidad da la clave del idealismo de Husserl, en el que no cabe una idea de realidad que trascienda de manera absoluta a la conciencia misma. Este idealismo es el descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma²⁹. Es verdad que él no niega el significado que pueda tener la noción de la materialidad de las cosas, como tampoco pone en cuestión la existencia de los otros con su propia vida subjetiva al margen de la mía, pues no es el suyo un idealismo en el sentido de Berkeley³⁰. Sin embargo, sostiene que el sentido de esas realidades sí ha de originarse en algún sustrato de la conciencia para que quepa decir que forman parte de mi experiencia: “[...] el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto ‘sentido’ que presupone la conciencia absoluta como campo del dar sentido”³¹.

Y esto último nos permite volver sobre lo dicho anteriormente a propósito de la inhibición de realidad o existencia presente en la actitud natural. Pues esa inhibición, aun cuando se opone al realismo ingenuo que acompaña a la actitud natural, no anula sin embargo que la pretensión óptica del objeto en cuestión esté de algún modo presente en la forma peculiar de su exhibición en la conciencia. De tal manera que en dicha exhibición pueda admitirse que contiene algo cuya entidad, en virtud de la forma en que lo capta la conciencia, trasciende lo que de él se muestra de modo inmediato. Lo que trasciende al fenómeno como tal se hace de algún modo presente en su expresión inmanente; así pues, la pretensión de realidad del fenómeno está ínsita en él, en su forma de darse, pero ahora no ya en el sentido de la actitud natural, sino como algo que se halla en el fenómeno “reducido” por

²⁹ *Meditaciones cartesianas*, Meditación cuarta, § 41, p. 114.

³⁰ En *Ideas I*, § 55, pp. 129ss critica explícitamente el “idealismo subjetivo” de Berkeley.

³¹ *Ibidem*, p. 130.

el yo trascendental. Dicho de otro modo: experimento un mundo que se extiende fuera de mí, y en esa medida me hago cargo de su trascendencia, pero ésta ha de estar necesariamente prefigurada en el yo, en cuanto es éste el que tiene la experiencia de una realidad que le trasciende. Por eso emplea Husserl la problemática expresión "trascendencia en la inmanencia", mediante la cual trata de expresar que, aun cuando el yo puede considerar la noción de un objeto trascendente, el objeto en cuestión es algo *para* la conciencia y, en cuanto tal objeto intencional, su sentido ha de estar necesariamente instituido en su origen por la actividad intencional del *ego* trascendental, pues hay que tener en cuenta que:

[...] todo lo que es para ese ego puro se constituye en él mismo y, además, que toda clase de ser, comprendido aquél caracterizado como trascendente en algún sentido, tiene su constitución particular. La trascendencia en todas sus formas es un carácter inmanente del ser que se constituye en el interior del *ego*. Todo sentido, todo ser concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto aquella que constituye el sentido y el ser.³²

A este respecto conviene precisar que esa ambigua referencia al sentido y al ser se debe a que, finalmente, ambos coincidirían: en una aproximación asintótica que se llevara idealmente hasta el límite, el ser al que apunta la conciencia no se diferenciaría ya del sentido que ella funda para él; sólo que ese límite es inalcanzable de hecho. Pero lo que está aquí en cuestión es el concepto mismo de intencionalidad, que implica que el ser de la cosa captada no está como tal dentro de la conciencia, pues lo que es inmanente a ésta no es sino la vivencia de la cosa: "No puede darse una cosa en ninguna percepción posible, en ninguna conciencia en general posible, como inmanente en el sentido de ingrediente. Una distinción de esencial radicalidad resalta, así, entre el *ser como vivencia* y el *ser como cosa*"³³.

Sin embargo, estas últimas palabras no dan cuenta suficientemente del sentido que presta Husserl a la intencionalidad, pues si se tratara sólo de la distinción entre el ser real y el ser como vivencia no habríamos ido más allá

³² *Meditaciones cartesianas*, Meditación cuarta, § 41, p. 111. Vid. también Meditación quinta, §§ 47, 48 y 49, pp. 138-144.

³³ *Ideas I*, § 42, p. 95.

del significado que le presta Brentano y, antes que él, la escolástica. Husserl le añade otro sentido, de acuerdo con el cual el ser trascendente de la cosa se da en el modo mismo de aparecer ésta: en efecto, en la forma en que se presenta el objeto intencional en la vivencia correspondiente, y según la manera en que ese objeto se "matiza" o "escorza"³⁴, él mismo se nos aparece como algo trascendente que se da a la conciencia de manera inmanente; es decir, incluso cuando se trata de lo trascendente, se trata de un modo determinado de aparecer o de darse a la conciencia y, en tal sentido, sigue siendo inmanente a ella en cuanto cae en una vivencia intencional:

El ser del mundo es de esta manera [...] *trascendente* a la conciencia y sigue siéndolo necesariamente; pero ello no cambia en nada el hecho de que sea únicamente la vida de la conciencia aquella en la cual todo lo trascendente se constituye como inseparable de ella y que ella, tomada especialmente como conciencia del mundo, lleve inseparablemente en sí el sentido *mundo* e incluso este mundo *que realmente existe*. En última instancia es únicamente el descubrimiento de los horizontes de la experiencia el que aclara la realidad efectiva del mundo y su *trascendencia*, y luego lo muestra como inseparable de la subjetividad trascendental que constituye el sentido y la realidad del ser. [...] Un objeto real del mundo y con más razón el mundo mismo es una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que han de ser unificadas de modo concordante —una idea que es el correlato de la idea de una evidencia perfecta de la experiencia, o sea, de una síntesis completa de las experiencias posibles.³⁵

Esto se hace posible en virtud de lo que ya en las *Lecciones de 1910-11*, conocidas y publicadas como *Problemas fundamentales de la fenomenología*, denomina Husserl la "*distinctio phaenomenologica*" o distinción entre el ser empírico y el ser fenomenológico de las cosas³⁶, distinción inevitable cuando, llevados por la actitud fenomenológica, "desconectamos" la pretensión de existencia de lo que constituye el contenido de nuestra vivencia. En ese mismo texto, y en relación con lo que pertenece a la realidad que trasciende a la experiencia, leemos unas aseveraciones que aclaran el significado que presta Husserl a su fórmula de la "trascendencia en la inmanencia":

³⁴ *Ibidem*, p. 96.

³⁵ *Meditaciones cartesianas*, Meditación tercera, § 28, pp. 82s.

³⁶ Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, § 13, pp. 79ss. Traducción de César Moreno y Javier San Martín.

Hablamos, y con evidente derecho, de un ser-en-sí de las cosas frente al conocimiento y la conciencia [...] Hablando de un modo científico-natural, esto es correcto [...] El ser dado en la experiencia no se deshace en el *percipi*, sino que más bien es un en-sí frente a él, y un en-sí que llega a darse, pero sin que, por principio, se dé *nunca de modo absoluto*; su mención sigue siendo sólo una mención en el sentido de que necesita de una prueba que nunca se ha de dar definitivamente. Con ello, el en-sí de la cosa es *siempre pretensión* frente al conocimiento, en la medida en que nunca abandonamos la conciencia de experiencia [...] La cosa se da en la experiencia y, sin embargo, de nuevo no se da, pues justamente su experiencia es donación a través de *exposiciones y "fenómenos"*.³⁷

Es decir: lo dado en la experiencia, en cuanto fenómeno inmanente a la conciencia, apunta más allá de lo expuesto en esa donación y mienta en sí mismo aquello de la cosa que no se da y queda fuera de la conciencia. Precisamente el concepto de Naturaleza es el de lo que, por principio, sobrepasa la experiencia y no puede darse de modo absoluto en ella³⁸.

Ahora bien, hay que decir igualmente que tampoco la conciencia tiene una realidad absoluta separada de los objetos a los que está intencionalmente referida. Toda conciencia, según hemos visto, es siempre conciencia de un objeto. Y a partir de esta última afirmación resulta entonces problemático comprobar que Husserl sí habla en ocasiones de la conciencia como de un absoluto³⁹. Conviene a este respecto hacer alguna matización. En primer lugar, hay que hacer notar que la conciencia —según Husserl— define el horizonte de toda presencia, lo cual hace de ella en cierto modo un absoluto, incluso aceptando que esa presencia puede remitir a algo que le es ajeno. Pero, en relación con esto último, y en segundo lugar, hay que precisar que, según Husserl, aun cuando la conciencia no alcanza a anular del todo la alteridad de las cosas, sí tiende siempre a apropiarse de dicha alteridad —y a “reducirla” en ese sentido— cuando una y otra vez instituye o explicita un sentido para la cosa. Es éste un momento decisivo de la fenomenología, que nos permite entender su compromiso con el idealismo, pues en definitiva descarta la posibilidad de una alteridad absoluta para la conciencia, en cuanto que eso que se nos presenta como algo-otro no puede tomar su sentido —según Husserl— más que de la actividad intencional de

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibidem*, § 30, p. 105.

³⁹ Vid. por ejemplo el texto ya citado de *Ideas I*, § 55, p. 129.

la conciencia ante la que aquello aparece. Todavía Kant reconoce los derechos de la alteridad irreducible al sujeto mediante su noción de la cosa-en-sí. Husserl, por su parte, trata de suprimir ese escollo de lo absolutamente otro respecto del sujeto, y lo hace por un camino distinto del seguido por el idealismo alemán: no a través de su comprensión como un momento del proceso de alienación del espíritu, sino —recuperando el motivo principal de la filosofía cartesiana— mediante la “reducción” de “eso otro” al fenómeno cuyo sentido establece la conciencia. Y aunque “aquello otro” no acabe nunca de reducirse del todo al significado con que ella lo capta, y perdure así un resto de alteridad en la cosa que le hace frente, el yo responde una y otra vez constituyendo el sentido que permite captar esa nueva presencia; y así sucesivamente en una tarea que no tiene fin, porque en definitiva: “la subjetividad trascendental [...] es el universo del sentido posible”⁴⁰.

5. La vida pura de la conciencia y su carácter bilateral

La reducción trascendental nos ha limitado al campo de la experiencia, de acuerdo con ese nivel de consideración alcanzado por la fenomenología para el cual —tras la *epoché* correspondiente— la realidad misma tiende a identificarse con el fenómeno trascendental. Ahora bien, el análisis fenomenológico de ese campo trascendental de la experiencia lo presenta Husserl con un carácter bilateral, en el sentido de que a todo fenómeno así reducido —que no es ya el fenómeno en el sentido vulgar— le corresponde, en cuanto objeto intencional, algún modo de intencionalidad que lo constituye. Esa correlación es un rasgo universal de toda forma de conciencia, de manera que en ella hay que distinguir siempre entre el acto de la conciencia con su fuerza intencional, o “*nóesis*”, y el objeto intencional en cuanto lo representado en la representación, o “*nóema*”. Este último incluye lo pensado, lo conocido, lo imaginado, lo querido, lo que sé de una cosa, de tal manera que abarca la totalidad de la representación que tengo de algo, donde a su vez cabe distinguir el núcleo del *nóema*, que permanece idéntico en los diversos modos de conciencia en relación con un objeto representado, y otros aspectos aludidos, implicados, co-mentados, etc., respecto del mismo. En

⁴⁰ *Meditaciones cartesianas*, Meditación cuarta, § 41, p. 111.

cualquier caso, el *nóema* forma parte de la conciencia y debe distinguirse de la cosa como tal, que en algún aspecto queda fuera de mi conciencia: su materia, aun siendo un ingrediente de la vivencia, queda fuera de la conciencia. Sin embargo, esta distinción plantea como problema de carácter último para la fenomenología el del acercamiento del *nóema* a la cosa misma más allá de la conciencia y nunca definitivamente absorbida por ésta. Parece que aquí la conciencia muestra el poder constante de autotranscenderse. Es el mismo problema al que antes nos referíamos a propósito de la trascendencia en la inmanencia y la posibilidad de absorber enteramente la alteridad de la cosa. Nos parece que ésta es una cuestión límite que orienta la tarea de la fenomenología y que, en definitiva, revela el sentido idealista —y no realista, como pudiera hacer creer una interpretación superficial— de acuerdo con el cual se concibe la *intention*. Pues la conciencia no renuncia a determinar el sentido de la cosa que se halla fuera de ella, sentido que sería finalmente —en una aproximación asintótica— idéntico al ser de la cosa; pero ello es así al precio de “reducir” la alteridad de la cosa al acto de conciencia por el que ésta constituye su sentido, según hemos visto antes.

En este punto conviene precisar la distinción que plantea Husserl entre la materia (*hylé*) y la forma (*morphé*). La corriente del ser fenomenológico (o sea, del ser que aparece a la conciencia una vez llevada a cabo la *epoché* y la reducción trascendental) tiene una capa material o *hylé* sensible y una capa de “animación formal”. La primera está compuesta por los “contenidos de la sensación” (los datos de color, sonido, tacto, etc.), por los sentimientos sensibles (de placer, dolor, cosquilleo, etc.) y también por los elementos sensibles de la esfera de los impulsos. Estos “datos *hyléticos*” son componentes de vivencias concretas más amplias que en conjunto —dice Husserl— son intencionales, en cuanto que sobre esos elementos sensibles hay una capa “animadora” o formal que les *da sentido*, de manera que aquello sensible sólo a través de esta capa animadora llega a producir una vivencia intencional concreta⁴¹. En todo el dominio fenomenológico tiene un papel dominante “esta dualidad y unidad” de la *hylé* sensible y la *morphé* intencional, de materia y forma: “Los datos sensibles se dan como materia para

⁴¹ *Ideas I*, § 85, p. 203.

conformaciones intencionales u operaciones de dar sentido en diversos grados”⁴².

Lo que aporta lo específico de la intencionalidad de la conciencia y, junto con las materias, configura las vivencias, es lo que hace a la conciencia ser conciencia de algo, a saber: la *nóesis*. Los diversos actos noéticos constituyen lo específico del *nus* en el sentido más amplio del término⁴³. De tal manera que las funciones noéticas son las diversas formas posibles de conciencia o modos de dar sentido, pues el material sensible es de suyo algo sin sentido. Por lo tanto, la conciencia es diversa de la materia, que de por sí carece de sentido y es irracional⁴⁴.

La fenomenología, en su más amplia universalidad, trata de averiguar cómo se constituyen en la conciencia los objetos de cualquier región y categoría (objetos ideales, físicos, culturales, etc.). Es decir, trata de determinar cómo las formas fundamentales de conciencia posible diseñan, por su propia esencia, todas las posibilidades del ser; y según qué leyes esenciales un objeto es el correlato de esas formas de conciencia. Por lo tanto, a partir de los elementos materiales o *hyléticos*, cabe buscar posibles hilos del tejido intencional, en cuanto funciones noéticas “animadoras” de ese material sensible. Husserl habla a este respecto incluso de la posibilidad de una *hylética pura*⁴⁵. Pero, ¿no volvemos de este modo al planteamiento kantiano, que considera las formas como los diversos modos posibles de intuir o de pensar el objeto en general? La respuesta negativa que debe darse a esta interrogante se aclara si atendemos a la distinción materia-forma, combinándola con la oposición *nóesis-nóema*. La forma del objeto se correspondería con una función noética de la conciencia. De modo que la forma es algo del objeto intencional y está presente en el *nóema* de acuerdo con aquella función noética de la conciencia. Por su parte, la materia pertenece a la vivencia concreta como *ingrediente*, pues, en efecto, la vivencia incluye la referencia a los datos *hyléticos*, aunque sean exteriores a la conciencia. Por lo tanto, por principio, la *hylé* queda fuera de las funciones noéticas y, por lo tanto,

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibidem*, p. 205.

⁴⁴ *Ibidem*, § 86, p. 207.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 208s.

trasciende al *nóema*. Sin embargo, esta tajante afirmación es corregida en parte por Husserl, en cuanto señala que lo que en lo *hylético* se “exhibe” o “matiza” como múltiple sí pertenece al *nóema*, y entonces, en cuanto éste es siempre el correlato de alguna *nóesis*, cabría hablar incluso no sólo de formas noéticas, sino también de “materias *noéticas*”⁴⁶. Es decir, la constitución del ser de la cosa alcanza incluso en parte a su materialidad, en la medida en que dentro de ella hay aspectos que se deslindan de su pura presencia bruta, aspectos con los que el yo se adelanta a su captación. He aquí de nuevo esa idea límite de Husserl, según la cual el sujeto se anticipa a la materia trascendente del mundo, delineándola de antemano en alguno de sus aspectos, aunque pese a todo subsista siempre en las cosas reales un lado macizo e inabsorbible.

Pero, en definitiva, toda donación de sentido se ha de originar necesariamente en el *ego* primigenio. Por eso, a la objeción planteada por la hermenéutica cuando muestra que para toda conciencia hay siempre ya sentidos constituidos que ella se encuentra y que se le imponen de antemano, sin que en su origen ella contribuyera a configurarlos, hasta el punto que cabría decir que toda conciencia empieza a andar a partir de un estado de cosas en donde todo está ya interpretado; ante esa objeción —repito—, Husserl indicaría que dicho sentido supuestamente previo en rigor no sería tal para la conciencia en cuestión hasta que ésta se apropiara de él y lo hiciera suyo, contribuyendo de paso de esta manera a configurar el sentido de un mundo común compartido. Husserl no ignoraba el carácter objetivo y supraindividual de la tradición y de los fenómenos culturales, que se transmiten de acuerdo con una dinámica que sobrepasa a la conciencia individual. Pero eso, una vez más, no hace sino poner de manifiesto el momento de alteridad que parece consustancial a la realidad —también a la que conforma la esfera sociocultural—, respecto de la cual cada conciencia ha de tomar posición para hacerla suya, lo que en el lenguaje de Husserl quiere decir que los fenómenos de la tradición y de la cultura han de ser asimilados por la conciencia, que —de esta forma— establece su sentido, aunque sólo sea en el modo en que se los apropia a partir de la manera en que se le

⁴⁶ *Ibidem*, § 97, pp. 237s.

hacen presentes. De otro modo, desaparecería el momento de subjetividad de la cultura y ésta quedaría reducida a una forma de objetividad inerte equiparable a la de los objetos naturales. Otra cuestión es que dichos fenómenos constituyan un mundo común y compartido, lo cual apunta entonces a una conciencia intersubjetiva como correlato de aquéllos; pero esto es otro problema del que luego nos ocuparemos.

Así pues, hay que distinguir entre la actividad pura de la conciencia, o lado *noético*, y lo mentado en los múltiples niveles de consideración en los que aquella recalca, que es su correlato *noemático*. El análisis de Husserl sobre los aspectos noéticos y noemáticos de las vivencias se hace particularmente complejo, pero lo que nos interesa destacar aquí es esa bilateralidad irreductible que acompaña siempre a la vida pura de la conciencia, conforme a la cual a todo objeto intencional le corresponde una forma de intencionalidad del *ego* consistente en una *cogitatio*. Husserl lo plantea de acuerdo con el siguiente esquema: *ego-cogito-cogitatum*. Es decir: la actividad del *ego* consiste en ese *cogito* o conjunto de *cogitationes*, a través de las cuales aquél se refiere a los diversos *cogitata* que conforman el *cogitatum*. El esquema sería entonces:

$$\textit{ego} \rightarrow \textit{cogito} \text{ (las diversas } \textit{cogitationes}) \rightarrow \textit{cogitatum} \text{ (los diversos } \textit{cogitata})$$

La bilateralidad mencionada arriba se refiere a esos dos aspectos que ineludiblemente ha de tener en cuenta el análisis fenomenológico: el del objeto intencional (*cogitatum*) y el de los modos de conciencia conforme a los cuales aquél es considerado (los que constituyen el *cogito*). Este desdoblamiento es ineludible, de tal manera que todo el campo de la experiencia se nos presenta para el análisis con esa doble dimensión. Y a partir de ahí Husserl entiende que el hilo conductor trascendental para el descubrimiento de los múltiples tipos de *cogitationes* o modos posibles de conciencia (que son tipos particulares de intencionalidad) viene dado por el objeto intencional, que está del lado del *cogitatum*. Husserl parece renovar así lo que Kant presenta como deducción trascendental de las categorías, mediante la cual, a partir de los diversos modos en que el objeto está pensado en el juicio,

retrocedemos hasta las formas puras de pensar el objeto en general. Pues es a partir del objeto dado a la conciencia trascendental como se hace posible que la reflexión pueda retroceder al correspondiente modo de conciencia y descubrir así los tipos de intencionalidad que corresponden a los objetos en cuestión. La tarea de la teoría trascendental consiste justamente en explicitar sistemáticamente esos tipos estructurales, formas o funciones noéticas a través de los cuales la intencionalidad constituye trascendentalmente el objeto⁴⁷.

Se pone así de manifiesto una vez más la influencia de Kant, respecto de la cual conviene hacer algunas observaciones. Aunque generalmente se suele hablar de una renovación del enfoque cartesiano por parte de Husserl, no es menos importante en su pensamiento la herencia de Kant. Es verdad que sigue la estela cartesiana cuando recurre a la intuición intelectual y al valor normativo de la evidencia; y, sobre todo, cuando vuelve al *ego cogito* como principio fundamental. Pero el pensamiento de Husserl es sobre todo heredero del criticismo kantiano, y sus recursos cartesianos en ningún caso significan un retorno a un punto de vista precrítico. Pues toda la reflexión fenomenológica es un esfuerzo sostenido que, en la línea del giro copernicano de Kant, trata de explicar el sentido de los fenómenos mediante la identificación de los modos de la conciencia que intervienen en la determinación del objeto intencional de que se trate. Por eso, como ya se ha dicho, a la hora de analizar el campo trascendental de la experiencia, Husserl ve en el objeto intencional el hilo conductor para el descubrimiento de los múltiples tipos de *cogitationes* o modos noéticos posibles en que tiene lugar la experiencia de los objetos. Asimismo, Husserl toma de Kant la noción de la síntesis, de la cual hace un uso renovado tanto para explicar el modo de proceder de la conciencia en su determinación de los objetos, como en su concepción de una unidad sintética del yo.

6. Constitución del sentido y síntesis del objeto

Husserl entiende la intencionalidad como actividad constituyente de acuerdo con su teoría de la constitución trascendental del objeto en gene-

⁴⁷ *Meditaciones cartesianas*, 2ª Meditación, § 21, pp. 67-69. Vid. también Wilhelm Szilasi, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 136. Traducción de Ricardo Maliandi.

ral⁴⁸, pero dicha constitución del objeto no quiere decir creación o invención del mismo, ya que en la cosa hay siempre un momento de trascendencia. Pero esta última no indica otra cosa —según hemos visto— sino un modo de aparecer a la conciencia según un sentido que ha de originarse inmanentemente en ella. Entonces, si se alcanzara el punto final —aunque inalcanzable *de facto*— hacia el que tiende el proceso de apropiación de la conciencia, el ser del objeto sería finalmente su sentido constituido por ella. Esta constitución del ser del objeto que nos revela su sentido no se hará presente de manera inmediata, sino que remitirá al conjunto total de las experiencias posibles y concordantes que caben de él. Y en la medida en que el “horizonte intencional” de una vivencia no contiene sólo lo directa o explícitamente mentado en la experiencia en cuestión, sino además todo el amplio campo de lo “co-mentado” en las múltiples formas de implicaciones de la misma (incluyendo las protenciones, o expectativas asociadas a modo de anticipación a dicha vivencia; las retenciones, referidas a otras vivencias similares del pasado que se recuerda; el carácter multiforme de sus modos de aparición; etc.), resulta que el sentido objetivo nunca llega a darse del todo de modo acabado, sino que permanece en ese horizonte intencional. Pues el análisis intencional muestra que en todo *cogito* lo mentado por la conciencia es siempre más que lo que en cada momento se halla como actualmente presente en ella: hay un horizonte de potencialidades susceptible de sucesivas explicitaciones, elucidaciones, aclaraciones. Y este mentar más allá de sí (del objeto mentado directamente) que yace en toda conciencia tiene que ser considerado como un carácter esencial de ella⁴⁹. De tal manera que el sentido no es representable jamás como algo dado de modo acabado. Y la tarea de la fenomenología consiste entonces en el trabajo interminable de describir y analizar explícitamente todo ese campo de implicaciones predelineadas en el horizonte intencional.

A propósito del concepto de constitución, tan fundamental en Husserl, es interesante la interpretación propuesta por Paul Ricoeur⁵⁰, con la que

⁴⁸ *Meditaciones cartesianas*, Meditación cuarta, § 41, p. 114.

⁴⁹ *Ibidem*, Meditación segunda, § 16, p. 53.

⁵⁰ Vid. Paul Ricoeur, “Hegel et Husserl sur l’intersubjectivité”, en AA.VV., *Phénoménologies hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx*, Paris, C.N.R.S., 1981, pp. 5-17.

trata de alejarse del idealismo subjetivo en la dirección de una visión hermenéutica. Ricoeur entiende la constitución como explicitación del sentido y no como creación de éste. Y ciertamente esta interpretación no es ajena a la concepción de Husserl, pues en definitiva el mundo de la vida en el que siempre ya nos hallamos se encuentra con la existencia fáctica de fenómenos dados a la conciencia natural, tan sólo a partir de la cual se inicia la tarea fenomenológica-trascendental de explicitar y mostrar síntesis de sentido en la constitución de los objetos de la experiencia, en un procedimiento retroactivo que busca retrospectivamente hacer explícitos los momentos en que aquellos sentidos fueron constituidos. Sin embargo, pensamos que la constitución del sentido, como ocurre siempre en Husserl, encierra tanto el momento de hacer explícito lo que está ya siempre incorporado en nuestras interpretaciones en cuanto “aquello con lo que ya contábamos” y ahora ponemos en claro —que es el aspecto resaltado por Ricoeur—, como también el momento productivo a través del cual el sentido se revela originado por un *ego* que, por decirlo así, se anticipa a sí mismo en el encuentro con dichas interpretaciones redescubriéndolas como resultado de su propia actividad intencional.

El comentario anterior a propósito del concepto de constitución nos conduce a la noción de síntesis —que es un modo de constitución—, noción fundamental en la fenomenología trascendental para explicar la unidad del objeto y, más allá, la unidad misma de la conciencia en cuanto *ego*. Husserl explica que se trata en realidad de la forma originaria con que opera la conciencia, en cuanto ésta unifica diversas vivencias en la experiencia de un objeto. Sin embargo, en la génesis constitutiva de éste, distingue dos formas diferentes: una síntesis activa y una síntesis pasiva. La primera se refiere a la actividad constituyente mediante la cual el yo, por medio de actos específicos, produce el sentido de un nuevo objeto sobre la base de objetos ya dados. Husserl señala que la razón práctica en su más amplio sentido —que incluye a la razón lógica— procede mediante esta actividad constituyente del yo. Así, por ejemplo, el número es el objeto producido que resulta de la síntesis del acto sucesivo de numerar; o el predicado es resultado del ac-

to de predicar⁵¹. Pero en el caso de los objetos físicos, la constitución del objeto de que se trate en cada caso se produce mediante la síntesis en una unidad de los múltiples y multiformes modos en que dicho objeto aparece en la vida fluyente y continua de la conciencia⁵². De tal manera que esos modos suyos de aparición en el tiempo no son una mera sucesión inconexa de vivencias, sino que transcurren, por el contrario, en la unidad de una síntesis, gracias a la cual se adquiere la conciencia de una y la misma cosa como la que aparece en ellos⁵³. Ahora bien, aunque toda síntesis tiene el significado de una efectuación, esa apelación a la objetividad previamente dada para producir activamente la síntesis de un nuevo objeto quiere decir que se recurre a lo ya presupuesto. Presupone, por ejemplo, las diversas caras con antelación al cubo como unidad sintética de ellas; o presupone las diferentes perspectivas y modos de darse un cubo para poder captarlo como la unidad de una forma, un color y un material concretos; o diferentes cubos para poder elaborar sintéticamente la noción ideal de cubo; etc. Por eso, Husserl habla de una síntesis pasiva para referirse a esa presuposición, a lo siempre ya dado como objeto “a partir de lo cual” se constituye todo nuevo objeto. Es decir, toda construcción activa del sentido de un objeto pre-supone una pasividad pre-donante, de manera tal que siguiendo aquella actividad nos topamos con la constitución por la síntesis pasiva, o sea, con que es en relación con los objetos pre-dados como se efectúa —por asociación— la síntesis de los nuevos⁵⁴. Esto remite a una consideración psicológica acerca de los momentos del pasado (Husserl hace referencia incluso a la infancia) en que empíricamente se alcanzó en su origen la experiencia primera de los objetos que ahora se presupone, pero desde el punto de vista fenomenológico significa que, en nuestra vida, las actividades *espirituales* o actualizadoras, es decir, las que —en este caso— efectúan un acto creativo de conocimiento, se desarrollan siempre a partir de lo que la vida nos presenta como algo ya concluido, como mera cosa con la que topamos y nos es dada sin más. Esa pasividad alude a una “materia”, como lo pre-dado, en

⁵¹ *Meditaciones cartesianas*, Meditación cuarta, § 38, pp. 103ss.

⁵² *Ibidem*, Meditación segunda, § 17, pp. 54ss.

⁵³ Por eso, la forma fundamental de la síntesis es la identificación. Vid. *Ibidem*, Meditación segunda, § 17, p. 55, y § 18, pp. 57ss.

⁵⁴ *Ibidem*, Meditación cuarta, § 38, p. 104.

contraposición al “espíritu”, que es el lado activo de la captación⁵⁵. Y mientras esas actividades espirituales efectúan sus síntesis activas sigue estando operante la síntesis pasiva que les suministra la “materia” a todas ellas. Eso quiere decir que la cosa pre-dada sigue apareciendo como unidad en la intuición, aunque sobre ésta pueda hacerse igualmente un análisis que distinga partes o notas. Ahora bien, esa unidad no deja de ser la unidad de una *historia* de experiencias que han aparecido en el tiempo y que ha quedado contraída, por decirlo así, en la fijeza del nuevo objeto que ahora experimento. Pero el *ego* puede reflexionar sobre esa *historia* y tratar de captar los fenómenos actuales como formaciones subsecuentes a otras formaciones que los preceden, según leyes de formación pasiva de síntesis siempre nuevas, como configuraciones persistentes en una habitualidad que les es propia.⁵⁶ Eso significa que todo lo conocido remite a un originario llegar a conocer. Por lo tanto, esa “materia”⁵⁷ siempre dada en la captación de lo nuevo nos remite a su vez a algún momento originario anterior a partir del cual tuvo que poder aparecer como tal. Por otro lado, gracias a esa síntesis pasiva, el yo tiene siempre un contorno de objetos como lo que está ya siempre ahí, y a ella se debe también el hecho de que todo lo que me afecta sea apercebido como objeto⁵⁸.

Ahora bien, la síntesis pasiva implica que en la configuración de un nuevo sentido hay un momento de pasividad consistente en que lo nuevo queda necesariamente asociado con lo ya objetivamente dado de antemano. Por eso dice Husserl que la asociación es el principio universal de la génesis pasiva, pues ésta tiene una estructura asociativa⁵⁹. Pero no se trata aquí de las leyes de asociación del empirismo clásico, que Husserl considera una deformación naturalista de algo que la fenomenología descubre en su raíz como algo más profundo. Por el contrario, la estructura asociativa de la sín-

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibidem*, p. 105.

⁵⁷ Aquí el término “materia” no se refiere sólo a los datos *hyléticos*, sino a lo ya dado y conocido como base para la síntesis activa, y eso ya conocido tiene también su forma. Pero si nos remontamos hacia atrás nos topáramos necesariamente con los datos *hyléticos* como lo primeramente dado.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 106.

⁵⁹ Una forma originaria de asociación en la síntesis pasiva es la que denomina Husserl “apareamiento” o “parificación” (*Paarung*), concepto importante en la fundación de la intersubjetividad, como luego veremos.

tesis pasiva expresa la propia legalidad rectora de la intencionalidad constituyente del *ego*, la cual no hace sino expresar la síntesis de la conciencia del tiempo en la unidad del *ego* como tal. No se trata, por lo tanto, de leyes empíricas que rijan las relaciones entre los datos psíquicos. Por el contrario, la asociación

[...] expresa la legalidad intencional esencial de la constitución del *ego* puro, el reino *a priori innato*, sin el cual, por tanto, no es concebible un *ego* como tal. Tan sólo gracias a la fenomenología de la génesis el *ego* se hace comprensible como un nexo infinito de efectuaciones sintéticamente congruentes ligado en la unidad de una génesis universal. [Pero esto debe adaptarse] a la forma universal y persistente de la temporalidad, porque esta misma se edifica en una constante génesis pasiva y completamente universal [...].⁶⁰

7. El yo como forma de la síntesis universal: la continua conciencia del tiempo inmanente y la unidad sintética de las vivencias

En el esquema examinado anteriormente el *ego* aparece con antelación no sólo al *cogitatum*, sino también a aquello que es su propia actividad, el *cogito*; lo cual quiere decir que hay un yo que es anterior a sus pensamientos, aunque no nos podamos acercar a él más que a través de éstos, que fluyen de él. Esto nos permite hacer una observación terminológica pero que tiene un alcance ontológico. Nos referimos al uso de los términos “conciencia” y “yo”, que hasta ahora venimos usando como equivalentes. En rigor, la vida de la conciencia se extiende más allá del yo, como se muestra en el esquema tripartito *ego-cogito-cogitatum*, al que antes nos referíamos para distinguir en las vivencias los aspectos noéticos de los noemáticos. Pero también veíamos cómo ese esquema apunta a un polo de unificación de todas las vivencias en el yo o *ego*. De ese modo indica Husserl que, a pesar de la multiplicidad de vivencias que fluyen en la conciencia y a pesar de la compleja variedad de elementos noéticos y noemáticos que el análisis puede discriminar en ella, la entera vida de la conciencia debe entenderse en su totalidad como un principio unitario. Parece que Husserl trata de asegurar así la precedencia última del *ego* en cuanto unidad de la conciencia que en cierto modo antecede a sus modos de referirse intencionalmente a los objetos. Sin embargo, se trata de una unidad sintética, es decir, de una unidad

⁶⁰ *Meditaciones cartesianas*, Meditación cuarta, § 39, pp. 107s.

que, aunque siempre está presupuesta en relación con las nuevas experiencias, debe entenderse a la vez como el resultado de una unificación o síntesis universal de la infinidad de vivencias que fluyen en la continuidad del tiempo.

Para aclarar lo anterior, y volviendo a la constitución del objeto, digamos que éste se me da como la unidad sintética de sus modos de aparición, todos los cuales mantienen un nexo en la continuidad del tiempo. Pero, por otro lado, la unidad de la conciencia, que realiza en sí de modo permanente ese nexo continuo de las vivencias, ha de preceder necesariamente a la síntesis de los objetos. Así pues, al igual que antes hizo Kant, también Husserl funda la unidad del objeto en la unidad sintética de la conciencia, pues se trata de "[...] un enlace de la conciencia única en la que se *constituye* la unidad de una objetividad intencional *como* la misma en los modos múltiples de aparición"⁶¹. De modo que:

El objeto de la conciencia en su identidad consigo mismo, durante el vivenciar fluyente, no viene a la conciencia desde afuera, sino que yace implicado en ella como sentido, esto es, como *efectuación intencional* de la síntesis de la conciencia.⁶²

Pero aunque la identidad unitaria del objeto se funde en la unidad de la conciencia, el planteamiento de Husserl difiere del enfoque kantiano en puntos fundamentales. Una diferencia básica se encuentra en que para Kant la síntesis de los datos sensoriales en la unidad del objeto presupone la distinción entre forma y contenido en términos tales que la actividad sintética se entiende como la de unas formas que se aplican al contenido sensible previamente dado, lo cual le permite a Kant entender el yo como un principio lógico atemporal y siempre presupuesto en cuanto unidad de las formas lógico-trascendentales. En Husserl, en cambio, semejante distinción no se mantiene en esos términos, pues la síntesis del objeto se entiende como la unidad de todos sus modos de aparición en el tiempo, pero de tal manera que en cada una de sus apariciones el *nóema* u objeto intencional no es sólo un contenido o sólo una forma, ya que ambos aspectos son correlato de

⁶¹ *Ibidem*, Meditación segunda, § 18, p. 58.

⁶² *Idem*.

configuraciones noéticas con las cuales la actividad de la conciencia los determina intencionalmente. Por lo tanto, Husserl no concibe la unidad sintética de la conciencia como un mero presupuesto lógico de carácter intemporal. Por el contrario, el *ego* trascendental de Husserl, en cuanto unidad de la conciencia —que hace posible la unidad del objeto— se presenta como la continua conciencia del tiempo inmanente, que es la forma fundamental de la síntesis universal, es decir, no la de este o aquel objeto, sino la síntesis de la vida entera de la conciencia: “Toda vivencia particular concebible es tan sólo un destacarse en una conciencia total ya siempre presupuesta como unitaria”⁶³.

Ahora bien, la unidad sintética de la vida entera de la conciencia, concebida como continua conciencia del tiempo inmanente que todo lo abarca, supone la noción del tiempo fenomenológico, que ha de distinguirse del tiempo cósmico o tiempo objetivo: como leemos en *Ideas*, el tiempo fenomenológico es la forma unitaria de todas las vivencias que, por ello mismo, entran en una única corriente de la conciencia⁶⁴. Es esta unidad del tiempo continuo e inmanente a la conciencia lo que funda la unidad sintética de ésta como un yo temporalizado, siempre presupuesto en sus vivencias particulares:

La temporalidad no sólo designa algo universalmente inherente a cada vivencia aislada, sino una *forma necesaria de unión de unas vivencias con otras*. Toda vivencia real (logramos esta evidencia sobre la base de la clara intuición de la realidad de una vivencia) es necesariamente una vivencia que dura; mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones —un continuo lleno. Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a una “corriente de vivencias” infinita.⁶⁵

También en *Ideas*, unas páginas más adelante, comenta Husserl que esa corriente de vivencias —que sería una unidad infinita— tiene una *forma unitaria* —la temporalidad— que abarca necesariamente todas las vivencias de un yo puro⁶⁶. La unidad del yo puro se captaría, por lo tanto, como la

⁶³ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁴ *Ideas I*, § 81, p. 191.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 193.

⁶⁶ *Ibidem*, § 82, p. 195.

unidad del tiempo fenomenológico que define la forma de todas las vivencias —en cuanto *duración*— y de su unión continua en una única corriente de la conciencia. De tal manera que el *ego* no sólo se intuye como vida que fluye en tanto continuo de vivencias intencionales, sino que se capta también como siendo uno y el mismo, como polo idéntico que abraza todas las *cogitationes* particulares⁶⁷, incluyendo las referidas al pasado y al futuro hacia las que se extiende, y que el yo conecta con su continuo presente viviente en cuanto retenciones y protenciones: el yo se capta distendido temporalmente, recordando(se) y proyectando(se). Así, el pasado se constituye a partir del ahora de mis recuerdos, del mismo modo que en el continuo flujo de mis vivencias se proyecta el futuro.

Repitiendo a su manera —una vez más— el planteamiento kantiano, nos dice Husserl que esa conciencia unitaria y total acompaña a todas sus vivencias, sólo que nos presenta esa apercepción como la intuición de la vida total y fluyente de la conciencia, siempre presupuesta y respecto de la cual se destaca una u otra vivencia en particular. Pero a diferencia de Kant no se trata ya de la unidad de la conciencia comprendida como sujeto lógico antepuesto a sus funciones trascendentales, sino de un yo temporalizado que se intuye a sí mismo como unidad sintética en cuanto conciencia continua del tiempo en el que se distiende. Por lo tanto, Husserl va más allá de Kant también en este sentido, en cuanto admite —siguiendo la línea de Fichte— el conocimiento intuitivo de la identidad del yo. Ahora bien, en su interpretación de la relación entre el yo y el mundo, Husserl trata de evitar la deriva dialéctica —apartándose así del camino fichteano— cuando comprende dicha relación mediante el concepto de la intencionalidad con su doble sentido, que alude a una conciencia-de referida a un objeto que a su vez es objeto-de aquélla.

En cualquier caso, nos encontramos aquí con un momento de máxima tensión del pensamiento: el sujeto trascendental de Husserl es un sujeto temporal. ¿Cómo es eso posible? En este caso, la comparación con Kant no nos sirve de ayuda, pues aunque para Kant el tiempo es también una forma del sujeto, lo es en un sentido diferente que nos permite decir que el sujeto

⁶⁷ *Meditaciones cartesianas*, Meditación cuarta, § 31, pp. 88s.

trascendental es él mismo atemporal: el tiempo para Kant es una forma del sujeto en cuanto condición trascendental de toda intuición empírica, o sea —como dice Kant— es una intuición pura. Pero el sujeto kantiano no es temporal en el sentido de estar él mismo distendido en el tiempo, pues no puede estar en el tiempo si él es condición del mismo. Pero Husserl empieza por rechazar el dualismo kantiano referido al sujeto empírico y al sujeto trascendental: es un único yo el que pertenece al mundo empírico y a la vez se adelanta al mismo para dar cuenta de su pertenencia a él. Y las experiencias que el sujeto acumula en el tiempo quedan sedimentadas en él y son condición de las nuevas experiencias. De modo que el *ego* trascendental se anticipa a todas las experiencias, a la vez que él mismo se temporaliza como resultado de las mismas. Su unidad es la de la corriente unitaria de la conciencia que se intuye como una y la misma en la *duración* de todas sus vivencias. Pero, ¿cómo puede el sujeto trascendental ser temporal y, por ende, ser a la vez empírico? No sería un yo *a priori* en el sentido kantiano, porque ese *ego* trascendental de Husserl no es independiente de *toda* experiencia, en tanto él mismo es un precipitado de experiencias anteriores que con él han alcanzado una síntesis unitaria. Sin embargo, es *a priori* en el sentido de preceder a toda *nueva* experiencia y también en el sentido más general de que no hay experiencia propiamente dicha —al menos en el sentido humano del término— sin un polo subjetivo que sea condición de su posibilidad. Por otro lado, ese yo trascendental, que al mismo tiempo es un sujeto empírico en el sentido señalado, no sería en esos términos un *ego* puro. No lo sería al menos según el significado que Kant asigna a ese término. Y, sin embargo, Husserl habla de un yo puro. A ello nos referiremos después, pero para explicarlo necesitamos antes hacer referencia a la reducción eidética.

Pero, antes de concluir este punto, es interesante llamar la atención sobre la reflexión que Husserl desarrolla en las *Meditaciones cartesianas* sobre el *ego* trascendental, considerando sucesivamente diversos aspectos del mismo:

a) En primer lugar, el *ego* trascendental se presenta como inseparable de sus vivencias, constituyéndose a través de ellas y siendo condición de posibilidad de las nuevas experiencias⁶⁸.

b) Por otro lado, ese yo es captado intuitivamente —según hemos visto— como polo idéntico de las vivencias⁶⁹.

c) Además, ese yo no es un polo vacío de identidad, sino un “sustrato de habitualidades”, de tal manera —señala— que la permanencia del objeto (es decir, su identidad como unidad de una síntesis) en sus diversas apariciones ha de entenderse como el correlato de la habitualidad que se constituye en el yo-mismo, en tanto éste es la unidad sintética de sus *cogitaciones*⁷⁰.

d) A continuación, se refiere Husserl a la plena concreción del yo trascendental como mónada, es decir, al yo concreto que cada cual es en exclusiva, abstraído de los otros, y que arraiga en “la fluyente multiformidad de su vida intencional” —tan sólo en la cual puede el yo ser concreto. Pues bien, en ese *ego* monádico, que representa la máxima concreción del yo, tiene que encontrarse de modo necesario real o potencialmente toda la vida de la conciencia, de tal manera —nos dice Husserl— que la explicitación fenomenológica de ese *ego* monádico tiene que abarcar todos los problemas constitutivos en general⁷¹.

e) Finalmente, Husserl distingue el *ego* puro, que no es el yo trascendental del que venimos hablando, sino el yo trascendental *en general*, para cuya determinación hemos de servirnos de la reducción eidética⁷².

8. La intuición eidética, la cuestión del *ego* puro y su significado antropológico

El recurso a la intuición significa que la identidad del objeto, que se revela —según lo ya comentado— a través de su síntesis, no resulta —como en Kant— del uso de los conceptos puros, sino de la donación de un sentido

⁶⁸ *Ibidem*, Meditación cuarta, § 30, pp. 87s.

⁶⁹ *Ibidem*, Meditación cuarta, § 31, pp. 88s.

⁷⁰ *Ibidem*, Meditación cuarta, § 32, pp. 89s.

⁷¹ *Ibidem*, Meditación cuarta, § 33, pp. 91s.

⁷² *Ibidem*, Meditación cuarta, § 34, pp. 92ss.

intuido por el yo para él a través de las vivencias hechas sobre dicho objeto. Reducido a fenómeno trascendental por la conciencia fenomenológica, ésta capta ahora además su esencia mediante esa intuición en lo que Husserl denomina "reducción eidética" de tal fenómeno. Sin embargo, Merleau-Ponty comenta a este respecto que existe un malentendido cuando se habla en Husserl de la búsqueda de las esencias, porque para él, en rigor, toda reducción es, a la par que trascendental, necesariamente eidética, lo cual quiere decir que no podemos someter a la mirada filosófica nuestra percepción del mundo sin pasar del *hecho* de nuestra existencia a la naturaleza de la misma, la cual tiene necesidad del campo de la idealidad para conocer y conquistar su facticidad⁷³. En efecto, la reducción eidética remite el fenómeno a su pura esencia, lo reduce a su *eidos*, y con ello se completa el proceso que nos aleja críticamente de la actitud natural, porque esta nueva actitud fenomenológica que nos limita a la contemplación de la esencia de los fenómenos entraña una suerte de supresión de lo sensible, de abolición de esa realidad mundana en la que nos desenvolvemos por lo común. Esta reducción practica la *epoché* en cuanto a la realidad fáctica del objeto en cuestión en busca de su pura idea. Y para efectuar semejante operación el fenomenólogo utiliza el "método de la variación eidética" o de "la libre variación imaginaria". Así, pongamos por caso,

Partiendo del ejemplo de la percepción de esta mesa, variemos el objeto de percepción "mesa" con entera libertad; pero de modo que sigamos teniendo una percepción como percepción de algo [...], manteniendo de modo idéntico tan sólo el aparecer perceptivamente. [Así], absteniéndonos de toda afirmación respecto de su validez de ser, transformamos el *factum* de esa percepción en una pura posibilidad entre otras puras posibilidades totalmente opcionales [...] Por así decirlo, transferimos la percepción real al reino de las irrealidades [...], que nos procura las posibilidades *puras*; puras de todo lo que las liga a ese *factum* y a todo *factum* en general. [...] El tipo "*percepción*" así obtenido flota por así decirlo en el aire —en el aire de las puras cosas imaginables. Así, despojado de toda facticidad, se ha convertido en el *eidos percepción*", cuyo ámbito *ideal* integran todas las percepciones *idealiter* posibles [...] Los análisis de la percepción son entonces *análisis de esencias*.⁷⁴

De esa manera, todo *factum* puede pensarse como mero ejemplo de una posibilidad pura. Pero entonces el correlato de esa variación imaginaria

⁷³ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975, p. 14. Traducción de Jem Cabanes.

⁷⁴ *Meditaciones cartesianas*, Meditación cuarta, § 34, pp. 94s.

que capta lo universal tiene que ser “una *conciencia intuitiva y apodíctica de lo universal*”⁷⁵.

Reducirse a la esencia de las cosas comporta suprimir su consistencia sensible, su peso, su resistencia, su presión, su existencia mundana en definitiva, para retener tan sólo su *eidos*. Y el significado de esta posibilidad que se le abre al hombre de separar la esencia inteligible de las cosas de aquello que constituye su existencia material sensible, es algo que, desde Platón, no ha dejado de considerarse en la filosofía, sobre todo en la tradición idealista. Husserl la incorpora a su propia reflexión, señalando que la posibilidad de efectuar esa reducción del objeto fenoménico a su pura esencia inteligible indica en el sujeto que la lleva a cabo un poder de despegarse de la realidad fáctica y sensible; pone de manifiesto en el *ego* trascendental unas fuerzas noéticas que apuntan a objetos inteligibles completamente independientes de toda experiencia; es decir, demuestran la realidad de un yo racional puro.

Insistiendo precisamente en esta consideración de su maestro sobre la intuición eidética, Max Scheler desarrolló el significado antropológico de la capacidad ideatoria que brinda al hombre la posibilidad del conocimiento. Según su concepción⁷⁶, el conocimiento nos permite representarnos el mundo y captar intuitivamente la esencia de las cosas. Pero, a diferencia del acto ideatorio por el que se nos descubre la esencia de las cosas que conocemos, su existencia se nos hace patente por una vía muy distinta. En efecto, la existencia de las cosas se nos revela en una experiencia más primaria, a saber: en la vivencia de la resistencia que ofrece el mundo ante nuestros impulsos. Esta vivencia precede a toda conciencia y no es exclusiva del hombre. Y además no puede llamarse en rigor conocimiento, porque no hay conciencia ni representación alguna en ella: no es un acto del espíritu –de acuerdo con la terminología de Scheler–, sino la vivencia de que hay una realidad que se nos hace patente en la resistencia que encuentra nuestro impulso vital. Pues bien, partiendo de esa base, y yendo más allá, idear el mundo sería, por ello mismo, “desrealizarlo”, es decir, abolir el momento

⁷⁵ *Ibidem*, p. 96.

⁷⁶ Vid. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1938, pp. 67ss. Traducción de José Gaos.

de la realidad fáctica misma (haciendo *epoché* —diríamos con Husserl— de su existencia, que significa resistencia, presión, etc.), y, según eso, el conocimiento mismo, en cuanto ideación de las esencias al margen de toda existencia, es un acto ascético que comporta la anulación de ese impulso vital. La conclusión de Scheler es que el hombre no sólo es un ser viviente, sino también el yo que es capaz de un acto contrario a la lógica de la vida, porque puede adoptar una actitud ascética frente a ésta. Esta posición la desarrolla Scheler en el contexto de la discusión postnietscheana sobre el espíritu y la vida —y en un sentido dualista opuesto al planteamiento del propio Nietzsche—, y conduce desde luego a un punto que rebasa los límites entre los que se desenvuelve la discusión de Husserl sobre el sujeto. Pero se orienta claramente de acuerdo con la concepción de éste sobre la reducción eidética y su significado en el plano antropológico.

Ahora bien, ese yo capaz de idear el mundo separándolo de su existencia fáctica se concibe como actividad que se adelanta a toda realidad ya dada. Por eso, en rigor, mi yo no se puede identificar con mi cuerpo. Sin duda soy un cuerpo que centraliza toda mi experiencia sensible. Pero ese cuerpo que soy se me presenta como una cierta objetivación de mi yo. Del mismo modo que puedo poner en práctica una iniciativa que se distingue y se adelanta a su posible objetivación posterior en hábitos, rutinas, o automatismos en general, en los que se pierde el carácter genuino de mi acción primera, también mi cuerpo es en cierto modo —aparte de la naturaleza que me recorre por dentro y por fuera— un precipitado de impulsos y acciones que cristalizan como el pasado de mi yo. Por otro lado, puedo experimentar mi propia corporeidad mediante sensaciones de diversos tipos que me la presentan como algo que en cierto modo no puedo separar de mí mismo. Sin embargo, esas sensaciones que me delatan como el cuerpo que soy me colocan ante mi propia pasividad. Por eso Husserl distingue de ellas la actividad originaria del yo, que por un lado parece adelantarse a toda percepción pasiva de nosotros mismos, pero que también procede a partir de ésta mediante un acto reflexivo posterior que vuelve conscientemente sobre sí y me permite diferenciarme de ese cuerpo para designarme como un yo. El yo queda en cierto modo corporeizado cuando él mismo se convierte en objeto

de su propia experiencia, y, por ello mismo, en algo ya dado de nosotros mismos, cuya expresión más inmediata es mi cuerpo. Pero distinto siempre de este yo encontrado es el yo que busca en cuanto actividad autoconsciente que se sustrae a toda objetivación o que, al menos, renace una y otra vez a partir de ésta. Así pues, en este segundo sentido, mi cuerpo es mío, pero no soy yo. Y el momento irreductible de la subjetividad humana consiste en ese modo de resurgir del yo, que siempre de nuevo se diferencia de lo que ya era en cuanto yo cosificado u objetivado como cuerpo. La grandeza de la filosofía de Husserl —nos parece— se halla justamente en el reconocimiento de ese momento de irreductible subjetividad que acompaña a la experiencia humana. Aunque, según nuestra interpretación, su proyecto filosófico se desenvuelve de acuerdo con la tradición idealista, que lleva a cabo una hipóstasis del yo que no consigue finalmente justificar.

Ahora bien, antes hemos hablado de un yo racional puro, que por definición —si somos consecuentes en el uso de las palabras— sería enteramente independiente de cualquier experiencia. Recogemos aquí, por lo tanto, el problema antes apuntado acerca de un yo trascendental que, a diferencia de lo antes señalado sobre su carácter temporal y su autoconstitución a través de sus experiencias, ahora se trata de un sujeto puro. De acuerdo con este término tomado de Kant⁷⁷, tal sujeto no sólo sería *a priori*, en el sentido ya explicado de ser condición de las nuevas experiencias —aunque, según Husserl, sí se habría enriquecido con las experiencias anteriores depositadas en él— sino que sería además *puro* y, por lo tanto, independiente de *toda* experiencia. Ese *ego* puro invocado por Husserl es, por lo tanto, un yo desencarnado, un yo que en cierto modo se anticipa radicalmente al mundo en su totalidad en cuanto es condición de todo cuanto en éste pueda presentarse con sentido. Sólo una noción semejante del yo le parece a Husserl que puede dar cuenta del significado racional del conocimiento, pues conocer implica rebasar el plano de la mera facticidad para

⁷⁷ Recuérdese que, de acuerdo con Kant, “puro” es aquel conocimiento que no sólo es *a priori*, sino que además no ha recibido ningún añadido empírico. Parece que Husserl tiene en cuenta este uso de Kant, al cual él añade en ocasiones otro cuando habla, por ejemplo, de fenómeno *puro* o de la *pura* corriente de las vivencias. En este caso, “puro” se usa con el significado del ser que resulta después de haber suprimido la actitud natural mediante la reducción trascendental.

alcanzar las ideas mediante las que se comprenden los hechos; significa, por lo tanto, captar la esencia de los fenómenos —reducción eidética— y no sólo reducirlos a su pura inmanencia en la conciencia —reducción trascendental. Semejante actividad ideatoria no es posible para un yo fáctico, sino tan sólo para un sujeto que se adelanta radicalmente a su propio ser mundano.

¿Pero cómo se determina ese *ego* trascendental puro? ¿Y cómo accedemos a ese yo esencial, cuyo ser inteligible —el *eidos* "*ego*" — está separado de toda existencia fáctica? Según Husserl, no se trata de una noción extraída por abstracción de los diversos yoes, que retuviera lo que todos tienen en común, pues en tal caso no habríamos superado el nivel de lo fáctico: una esencia no es una suma de hechos. Por el contrario, ese *ego* esencial se alcanzaría mediante la "variación de posibilidad" de mi *ego* fáctico, según el método antes mencionado de la variación eidética. Es decir, a partir de mi yo particular y sin necesidad de plantear siquiera la cuestión de los otros yoes, puedo acceder a "un *ego en general*", de modo que:

Aquí la extensión del *eidos* "*ego*" está determinada por la autovariación de mi *ego*. Sólo yo mismo me imagino como siendo otro, pero no imagino los otros. Así, pues, la ciencia de las posibilidades puras precede "en sí" a la de las realidades y únicamente ella posibilita a ésta como ciencia.⁷⁸

Por lo tanto, el *ego* puro o la esencia del yo se determina como un "*ego* trascendental en general", que Husserl distingue del "*ego* trascendental empírico-fáctico"⁷⁹, del cual ya habíamos hablado antes. Ese *ego* puro, sin embargo, no es ajeno al yo individual, sino que está presente en él y en todo *ego* fáctico, del mismo modo que la esencia no es ajena a los fenómenos en que está presente. Ese yo puro es el yo racional que todo individuo es capaz de ser cuando se determina conforme a las ideas. A la fenomenología le correspondería entonces la tarea de establecer cuáles son las legalidades conforme a las cuales ese *ego* puro constituye intencionalmente sus objetos, cuáles son las fuerzas noéticas de máxima generalidad que definen

⁷⁸ Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 97.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 96.

su actividad. Hacia eso precisamente se encaminaría una egología pura. Por eso, escribe Husserl:

La fenomenología [...] es un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi *ego* como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el *ego*. [...] Es la *explicitación del sentido* [...] de todo tipo de ser que yo, el *ego*, sea capaz de concebir, especialmente del sentido de la trascendencia de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general.⁸⁰

Parece, por lo tanto, que con Husserl se renueva esa vieja tendencia moderna que concede un privilegio a la relación de conocimiento cuando se trata de entender la relación del yo con las cosas y consigo mismo. El primado del yo para él significa que éste nunca es un principio derivado, sino que se encuentra siempre ya constituido con ocasión de cada nueva experiencia, por mucho que ésta pueda luego redefinirlo como *ego* fáctico (el yo puro sería, en cambio, independiente de toda experiencia). Sin embargo, surge la duda de si acaso, por esta vía, el idealismo de Husserl no se oculta a sí mismo la vivencia del espesor del mundo y el peso de su opacidad, que se nos impone sin remitirnos a ninguna operación previa del yo; si no nos escamotea el sentido sorprendente del azar, al cual nunca nos podemos anticipar; si no nos hurta el significado de lo accidental cuando apela a un yo cuya actividad parece ir siempre por delante. Pues, finalmente, para Husserl, sólo la subjetividad trascendental tiene el carácter de lo absoluto, sólo ese *ego* es "irrelativo", ya que el mundo y sus objetos, aunque se admitan como reales, estarían marcados por su esencial relatividad al sujeto trascendental.

9. El yo de los otros y el problema de la intersubjetividad

Según hemos visto, el yo trascendental de Husserl existe como un yo individual. Incluso el yo racional o puro ha de entenderse como el *ego* esencial que nos da la idea de lo que básicamente todo sujeto existente es. Por eso, Husserl dice que en su máxima concreción ese sujeto existe como yo

⁸⁰ *Ibidem*, Meditación cuarta, § 41, pp. 113s.

monádico⁸¹ con su propio mundo vital (*Lebenswelt*), en el cual tiene que encontrarse el momento fundacional de todo sentido. A partir de ahí, a la fenomenología se le plantea la dificultad de explicar cómo se concilia esta última afirmación con la existencia indudable de un mundo objetivo y común de significados que se imponen al individuo. La discusión de este problema conduce a la cuestión de la intersubjetividad y, en definitiva, a la que se refiere a la relación con los otros. Pero esto último, a su vez, remite a la pregunta acerca de cómo se presenta el prójimo en la esfera de mi conciencia.

En cualquier caso, la cuestión de la intersubjetividad, expresada en abstracto, se refiere a ese tipo peculiar de experiencia que se da en la relación entre diversos sujetos. Pero hay que decir, en contra de algunas interpretaciones, que lo intersubjetivo no es sinónimo de lo social, pues lo intersubjetivo hace referencia sin más a la relación entre los sujetos, cada uno de los cuales comparte en cierta medida las experiencias del otro, mientras que lo social alude además a una cierta realidad objetiva que media en la relación entre ellos y que tiene entidad propia, como pueden ser los usos o las normas. Ortega lo explica brillantemente cuando señala el sentido impersonal de lo que es propiamente social: así –nos dice–, el guardia que hace un gesto al peatón para que se detenga no está manteniendo con éste un trato personal, sino que actúa como agente de la autoridad; ni él ni el peatón aparecen en esa relación propiamente como personas, sino encarnando símbolos cuyo significado está cifrado en los códigos sociales, como —por ejemplo— el de la circulación. La “socialidad” existe de ese modo: como algo impersonal que en algún momento originario pudo tener el carácter de la intersubjetividad, pero que se ha endurecido en una forma objetiva de tipo simbólico que se intercala en la relación entre los sujetos. Por eso dice Ortega que lo social es lo humano despersonalizado o deshumanizado, o también lo humano sin el hombre⁸², aunque hay que decir que esta última fór-

⁸¹ A este respecto, conviene precisar que así como la distinción kantiana entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico es al mismo tiempo la distinción entre un sujeto transindividual y un yo individual, en Husserl, en cambio, según hemos visto, no se mantiene esta dicotomía.

⁸² Vid. *El hombre y la gente*, cap. VIII: “De pronto, aparece la gente”, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, pp. 143ss.

mula encierra un sentido peyorativo que apunta —como también pasa en el caso de Heidegger— a una visión recelosa de la sociedad, especialmente la moderna. En cualquier caso, digamos en resumen que lo social encierra un momento de intersubjetividad, al cual le añade además un momento de objetividad que contribuye a dar sentido a la relación entre los sujetos.

Y precisamente la concepción de Husserl se sitúa en el límite de esta distinción, pues su proyecto filosófico, en este punto, consiste justamente en el intento de reducir siempre el sentido de toda realidad social objetiva a la conciencia intersubjetiva que le sirve de base, convirtiéndose de este modo la intersubjetividad en un principio trascendental, tan sólo a partir del cual adquirirían su sentido los fenómenos sociales. Y convirtiéndose además en un principio crítico, por cuanto supone el rechazo de toda tentación de hipostasiar o cosificar las relaciones sociales. Paul Ricoeur comenta a este respecto que la sociología comprensiva de Max Weber puede entenderse como el desarrollo sociológico de esta idea de Husserl, que reacciona en contra de una fenomenología del espíritu de tipo hegeliano mediante una fenomenología de la intersubjetividad: el concepto de la analogía del *ego* (es decir, la comprensión del otro como un *alter ego* en analogía con mi propio yo), considerado como el trascendental de todas las relaciones intersubjetivas, permitiría combatir la tendencia a hipostasiar las entidades colectivas mediante la voluntad tenaz de reducirlas siempre a una red de interacción. La teoría de los tipos ideales de Weber podría entenderse entonces como una aplicación empírica de esta concepción de Husserl, que sustituye el espíritu objetivo hegeliano por la intersubjetividad⁸³. Y de tal modo, además, que para Husserl la intersubjetividad no es una relación entre los sujetos sin más, sino un modo de ser fundamental de la conciencia: la conciencia es intersubjetiva y se encuentra fácticamente siempre en relación con los otros.

En todo caso, la interpretación de la realidad social objetiva a partir de la intersubjetividad que le sirve de base, es coherente con todo el pensamiento de Husserl, para quien no hay objeto sin una conciencia a la que aparece y en la que se origina un sentido para el mismo. En este caso, la

⁸³ Vid. Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 11ss.

realidad social y cultural constituye un tipo de objetividad que tiene como condición de posibilidad “la intersubjetividad monadológica”, o sea, la conciencia monádica intersubjetiva, a cuyo ser trascendental se trata ahora de reducir aquella realidad. Pero si la intersubjetividad es una forma de conciencia, y ésta “en su máxima concreción” es un yo monádico, habrá que buscar en éste la fuente de todo sentido, incluyendo la experiencia del yo extraño, la cual ha de poder ser reducida, mediante una “apercepción analógica”, a la esfera exclusiva del propio yo. Éste es el programa que se plantea Husserl en la quinta y última de sus *Meditaciones cartesianas*.

Pero, desde nuestro punto de vista, lo que está aquí en cuestión, en primer lugar, es la posibilidad misma de considerar la conciencia intersubjetiva con antelación a la objetividad social y natural de la cual depende. Semejante pretensión presupone una visión abstracta del sujeto -aun cuando Husserl reconozca que siempre se encuentra *de facto* implicado con otros sujetos-, porque parte del inaceptable supuesto de que la relación entre los sujetos se puede considerar separándola del momento de objetividad que se intercala entre ellos y determina de antemano la concreta forma social que necesariamente adopta toda relación interhumana. No hay una relación entre sujetos puros, separados de su concreta configuración en un lugar, tiempo y circunstancia determinados y de las fuerzas objetivas que los determinan. ¿Es que no hay siempre elementos objetivos que envuelven de antemano las relaciones entre los sujetos, que se adelantan a ellas y las definen, dotándolas además de un significado que trasciende a las conciencias —y éstas acogen—, ya se trate del pasado común, de la cultura que comparten, o de otros aspectos objetivos que pueden aportar cada uno de ellos a su relación con el otro? Si es así, hemos de concluir que la noción de la intersubjetividad, así presentada como un modo de ser trascendental de la conciencia y abstraída, por lo tanto, de su concreta forma social y de su determinación natural, es una ficción del idealismo filosófico. Y que la pretensión misma de analizar la intersubjetividad en esos términos, que es justamente la tarea que emprende y desarrolla Husserl en la *quinta meditación cartesiana*, delata el carácter abstracto-especulativo de su análisis. Ahora bien, este concepto sí tiene sentido y es coherente con el conjunto del pen-

samiento de Husserl, en cuanto admite la noción de un sujeto puro, ante el cual y como parte de su mundo comparecen los otros con su propia subjetividad: el *ego* puro es para él el verdadero yo de la conciencia. Es verdad que Husserl puede reconocer que sólo a través del otro me conozco como hombre, y que en ese sentido mi ser mundano se define a partir de mi relación con los demás. Pero, como siempre en Husserl, ocurre que el sentido de esa realidad mía constituida en la relación interhumana ha de poder ser remitido en última instancia al plano originario de constitución de todo sentido, que es el del *ego* monádico. De nuevo aquí se renueva esa paradoja de un yo que, siendo mundano, es al mismo tiempo —en cuanto sujeto trascendental— condición del mundo en el que está.

El planteamiento de Husserl está condicionado por su toma de posición inicial, de cuño cartesiano, lo cual le lleva a plantear la discusión en los términos de un cierto subjetivismo, a saber: ¿cómo se me aparece el yo de los otros? Sin embargo, no la aborda al modo en que lo hace el idealismo subjetivista moderno, es decir, no pretende “deducir” la realidad de los otros hombres con su mundo interior de vivencias a partir de las representaciones de mi conciencia. Más bien lo discute según el enfoque característico de la fenomenología: se trata de reducir la experiencia del yo extraño al sentido que en absoluto puede tener esa experiencia para mí, la cual necesariamente me remite en última instancia a mi yo singular. Es verdad, sin embargo, que de hecho siempre me encuentro entre otros que tienen sus propias experiencias y cuya conciencia centraliza sus particulares vivencias, entre las cuales debo admitir también la que se refiere a mí en cuanto me convierto en objeto de su consideración.⁸⁴ Del mismo modo que los demás son parte de una vida —la mía— que se entiende a sí misma organizada en torno a mi conciencia como centro, mi propio yo se me aparece también descentrado, en cuanto formo parte de las vivencias de otros centros de experiencia que me son ajenos. Por lo tanto, la experiencia del *alter ego* replantea de una manera nueva y más profunda la cuestión de la alteridad y

⁸⁴ Por eso dirá Sartre, prosiguiendo con esta reflexión, que la aparición del prójimo significa un descentramiento del mundo que al mismo tiempo socava la centralización operada por mí. Vid. *El ser y la nada*, Madrid, Alianza Universidad / Losada, 1984, p. 284. Traducción de Juan Valmar.

su posible reducción a la mismidad de mi conciencia, pues ya no se trata sólo de la constatación de que hay otros yoes, sino que además lo Otro en general del mundo se me revela ahora como objeto de una conciencia ajena e interpretado por ella: como lo Otro del otro. A este respecto, Husserl afronta este problema del descentramiento hacia el que parece deslizarse el yo cuando se concibe como parte de la vivencia ajena mediante la reducción fenomenológica de esa experiencia, de modo que la vivencia que el otro tiene de mí es, a su vez, integrada entre mis propias vivencias. A esto precisamente se refiere Husserl cuando habla de "la doble reducción fenomenológica" en las *Lecciones de 1910-11*, conocidas como *Problemas fundamentales de la fenomenología*⁸⁵.

Por otro lado, esta conexión entre la experiencia de los diversos sujetos ha de admitirse si queremos dar cuenta del significado de la objetividad del conocimiento, cuya validez universal implica el reconocimiento de su valor intersubjetivo. En efecto, el recurso al prójimo es condición indispensable para la constitución de un mundo común, el cual se me revela en el conocimiento racional y científico. Como comenta Hyppolite, esta cuestión no ocupa un primer plano entre los filósofos clásicos anteriores a Kant, porque el *cogito* conduce primero a Dios como garantía suprema de la objetividad. Pero cuando el pensamiento crítico rechaza ese salto ontológico, el problema de la constitución de la experiencia viene a tropezar necesariamente con la cuestión del otro⁸⁶. La universalidad de la razón, que funda la ciencia, así como la pretensión de universalidad de los valores morales, tiene por lo tanto este significado antropológico de poner de manifiesto una vía a través de la cual el sujeto trasciende su particularidad como individuo, superando en este punto al menos el solipsismo, que es la tentación de una filosofía que concibe al sujeto trascendental en su máxima concreción como un yo monádico aislado.

En general, nos parece que en la discusión del problema de la intersubjetividad Husserl combina dos enfoques. Por un lado, desde una perspectiva

⁸⁵ Vid. Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, § 39, pp. 124ss.

⁸⁶ Jean Hyppolite, "L'intersubjectivité chez Husserl", en *Écrits de Jean Hyppolite, I*, Paris, P. U. F., 1971, p. 504.

subjetivista de cuño cartesiano, se trata de saber cómo a partir de mí mismo se me hace presente la subjetividad del otro, es decir, cómo se genera la esfera intersubjetiva (a partir de la cual podríamos entender entonces el fundamento del mundo objetivo). Pero, por otro lado, se nos plantea como problema el hecho insoslayable de que el mundo en que me desenvuelvo lo reconozco, en buena medida, como un mundo común y compartido con los demás, de tal manera que en este segundo enfoque la relación intersubjetiva estaría presupuesta (y ello exigiría entonces encontrar en la conciencia la base de la misma). Pero, en realidad, esos dos enfoques son complementarios y expresan el doble sentido de la intencionalidad: el que va de la conciencia al objeto y el que, a partir de éste, busca en la conciencia las operaciones que lo constituyen. Dicho de otro modo, la realidad de un mundo intersubjetivo es el *nóema* que sirve de hilo conductor trascendental para hallar en la conciencia las funciones noéticas que lo configuran; y, a la inversa, desde el yo monádico, y siguiendo el despliegue de su intencionalidad constituyente, se trata de aprehender analógicamente la experiencia del extraño y, más allá, la de una realidad que él comparte conmigo.

Pues bien, Husserl indica que esa experiencia compartida apunta a una "esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica"⁸⁷; es decir, el *ego* trascendental es una conciencia intersubjetiva. Por lo tanto, Husserl reconoce a la intersubjetividad de la conciencia un papel constituyente del sentido de los fenómenos sociales y del mundo objetivo en general. De igual modo que la subjetividad es temporal y encarnada en un cuerpo, también es intersubjetiva, y la reducción fenomenológica descubre que el mundo es, en cuanto fenómeno, el resultado de la actividad constituyente de la intersubjetividad trascendental⁸⁸, lo cual nos obliga a atribuir un carácter fundante a esa conciencia intersubjetiva.

En términos generales, nos parece que el término "intersubjetividad" es utilizado de manera equívoca por Husserl, y ello por diversas razones:

⁸⁷ *Meditaciones cartesianas*, Meditación quinta: "Descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica", pp. 119ss.

⁸⁸ Vid. Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, p. 117.

a) En primer lugar, porque —como hemos dicho— a veces tiende a confundirse con el mundo objetivo, en tanto que compartido, del cual decimos entonces que es intersubjetivo. Pero ese uso del término obedece —según se ha señalado— al subjetivismo que alienta en el pensamiento de Husserl, en el cual el objeto es reducido una y otra vez al sujeto.

b) Por otro lado, y en otro sentido, se plantea otra ambigüedad cuando el término en cuestión se refiere tanto a las relaciones entre diversos sujetos, de las cuales decimos entonces que son intersubjetivas, como también a un modo de ser trascendental de la conciencia, en cuyo caso decimos que ésta es intersubjetiva. Así, por ejemplo, habla Husserl de una “comunidad intermonádica”⁸⁹ y de “intersubjetividad monadológica”⁹⁰. En este caso, la ambigüedad también es calculada, porque de acuerdo con su interpretación esas relaciones intersubjetivas en las que el yo siempre se encuentra inmerso han de poder ser reducidas al yo monádico, de modo que el *alter ego* tiene que comprenderse como una ampliación al otro del *ego* singular, cuya conciencia sería entonces intersubjetiva.

c) En tercer lugar, el concepto de intersubjetividad es referido al conocimiento de distintas regiones del ser, de modo que Husserl puede decir ya en las *Lecciones de 1910-11* que “intersubjetivo es todo conocimiento matemático”⁹¹, y que “es intersubjetivo, igualmente, cualquier conocimiento físico”⁹². A lo cual podríamos añadir que también es intersubjetivo el conocimiento de los “objetos” culturales, los cuales, a diferencia de los objetos

⁸⁹ *Meditaciones cartesianas*, Meditación quinta, §§ 55-56, pp. 159ss.

⁹⁰ Esta expresión forma parte del título de la *meditación quinta*.

⁹¹ “Cualquiera provisto de intuición espacial [podría] emitir y ejecutar los mismos juicios acerca del espacio con los mismos fundamentos[...]”. Ese conocimiento —añade— se refiere a la esencia ideal de algo general, que es no sólo independiente de los actos singulares llevados fácticamente a cabo para alcanzarlo, sino que además, aun siendo intersubjetivo, no requiere de intercambio alguno de experiencias. Vid. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Anexo XXV al § 36, pp. 177s.

⁹² Aunque, en este caso, por otra razón —según aclara Husserl—: “por lo que respecta al conocimiento físico, su intersubjetividad radica en que todos podemos mirar uno y el mismo mundo espaciotemporal al que, por nuestro cuerpo, pertenecemos nosotros mismos [...]” Aquí se trata, por lo tanto de un conocimiento empírico, respecto del cual —añade a continuación— “los diferentes individuos, gracias al «intercambio» de sus conocimientos y relaciones de conocimiento, pueden constituir un sistema de coordenadas común [...] y un punto temporal que sea en cierto modo determinable de forma común”. De tal manera que “cada conocimiento experiencial intersubjetivo está relacionado con un grupo [...] de seres inteligentes que están en relación de posible empatía”. *Idem*.

matemáticos —que son ideales— y de los objetos físicos —que son reales, con una realidad independiente de la realidad humana—, son constructos que obedecen a la acción humana concertada, aunque lleguen a tener una inercia propia u objetiva. Así pues, la intersubjetividad del conocimiento en algún caso, como el de la lógica o las matemáticas, no requiere de ningún intercambio de experiencias. Por el contrario, la intersubjetividad del conocimiento empírico requiere del intercambio de experiencias entre los sujetos. Este intercambio puede construir un mundo común con significados objetivos, como los que constituyen la esfera social y cultural.

En cualquier caso, según Husserl, el reconocimiento compartido de una misma realidad objetiva (el ser de la naturaleza o el de la cultura) que se impone a los sujetos individuales entraña alguna forma de intersubjetividad en la que se encuentra el significado del objeto en cuestión. Ahora bien, ese significado tiene que poder ser comprendido como una modificación intencional de un sentido primigenio constituido para dicho objeto en la esfera de la plena concreción monádica del yo⁹³. La constatación de que hay un mundo común compartido y otros centros de experiencia distintos del mío plantea al fenomenólogo la tarea de encontrar en la conciencia del yo monádico el sentido último de esa experiencia. Por eso, Husserl recurre a la reducción fenomenológica para explicar “la aparición del otro yo”:

Tenemos que procurarnos una visión que penetre en la intencionalidad explícita e implícita en la que, sobre la base de nuestro *ego* trascendental, el *alter ego* se anuncia y verifica: tenemos que ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se configura en mí el sentido *alter ego* [...] Esta experiencia y sus efectuaciones son [...] hechos trascendentales de mi esfera fenomenológica.⁹⁴

Así pues, una vez establecido el significado trascendental de la intersubjetividad en relación con la noción de un mundo común compartido, Husserl pretende a su vez reducir la esfera intersubjetiva a la esfera propia del yo monádico, de tal manera que la intersubjetividad es comprendida a través de una “ampliación” al otro de la propia subjetividad, que mediante una doble reducción remite primero la experiencia ajena al yo-otro que la constitu-

⁹³ *Meditaciones cartesianas*, Meditación quinta, §§ 44-48, pp. 125ss.

⁹⁴ *Ibidem*, Meditación quinta, § 42, pp. 121s.

ye y, segundo, retrotrae esa experiencia a mi propia subjetividad, tan sólo en la cual —según Husserl— se origina todo sentido. Pero ¿cómo salgo de mí mismo hacia los otros? En realidad, así planteada, esta pregunta presupone algo falso, porque el yo nunca ha estado encapsulado en sí mismo como si se tratara de una mónada originalmente aislada. En este punto fue más lúcida la posición de Hegel, desarrollada por Marx y, a su manera, también por Freud: el yo monádico es una ficción y, en consecuencia, no hay tal salida de mi yo hacia los otros yoes, puesto que sólo entre los otros y frente a ellos se constituye el sí-mismo singular que soy. En otros términos: mi autoconciencia contiene como uno de sus momentos esenciales el del yo-otro, y lo contiene como un momento co-originario de su propia constitución. De tal manera que, como nos explicó Hegel en el célebre pasaje de la *Fenomenología del espíritu* acerca de la lucha por el reconocimiento, una autoconciencia sólo es posible junto y frente a otra, y nunca aisladamente. Dicho de otra manera: no hay un yo monádico primigenio, cuya mismidad sea previa al ser de los otros, porque el yo se constituye precisamente como un yo-otro respecto de los otros. Sin embargo, el pensamiento de Husserl permanece fiel a una filosofía del *cogito*, de modo que la intersubjetividad será subordinada al *ego meditans*. Como comenta Hyppolite, éste es el punto principal donde el planteamiento de Husserl difiere del de Hegel, quien reconoce este problema en la *Fenomenología del espíritu*. Pero para Hegel se trata siempre de la constitución del *nosotros*, de tal manera que para él la formación de la intersubjetividad trasciende cada una de las conciencias de sí en las que aquélla se constituye. Husserl, por el contrario, no se sitúa en el marco de una filosofía del espíritu, sino en el de una filosofía del *cogito*⁹⁵. Por lo tanto, desde su punto de vista, aun cuando la subjetividad del hombre vive en un horizonte social, ocupado por cuerpos y de carácter temporal, la condición de sentido de esas realidades radica en el yo que se adelanta a mi cuerpo y a los otros, y cuyos recuerdos y proyectos distienden el ahora fluyente de la conciencia hacia el pasado y el futuro. Así pues, de acuerdo con el enfoque de Husserl, los sentidos compartidos intersubjetivamente (por ejemplo, los que se hallan en los símbolos culturales)

⁹⁵ Jean Hyppolite, *op. cit.*, pp. 506s.

han de poder ser retrotraídos ellos mismos a su vez al momento primordial de constitución de todo sentido en la esfera del yo propio.

Por lo tanto, la invocación de un yo monádico puro le permite a Husserl reducir la intersubjetividad a la esfera de la propia mismidad. Por eso dice Szilasi, interpretando a Husserl, que yo estoy presente a mí mismo como yo puro, pero mi determinación psicofísica (o sea, el yo psicofísico que soy con todo mi mundo vital, en el que encuentro también a los otros) me está co-presentada. A partir de ahí, Husserl considera legítima la tarea de determinar la esfera propia y exclusiva de mi yo individual a través de una *epoché* que lleve a cabo la reducción de la experiencia trascendental a la esfera de la pura mismidad del *ego* monádico: hacemos abstracción de todo lo mundanal constituido intersubjetivamente para alcanzar el “sí-mismo propio” y, como su correlato, lo que es exclusivamente suyo en su experiencia del mundo⁹⁶.

Así pues, se trata ahora del yo trascendental en su máxima concreción, tan sólo a partir del cual aparecen todos los sentidos, incluido el del mundo como tal con los sujetos que lo habitan. Pero llevar a cabo semejante empresa significa determinar con precisión “la esfera de lo que me es propio” (*Eigenheitssphäre*) como concreto yo monádico, haciendo abstracción de toda intencionalidad referida a la subjetividad extraña para alcanzar así el ámbito de la mismidad en que se constituye “lo propio de mi *ego*”⁹⁷. La pretensión de realizar esta separación delata —aparte de lo que ya se ha comentado antes— el significado antidialéctico del enfoque de Husserl, porque supone la tesis de que es posible aislar el yo individual y definir en él un estrato último en que se constituye originariamente el sentido de lo real. Aun aceptando que el sentido de un mundo común remite a la pluralidad de los sujetos que lo experimentan y contribuyen a configurarlo, su reducción a la esfera trascendental de mi conciencia reconduce aquel sentido a mi *ego* monádico como estrato último en el que se instituye, pues:

La reducción trascendental me liga a la corriente de mis puras vivencias de conciencia. [...] [Éstas] son inseparables de mi *ego* y [...] pertenecen a la

⁹⁶ *Meditaciones cartesianas*, Meditación quinta, § 44, pp. 129-131.

⁹⁷ *Ibidem*, Meditación quinta, § 44, pp. 125ss.

concreción misma del *ego*. [...] Pero, ¿qué sucede entonces con los otros *egos*?⁹⁸

La apelación en este contexto a la analogía pone de manifiesto la dificultad de esa tarea. En las anteriormente ya citadas *Lecciones del semestre de invierno de 1910-11*, conocidas y publicadas como *Problemas fundamentales de la fenomenología*, no sólo recurre Husserl a la analogía, sino también al concepto de “empatía” (*Einfühlung*), que significa una especie de proyección que nos abre a la vida anímica del otro⁹⁹. De acuerdo con el enfoque de estas *Lecciones*, a través de la empatía una conciencia tendría la vivencia de otra conciencia distinta¹⁰⁰, operando además aquí un tipo especial de analogía: en ella no se alcanza la representación del otro en una imagen, sino que intuimos en el otro su vivencia de manera inmediata y no al modo en que lo hace la conciencia representativa y objetivadora. Es decir: no se trata de la “representación” del otro en una imagen de la fantasía (*Verbildlichung*) y en analogía con la representación que pueda tener de mí mismo, sino de su “presentización” (*Vergegenwärtigung*)¹⁰¹, en la que se me revela su intimidad.

En las *Meditaciones cartesianas* apenas aparece el término “empatía”, quizá por las resonancias irracionales que suscita¹⁰²; en cambio, sí encontramos aquel uso *sui generis* de la analogía, noción que se emplea en conexión con la experiencia del cuerpo ajeno. A este respecto, Husserl distingue entre el “cuerpo físico” (*Körper*), que es el cuerpo considerado como

⁹⁸ *Ibidem*, Meditación quinta, § 42, p. 120.

⁹⁹ *Problemas fundamentales de la fenomenología*, *passim*.

¹⁰⁰ *Ibidem*, § 38, pp. 122s.

¹⁰¹ *Ibidem*, § 38, pp. 123s. La decisión del traductor de transcribir este término como “representificación” es discutible, y quizá fuera preferible “presentización” o incluso “apresentación”, ya que este último término —que luego será utilizado en las *Meditaciones cartesianas*— aparece cuando más adelante en estas mismas *Lecciones* dice Husserl que la intimidad del otro no se me hace presente directamente, sino que sólo se hace “apresente” (*appräsent*) a través de su cuerpo, en cuanto éste remite a un yo. Este yo es “compresente” con relación a su propio cuerpo, y se hace “apresente” en la esfera de mi propia experiencia. Por cierto que Ortega recoge este mismo enfoque en *El hombre y la gente*, cap. IV.

¹⁰² El término en cuestión aparece de pasada en el § 43, p. 123 de la edición citada, pero Husserl lo menciona una vez, distanciándose de él y sin asumirlo claramente. Parece que Husserl tomó inicialmente este concepto de Theodor Lipps —aunque no su teoría sobre el tema—, pero no le satisfizo nunca del todo y acabó por dejarlo más bien de lado. Vid. el comentario al respecto de Mario A. Presas en la nota 38 de su traducción de las *Meditaciones cartesianas*, pp. 123s. El profesor Roberto Walton piensa, sin embargo, que Husserl siempre sostuvo vigente ese concepto (observación expresada en una conversación particular).

cosa u objeto espacial, y el “cuerpo orgánico” (*Leib*), que es el cuerpo vivido como organismo propio. De tal manera que cada yo en principio experimenta al otro como cuerpo físico, y a sí mismo como cuerpo orgánico; pero también se experimenta a sí como cuerpo físico en cuanto puede adoptar una actitud enajenante hacia su propia corporeidad¹⁰³. Pero habla también del “cuerpo físico-orgánico” (*Leib-Körper*)¹⁰⁴ cuando considera el cuerpo del otro que, aunque primariamente para mí es cuerpo físico, también lo experimento en analogía con la vivencia de mi propio cuerpo, que siendo físico se me presenta como cuerpo orgánico¹⁰⁵: experimento a los otros como yoes que gobiernan psíquicamente en sus propios cuerpos. Y este es el camino de acceso a las vivencias del otro yo, pues:

sólo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión *analogizante* del primero como *otro cuerpo orgánico*.¹⁰⁶

Esta “aprehensión analogizante” —nos dice a continuación— es una especie de “apercepción asimilante” y no una inferencia por analogía: una apercepción en la que comprendemos un sentido en cuanto lo remitimos intencionalmente a una “instauración originaria” en la cual se había constituido por primera vez un objeto de similar sentido. De tal modo que, según Husserl, la aprehensión del sentido del *alter ego* a partir de mi propio *ego*, y, en general, la comprensión de cualquier sentido de la experiencia cotidiana, sólo se produce mediante esa “transferencia analogizante” de un sentido objetivo, ya originariamente instaurado, al nuevo caso¹⁰⁷. Es ésta una explicación del proceso de la experiencia en la que los nuevos sentidos objetivos se aclaran retrotrayéndolos a las apercepciones correspondientes en

¹⁰³ Esto último ocurre, por ejemplo, cuando uno se distancia de su propia mano y la mira al modo en que lo haría un observador que decide dibujar un objeto, o cuando nos miramos en un espejo. La técnica de los trasplantes de órganos, tan extendida hoy, nos permite también pasar de un concepto a otro, colocándonos en el lugar de quien se ha sometido a un trasplante y convierte el cuerpo físico que en principio le es extraño (el órgano que se le trasplanta) en parte de su cuerpo orgánico.

¹⁰⁴ Sobre estos significados y las traducciones propuestas, sigo las sugerencias de Mario A. Presas en la nota 9 de la página 26 de su traducción de las *Meditaciones cartesianas*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, Meditación quinta, § 43, pp. 122s.

¹⁰⁶ *Ibidem*, Meditación quinta, § 50, p. 147.

¹⁰⁷ *Idem*.

las que se encuentra un sentido semejante al que se asimila el nuevo, y, en definitiva, finalmente a la esfera de la plena concreción del yo monádico, como condición de posibilidad de todo sentido.

sí pues, el otro se “apresenta” en virtud de esa analogía que nunca alcanza a captar la conciencia ajena como algo presente en una percepción, sino —dice Husserl evitando el término “empatía” — en una “aprehensión analogizante”: el extraño sólo es concebible como *analogon* de mi mismidad y con un sentido que necesariamente sólo se constituye como modificación intencional de mi yo objetivado. Por lo tanto, “desde el punto de vista fenomenológico, el otro es una *modificación* de mí mismo”¹⁰⁸. Y pocas líneas después añade: [el *ego* extraño lo experimento como] “un yo presentado que no soy yo mismo, sino que es mi *modificatum*: «otro yo»”¹⁰⁹. En rigor, el yo —y cualquier yo- se aparece en una apercepción, aunque se trate del yo ajeno: “Mi *ego* primordial constituye el *ego* que es otro para él en virtud de una apercepción apreativa”¹¹⁰.

Se hace claro, por lo tanto, que para Husserl el otro yo es siempre derivado respecto del *ego* primordial, identificado con el yo monádico propio, de tal manera que para él —como dice Wilhelm Szilasi— el único acceso posible al otro es la explicitación de lo mío propio¹¹¹. De este modo, pues, Husserl se aparta decididamente de aquella otra tradición del pensamiento que, desde Hegel, considera la alteridad tan originaria como la mismidad, hasta el punto de poder afirmar —frente a Husserl— que la constitución de la mismidad del yo es inseparable del proceso por el que ese yo deviene el otro del otro, de manera que finalmente la verdad del yo es *el nosotros*.

Por otra parte, el recurso en este contexto a la “aperepción analogizante” para aprehender la conciencia del otro es una aplicación en el terreno de la intersubjetividad del concepto “trascendencia en la inmanencia”, mediante el cual trata de “reducir” lo trascendente a la conciencia relativizando su oposición con lo inmanente, al tiempo que retrotrae la objetividad de las cosas a la constitución de su sentido en la conciencia. El problema con Hus-

¹⁰⁸ *Ibidem*, Meditación quinta, § 51, p. 152.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 153.

¹¹⁰ *Ibidem*, Meditación quinta, § 54, p. 157.

¹¹¹ Wilhelm Szilasi, *op. cit.*, p. 132.

serl es siempre el de esta "constitución de lo Otro", que no consiste en crear o dar realidad a partir del *ego*, pero sí en otorgar sentido a cualquier realidad que se me presenta. Siempre nos topamos con ese procedimiento en virtud del cual lo extraño se reencuentra como reconstruido por el yo. En éste siempre se presume un sentido ya comprendido, tan sólo a partir del cual y por asimilación al mismo —por aprehensión analogizante— puede comprender otros sentidos que se le propongan. Y así procede el conocimiento: atribuyendo al objeto que se me presenta un sentido ya conocido en otros objetos, que ahora reconozco —aunque sea a través de una analogía asimilante— en el nuevo. La necesidad de esa conexión de lo extraño con lo ya conocido, para que aquello pueda ser asimilado —que Husserl expresa mediante el término "apareamiento" o "parificación" (*Paarung*¹¹²)— se produce de tal manera que lo extraño sólo resulta accesible mediante la modificación intencional de mí mismo.

Pero la pretensión de llevar a cabo esta última reducción revela de por sí, a su vez, un supuesto fundamental del pensamiento de Husserl: que no hay sentidos que se impongan al yo sino sólo en cuanto éste los interpreta desde su mismidad monádica. Y ello delata, a su vez, una cierta posición respecto de la dinámica cultural que se nos antoja difícil de mantener ante el testimonio abrumador de las ciencias sociales, que tozudamente indican —en contra de la asignación de un papel primario a la iniciativa individual por parte de Husserl— que la forma que adopta la conciencia del individuo es un producto social y que la subjetividad es un resultado derivado de la dinámica cultural que modela a los individuos, los cuales a lo sumo se apropián de los sentidos que les sobrepasan para interpretarlos desde su singular posición elaborando de paso el espacio de su propia subjetividad. Ahora bien, el problema radica en determinar con precisión qué quiere decir "reducción" en este punto concreto. Porque Husserl admitiría sin problemas que los símbolos culturales no son establecidos por el yo, sino que lo trascienden necesariamente. Pero añadiría que la cuestión estriba en saber qué

¹¹² El significado de este término alude a esa conexión, pero tiene además una connotación biológica que indica metafóricamente que esa "unión" (de lo extraño con lo ya conocido) es precisamente lo que "hace nacer" el nuevo conocimiento. Sin embargo, la parificación tiene un significado más general en el pensamiento de Husserl, porque se trata de una forma originaria de asociación en la síntesis pasiva.

significan esos símbolos *para mí*, puesto que sin un sujeto que salga intencionalmente a su encuentro para apropiárselos nada serían en realidad. Ahora bien, eso quiere decir que la fenomenología desatiende a la dinámica independiente de la vida social y que se encuentra con la dificultad de dar cuenta de los procesos de cambio y de diferenciación cultural. Pues si todo sentido se origina en la conciencia —que no se limitaría, por tanto, a acoger lo que se le impone—, ¿cómo dar cuenta del sentido de los procesos sociales objetivos? Pero es que, además, esa apelación a lo que sean esos símbolos *para mí*, en tanto *yo me los apropio*, no salva el carácter primario de esa apropiación como si fuera una actividad originaria del sujeto, pues esa apropiación que los individuos hacemos de los significados que nos sobrepasan está a su vez regida por pautas sociales de las que a menudo el propio yo individual ni siquiera es consciente.

Por eso nos parece que su filosofía, en la tradición del idealismo moderno, lleva a cabo una hipóstasis del yo, aislando y considerando separadamente el momento de la subjetividad que necesariamente acompaña a toda experiencia que pueda llamarse en verdad humana. Ese momento subjetivo tiene lugar ciertamente en cuanto el individuo no sólo acoge sino que se apropia desde sí mismo del sentido de las cosas, que le es siempre ya dado de antemano como una realidad objetiva que se le impone y que él, a su vez, interpreta desde su singular posición contribuyendo a recrearla. Pero esa apropiación o interpretación está también subordinada a factores objetivos. Pues bien, Husserl desenraíza y abstrae ese momento subjetivo, destacando además su papel activo -en la línea del idealismo que privilegia la relación de conocimiento- e interpretándolo de acuerdo con su doctrina de la intencionalidad constituyente. De ese modo distingue del yo mundano un yo que se adelanta al mundo en cuanto condición de posibilidad de éste. Pero la originalidad y la sutileza de su planteamiento, y al mismo tiempo lo que hace tan difícil su comprensión —sobre todo si tratamos de asimilarlo al de Kant—, estriba en la concepción de ese *ego* puro —que se tiene inmediatamente a sí mismo como tal— como el que igualmente se determina como el yo psicofísico con su mundo vital (el yo mundano), en el cual —y como parte del mismo— se encuentran los otros yoes, con los que comparte

además un mundo común. El primado del *ego* puro, en cuanto *ego* trascendental, se refiere entonces a su comprensión como esfera originaria de donación del sentido.

CUERPO Y FENOMENOLOGÍA "ASUBJETIVA" EN JAN PATOČKA

Iván Ortega Rodríguez¹

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

Resumen: En este trabajo describimos las líneas básicas del análisis fenomenológico de la corporalidad en Patočka. El estudio de la corporalidad es un elemento clave en el proyecto de fenomenología asubjetiva de Jan Patočka. Es en ella donde se da la inserción del sujeto finito en el mundo y es en ella donde se hace comprensible el dinamismo del sujeto en el mundo, un sujeto que no "constituye" el mundo sino que es una fuerza en el campo de fuerzas del aparecer.

Palabras clave: Fenomenología. Cuerpo. Corporalidad. Jan Patočka.

Abstract: In this paper we describe the basic lines of Jan Patočka's analysis of embodiment. The study of corporeality is a key element in Patočka's project of an a-subjective Phenomenology. It is within corporeality where the finite subject's insertion in the world takes place and it is there that the subject's dynamism becomes understandable; this subject does not "constitute" the world but is a force in the field of forces of appearance.

Key words: Phenomenology. Body. Corporeality. Jan Patočka.

En este ensayo nos ocuparemos del filósofo checo Jan Patočka. Poco conocido aún en España, Patočka es sin embargo considerado como uno de los autores de referencia en la filosofía del siglo XX. Su pensamiento se estructura en filosofía primera y filosofía práctica, donde la fenomenología se articula con la filosofía de la historia, en una tensión ética fundamental. Sus posiciones fenomenológicas son base para su teoría sobre los movimientos de la existencia, que traslucen un impulso ético fundamental sobre el que se articulan todos los demás temas de su filosofía. Abordar una presentación global del pensamiento de Patočka, analizando las conexiones entre fenomenología y filosofía práctica, desborda los límites de esta contribución. El objetivo de este ensayo es hacer una breve presentación del pensamiento

¹ Este artículo es parte de una investigación que culminó en una tesis doctoral con título *Fenomenología, Filosofía de la historia y Política en Jan Patočka* (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2011).

fenomenológico de Jan Patočka a partir de su intento más audaz. Nos centraremos en un conjunto de textos escritos al final de su vida, entre 1960 y 1976, donde explora las posibilidades de una refundación “asubjetiva” de la fenomenología².

1. La crítica a la fenomenología trascendental

Jan Patočka busca superar el idealismo de la fenomenología trascendental de Husserl, pues a su juicio constituye ésta una desviación de la intención original de la fenomenología. Es sabido que Husserl fue derivando hacia el idealismo en la medida que consideró que el aparecer de los objetos y del mundo debía remitirse a un último horizonte subjetivo constituyente ante el cual tenían necesariamente que comparecer —siendo a su vez este horizonte intersubjetivo— con lo que se da una cierta “primordialidad” de lo subjetivo sobre lo objetivo. Patočka dedicó largas consideraciones a esta cuestión; y concluyó que un análisis fenomenológico verdaderamente radical no conduce a afirmar un horizonte subjetivo constituyente al que hubiera que remitir últimamente todo objeto en su aparecer y, con ello, el mundo en el que estos objetos aparecen y dentro del cual desarrollamos la vida. De acuerdo con Patočka, llegamos ciertamente a determinar un mundo en que se desarrolla la vida. Este mundo de la vida es analizable en sus estructuras, y ciertamente es el punto de partida para toda labor teórica. Sin embargo, este mundo no es en absoluto un mundo constituido por una conciencia “previa” y que sea en cierto modo su *a priori*. Todo lo contrario, afirma Patočka, es el mundo la condición previa para todo aparecer, y, sobre todo, para la realización de la intersubjetividad³.

² Por fortuna, una buena parte de estos textos está disponible en castellano, en la reciente compilación de Agustín Serrano de Haro, *El movimiento de la existencia humana*, Madrid, Encuentro, 2004. Otros textos se encuentran en una recopilación en francés titulada *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002; compilación y traducción de Erika Abrams. En castellano también puede consultarse con provecho la traducción de unas lecciones de Patočka en la Univerzita Karlova de Praga (impartidas en el breve periodo en que pudo enseñar públicamente): *Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Herder, 2005; traducción de Juan A. Sánchez, revisión de Iván Ortega. Además de introducir la obra de Husserl y la de Heidegger, añade Patočka comentarios que van en la línea de la fenomenología asubjetiva que aquí tratamos.

³ Jan Patočka, “La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les *Méditations Cartésiennes* de Husserl”, en *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Cfr. p. 159.

Los caminos que Patočka recorre en su obra para desarrollar este tema de la primacía del mundo no siguen un esquema único, sino que se configuran como intentos varios, que permanecen en un estado de provisionalidad. En todos estos intentos, empero, podemos señalar, si nuestra interpretación es correcta, un mismo patrón: el subjetivismo transcendental se debe a un añadido teórico no fenomenológico, esto conduce a que Husserl no ejecute una *epojé* verdaderamente radical, lo cual se debe a que da primacía a la necesidad de fundamentar absolutamente el conocimiento, así como a que considere que la salida al objetivismo de la razón científica está en afirmar la subordinación del mundo a la intersubjetividad en comunicación ("mónada intersubjetiva"). Sin embargo, afirma Patočka, una *epojé* radical muestra un aparecer de mundo que da fe de sí mismo desde sí mismo, que es además una totalidad previa para que todo aparecer se dé, que es previo al aparecer de este mismo mundo como "totalidad fáctica", y que es condición previa para la comunicación intersubjetiva y la constitución de la misma mónada intersubjetiva. Veamos esto un poco más de cerca.

Husserl tenía como máxima el "principio de todos los principios": tomar y analizar los datos sólo en lo que éstos dan desde sí mismos. Sin embargo, Patočka considera que Husserl introduce un elemento no justificado radicalmente. Hablamos de la conciencia tomada como un todo cerrado en sí, a modo de un ente o región de ser de un tipo especial. Es cierto que al analizar las vivencias, vemos que en ellas hay siempre una fundamental referencia a la subjetividad viva. No obstante, esto no significa que se nos muestre la subjetividad y la conciencia como un todo, y como un tipo de realidad con sus características definidas. Para Patočka, Husserl pasa sin más de la constatación de la vida subjetiva en toda vivencia a afirmar un tipo de ente unitario con unas características claramente definibles. Husserl habría realizado de este modo una "transposición de evidencias", por la que la esfera fenomenal, el aparecer mismo como siendo vivido —y del que ciertamente no cabe dudar—, se habría tomado como evidencia de la conciencia en tanto "ente subjetivo"⁴. Más aún, la consideración de la "esfera transcendental" como configurada en *noesis* y *noema* corresponde a una inadecuada des-

⁴ Cfr. Jan Patočka, "El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología 'asubjetiva'", en *El movimiento de la existencia humana*, pp. 104-109.

cripción de la esfera fenomenal. Patočka cree que Husserl generaliza una clase particular de vivencias, pues la experiencia de la percepción dada como distinta de las sensaciones se convierte en modelo para toda *cogitatio*. Esto, afirma Patočka, conduce a la consabida división entre el polo subjetivo y el polo objetivo de la vivencia, que se generalizan y se consideran como polos de la totalidad unitaria y omnienglobante de la conciencia trascendental⁵.

De esta manera, según considera Patočka, Husserl introduce un concepto de conciencia derivado de la tradición cartesiana⁶, en el que la autoevidencia de la misma, captada en la autorreflexión, es un presupuesto fundamental. Esta conciencia, captada evidente e indubitadamente, es además el suelo desde el que Husserl considera que se ha de emprender la tarea de una filosofía como ciencia. Esta primacía de un fundamento firme del conocimiento es lo que motiva a Husserl para que asuma como incontrovertible y evidente en el análisis fenomenológico la realidad de la conciencia, cuando de hecho tal evidencia no se desprende de una consideración estrictamente fenomenológica de los datos. Es por esto también que Husserl no aplica una *epojé* completamente radical, evitando "poner entre paréntesis" la existencia de la conciencia como ente unitario. Hacer esto supondría quedarnos sin base para aclaración radical del conocimiento. Para Husserl, el motivo de la fundación radical del conocimiento prevalece sobre el de la suspensión de toda creencia; por ello, la *epojé* sólo se ha de aplicar para hacer posible la crítica del conocimiento. Si se aplicara la *epojé* a la conciencia entonces no habría base desde la que reconstruir la teoría del conocimiento⁷.

Por el contrario, Patočka afirma que una *epojé* radical, que no excluya la conciencia, conduce a una aclaración más radical del aparecer del mundo. En efecto, lo que se deja ver una vez se suspende la creencia en la realidad incontrovertible de la conciencia es que ésta se encuentra necesariamente arraigada en un mundo, y que éste, lejos de estar "constituido" por la conciencia, es condición de posibilidad de la misma. Un análisis del aparecer que no lo tome por evidencia de una subjetividad trascendental (análisis

⁵ Cfr. *ibidem*, p. 105.

⁶ Cfr. *ibidem*, p. 106.

⁷ Jan Patočka, "Epojé y reducción", en *El movimiento de la existencia humana*, pp. 246s.

que es posibilitado por la *epojé* radical) llega a la conclusión de que la esfera fenomenal se deja describir no como *ego-cogito-cogitatum*, sino como un *sum*, como una subjetividad, donde el sujeto se abre al mundo, por mediación de la corporalidad, dándose una continuidad entre el yo y el mundo⁸. El aparecer no es la constitución del objeto en la subjetividad trascendental, sino el aparecer de los objetos en un mundo. Es cierto que el sujeto es un polo al que queda referido el objeto en su aparecer, pero el objeto se refiere al sujeto dentro de la citada estructura continua mediada por el cuerpo. En consecuencia, el análisis del aparecer, una vez la *epojé* no se detiene en una subjetividad autoevidente, conduce a ver éste como la manifestación de los objetos en el mundo a la subjetividad, que es corporal y que por medio de esa corporalidad se abre al mundo⁹. Antes de que se nos presente el mundo como "totalidad fáctica", se ha presentado como *a priori* de la subjetividad el mundo como una "totalidad previa" que constituye la base objetiva desde la cual puede tener lugar la intersubjetividad¹⁰.

Patočka tiene que mostrar cómo puede aparecerse este mundo como una totalidad y cómo puede afirmarse justificadamente que éste es previo a la subjetividad, teniendo en cuenta que, en el análisis del aparecer, éste, por necesidad del mismo método fenomenológico, no puede sino estar referido a la subjetividad. Patočka afirma que es posible mostrar una "autoatestiguación" de la percepción, por la que ésta puede dar cuenta de sí misma por sí misma, sin que la subjetividad quede afirmada como fundante. Patočka afirma que esta autoatestiguación se hace por caminos "enrevesados y no necesariamente evidentes", lo cual deja ver que él mismo era consciente de esta dificultad¹¹. Los intentos de Patočka en este sentido se dejan ver en varios de sus textos, los cuales apuntan siempre a la intersub-

⁸ Jan Patočka, "El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología 'asubjetiva'", pp. 108s.

⁹ Patočka es consciente de que esto supone, en cierta medida, adherirse a la posición de Heidegger. Sin embargo, Patočka no emprende el camino de una elucidación del sentido del ser, sino que toma este aparecer del mundo a la subjetividad como terreno desde el que aclarar radicalmente el manifestarse, donde el mundo quede explicado en su aparecerse, y donde el *rol* de la subjetividad —y la intersubjetividad— quede aclarado, no ya como mónada, sino como mediación corporal del aparecer del mundo objetivo e independiente.

¹⁰ Jan Patočka, "La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les *Méditations Cartésiennes* de Husserl", p. 159.

¹¹ Jan Patočka, "Universo y mundo del hombre. Anotaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo", en *El movimiento de la existencia humana*, pp. 85-92.

jetividad y a la corporalidad como elementos esenciales en la mostración del mundo como totalidad previa y como condición de posibilidad de la comunicación intersubjetiva que comparte mundo. Así pues, en todo este desarrollo es una pieza fundamental el papel que asume el cuerpo en el aparecer del mundo. Es esta tematización del *rol* del cuerpo el que vamos a analizar a continuación.

2. Corporalidad e intersubjetividad “localizada” en el aparecer del mundo

El análisis del cuerpo tiene lugar en varios lugares dentro de la obra de Patočka. En primer lugar, como hemos indicado, la corporalidad es mediación en el aparecer del mundo. La esfera fenomenal no se deja describir como una constitución del mundo en la subjetividad trascendental, sino como aparecer de mundo a través de la corporalidad vivida. Husserl llegó a entrever en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que el aparecer es el darse del mundo en la mediación de la corporalidad, pero no llegó a sacar las últimas consecuencias de estos nuevos descubrimientos, permaneciendo en el idealismo¹². Así pues, el cuerpo vivo es la mediación del aparecer del mundo, donde éste se hace presente en toda su densidad. El hecho de que Husserl no asumiera con todas sus consecuencias el papel del cuerpo vivo (por más que tratara el tema y atisbara que esta cuestión podía hacer estallar el esquema trascendental) se debe a que Husserl no se desprende de una tradición que arranca con Descartes. Esta tradición insiste en obviar los elementos referidos a la corporalidad vivida en el estudio de la subjetividad¹³. En la consideración de la subjetividad, sólo se asumen como notas propias las más “espirituales”, mientras que todo lo referido a las vivencias del cuerpo se asimilan sin más al mundo exterior. El empirismo rechaza la sustancialidad de la conciencia subjetiva,

¹² Jan Patočka, “Epojé y reducción”, pp. 246s.

¹³ Si no erramos, estas consideraciones, sumamente importantes para comprender el papel del cuerpo vivo en Patočka —que en su pensamiento son vía justo para una nueva objetividad y no para una subjetivización idealista, como veremos— por desgracia no están disponibles aún en idiomas normalmente accesibles. Se encuentran en un curso dictado por Patočka en la Univerzita Karlova de Praga, cuyas transcripciones se han editado en el original checo: *Tělo, společenství, jazyk, svět* [Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo], Praga, Oikoy-menih, 1995.

pero opera con la misma consideración de la misma como ámbito puramente "mental". En realidad, los empiristas asimilan igualmente la dicotomía entre conciencia y mundo material, por la que niegan la sustancialidad de uno de los términos, explicándola como configurada por los mismos elementos que el resto del mundo. De este modo, afirma Patočka, obvian igualmente la realidad del cuerpo vivo. Kant incide en el mismo olvido del cuerpo vivo, pues recupera ciertamente el papel de la subjetividad como ámbito imprescindible para explicar el fenómeno, pero sigue considerando ésta como una pura estructura intelectual. Llamativamente, sólo hay un autor que Patočka toma como excepción, Maine de Biran. Éste analiza el *ego*, y ve como rasgo fundamental el querer, que se manifiesta como poder. El poder, a su vez, sólo puede hacerse presente en una realidad corporal. En consecuencia, el yo, definido como poder, sólo puede ser tal si es corporal¹⁴.

El cuerpo vivido es, pues, el medio por el que el mundo se manifiesta en su radical intersubjetividad y espacialidad. Estas dos dimensiones aparecen, según Patočka, conjuntamente y se presuponen mutuamente. La espacialidad se hace presente según la estructura de las tres personas gramaticales, yo-tú-ello (*já-ty-ono*). A la subjetividad propia que es el "yo" le corresponde una esencial localización: el "yo" representa el "dentro" originario, el estar en el espacio en un lugar determinado. El "yo" a su vez se encuentra confrontado con un "tú" que representa la radical cercanía, al par que diferencia y oposición. El "tú" está también esencialmente localizado en un lugar que está "ante" el "yo". Estas localizaciones son reconocibles, y los lugares que ocupan pueden cambiar de significado (el lugar que ocupa el tú puede ser ocupado por mí y lo que se presenta como "tú" puede ocupar mi puesto, intercambiándose). Al "yo" y al "tú" se les aparece correlativamente el horizonte del "eso" (*ono*; en francés, *ça*), de la tercera persona, que es el que determina al yo y al tú como integrados en una espacialidad. A la vez, el lugar que en un momento se presenta como lugar del "tú" puede dejar de presentarse en absoluta cercanía y pasar a la impersonalidad del "eso", y un lugar que era indiferente puede emerger del horizonte de la tercera persona

¹⁴ Cfr. *Tělo, společenství, jazyk, svět*, pp. 23s.

y presentarse con la radical cercanía del tú¹⁵. Así pues, la espacialidad del mundo de la vida, primordial respecto del espacio descrito por la geometría, se organiza en el juego intersubjetivo que esencialmente se vincula a diferentes localizaciones, significadas por personas gramaticales¹⁶.

Este análisis de la espacialidad guarda, a nuestro juicio, gran importancia dentro del intento de Patočka de una fenomenología asubjetiva. Como afirma Marc Richir, si el estudio de la temporalidad lleva a algún tipo de subjetividad constituyente, el estudio de la espacialidad como dimensión fundamental de la esfera fenomenal abre a un ámbito asubjetivo¹⁷. La espacialidad, en efecto, es para Patočka una dimensión fundamental del aparecer del mundo, tanto como la temporalidad. De este modo, el estudio del aparecer no conduce a una esfera de conciencia inmanente que se dejaría describir como un fluir temporal, remitido a una comunidad de sujetos, y al fin a un *ego*, sino a un ámbito espacial previo, compartido con otros sujetos, que se dan con el mismo aparecer del mundo, desde la localización inherente al situarse corporal, la cual queda estructurada según los pronombres personales. En este mundo así abierto espacial e intersubjetivamente, hay aparición sin que propiamente haya “una” subjetividad constituyente¹⁸.

Patočka estudia detenidamente el papel del cuerpo en el aparecer de la espacialidad originaria y, en definitiva, en el aparecer del mundo como totalidad previa. La corporalidad media la aparición del mundo como totalidad, en su espacialidad, como corporalidad vivida y como corporalidad objetiva. El cuerpo vivido, como acabamos de ver, es el que determina la radical lo-

¹⁵ El análisis continúa, explicando Patočka cómo se configura el “nosotros” a partir de la asociación del “yo” con el horizonte del “esto”, de modo que se configura el ámbito compartido de desarrollo de la vida. Esta referencia a la constitución de la espacialidad va encaminada a hacer ver el *rol* que Patočka da a la corporalidad en el aparecer del mundo.

¹⁶ Jan Patočka, “L’espace et sa problématique”, en *Qu’est-ce que la phénoménologie?*. Cfr. pp.45-56.

¹⁷ Cfr. Marc Richir, “Préface”, en Jan Patočka, *Qu’est-ce que la phénoménologie?*, pp. 5-11.

¹⁸ Si nuestra interpretación es correcta, el estudio de la espacialidad constituye la exposición más completa de un aparecer asubjetivo del mundo. Otros estudios posteriores, pero dentro del mismo periodo final de la vida de Patočka, partirán de la base de este mundo de la vida que aparece asubjetivamente (a cuyos análisis, aquí presentados, dedicará algunas líneas al principio de los ensayos). Desde esta base, proseguirán en una descripción fenomenológica del mundo de la vida, cuyo desarrollo más elaborado y más propio de Patočka es la teoría de los movimientos de la existencia, donde cristaliza su postura antropológica fundamental, que a su vez dará consistencia a sus posiciones ético-políticas. Véase, como ejemplo significativo, “El mundo natural y la fenomenología”, en *El movimiento de la existencia humana*, pp. 13-55.

calización del sujeto, que abre la espacialidad. Por otro lado, Patočka señala que para que sea posible la aparición del "tú", especialmente en la forma de otro *ego*, es necesaria la aparición del cuerpo como cuerpo-objeto. En la sola esfera inmanente del *ego* no puede aparecer como experiencia propia el otro como tal, pues según Patočka, se trataría en última instancia de una experiencia del yo, sin auténtica alteridad. Por otro lado, para que el otro, en cuanto otro, pueda realmente aparecer, hace falta que haya una cierta continuidad. Esta continuidad, que al tiempo es medio del aparecer del otro, como realmente otro, ha de ser una continuidad no subjetiva, pero directamente relacionada con la subjetividad vivida. Este tipo de continuidad la encuentra Patočka en el cuerpo como objeto, éste se presenta en la vivencia, pero se presenta como diferente del cuerpo vivido. Así pues, el cuerpo como cuerpo-objeto es el que abre a experimentar al otro como otro¹⁹.

3. Conclusión: la corporalidad, mediación (inter)subjetiva de la objetividad.

Así pues, el cuerpo es el vector desde el que el mundo aparece como tal, organizado espacialmente, apareciendo a este sujeto desde su cuerpo, sin que haya primacía del sujeto. El cuerpo, además, se presenta también como sustrato objetivo, en cierto modo extraño a la misma corporalidad vivida subjetivamente, y siendo "terreno común" para la comunicación —lo que, a su vez, abre el camino también al aparecer del mundo objetivo.

No obstante, es preciso señalar que en absoluto Patočka se adhiere a una visión "objetivista" del cuerpo. Todo lo contrario, Patočka asume la preocupación de Husserl por el predominio de la razón científico-técnica. La audacia de Patočka consiste posiblemente en que busca superar el objetivismo científico-técnico desde un nuevo concepto de objetividad, más amplio. Este nuevo concepto de objetividad se corresponde con una apertura a la realidad del mundo en toda su riqueza y variedad, mundo que es independiente y previo al sujeto, quien está abierto.

¹⁹ Esta tesis sobre el cuerpo-objeto como presupuesto del aparecer del otro corresponde a una nota de un texto correspondiente a un curso impartido en la Univerzita Karlova de Praga, y que en francés la han titulado como "L'homme et le monde". Este curso es una introducción a la fenomenología de Husserl, pero en él Patočka añade importantes comentarios críticos que dan importantes pistas de su pensamiento. Cfr. "L'homme et le monde", en *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, pp. 103s, especialmente la nota 6.

En el plano concreto de su estudio del cuerpo, su audacia reside, a mi juicio, en que es el cuerpo vivido como tal la matriz desde la que se aparece la espacialidad originaria que muestra un mundo no “fundado” en ninguna subjetividad transcendental sino que se autoatestigua y se muestra como *a priori* de la subjetividad, siendo a su vez el lugar desde el que se muestra el cuerpo como cuerpo-objeto fundamento para la comunicación.

El cuerpo vivido es, en este intento audaz, el que abre el camino para una desubjetivización de la fenomenología husserliana que, al tiempo, evite los peligros del objetivismo científico-técnico. La argumentación de Patočka, que ya hemos dicho que permanece a nivel de tentativa, adolece de tensiones y es criticable en muchos puntos. De lo que no cabe duda, a mi entender, es de su audacia y de su interés. Patočka, con su intento de fenomenología “asubjetiva”, es uno de los autores de referencia en uno de los debates, ya viejos, que se presentan en la discusión fenomenológica, que a su vez tiene grandes repercusiones en una reflexión filosófica global: la alternativa entre la primacía del objeto y o la del sujeto.

**EXPERIENCIA DEL PASADO E IMÁGENES POÉTICAS.
EDMUND HUSSERL Y PAUL CELAN
(UNA LECTURA FENOMENOLÓGICA DE *SPRACHGITTER*)¹**

Guillermo Ferrer

Bergische Universität Wuppertal, Alemania
guillermo-ferrer@uni-wuppertal.de

Los muertos: ¿No tienes una memoria en la cual los preservas,
en la cual permanecen presentes para ti, hablando y callando,
apoyándote o contrariándote, siendo leales o traidores,
aduladores y escurridizos, cercanos y distantes y por todas partes
en los caminos y puentes entre lejanía y proximidad.

Paul Celan (*Michroliten sinds, Steinchen*)

Si l'art est une chose du passé, cela tiendrait donc à son lien,
par l'écriture, le signe, la *tekhnè*, à cette mémoire pensante,
à cette mémoire sans mémoire, à ce pouvoir de *Gedächtnis*
sans *Erinnerung*; ce pouvoir, on le sait maintenant préoccupé
par un passé qui n'a jamais été présent et ne se laissera jamais
ranimer dans l'intériorité d'une conscience.

Jacques Derrida (*Mémoires pour Paul de Mann*)

¹ En el presente trabajo queremos continuar, pero también ahondar e incluso rectificar ideas que hemos expuesto en otros estudios sobre Paul Celan: Guillermo Ferrer, "Aproximación fenomenológica a la experiencia poética en Paul Celan", *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. CLXXXV, 736 (2009) 267-280; Guillermo Ferrer, "Verantwortung, poetische Bilder und Erinnerung im Werk Paul Celans", en Markus A. Born (ed.), *Retrospektivität und Retroaktivität. Erzählen, Geschichte, Wahrheit, Königshausen und Neumann*, Würzburg, 2009 (en prensa). Expresamos aquí nuestro agradecimiento a Martin Seidensticker y al Dr. Georg Siegmann, quienes nos brindaron la oportunidad de impartir en el 2007 una conferencia titulada "Aufmerksamkeit als Grundgestalt der poetischen Erfahrung bei Paul Celan" para la *Initiative Philosophisches Cafe Wuppertal*. Asimismo, agradecemos a Agustín Serrano de Haro, quien juzgó adecuado incluir nuestro trabajo en un monográfico de la revista *Arbor* sobre la vigencia de la fenomenología. Agradecemos también a Markus A. Born, editor del colectivo donde tuvo cabida uno de nuestros textos arriba referidos. Finalmente, mencionamos nuestra deuda con el Profesor Dr. László Tengelyi, cuyas indicaciones hemos tenido en cuenta para redactar el presente trabajo.

Resumen: El estudio de la fenomenología husserliana del recuerdo bien puede aportar elementos para la comprensión de la poetología de Paul Celan. Con tal propósito subrayamos la facticidad del proceso de rememoración y de constitución del pasado distante: durante tal proceso la intuición se mezcla inevitablemente con imágenes. A su vez, la poetología de Paul Celan puede contribuir a esclarecer la alteridad que antecede la consideración propiamente estética, a saber el conflicto entre objeto-imagen (*Bildobjekt*) y tema de la imagen (*Bildsujet*), el cual se resiste a cualquier reproducción adecuada. Mediante sus poemas, Celan no dejará de recordar esta alteridad que precede cualquier goce estético. Desde esa perspectiva emprendemos una lectura del ciclo de poemas *Sprachgitter*.

Palabras clave: Memoria. Conciencia de imagen. Imágenes poéticas. Consideración estética. Alteridad.

Abstract: The study of Edmund Husserl's phenomenology of memory could well contribute to the understanding of Paul Celan's poetology. For that purpose we try to highlight the facticity of recollection and constitution of distant past: during this process the intuition mingle inevitably with images. Besides, the poetology of Celan could help to elucidate the alterity anteceding the aesthetic consideration as such, that is the conflict between picture-object (*Bildobjekt*) and picture-theme (*Bildsujet*), which resists to every effort of adequate reproduction. Through his poems Celan won't cease to remember this alterity that precedes any aesthetic enjoyment. From that perspective, we want to read the cycle of poems *Sprachgitter*.

Key words: Memory. Image consciousness. Poetical images. Aesthetic consideration. Alterity.

1. Planteamiento del problema: facticidad del recuerdo y consideración estética de imagen (Edmund Husserl)

Al analizar fenomenológicamente el recuerdo, Husserl ha insistido en que aquel, siendo una intuición del pasado como tal, no se confunde con la fantasía ni con la conciencia de imagen². Además, Husserl considera idealmente posible una representación adecuada de lo recordado³, gracias a la cual el acto de rememoración sería inmune, por así decirlo, ante las oscuridades y oscilaciones propias de la imaginación. Tal postura pareciera aportar poco, sino francamente oponerse, a las motivaciones de la poesía de

² "En la mera fantasía no hay posición (*Setzung*) del ahora reproducido ni coincidencia (*Deckung*) del mismo con algo dado como pasado. Por el contrario, la rememoración pone lo reproducido y da a esta posición un emplazamiento (*Stellung*) respecto del ahora actual y la esfera del campo temporal originario, al cual pertenece el recuerdo mismo". Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hua X, editado por Rudolf Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 51, 15-10. En lo sucesivo citaremos este texto, así como otros de Husserl después de la primera referencia completa, con las siglas de la serie Husserliana, Hua, indicando a continuación el volumen, la página y el interlineado. Salvo indicación expresa, las traducciones al castellano son nuestras.

³ "Empero, en el recuerdo 'perfecto' todo sería claro hasta detalles particulares y caracterizado como recuerdo". Hua X, 56, 10-12.

Paul Celan, en la medida en que ésta se vale de imágenes densas, con frecuencia oscuras, como elemento primordial de una memoria de las fechas del otro, particularmente del otro muerto por violencia y odio, o simplemente olvidado⁴.

Sin embargo una lectura atenta de los textos de Husserl nos mostrará un entrecruzamiento constante de la *descripción* de las estructuras trascendentes del proceso de rememoración con *la constatación de una facticidad* última del recuerdo: por una parte el sujeto rememorante se ve forzado a forjar representaciones del pasado que son, en última instancia, sólo aproximaciones más o menos fidedignas a lo recordado; por otra parte, el proceso de rememoración, a pesar de cualquier progreso activo, termina fragmentándose en imágenes que, no obstante su mayor o menor adecuación a lo recordado, dejan siempre un margen de oscuridad, generalidad, oscilación e incoherencia respecto del pasado, al menos en algunos aspectos⁵.

⁴ Para Celan las imágenes poéticas no son fantasías en función del goce estético ni metáforas que trasladarían el sentido recto de las palabras a un sentido figurado. Las imágenes tienen que ver con la "percepción" del tiempo del otro. "¿Y qué serían entonces las imágenes? Lo percibido y por percibir una vez, siempre una vez, sólo aquí y ahora. Y por lo tanto el poema sería el lugar donde todos los tropos quieren ser reducidos *ad absurdum*". Paul Celan, *Werke. Der Meridian. Endfassung. Vorstufen. Materialien. Tübinger Ausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999, p. 10, 49a-b. En sus notas preparatorias para el discurso *El meridiano*, Celan escribía: "[...] El poema, creo, tiene un carácter antimetáforico, incluso ahí donde es imaginativo al máximo. La imagen tiene un rasgo *fenoménico*, cognoscible por intuición. Lo que de él te separa, no lo franqueas; debes decidirte al salto". *Ibidem*, p. 125, 39b. El término "salto" (*Sprung*) lo toma Celan del fenomenólogo Oskar Becker, para denotar un "estar vuelto el uno al otro" (*Einanderzugewendetsein*). Cfr. *Ibidem*, p. 133. En lo sucesivo citaremos esta obra con las siglas TCA/M, indicando a continuación la página y la numeración de las líneas, en caso de que la haya. Cuando no emprendamos una traducción propia de los textos poetológicos o de los poemas de Celan, nos referiremos a la traducción de Luis Reina Palazón: Paul Celan, *Obras completas*, Madrid, Trotta, 2004⁴, p. 507. Citaremos este texto con las siglas OC, dando enseguida el número de página. Si en ocasiones proponemos una traducción diferente a la de Reina Palazón, no se debe a que pretendamos una mayor exactitud filológica o de otra índole, sino porque deseamos ajustarnos al sentido filosófico que pueda subyacer al poema. Así pues, nuestra traducción, situada en el marco de una interpretación fenomenológica, se podrá prestar a objeciones y discusiones, lo cual, empero, nos parece deseable y fecundo.

⁵ Esta fragmentación, nos parece, constituye la base de una "materialización" y "espaciamiento" del recuerdo, por usar términos de Jacques Derrida. La imposibilidad de captar y asir intuitivamente el todo del pasado exige el complemento de signos, símbolos e imágenes. Al respecto escribe Rudolf Bernet: "En la medida en que el flujo de la conciencia absoluta avanza, la serie de las modificaciones de modificaciones retencionales se prolonga y se hincha, en la medida en que el acto retenido es cada vez más distante del ahora actual, el carácter intuitivo de esta intencionalidad transversal de la retención se debilita progresivamente. Nuestra cultura ha intentado compensar este olvido progresivo del pasado recurriendo a la representación simbólica de las vivencias, notablemente por medio de la escritura. En esta sedimentación de la vida, los textos, pero también las pinturas, las fotografías y

Si examinamos el *factum* de la experiencia normal que hacemos del pasado, notamos que ahí opera, entremezclada con la conciencia de reproducción más o menos adecuada de lo ya acaecido, la conciencia de que resulta imposible una coincidencia perfecta entre el acto rememorativo y el objeto rememorado. A nuestro modo de ver, tal *factum* no equivale a un mero accidente empírico, ni a una circunstancia de nuestra subjetividad mundana. Más bien, la imposibilidad fáctica de la síntesis completa entre el acto rememorativo y lo recordado nos refiere a un momento constitutivo de la experiencia del pasado: la *resistencia* de lo recordado ante un impulso de la rememoración encaminado a apoderarse de su objeto mediante una representación adecuada —y consiguiente interiorización— del mismo. Considerada desde esta óptica, la fragmentación del recuerdo fáctico en imágenes no equivaldría necesariamente a arriesgar la posición (*Setzung*) y evidencia del pasado, sino por el contrario, a una condición de la experiencia que de él hacemos, en la medida en que se trata siempre de una *alteridad* que trasciende la conciencia presente y da signo de sí por su sustracción a una re-presentación exhaustiva por parte del sujeto.

Por demás, al describir la consideración estética en la conciencia de imagen, Husserl dirige la atención a un momento ineludible de conflicto (*Widerstreit*) entre el objeto-imagen (*Bildobjekt*) y el tema de la imagen (*Bildsujet*). El impulso encaminado a copiar tal cual lo imaginado se ve re-frenado, el ideal de una calca exacta del tema de la imagen se experimenta como irrealizable. El sujeto que imagina se sitúa ante una alternativa: o bien perseguir mejores copias del tema de la imagen, o bien volcarse al objeto-imagen, no obstante sus deficiencias, para “ver”, “intuir” en él lo imaginado. Justamente ahí radica, para Husserl, el origen de la consideración estética de la imagen y del gozo (*Genuss*) que procura la representación inmanente de las imágenes artísticas.

la tradición oral son los substitutos presentes de un pasado perdido, sirven de soporte, de memorial para la búsqueda del tiempo perdido. El orden simbólico es, por consiguiente, un medio por el cual la conciencia absoluta busca remontar su *incapacidad de religar intuitivamente el ahora presente del recuerdo con el ahora pasado de lo recordado*”. Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 238s (las cursivas en el texto son nuestras).

Ahora bien, en nuestra opinión, no se ha puesto el énfasis deseable en el hecho —*factum*— de que *el conflicto entre objeto-imagen y tema de la imagen* antecede temporalmente y funda la consideración estética⁶. Dicho con otros términos: cualquier gozo estético arrastra consigo, pasivamente, el *pasado de un conflicto* donde lo imaginado da signo de su alteridad resistiéndose a ser re-presentado (*vorgstellt*) en una copia, por exacta que pudiera ser. En este contexto de ideas, nos parece, la obra de Paul Celan puede contribuir a esclarecer fenomenológicamente las relaciones entre el recuerdo y las imágenes poéticas. Al interrumpir (*ab intra* del poema) el gozo estético mediante un lenguaje lúgubre, cargado de imágenes oscuras pero precisas a su manera, Celan desescombra la presencia del pasado del otro (presencia distinta de la re-presentación como *Abbildung*, distinta también de una representación adecuada del pasado) que se halla en el origen de la consideración estética misma⁷.

Nos parece que, en el fondo, Celan obliga al arte poético a remontar a una experiencia del pasado como alteridad inasimilable por un sujeto re-

⁶ Hans Rainer Sepp subraya la importancia que reviste, para la fenomenología de la conciencia de imagen en general, el conflicto entre objeto-imagen y tema de la imagen. Husserl parece haber considerado con mayor detenimiento, casi con exclusividad, el conflicto entre objeto-imagen y cosa-imagen (*Bildding*) o soporte físico de la imagen: "Particularmente respecto del fenómeno de la imagen física se muestra que Husserl nunca ha cuestionado la dirección por él marcada, que consiste en determinar el objeto-imagen exhibidor (*darstellendes Bildobjekt*) a partir de la cosa-imagen (*Bildding*) percibida". Hans Rainer Sepp, "Bildbewusstsein und Seinsglauben", en *Recherches husserliennes*, vol. 6 (1996), pp. 117s. Empero, el análisis fenomenológico del conflicto entre objeto-imagen y tema de la imagen, como muestra Hans Rainer Sepp, abre perspectivas inéditas, particularmente para la comprensión de la consideración estética de la imagen. Tendremos oportunidad de volver a este excelente trabajo de Sepp. Por ahora conviene hacer notar el carácter híbrido de las imágenes poéticas: no son, estrictamente hablando, imágenes visuales que surgirían como consecuencia de la neutralización (*Neutralisierung*) de la posición de existencia de un soporte físico, con el cual el objeto-imagen entraría en conflicto, como sucede en el caso de un cuadro, de una foto o de un grabado; tampoco se trata de meras fantasías, ni siquiera de imágenes puramente interiores que nos forjaríamos para representarnos un cierto tema, pues los signos escritos funcionan de alguna manera como soporte físico donde el poeta ha "trazado" los contornos, colores y líneas que han de suscitar las imágenes.

⁷ Así restituye Celan a la imagen una función rememorativa, al suscitar otra vez la tensión entre el objeto-imagen y el tema de la imagen, tensión que Husserl había reducido al analizar la consideración estética de imagen: "Pero cuán esencialmente participa el interés en el objeto-imagen se muestra en que la fantasía no persigue representaciones nuevas, sino que el interés regresa al objeto-imagen y se engancha a él interiormente, hallando gozo en la *manera* de su ilustración por imagen (*Verbildlichung*) [...] Esencialmente distinta de esta actitud es la relación de la *fantasía habitual y la representación del recuerdo*, cuyo interés y mención van exclusivamente al *tema* de la imagen". Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Hua XXIII, editado por Eduard Marbach, The Hague, Martinus Nijhoff, 1989, p. 37, 11-19.

memorante. Tal experiencia de la ausencia definitiva y diferencia temporal del pasado funda la consideración estética y sin embargo cae en el olvido cuando hay goce estético incluso en la representación de los hechos históricos más terribles⁸. Las imágenes poéticas retro-refieren a la inevitable fragmentación del proceso de rememoración, cuyo movimiento impulsivo hacia la interiorización de lo recordado termina siendo obstruido por la alteridad de este último, sobre todo cuando está en juego la memoria de otro ausente⁹. A la vez, las imágenes poéticas apelan, como signos del otro, al recuerdo, exponiéndose al olvido pero queriéndolo evitar¹⁰. He ahí, expuestas a grandes rasgos, las tesis que debemos justificar mediante una lectura

⁸ Considerada desde el punto de vista del conflicto con sus substratos materiales (los trazos percibidos en el papel), la idea o imagen poética que sugieren los signos resulta ciertamente de una modificación de la percepción. Empero, considerada desde el punto de vista del conflicto con el tema que *evoca*, al que se refiere en su tentativa de "copiarlo" o "ilustrarlo intuitivamente", la imagen poética es también modificación del recuerdo o auxiliar de una memoria colectiva que intenciona algo o alguien ausente para la percepción.

⁹ Ciertamente Husserl caracteriza la rememoración como acto libre arraigado en el "yo-puedo" (*Ich kann*). Empero, el momento originario del recuerdo no es una libertad pura del *ego*, sino la pasividad de una afección desde el continuo retencional (*retentionales Kontinuum*), desde el ser-ahí oscuro de lo preservado (*dunkles Dasein des Präservierten*) que, en concurrencia con otras fuentes de afección, solicita la entrega o donación (*Zuwendung*) del yo activo, por usar expresiones de Husserl. Léase el siguiente texto, donde Husserl recurre al ejemplo clásico de la melodía para ilustrar lo antedicho: "Después de que la melodía o una parte de la misma se han hundido completamente en la oscuridad, ella puede, en cierta manera, estar todavía ahí. Yo puedo aún "mirarla" retrospectivamente (*ich [kann] noch auf sie zurück 'sehen'*). Desde lo oscuro, la melodía ejerce su estímulo en el sujeto, o una de sus partes estimula a un nuevo giro del sujeto en dirección a ella. Puede que al comienzo otros estímulos sean más fuertes, empero, las inhibiciones pueden suprimirse, el estímulo puede fortalecerse, con lo cual el momento en cuestión (la frase tonal) emerge desde el trasfondo oscuro y experimenta la donación del sujeto". Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917-1918), Hua XXXIII, editado por Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 363, 7-15. Por otra parte, las similitudes del presente con el pasado "nos fuerzan" a recordar: "Puesto que la rememoración se basa en asociación de semejanza y en un 'despertar' (*Weckung*) desde el presente actual (o ya rememoración actual), se explica entonces un deber-saltar-en el pasado (*Zurückspringen-müssen in die Vergangenheit*), que no es un continuo poder-afluir-en-el-pasado (*in die Vergangenheit 'Zurückströmen'-Können*)". Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934). *Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien Bd. VIII, editados por Dieter Lohmar, Den Haag, Martinus Nijhoff, 2006, p. 265. En lo sucesivo citaremos este texto así: Hua Mat. VIII, indicando después el número de página.

¹⁰ Por eso compara Celan el poema con un "mensaje en una botella" (*Flaschenpost*), aunando así las ideas de un horizonte futuro para el recuerdo y de fragilidad, exposición de lo recordado: "Puesto que el poema es una forma de aparición del lenguaje y, conforme a su esencia, dialógico, puede ser un mensaje en una botella, expedido con la esperanza «no siempre con fuerte esperanza» de que pueda en alguna parte y en algún momento llegar a tierra, quizá a la tierra del corazón". Paul Celan, *Gesammelte Werke. Dritter Band: Der Sand aus den Urnen. Zeitgehört. Verstreute Gedichte. Prosa. Reden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 186 Edición a cargo de Beda Allemann y Stefan Reicher, con la colaboración de Rolf Bücher.

de los textos de Husserl concernientes a la fenomenología del recuerdo y el volumen de poemas de Celan *Sprachgitter* (*Reja de lenguaje*).

1.1. Impulso de la rememoración hacia una representación adecuada y renovación del pasado

Husserl caracteriza el recuerdo como una conciencia que *tiende* a renovar la percepción originaria de un objeto o un acontecimiento¹¹. Mediante la rememoración, el sujeto trata de *retornar*, por así decirlo, a la experiencia primigenia de la temporalización de las fases de un suceso pretérito: su irrupción como ahora; su hundimiento paulatino en el horizonte retencional, y el surgimiento de expectativas primarias o protenciones que se cumplieran mientras el acontecimiento duraba. Ahora bien, la experiencia cotidiana nos enseña que no importa cuánto nos absorbamos en un recuerdo, cuánto lo vivamos intensamente, nunca llegamos a confundirlo con una percepción actual. Somos conscientes *otra vez* del acontecimiento, *pero* en cuanto él porta el signo o carácter de "recordado", el índice de una modificación temporal del presente originario. He ahí el testimonio de la experiencia normal del pasado, cuyas "subestructuras", cuya "prehistoria" en la conciencia trascendental debe desescombrar y describir el análisis fenomenológico.

Importa sobremanera no confundir el recuerdo con una mirada fija hacia el pasado, como si la evidencia del mismo se equiparara con la limpieza de un espejo bruñido que nos permite mirar detrás de nosotros tomando una postura más o menos estática¹². De hecho, la rememoración está

¹¹ La rememoración, nos dice Husserl, es una "[...] renovación de la percepción (*Erneuerung der Wahrnehmung*) en la modificación de la conciencia recordando un otra-vez (*erinnerndes Wieder-Bewusstsein*). En tal modificación el acontecimiento se constituye otra vez, *quasi* originariamente, como unidad de algo durando". Hua XXXIII, 364, 7-9. Importa tomar en cuenta que el recuerdo intenciona primariamente al objeto recordado, no a la experiencia pasada misma. Empero al recuerdo acompaña la conciencia interior del flujo temporal del acto rememorante. "El recuerdo implica realmente una reproducción de la percepción anterior; sin embargo el recuerdo no es, en sentido estricto, una representación de la percepción anterior: la percepción no es puesta ni intencionada en el recuerdo, sino el objeto y su ahora, que se relaciona con el ahora actual". Hua X, 59, 26-32. Nos interesa, en el presente apartado, destacar la conciencia implícita de la "latencia" (*Latenz*), la tendencia o impulsividad del acto rememorante. Sobre el uso que hacemos del término "latencia" para denotar la estructura protencional del recuerdo, cfr. *in supra* nota 14.

¹² Marc Richir ha señalado con agudeza las dificultades inherentes a una descripción fenomenológica del "retorno al pasado". Richir plantea así el problema fundamental: "En el recuerdo no es cuestión de un simple retorno al presente de un presente pasado, tal como se considera haber sido en su presente (y su afecto). Más bien se trata de un 'cierto' retorno, justamente bajo la forma del recuerdo, es decir de manera 'incorporal', en el recuerdo del

animada por *protenciones* que impulsan el recuerdo hacia la vivencia renovada de lo recordado. Por eso la rememoración muestra un *carácter tendencial* y tiene delante de sí un *horizonte de futuro*, en cuyo término se encuentra la reproducción adecuada del acontecimiento pasado. Cabe aseverar que la rememoración, conforme a su estructura protencional, no es tan sólo conciencia intencional de un acontecimiento pasado, sino además autoconciencia (cuya auto-intencionalidad no es objetivante ni reflexiva) de una tendencia o impulso “arrastrando” el acto rememorante hacia la reanudación de una experiencia anterior. Dicho con otros términos: la estructura protencional del proceso de rememoración se concreta (en el nivel originario de la conciencia del tiempo interno que acompaña al acto rememorante) como impulso de reanimación, mediante el cumplimiento intuitivo (*anschauliche Erfüllung*), de las retenciones (tornadas opacas, oscuras, ya “fenecidas”, por así decirlo) de los datos hiléticos de un cierto suceso ya transcurrido, datos que constituían el material sensible de la aprehensión objetivante (*objektivierende Auffassung*) en la percepción pasada.

Impresionan fuertemente los textos donde Husserl describe hasta qué punto cobra fuerza o se radicaliza la tendencia protencional de la rememoración. En sus últimos manuscritos sobre la conciencia del tiempo Husserl califica el recuerdo como percepción-otra vez (*Wiederwahrnehmung*), actividad-otra vez (*Wiederaktivität*). Al recordar, observa Husserl, se rescinde el encubrimiento del fondo retencional (*wird die Verdeckung aufgehoben*) paulatinamente oscureciéndose, o mejor dicho aún: “[...] el giro (*Zuwendung*) se transforma, mediante el cumplimiento, en ‘repetición’ (*Wiederholung*), en la cual se produce un presente repetido como ‘imagen intuitiva’

presente pasado con su distancia ya hecha de pasado. Y, como Husserl lo ha mostrado (sobre todo en Hua XXIII), la infidelidad del recuerdo implica que se mezcle con él, irreductiblemente, la imaginación, incluso, más fundamentalmente para nosotros, la fantasía”. Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2006, p. 142. Analizando minuciosamente, valorando y criticando los textos de Husserl, Richir desarrolla su propia fenomenología del recuerdo. En relación con nuestro trabajo, queremos subrayar aquí las ideas de la distancia ya hecha del pasado, así como de la “incorporeidad” del recuerdo (en la medida en que ella es signo de la imposibilidad de renovación de la experiencia pasada, pues la protencionalidad de la experiencia pasada está clausurada, ya no se abre a posibilidades varias). De suma importancia es una caracterización del papel (fácticamente necesario) de la imaginación y la fantasía en el acto de rememoración.

(*anschauliches Bild*) y actividad 'repetida' (*'wiederholte' Aktivität*), un modo de actividad real: la rememoración"¹³.

Tal actividad rememorante, como hemos dicho, no se deja confundir con un reflejo especular e inmóvil del pasado, pues se trata de una actividad animada por un impulso a adentrarse en el horizonte (futuro) de la reproducción adecuada y renovación de lo recordado. Ahora bien, la impulsividad protencional como "latencia"¹⁴ de la actividad rememorante consiste en tender a una efectuación nueva de la actividad pasada. El sujeto que recuerda despliega además una enorme contra-actividad, por así decirlo, al ir en dirección opuesta al futuro indeterminado o abierto que bosquejan las protenciones de la percepción. Al respecto escribe Husserl: "En la rememoración vivo a contrapelo (*entgegen*) del futuro en protención constante, tal como es [originariamente, *n. del. tr.*] la protención: lo prefigurado más cercano, determinado imperfectamente, cumpliéndose, pero frecuentemente 'de otra manera' (*anders*) (aunque dentro de una forma ontológica general). El horizonte distinto es vago. [Ahora bien, en la rememoración, *n. del. tr.*] todo se repite con sus prefiguraciones, todo ha 'sido' ya, se conserva en la retención fluyente y sólo es descubierto"¹⁵.

La contra-actividad del recuerdo se concreta como una anulación del interés en el futuro abierto a la percepción, la cual es inhibida o, reducida al *minimum*, proseguida mecánicamente. Sólo yendo en dirección contraria de la tendencia o impulsividad protencional de la percepción, logra el recuerdo encaminarse a la actualización de su propia tendencia o impulsividad protencional:

La actividad presente del yo en la prosecución de la rememoración consiste en una marcha de la actividad en el modo percibir-otra vez (*Wieder-Wahrnehmen*), ser-otra vez-en-presente (*Wieder-in-Gegenwart-Sein*), otra vez-ir-hacia-el-futuro, el futuro-que-ya-fue (*in die Zukunft – in die gewordene Zukunft*). Siendo ahora activo en el recuerdo, activo en la forma intencionalmente

¹³ Hua Mat. VIII, 265.

¹⁴ En su disertación *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit* (1930), Eugen Fink calificaba las retenciones y las protenciones como representaciones (*Entgegenwärtigungen*) que constituyen los horizontes y la "latencia" (*Latenz*) de cualesquiera vivencias. Nosotros empleamos el término para resaltar el carácter tendencial que la protención confiere a todo acto. Cfr. Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 24.

¹⁵ Hua Mat. VIII, 266.

transformada otra vez-activo (*wieder-tätig*), tengo un horizonte de futuro en el modo otra-vez (*ein Zukunftshorizont im Modus Wieder*).¹⁶

El punto que nos importa subrayar es que, a pesar del fuerte impulso protencional del recuerdo hacia una renovación de la actividad perceptiva anterior, el resultado final de la actividad rememorante no consiste en la "resurrección" o "reanimación" de la experiencia pasada. En nuestra experiencia normal del pasado distinguimos el recuerdo, por vívido que sea, de una percepción actual. Nos sabemos distantes del pasado: he ahí el testimonio implícito en la actitud natural de quien está volcado a un objeto pretérito. Ahora bien, un análisis fenomenológico de tal experiencia normal del pasado revela que ésta no se efectúa sino al precio de la detención o inhibición del impulso protencional encaminado a la renovación de la experiencia anterior y consiguiente reproducción adecuada del pasado¹⁷. El sujeto re-

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Estudiosos de la fenomenología del recuerdo en Husserl han notado que para él la representación adecuada del pasado es un *ideal* inaccesible y por tanto indisponible para la rememoración. Meditemos sobre el siguiente texto, por citar uno entre muchos pertinentes para nuestro tema: "Un sí-mismo inmanente que ha llegado a la proto-fundación (*Urstiftung*), es para el yo activo un telos constantemente posible con base en recuerdos posibles". Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Hua XI, editado por Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 203. Para Christian Lotz, la "indisponibilidad" (*Unverfügbarkeit*) del pasado consiste no en que mi historia de vida (*Lebensgeschichte*) me aparezca como algo ajeno (*fremd*) y otro (*anderes*), sino en que "[...] ella, en cuanto correlato ideal de todas mis rememoraciones posibles, exhibe un ser *verdadero*, con el cual me relaciono por recuerdos que se acreditan como tales". Ahora bien, añade Lotz, "[...] incluso cuando puedo resolver intuitivamente y con evidencia una competición (*Wettstreit*) entre rememoraciones distintas, resta una *diferencia* mínima (*minimale Differenz*) que constituye la trascendencia de mi pasado". Christian Lotz, "Verfügbare Unverfügbarkeit. Über theoretische Grenzen und praktische Möglichkeiten der Erinnerung bei Husserl", en *Phänomenologische Forschungen* 1-2 (2001), p. 226. En el contexto de la problemática fenomenológica de una "indisponibilidad del pasado" nos parece muy importante una idea de László Tengelyi, quien escribe: "El hecho de que Husserl, en sus últimas notas, considere constantemente el recuerdo en la perspectiva del 'paralelo de la comunidad con los otros' trae como consecuencia que se vea obligado a retirar la disponibilidad que le había sido concedida". László Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005, p. 118. Para Tengelyi, la indisponibilidad del pasado no sólo concierne a nuestro recuerdo de los otros, sino también al recuerdo de nosotros mismos. La tesis de una indisponibilidad del propio pasado, como la bosqueja Husserl en sus últimos textos, cuestiona radicalmente la idea de una conservación en el presente o post-presentación retencional continua de los contenidos impresionales originarios. De ahí que urja concebir otra relación del yo con su pasado que no sea sólo la de una disposición de contenidos oscuros, vacíos, pero aún presentes por obra de la espontaneidad retencional □ una relación que Tengelyi llama "principio de constitución retroactiva" (*principe de constitution rétroactive*). Al respecto escribe Tengelyi: "En lugar de ver asegurada de golpe la identidad personal por el principio de la 'modificación continua', Husserl debía familiarizarse con la idea sorprendente de que el 'ser sí-mismo' exige un esfuerzo constante de 'auto-conservación', que el yo se deja, precisamente por esta razón, caracterizar como 'yo idéntico de las contradicciones' [...]". *Ibidem*, p. 119. De alguna manera nos hemos ocupado de este

memorante no logra reabrir las protenciones ya cumplidas de la experiencia anterior, el futuro ya sido (*die schon gewordene Zukunft*) de lo cual da signo la imposibilidad de re-escenificar corporalmente el pasado. Regresaremos a esta cuestión.

Que Husserl se ha percatado de un problema aquí subyacente, lo muestra el siguiente texto:

Empero, esto nos da a pensar [...] cuando me adentro continuamente en el recuerdo, cuando estoy continuamente activo de una manera transformada, *sin embargo (doch)* sé de antemano sobre el futuro ya acaecido (*geschehene Zukunft*), a decir verdad *tengo* mi horizonte de futuro como horizonte, *empero* como conocido de antemano y completamente determinado según el modo del recuerdo, del otra-vez. *No tengo en lugar un horizonte del otra-vez, pero aún indeterminado, incierto, de manera que tendría que esperar lo que vendrá.* Aspirando continuamente [la reanudación de la actividad anterior, *n. del tr.*] sé ya de antemano [...].¹⁸

Se impone ahora la pregunta: ¿En qué puede consistir la detención o inhibición de las tendencias protencionales del recuerdo, la cual se traduce en el saber implícito sobre una clausura definitiva del horizonte protencional de la experiencia anterior? Formulemos una hipótesis para responder a esta pregunta: La rememoración penetra en el horizonte retencional, el cual no es sólo un continuo de imbricación de retención de retención, retención de retención de retención, etc. Es además retención de protenciones que ya fueron cumplidas por el ingreso de proto-impresiones. Ahora bien, si queremos describir fenomenológicamente los subsuelos pasivos de la experiencia que hacemos del pasado, debemos colocar el acento, no sólo en el proceso mecánico de imbricación retencional, que por demás Husserl considera como una “post-presentación” mediante la cual la conciencia conserva en el presente incluso contenidos apagándose (*sich abklingend*), perdiendo diferencias intuitivas hasta llegar al vacío¹⁹. En efecto, en el continuo retencio-

problema en un trabajo sobre “Experiencia de acabamiento del pasado y pulsos vitales” en Husserl y Freud, a la luz del ejemplo de la depresión melancólica.

¹⁸ Hua Mat. VIII, 266 (las cursivas en el texto son nuestras).

¹⁹ Husserl escribe en los *Manuscritos de Bernau*: “Quizá es mejor, en esta esfera [de la retención, *n. del tr.*] no hablar del pasado puro y simple, sino de un apagamiento del presente (*Abklang der Gegenwart*) o modificación de apagamiento”. Hua XXXIII, 65, 14-18. Husserl añade: “Cada apagamiento de un presente es en sí mismo presente, por tanto tiene un apagamiento de su presente. La modificación de apagamiento es continua, y por ahí tenemos distancia y comparaciones de distancia. Ello, desde luego, en la medida en que mediante el

nal son preservadas protenciones cuya prefiguración vacía del dato venidero *ya fue* cumplida intuitivamente por la fuerza impresional de la proto-impresión anterior. Tales protenciones, en cuanto eran primero vacías, se muestran siempre como prefiguraciones de la espontaneidad protencional anteriores al presente que las cumplió y con el cual contrastaban como lo general o indeterminado con lo concreto. El sujeto rememorante se ve impulsado a ingresar en un horizonte retencional que intenta cumplir intuitivamente "otra-vez". Sin embargo, el sujeto, al adentrarse en el continuo retencional, se halla en una especie de proto-escenario de proto-acontecimientos (*Urereignisse*) preservados, cuyo carácter de *pasado absoluto* el sujeto no puede revocar. El peso de *irreversibilidad* del pasado recae en la retención de un acontecimiento originario que cabe describir de la siguiente manera: la impresión *cumplió ya* una protención, de manera que

recuerdo repetimos el apagamiento viviente, fluyente del presente (continuo de apagamiento)". Hua XXXIII, 65, 25-30. La caracterización de los fenómenos de apagamiento retencional como presente debía suscitar objeciones por parte de los discípulos de Husserl, así como por parte de fenomenólogos contemporáneos. Ante todo, Eugen Fink advierte: "No hay, en absoluto, manera de ver cómo es posible el 'pasado'. En realidad, tenemos ahí un presente durando siempre (*eine immerwährende Gegenwart*)". Eugen Fink, *Phänomenologische Werkstatt 2. Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, editado por Ronald Bruzina, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, p. 362. Klaus Held plantea certeramente la problemática de fondo aquí subyacente: "¿Qué sucede con el fluir pre-temporal del presente viviente, el cual contiene una multiplicidad de fases que todavía no puede ser una serie de lugares temporales?". Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 107. El enigma (*Rätsel*), observa Held, consiste en calificar como "presente" una pluralidad fluyente (*strömende Pluralität*) en sentido estricto *intemporal*, mera forma de coexistencia "presente" de las fases del flujo, que paradójicamente funda la constitución de los lugares y las objetividades temporales, de la transición del presente objetivo en el pasado objetivo. Tal enigma se ahonda si consideramos que la retención funda la reflexión en nuestras vivencias como "pasadas", "pretéritas", por ende nuestra experiencia del pasado propio, de la historia de vida. Por otra parte, no resulta claro cómo el recuerdo se constituye con base en el "pasado inmediato" de la retención, que en última instancia es "post-presentación". Tampoco resulta claro cómo la creciente implicación retencional (*intentionales Ineinander*) y su graduación de \pm incremento retencional (*retentionale Steigerung*) del punto-fuente pueden fundar la conciencia de mayor o menor distancia del pasado. De ahí que Marc Richir escriba: "Empero, contrariamente a lo que Husserl parece a veces forzado a decir en virtud de su concepción, la *distancia* del pasado no es, originariamente, más o menos grande según el alejamiento más o menos de la retención adormecida que se despierta en el recuerdo. Pues un recuerdo de un pasado 'lejano' puede ser más vivo que un recuerdo de un pasado 'cercano' o reciente. Esto significa que, fuera de la institución simbólica de la cronología, la distancia del pasado no es *intrínsecamente mensurable*, y que la intensidad o la vivacidad del recuerdo vienen de otra parte que la distancia temporal. Esta no puede ser, como sabemos, más que la afección que hace vivir la fantasía y de lo que de ella se conserva a través de su transposición en afecto (al cual Husserl atribuye también un cierto papel, hay que recordarlo)". Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, pp. 142s.

ésta no se deja reabrir a lo indeterminado o aún no actualizado. Así pues, el *horizonte de la rememoración* no es el *futuro abierto de la percepción originaria*, sino el *futuro de la experiencia anterior ya clausurado*, por consiguiente *indisponible para el sujeto*. Contra tal horizonte de futuro inexorablemente cerrado, ya acontecido, choca necesariamente la impulsividad protencional del recuerdo, cuya latencia es la reanimación de la experiencia anterior.

Lo antedicho es un aspecto esencial de la experiencia que hacemos del pasado. Empero, habría que considerar además otros momentos en la detención del impulso protencional del recuerdo: por una parte el *desfase* y *contraste* permanente entre el presente que ingresa durante la rememoración actual, y el punto máximo de renovación intuitiva que alcanza el recuerdo²⁰. Tal presente se da constantemente a la conciencia perceptiva, por encubierta que esté por el recuerdo, o por mucho que, relegada a un tras-

²⁰ El proceso de cumplimiento (*Erfüllung*) de las protenciones del recuerdo muestra una gran complejidad: debe alcanzar el punto más distante del continuo retencional (la retención de la fase de arranque del acontecimiento por recordar) y desde ahí remontar hasta el punto del continuo retencional más cercano al presente (la retención de la última fase del acontecimiento por recordar). Ahora bien, por mucho que el cumplimiento intuitivo de las protenciones del recuerdo se aproxime al presente actual, el ingreso de datos impresionales nuevos "se adelanta" a la culminación del proceso rememorativo. Al respecto, cabe citar el siguiente texto de Husserl: "¿Acaso no cuesta tiempo el recuerdo?, ¿puede éste alcanzar el tiempo del transcurso del recuerdo al tiempo actual? Pongamos que ahora es percibido A, con el cual se liga B... Con B comienzo el recuerdo E, entonces tengo:

$$A \wedge B \wedge E_1 \wedge E_2 \dots \\ (C \wedge D \dots$$

Cuando por ejemplo, E_x ha llegado a A (A representado), entonces debería E_x comenzar a representar $E_1 E_2 \dots$, con lo cual nunca llegaríamos a un final. Ahora vendrían recuerdos de recuerdos, etc. Por consiguiente resulta claro que es imposible una reproducción real del transcurso de conciencia hasta un ahora actual". Hua X, 196, 32-37. Este texto es sumamente difícil. Nos limitamos a proponer una posible interpretación: El recuerdo E de A tiende a la re-presentación o renovación de A. Tiende, por tanto, a la simultaneidad de A con el presente actual, que es el acontecimiento B. Empero, cuando el recuerdo E arriba a A, el acontecimiento C ha ingresado en el presente de la conciencia perceptiva. Entonces el recuerdo E debe alcanzar el tiempo actual de la percepción de C. El tiempo que el recuerdo E invierte en ello produce otro retardo, esta vez respecto del nuevo acontecimiento D, y así indefinidamente. Como sea, tiene lugar un *contraste* como *desfase*, *diferencia temporal irreversible* entre el objeto del recuerdo y el objeto de la percepción. Si consideramos la impulsividad protencional del recuerdo, entonces tal contraste no se restringe a ser un juego de espejos, como si una imagen diáfana fuera representante del ahora y una imagen más o menos empañada representante del pasado. Más bien hay, en el trasfondo de la experiencia del pasado, una conciencia de inhibición o detención de una tendencia a la renovación de la experiencia pasada. Tal inhibición es consecuencia del ingreso de un complejo impresional nuevo que frena los impulsos protencionales del recuerdo, relegándolos una y otra vez en el pasado. Importa sobremanera advertir que no se trata de una inhibición que nos revelaría originariamente la reflexión. Más bien tal inhibición se "manifiesta" o "se hace sentir" en la auto-conciencia no-objetivante del flujo temporal del acto rememorativo mismo en contrajuego con el acto de percepción.

fondo, prosiga su efectuación mecánicamente. Por otra parte, el *carácter irrealizable del ideal de una representación adecuada del pasado*, de un cumplimiento absoluto de las prefiguraciones protencionales del recuerdo, en la medida en que tal plenitud intuitiva supondría la “resurrección” de la experiencia pasada y la reinauguración, por así decirlo, del horizonte de futuro indeterminado, abierto tanto al cumplimiento como a la decepción de las protenciones²¹. Por consiguiente, en el recuerdo adecuado no habría, paradójicamente, experiencia alguna del pasado como tal.

En el marco de nuestro trabajo basta con atender a tal momento de detención, de inhibición de las tendencias protencionales del recuerdo, y de *desmentido fáctico* del ideal de representación adecuada del pasado. Al *choque de la impulsividad protencional del recuerdo con un pasado indispensible* (pues el futuro acontecido ya no ofrece posibilidades de apertura a lo nuevo e indeterminado) sigue una fragmentación del proceso rememorativo en “imágenes”²² múltiples, oscuras, generales, oscilantes y por ahí *diferen-*

²¹ Nos parece que Husserl ha aludido a esta imposibilidad de realización del ideal de una representación adecuada del pasado. Mencionemos aquí dos líneas de argumentación que hayan respaldo en diversos textos: por una parte, la adecuación perfecta del recuerdo con lo recordado equivaldría a restituir el presente de la experiencia anterior, lo cual anularía el tiempo; por otra parte, tal representación adecuada haría que el acto de rememoración coincidiera en duración con el acto de percepción pasada. Ahora bien, el carácter pretérito de un acto perceptivo originario va de la mano con la *diferencia* entre su propia duración temporal ya transcurrida y cualesquiera duraciones actuales de actos de rememoración, así se reiteren una y otra vez. En este marco de ideas citamos los siguientes pasajes: “Cada percibido tiene, necesariamente, un subsecuente (*Folgendes*); éste a su vez tiene necesariamente un subsecuente. Así también cada recuerdo tiene intenciones que retro-refieren a recuerdos pasados distantes, que hallan su cumplimiento temporal en tal *recuerdo*. Si todo se renovara, todo el tiempo debería ser real otra vez... Pero se trata de imposibilidades”. Hua X, 196, 18-23. “Cuando se ‘renueva’ un transcurso de tiempo correspondiente al recuerdo, el proceso anterior, el ser antes duradero, es decir cuando entra en la percepción un proceso nuevo, pero en cuanto contenido y relaciones temporales igual al proceso anterior, entonces decimos: regresa justamente lo mismo que antes era presente, yo veo ahora ‘exactamente’ lo mismo que había visto antes. *Pero falta algo: la identidad de la individualidad. El nexa temporal es algo nuevo.* La percepción de ahora es completamente distinta de la anterior: subjetivamente, en cuanto es otro acto; objetivamente, en cuanto el contenido percibido”. Hua X, 196, 8-17 (las cursivas son nuestras).

²² O “apariencias imaginarias” (*imaginäre Apparenzen*), por usar la terminología de Husserl para designar los contenidos intuitivos de la aprehensión del pasado: “Por otra parte, debemos distinguir entre apariencia *impresional* (*apariencia de sensación*) y apariencia imaginaria, la cual puede ser contenido de un recuerdo, de una ilusión en el recuerdo, etc. Por consiguiente la apariencia, como núcleo idéntico de todos los actos intuitivos, concierne a la diferencia entre impresión e imaginación, y esta diferencia condiciona para el fenómeno entero, la distinción entre presentación (*Gegenwärtigung*) y presentificación (*Vergegenwärtigung*)”. Hua X, 103, 3-11. No se trata, para nosotros, de confundir el recuerdo con, o disolverlo en, la conciencia de imagen o la fantasía. Empero, la imposibilidad fáctica de una *interiorización* completa de lo recordado en el recuerdo exige el recurso a *signos, símbolos e imágenes* como momentos esenciales de la experiencia que hacemos del pasado.

ciadas de lo recordado, aunque necesariamente relacionadas con él. He ahí el tema del cual nos ocuparemos en el siguiente apartado.

1.2. Progreso pasivo de la rememoración y fragmentación del pasado en "imágenes-substituto"

La experiencia normal del pasado atestigua la posibilidad de aproximación activa a una mejor representación de lo recordado. Dicho con terminología fenomenológica: resulta viable un proceso de rememoración cuyas prefiguraciones protencionales se cumplan intuitivamente conforme a una graduación de – a + respecto del ideal de una reproducción adecuada del pasado. En este sentido el recuerdo se distingue tajantemente de la anticipación, cuyos bosquejos (*Entwürfe*) o coloraciones (*Ausmalungen*) del futuro permanecen abiertos, no decididos, *quasi*-cumpliendo la expectativa²³. El "ser contingente" del futuro no respalda pre-determinación alguna de la expectativa, mientras que el "ser absoluto" del pasado ofrece una medida para la aproximación del recuerdo a la representación adecuada de un objeto o acontecimiento acaecido.

El futuro en general, que es para mí, el futuro de mi mundo exterior, tal como es para mí en una orientación de acceso (cerca y lejos, derecha e izquierda, etc.), para cada presente futuro, no se construye en el presente viviente (*lebendige Gegenwart*) de la misma manera que mi mundo circundante pasado y mi vida y comportamiento pasados, los cuales son el presente viviente como siendo de una vez por todas, como aquello de lo cual puedo tomar conciencia en el presente una y otra vez, que yo puedo reconocer y determinar una y otra vez como lo mismo.²⁴

²³ A decir verdad, Husserl considera la posibilidad ideal de una "conciencia profética", cuyas prefiguraciones del futuro se corresponderían con el presente entrante, *si* es que éste ingresa tal como fue anticipado. "En principio es concebible una conciencia profética (una conciencia que se hace pasar por profética), ante la cual está cada carácter de la expectativa del ser venidero: como por ejemplo cuando tenemos un plan exactamente determinado y, representándonos intuitivamente lo planeado, por así decirlo lo captamos 'hasta los tuétanos' (*mit Haut und Haar*). Sin embargo, habrá en la anticipación del futuro algo accesorio, que como sustituto ocupa la imagen concreta, pero puede ser de otra manera de como pinta la imagen: de antemano se caracteriza como apertura". Hua X, 56, 14-24. En efecto, la necesidad con que tal conciencia profética pre-determina el futuro es hipotética, es decir, dependiente de la irrupción de ciertos complejos impresionales con exclusión de otros asimismo posibles. Además, la concreción del presente o ahora impresional muestra siempre contrastes con las prefiguraciones protencionales en la percepción, en la medida en que éstas por algún aspecto al menos se muestran vagas, imprecisas o generales.

²⁴ Hua Mat. VIII, 90.

Así, el ser absoluto del pasado, su lugar fijo en el tiempo objetivo, funda la posibilidad de una aproximación gradual a la reproducción adecuada de hechos acontecidos: "[...] yo puedo perfeccionar siempre mis rememoraciones y recibir finalmente lo que 'realmente fue'. A mi libertad, a mi capacidad (yo puedo), *que desde luego es frecuentemente inhibido*, se supedita la aproximación a lo que de antemano es en sí mismo [...]"²⁵. Empero, hemos intentado mostrar que el ser absoluto del pasado (cuya apodicticidad arraiga en el peso de las proto-impressiones que cumplieron las protenciones originarias) es a la vez justamente lo que refrena el impulso protencional del recuerdo a reabrir el horizonte de futuro rememorado. De ahí, nos parece, que con tal proceso se entremezcle necesariamente la *facticidad* de un progreso "accidentado", incompleto respecto de algunos o muchos aspectos del objeto o suceso por recordar. Husserl ha consagrado interesantes análisis a tal *progreso pasivo*²⁶ de la rememoración, análisis cuya relevancia para nuestra temática debemos destacar.

En este contexto importa sobremanera insistir en que el proceso de rememoración consiste en un esfuerzo por traer a nuestra representación lo recordado en sus determinaciones particulares. La impulsividad protencional del recuerdo no se detiene en la posición de lo recordado como habiendo sido percibido, sino va hasta la explicación (*Explikation*) de todas y cada una de las singularidades de lo que ha sido (si bien por necesidades prácticas o razones estéticas podemos conformarnos con recuerdos incompletos o imperfectos). Ahora bien, el punto estriba en que mientras el sujeto rememorante explicita lo recordado, sea mediante recuerdos reiterados, sea ahondando en un solo recuerdo, necesariamente se configura o constituye constantemente un "*substituto*" (*Lückenbüßer*) de lo recordado: "Substituto" que, como veremos, no es un momento meramente transitorio en el proceso de rememoración, sino una especie de "lastre", de "materialidad" que el recuerdo, considerado en su *facticidad*, cargará consigo siempre, por mucho que haya progresado o aún pueda progresar en el cumplimiento intuitivo de las prefiguraciones protencionales.

²⁵ *Idem* (las cursivas en el texto son nuestras).

²⁶ Cfr. sobre todo Hua XXXIII, 382-386.

Tal “substituto” está impregnado con caracteres de *particularidad* (*Besonderheit*) y *generalidad* (*Allgemeinheit*) respecto de lo recordado:

[...] *lo más general de la forma o género (Gattung)*, lo cual posibilita la inclusión [del individuo y la especie en el género, *n. del. tr.*] y además *co-pertenece necesariamente al hábito de lo “realmente” recordado (was selbst zum Habitus des “wirklich” Erinnernten notwendig mitgehört)* [...] y *lo particular determinado, que puede ser caracterizado distintamente*. Es decir, caracterizado como realmente recordado, pero que quizá no fue así del todo, o como recordado, pero en tanto que fue, no habiendo sido así del todo, *quedándose atrás* de lo verdadero, sea en la intensidad, sea en alguna orientación de la cualidad, etc.²⁷

De la co-pertenencia necesaria del “substituto” al recuerdo, así siempre oscilante entre generalidad y particularidad, saca Husserl una consecuencia mayor:

La propiedad verdadera, el objeto verdadero, el objeto como fue realmente, como ha sido percibido realmente, es una “*Idea*” [...] Mientras más nos aproximamos a lo recordado, más tiene éste el carácter del así-fue-verdaderamente (*Wahrhaft-so-Gewesenes*). Empero, ello significa a la vez que la conciencia, mientras no caracterice su correlato como así-fue o realmente o “recordado como realmente fue”, es conciencia de una mera aproximación, por tanto de un mayor o menor distanciamiento o “cercanía” aún. Ahora bien, cuando una conciencia ya se ha liberado de este carácter de mera aproximación o mera cercanía, donde ya no hay distancia considerable, entonces puede intentarse todavía incrementar la actividad de la intención en la misma dirección, y puede suceder que un recuerdo nuevo revista a su correlato con el carácter “*sin embargo sólo una aproximación*” (*doch nur eine Annäherung*). Estos sucesos aquí descritos son fenomenológicos, designan sucesos esenciales de recuerdos posibles como tales.²⁸

Por consiguiente la conciencia de aproximación a lo recordado, considerada según su facticidad, se acompaña siempre de la conciencia de un “substituto” del pasado “tal como era”. Incluso cuando el recuerdo llega a un *punto máximo de cumplimiento intuitivo* tal, que decimos: “aparece el pasado como realmente fue, con todas sus notas características”, resalta algún momento de no-cumplimiento (*Nichterfüllung*), hasta cabría decir de

²⁷ Hua XXXIII, 379, 25-35 (las cursivas son nuestras).

²⁸ Hua XXXIII, 379s (las cursivas son nuestras). La tarea de una aproximación al ideal de representación adecuada del pasado no se sostendría sin los “substitutos” que impulsan hacia una mejor representación del pasado, y sin embargo, por su generalidad o por su particularidad oscilante, se *diferencian* de lo recordado y *difieren* constantemente el instante de la re-presentación del pasado “tal como fue”.

una cierta decepción (*Enttäuschung*) de las prefiguraciones protenciales del recuerdo: "sin embargo se trata sólo una aproximación", pues lo recordado *difiere* de, aparece de otra manera (*anders*) que lo protenido en el recuerdo, como difiere lo concreto de lo general, como lo particular "así" difiere de lo particular "asá." Por otra parte, al "substituto" que arrastra consigo cualquier recuerdo —por muy cerca que se halle de lo recordado— afectan *generalidades* (*Allgemeinheiten*), oscuridades (*Dunkelheiten*), oscilaciones (*Schwankungen*) respecto de lo recordado, todas graduables o mensurables con base en la idea de una representación adecuada del pasado. (Husserl advierte que estos sustitutos no admiten contenidos intuitivos arbitrarios, como es el caso de los objetos de la fantasía. Empero los sustitutos, al igual que las fantasías, dan lugar a un margen de oscilación entre lo general y lo particular. En el recuerdo fáctico hay, por fuerza, imágenes que, oscilantes, no podrían corresponder absolutamente a lo recordado).

Ahora bien, nos parece que la "incrustación" de tales sustitutos (que comparten ciertos rasgos con los objetos-imagen de la conciencia de imagen o *Bildbewusstsein*) en la conciencia rememorante confiere a ésta un cierto carácter de "signo" que "contamina" la intuición del pasado, por usar una terminología de Jacques Derrida. Pues fácticamente no hay manera de que el acto de rememoración coincida absolutamente, en la unidad de una presentación intuitiva, con la experiencia originaria anterior. Los "sustitutos" en el recuerdo no son meras contingencias empíricas que no afectarían a un sujeto superior, por ejemplo una conciencia divina, sino momentos esenciales del recuerdo dando signo de un futuro anterior que ya ha sido y no puede reabrirse. En la dimensión del recuerdo de los otros sujetos ya fallecidos, el signo de un futuro clausurado definitivamente es a la vez signo de su mortalidad. No debemos perder de vista esta idea al considerar el uso que hace Celan de las imágenes poéticas como memoria de los muertos.

2. Imágenes poéticas y recuerdo del otro ausente

A decir verdad, resulta extremadamente difícil determinar el estatuto fenomenológico de las imágenes poéticas, tal como las emplea Paul Celan. En modo alguno se trata de fantasías caprichosas, cuya finalidad consistiría en provocar emociones varias en un lector divagando cualesquiera significa-

ciones del poema (empero, en un sentido profundo, todavía por esclarecer, las imágenes poéticas *sí* se desenvuelven conforme al registro fenomenológico de la fantasía). Tampoco se trata de objetos-imagen (*Bildobjekte*) suscitados a partir de la neutralización (*Neutralisierung*) de la posición existencial del soporte físico de la imagen: una fotografía, un cuadro o un grabado percibidos, ya que tal soporte hace falta en el poema. Pero sería inexacto hablar aquí de una pura conciencia simbólica en el lenguaje poético, puesto que el poema *exige* una cierta coherencia de las imágenes, les brinda un *contexto* regulándolas así como objetos-imágenes intencionando un tema.

Una primera clave de solución a esta ardua problemática nos la ofrece Celan mismo: para él, las imágenes poéticas son, en sentido riguroso, modos de *intuición*, de *fenomenalización* de un pasado histórico que cualquier lenguaje, no sólo el poético, arrastra consigo. Conviene resaltar aquí lo siguiente: el lenguaje no se constituye originariamente como un despliegue de significaciones ideales, sino como elemento de comunicación y diálogo intersubjetivo en su dimensión histórica. Sin embargo, el lenguaje tiende a olvidar su carácter dialógico ensimismándose en el presente de un "lenguaje algorítmico", por usar un término de Maurice Merleau-Ponty²⁹. A tal concepción "logicista" del lenguaje Celan opone la idea de un lenguaje que no es tal sino asumiendo la responsabilidad por el uso histórico que hace del sentido de las palabras y de las frases.

Ahora bien, el poema, para Celan, no desempeña el papel de un recuerdo aspirando a la reproducción adecuada del pasado. El poema se forja "en memoria" de los otros ausentes, a quienes resulta imposible recuperar mediante una pura interiorización rememorativa, quienes no permiten ser in-

²⁹ Esta expresión designa el despliegue puramente lógico de las significaciones ideales pre-contenidas en los lenguajes fundados. El lenguaje algorítmico, si se torna una violenta imposición de significados predeterminados, anticiparía la semántica, la sintaxis de cualesquiera *formas* de conversación, pero por lo mismo erradicaría el carácter novedoso y creador del diálogo en cuanto acontecimiento único de encuentro entre sujetos. El diálogo, como encuentro auténtico entre dos sujetos y acontecimiento originario del lenguaje, excluye que su sentido sea pre-establecido por un interlocutor u otro, o por una instancia impersonal como un lenguaje fundado con reglas rígidas. El sentido de una conversación genuina no se forma como significación general en mí, sino como universalidad compartida e inédita. Al respecto escribe Merleau-Ponty: "Aquí las palabras de otro o las mías en él no se limitan, en quien escucha, a hacer vibrar, como cuerdas, el aparato de significaciones adquiridas, o a suscitar alguna reminiscencia: es preciso que su despliegue tenga el poder de lanzarme hacia una significación que ni él ni yo poseíamos". Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Éditions Gallimard, 1969, pp. 182-203.

cluidos en cualesquiera "lógica" o "causalidad" de los hechos discernible por el recuerdo³⁰. Por consiguiente el poema recurre a las imágenes consideradas como modo de cumplimiento intuitivo de la rememoración, pero también como "fragmentos", "restos" que surgen del choque con una alteridad histórica que no se deja totalizar por el recuerdo.

En este contexto de ideas, nos parece que la poesía de Celan puede aportar esclarecimientos a la relación entre fenomenología del recuerdo y consideración estética de imagen. Husserl establecía una distinción tajante entre la fantasía (modificación de neutralidad del recuerdo) y el objeto-imagen (modificación de neutralidad de la percepción)³¹. Ahora bien, hemos dicho que las imágenes poéticas en Celan tienen un carácter ambivalente, casi de un híbrido de fantasía e imagen-objeto. Tal ambivalencia incide necesariamente en la problemática de la determinación temporal de las imágenes poéticas. Pareciera que los objetos-imagen suscitados por el poema, como lo redacta Celan, quieren dirigir la atención de quien, *percibiendo*, lee las letras o escucha los versos, hacia un *pasado* exhibiéndose, ya no en copias, sino en figuraciones propias de la fantasía.

Para la poesía, en cuanto recuerdo o memoria de los muertos, incluso de cualquier otro ausente, no hay otra manera de "decir" el pasado sino en lo que de éste resta: algo acabado, derruido, que se resiste a ser apropiado por una reproducción adecuada. Dicho con otras palabras: el otro ausente se da en imágenes porque, en cuanto *ausente*, resiste darse en una representación purificada de "substitutos", de "oscuridades" y "oscilaciones", re-

³⁰ Como observa profundamente Jacques Derrida: "Si hay una finitud de la memoria, se debe a que hay otro, y la memoria como memoria del otro, que viene del otro y regresa al otro. Ella desafía cualquier totalización y nos lleva a una escena de la alegoría, a una ficción de prosopopeya. Dicho de otra manera, a tropologías de la tristeza (*deuil*) y tristeza de la memoria". Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Mann*, Paris, Éditions Galilée, 1988, p. 50.

³¹ "Resulta fundamental no confundir dos cosas: la modificación, idealmente posible en cualquier momento, que transporta cualquier vivencia, incluso la fantasía misma, en la *mera fantasía* correspondiente, o lo que significa *lo mismo*, en el *recuerdo neutralizado*; la modificación de neutralidad que podemos oponer a cualquier vivencia 'ponente'. En este sentido el recuerdo es una vivencia ponente enteramente especial [...] Nos podemos convencer, por ejemplo, de que la modificación de neutralidad de la percepción normal, ponente con certeza no modificada, es la conciencia del objeto-imagen neutral, que encontramos como componente en la consideración normal de un mundo exhibido perceptivamente por copias". Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Ertes Buch: *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, Hua III/1, editado por Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 251s.

siste darse en formas que no impliquen el riesgo del olvido, y si es otro *muerto por violencia*, resiste a darse en la "lógica" de la historia. De ahí la "oscuridad del poema" (*Dunkelheit des Gedichtes*) que tanto subraya Celan: "El poema es como poema *oscuro*, es oscuro, *porque* es el poema [...] el poema quiere ser comprendido; precisamente porque es oscuro quiere ser comprendido: como poema, como 'oscuridad de poema'"³². "Hay, *pienso*, aquí y más allá de toda esotérica y hermética, aquí y más allá de cualquier saber de lo secreto y de lo revelado, una oscuridad del poema"³³.

Con frecuencia define Celan el poema como acontecimiento de encuentro (*Begegnung*) con el otro, esté vivo o muerto. Ahora bien, hablando de encuentro con otro hombre, se indica más que un acontecimiento de representación en el sentido de *Vorstellung*: se significa una actualización del lenguaje: "*Aisthesis* no basta aquí, el hombre es más que su *sensorium*; se trata, cuando se trata de lenguaje, de una conversación; se trata del ángulo de inclinación, bajo el cual se llega a estar el uno frente al otro. Se trata, como en todo encuentro, de el aquí y ahora, de lugar y hora"³⁴. En el aquí y ahora de la memoria de los muertos, las imágenes poéticas conforman el escenario de un encuentro con el pasado de otro ausente, pero no para *interiorizarlo* en una reproducción iterable a voluntad, sino para *significarlo* en su mortalidad: "El poema es tan poco eterno como el ser-ahí (*Dasein*) al que pertenece, cuando es un poema. El poema no nos trae un monumento (*Denkmal*) eternizando lo 'inmortal', sino el aliento (*Atem*) de lo que —mortal— va a través del poema"³⁵. "La oscuridad del poema = oscuridad de la muerte (*Dunkelheit des Todes*). Los hombres = los mortales. Por eso el poema, como lo que permanece concentrado en la muerte, se cuenta entre lo más humano del hombre"³⁶.

Cabe formular así la pregunta que se nos impone en este momento: ¿cómo es que las imágenes poéticas son ocasión o fuente de intuición de un

³² Paul Celan, "*Mikrolithen sinds, Steinchen*". *Die Prosa aus dem Nachlaß*. Kritische Ausgabe, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005, p. 132, 242.2 □ edición y comentarios de Barbara Wiedemann y Bertrand Badiou. En adelante citaremos esta obra abreviando el título "*Mikrolithen sinds...*", y dando a continuación el número de página y de interlineado.

³³ Celan, Paul, "*Mikrolithen sinds...*", p. 134, 245.

³⁴ *Ibidem*, p. 138, 251.1.

³⁵ *Ibidem*, p. 142, 256.

³⁶ *Ibidem*, p. 151, 267.5.

ejercicio profundo de atención, mediante la memoria, al otro ausente, muerto en el olvido o asesinado? Tal vez se halle una clave de respuesta en las descripciones que hace Husserl de la experiencia de una imposibilidad fáctica de realización de la imagen, es decir, la imposibilidad de que la imagen equivalga al objeto o pueda suplirlo. Pues en la imagen “vemos” lo imaginado y éste nos “ve”, por usar expresiones de Husserl, aunque de manera tal que no se acorta la distancia entre nuestro modo de representación o presentificación (*Vergegenwärtigung*) y la ausencia de lo imaginado.

El momento de consideración estética surge, según Husserl, cuando renunciamos libremente a una mejor a una mejor adecuación del objeto-imagen con el tema de la imagen, cuando aceptamos el conflicto irresoluble entre nuestra capacidad de “retratar” y el objeto “retratado”. Por una parte, hay una relación inquebrantable entre la aparición del objeto-imagen y la aprehensión de un objeto ausente; por otra parte, esta imbricación termina en un conflicto entre la imagen y el tema representado.

Empero, esta relación consciente es dada mediante esa conciencia peculiar de la presentificación de algo no aparente en lo aparente; conforme a ello, lo aparente se da como si fuera otro en virtud de ciertas propiedades intuitivas suyas; así, puede resaltarse o bien un *conflicto* (*Widerstreit*) con el tema, o bien una distancia en la semejanza (*Ähnlichkeitsabstand*), distancia que subsiste en todo momento, una diferencia (*Unterschied*) con el tema.³⁷

³⁷ Hua XXIII, 31, 13-19. La tendencia inherente a la conciencia de imagen consiste en “exigir” o “esperar” del objeto-imagen (*Bildobjekt*) la representación más adecuada del tema de la imagen (*Bildsujet*). Podría decirse que la motivación protencional de la conciencia de imagen consiste en bosquejar y procurarse procesualmente la copia exacta de lo imaginado. Tal tendencia está condenada de antemano al fracaso, como observa H. R. Sepp: “[...] La capacidad representativa de la imagen no puede ir tan lejos, que reproduzca el tema en el sentido de un duplicado. Por consiguiente la imagen está bajo una directiva del sujeto, cuya realización completa es de antemano imposible”. Hans Rainer Sepp, “Bildbewusstsein und Seinsglauben”, p. 134. Ahora bien, Sepp interpreta la consideración estética como una “liberación” (*Freiwerden*) del sujeto respecto de la posición de creencia propia de la percepción: “La consideración estética significa una cierta radicalización de esta liberación, en la medida en que el espectador se relaciona expresamente con la imagen y su ser imaginativo. El espectador no deja culminar su interés en un tema a través de la imagen, de modo transeúnte. Tampoco está vuelto a la inmanencia de la imagen, de manera que su interés, aunque dirigido a momentos de la imagen, iría más allá de ésta, motivada por fines ajenos a la imagen misma. El espectador se relaciona con la imagen en la medida en que deja culminar su interés exclusivamente en la imagen. El espectador permanece vuelto hacia lo aparente como tal”. *Ibidem*, p. 135. Aunque Sepp acentúa el acontecimiento de liberación característico de la conciencia de imagen, alude a un cierto momento histórico: la antecendencia temporal de la sustracción del tema de la imagen a cualquier apoderación (*Bemächtigung*) por parte de la conciencia de imagen reproductora. “Este proceso [de interrupción de la terminación en un presunto en-sí, objeto de la percepción; *n. del. tr.*] se presenta ante todo como una *vertiente* (*Gefälle*) ahistórica de casos posibles de esa interrupción de la vida que desemboca en un presunto en-sí. Sin embargo, este proceso remite a una historia (*Geschichte*) o a segmentos con transcurso históricos relativamente cerrados que deberían ser aclarados trascendentalmente, por ejemplo en el ámbito de la actividad estética. Aquí podría mostrarse

A la consideración estética subyace, por tanto, la conciencia de que el otro es intuitivo en su ausencia, en la distancia que se resiste a cualquier apropiación mediante una copia o calca.

Ciertamente, Husserl se limita a describir una experiencia que, en última instancia, consiste en un gozo (*Genuss*) de la manera como se representa el tema, no *por* la imagen, sino *en* la imagen misma. Contra tal idea de la consideración estética, arraigado en la tradición metafísica occidental, Lévinas ha protestado justamente, pues viviendo en la experiencia estética llegamos a sentir gozo o complacencia en cualquier tema, incluso en aquel que se refiere a acontecimientos terribles. El arte, observa Lévinas, es "[...] ostentación por excelencia, dicho reducido al tema puro, a la exposición absoluta hasta el impudor, capaz de sostener todas las miradas a las cuales se destina exclusivamente"³⁸. Sin embargo, un momento de *pasividad* antecede temporalmente la decisión que posibilita la consideración estética propiamente dicha: el *impulso* de representación mediante una copia fidedigna del otro se ve refrenado, su ausencia se resiste a ser retratada o reproducida, y no obstante emerge (*taucht auf*) en la consideración estética de la imagen. He ahí el *factum* de distancia temporal irreversible que olvida un arte imbuido en el puro goce de la consideración inmanente del tema en el objeto-imagen.

A decir verdad Husserl no ha afirmado que a las imágenes estéticas preceda o acompañe constantemente una memoria del otro intuitivo en su ausencia, experimentado en su resistencia a la presentación interiorizante. Nos parece, sin embargo, que Husserl, a pesar de las distinciones tajantes que él mismo establece, proporciona las bases para una construir una fenomenología que logre aunar rememoración y conciencia de imagen³⁹. He

que (considerando la conciencia de imagen), la sustracción del tema de la imagen tiene su historia y que las fases de esta sustracción son correlato de determinadas disposiciones del interés". *Ibidem*, p. 136. Rudolf Bernet insiste igualmente en el carácter liberador de la conciencia de imagen respecto del mundo empírico (*la liberté prise avec le monde empirique*). Pareciera que el conflicto entre lo imaginario y lo real (presente o pasado) no da lugar sino a dos alternativas que Bernet, con justa razón, pone de relieve: "Según que este conflicto aparezca bajo la forma de una ilusión que induce a engaño, o de una ilusión creada por completo, la elección libre de la conciencia va hasta la condenación de esta ilusión o hasta su celebración bajo la forma de una contemplación estética". Rudolf Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, P.U.F., 2004, p. 84. La pregunta se torna acuciante: ¿Cómo aclarar fenomenológicamente la obra poética de Celan, que de ningún modo pretende complacerse en imágenes falsas o fantasías arbitrarias, sino hablar de lo real, de lo acontecido (*Geschehenes*)?

³⁸ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kluwer Academia, 2006⁵, p. 70.

³⁹ No pretendemos disimular las dificultades de un esfuerzo por aclarar, mediante terminología y conceptos husserlianos, una obra poética que intenta conjuntar recuerdo, conciencia de imagen y fantasía, o que sólo dispone de la imagen y de las fantasías para preservar

ahí el punto en que Celan puede aportar un complemento necesario a la fenomenología de la experiencia del pasado (aquí no pensamos tanto en los recuerdos de un individuo, como en una peculiar memoria histórica que, mediante imágenes poéticas, quiere forzar el encaminamiento de la atención hacia los otros ausentes, incluso aquellos que no conocimos, o con los cuales no convivimos).

2.1. Imagen poética y memoria de los otros muertos, en *Sprachgitter (Reja de lenguaje)*⁴⁰

Así pues, la imagen poética *da* el otro ausente, pero no en la perpetuidad de un ideal estético más o menos logrado, sino en el itinerario de su respiración, que no es sino el camino hacia la muerte como ausencia definitiva, como pasado absoluto. La palabra alemana *Atem* (aliento, respiración) no es para Celan una metáfora, sino la imagen precisa del presente pasado de un otro ausente, presente que se encarnaba como respiración de un sujeto mortal. La respiración significa a la vez plenitud de voz y mudez (*stimmhaft – stimmlos zugleich*)⁴¹; la concreción del “halo temporal” (*Zeithof*, término utilizado por Husserl⁴²) como inhalación y exhalación; dirección

la memoria de los otros ausentes. Nos parece, empero, que hay razones, en Husserl mismo, para cuestionar la separación radical entre los modos de conciencia de lo ausente y la presentificación (conciencia de imagen, recuerdo y fantasía). El que se trata de una problemática fundamental, ha sido ya puesto de relieve por Paul Ricœur: “La cuestión apremiante es la que sigue: ¿Es el recuerdo una especie de imagen, y si lo es, cuál? Y si fuera posible, mediante un análisis eidético apropiado, dar cuenta de la diferencia esencia entre imagen y recuerdo, ¿cómo explicar su entrelazamiento, hasta su confusión, no solamente al nivel del lenguaje, sino en el plano de la experiencia viva. ¿No se habla de recuerdo-imagen, incluso del recuerdo como una imagen que se forja del pasado?”. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 53.

⁴⁰ En una carta dirigida a Rudolf Hirsch, Celan se explicaba sobre el sentido del título *Sprachgitter* para un ciclo de poemas: “Empero, me digo a la vez que en ‘reja de lenguaje’ (*Sprachgitter*) habla también lo existencial, la dificultad de todo hablar (el uno con el otro) y también la estructura del mismo [...]”. Paul Celan-Rudolf Hirsch. *Briefwechsel*, edición a cargo de Joachim Seng, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2004, p. 44. La palabra-imagen “*Sprachgitter*” designa “[...] una ventana en un convento de monjas, a través de la cual son posibles una visión y un habla reducidos de la monja, obligada al silencio y a la autorreclusión, con visitantes del mundo exterior”. Jürgen Lehmann, “*Sprachgitter*”, en, Markus May / Peter Goßens / Jürgen Lehmann (eds.), *Celan Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart / Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2008, p. 78. Al partir de la experiencia de pérdida de sus padres y del recuerdo de las víctimas de la *Shoa*, Celan se ve obligado a configurar un lenguaje nuevo, “[...] que supere el enmudecimiento resultante de un pasado catastrófico, que haga visible y audible el silencio y la voz de los muertos, que posibilite aparición y presencia en una nueva realidad lingüística”. *Ibidem*, p. 77.

⁴¹ TCA/M, p. 109.

⁴² Un ciclo de poemas de Celan, publicado póstumamente, lleva el título *Zeitgeföhlt*, con claras reminiscencias husserlianas. En su ejemplar de las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Celan subrayó, entre otros, el siguiente pasaje: “Con la aprehensión del tono ahora aparente, por así decirlo escuchado ahora, se funden el recuerdo primario de los tonos escuchados recientemente, y la *expectativa (protención) de los tonos*

desde la animación (*Beseelung*) hacia la muerte, en cuya comunidad se reconocen el lector del poema y el otro ausente que da la imagen poética. El poema es "[...] la huella de nuestra respiración en el lenguaje, el aliento de nuestra mortalidad (*der Hauch unserer Sterblichkeit*)"⁴³, pero a la vez el último bastión de la vida que lucha por conservarse. Leamos el siguiente poema:

EN LA LEJANÍA

Mudez, de nuevo, espaciosa, una casa:
ven, tú debes morar.
Horas, escalonadas
malditamente: alcanzable
el lugar de asilo.

Más filoso que nunca el aire restante:
tú debes respirar,
respirar y ser tú.

IN DIE FERNE

Stummtheit, aufs neue, geräumig, ein Haus-:
komm, du sollst wohnen.

Stunden, fluchschön gestuft: erreichbar
die Freistatt.

Schärfer als je die verbliebene Luft:
du sollst atmen,
atmen und du sein.⁴⁴

Ciertamente este poema evoca recuerdos, más aún memoria y conmemoración de fechas de otros ausentes. Ya la sola escritura sobre un hecho presente se fundaría en la facticidad de un pasado inminente por venir (el

faltantes. Para la conciencia el punto ahora tiene un *halo temporal* (*Zeithof*) que se efectúa en una continuidad de aprehensiones del recuerdo. El recuerdo entero de la melodía consiste en un continuo de tales halos temporales continuos o continuos de aprehensión ya descritos". Hua X, 35-36. Cfr. Paul Celan, *La Bibliothèque philosophique. Die philosophische Bibliothek*. Catalogue raisonné des annotations établi par Alexandra Richter, Patrick Alac et Bertrand Badiou. Préface de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions Rue D'Ulm / Presses de l'École Normale Supérieure, 2004, p. 428.

⁴³ TCA/M, p. 115.

⁴⁴ Paul Celan, *Werke. Sprachgitter. Vorstufen – Textgenese – Endfassung*, Tübinger Ausgabe. En lo sucesivo citaremos esta obra con las siglas TCA/Sp. En ocasiones hemos modificado la traducción que hace Reina Palazón de los poemas de Celan. En este caso la palabra alemana "Freistatt" designa un lugar de refugio (*Zufluchtsort*), un asilo o santuario, como indica Barbara Wiedemann. Cfr. Paul Celan, *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 2005, p. 658 □editado y comentado por Barbara Wiedemann.

ahora se hunde inevitablemente en el continuo retencional), al cual pretenden conservar los signos y las imágenes poéticas. Éstas, sin embargo, no siguen el impulso de retratar o figurar exactamente un acontecimiento pasado o una constelación de hechos pretéritos, sino que los exhiben en apagamiento gradual y en su exposición al olvido. El poema puede sugerir el entorno de un campo de concentración, el santuario de libertad detrás de la alambrada de púas, que muy pocos prisioneros lograron alcanzar y el último aferramiento a la vida de quienes ingresaban en la cámara de gas ("tú debes respirar,/ respirar y ser tú"). No obstante, sin que esta evocación pierda "verdad" o "precisión", en las mismas imágenes pueden surgir otra clase de recuerdos, sin que haya manera de precisar una dirección linear del proceso de rememoración⁴⁵. Considerando profundamente esta situación esencial del poema, Jacques Derrida ha advertido que la tentativa de comprensión hermenéutica del poema debe ceder ante la atención dirigida a los otros ausentes, quienes prescriben el sentido de su pasado "emergiendo", "irrumpiendo" desde las imágenes en la memoria, y no como consecuencia de un proceso de interpretación. El obsequio de atención poética, he ahí una de las enseñanzas fundamentales de la obra de Celan, no debe dirigirse a un sentido más o menos anticipado durante el esfuerzo de interpretación exacta, sino a la constelación de figuras de alteridad que, desde su fondo de ausencia, emergen espontáneamente en las imágenes.

Las imágenes poéticas en *Sprachgitter* inauguran un proceso rememorativo buscando las voces de los otros ya muertos, rastreando las huellas de

⁴⁵ Una fenomenología del recuerdo debe ahondar en el entrelazamiento fáctico del proceso activo de rememoración con recuerdos que irrumpen pasivamente, que fragmentan el recuerdo y bifurcan su orientación, aparentemente linear, al evocar, por asociación, otros recuerdos. Husserl ha consagrado importantes páginas al fenómeno de los recuerdos irrumpiendo *antes* de cualquier esfuerzo deliberado de rememoración. Estos recuerdos ingresan abruptamente en el presente y conforman una "segunda sensibilidad", por así llamarla. Cfr. Hua XXXIII, 361-364. Asimismo, Marc Richir ha insistido en la importancia de esta clase de recuerdos para describir fenomenológicamente la experiencia del pasado. Ahondando en esta problemática, Richir nota que el recuerdo voluntario, como proceso de rememoración, es indiferente al afecto de *nostalgia* que emerge desde el pasado como tal, ya irreversible. En cambio, en el recuerdo involuntario la nostalgia (entre otros afectos posibles) emerge por sí misma, o dicho de otra manera: en el recuerdo involuntario el pasado se atestigua como tal por el afecto de la nostalgia. Aquí nos limitamos a exponer toscamente una idea de Richir que él desarrolla con notable profundidad y matices varios en sus *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Tan sólo agregar que, a nuestro modo de ver, la fenomenología richiriana del recuerdo puede contribuir decisivamente a aclarar la relación entre memoria e imágenes poéticas impregnadas afectivamente con nostalgia.

quienes violentamente fueron reducidos al silencio y ahora están definitivamente ausentes. El poema les concede una voz "como si" (*als ob*) permitiera *escuchar en la imagen* articulada por el lenguaje escrito, en sí mismo mudo. La "visión" propia de la rememoración va aparejada con las oscuridades, oscilaciones y vacíos de la imagen poética, justamente porque el *otro ausente* se resistiría a ser interiorizado en una reproducción adecuada o en una lógica del discurso histórico. De ahí que en *Sprachgitter* se vinculen dialécticamente los motivos de la visión, la oscuridad y la audición. Leamos algunos versos del poema titulado "Voces" (*Stimmen*):

Voces, rasgadas en lo verde
de la superficie del agua.
Cuando el alción, pájaro de hielo, se sumerge,
zumba el segundo:

Lo que te apoyaba,
en cada una de las orillas
pasa
sesgado a otra imagen.

Stimmen, ins Grün
der Wasserfläche geritzt.
Wenn der Eisvögel taucht,
sirt.

Was zu dir stand
an jedem der Ufer,
es tritt
gemäht in ein anderes Bild.

El recuerdo no comienza, ya lo advertía Husserl, sin que la emergencia del pasado, desde el fondo del continuo retencional muerto (*totes retentivales Kontinuum*), del ser-ahí de lo preservado (*dunkles Dasein des Präservierten*) anteceda la rememoración libre y estimule la donación (*Zuwendung*) del sujeto⁴⁶. En este contexto de ideas, el recuerdo de los otros au-

⁴⁶ En los *Manuscriptos de Bernau* Husserl se pronuncia claramente al respecto: "Pertenece a la esencia de la rememoración, como conciencia de lo anterior y distinta de la retención como conciencia de lo reciente, tener por fuerza primero la forma de la emergencia (*Auftauchen*). En el momento del surgimiento es consciente de manera indivisa todo lo anterior, una

sentes, muertos, sugiere la imagen de "voces" que emergen desde las profundidades y surcan rasgando "en lo verde de la superficie del agua" (*ins Grün der Wasserfläche*). En su excelente edición comentada de las poesías de Paul Celan, Barbara Wiedemann refiere a un relato de Christoph Schwerrin: "Una vez andábamos a lo largo de un arroyo, cuando vimos un pajarillo que se arrojó de cabeza en el agua, verde esmeralda, azul turquesa. Celan sabía el nombre en francés, *martín pescador* (*martin-pêcheur*, alción). Yo no conocía la palabra alemana. Encontramos al pájaro en 'Brehms Tierleben' [...] Se trataba del alción (*Eisvogel*), del cual dice Brehm: 'A la luz del sol, el alción es una llama que centellea azul, rojo y verde al mismo tiempo, con destellos agudos, pero que se extinguen de repente'"⁴⁷.

La imagen del alción describe quizá las notas características del recuerdo considerado en sí mismo: Un pájaro que debe su nombre en alemán, *Eisvogel*, a la tonalidad azul acerada de su plumaje, así como a la cercanía y lejanía de sus asentamientos: desde los trópicos hasta las zonas más frías y deshabitadas. El alción va al encuentro de las "voces" que surcan las aguas, hundiéndose en ellas y perdiéndose de vista para "atrapar a su presa". Estableciendo una comparación cabe decir: la intuición que procura el recuerdo se traduce en imágenes dispares, de alguna manera ajustadas al pasado o trayendo consigo momentos de "cumplimiento" (*Erfüllung*), pero finalmente fragmentadas, matizándose, extinguiéndose hasta tornarse opacas y oscuras, perdiendo así toda vivacidad. Sin embargo, el alción alcanza su objetivo; pero, ¿de qué manera? En la medida en que una y otra vez lo recordado pasa "sesgado a otra imagen" (*es tritt gemäht in ein anderes Bild*). He ahí una interpretación de la estrofa, que sin embargo no podría aspirar a ser definitiva. La imagen del alción expresa también la peligrosidad del recuerdo como escritura formal que meramente expresa o refleja la interiorización de lo recordado. Al respecto escribe Anja Lemke, "El alción hundién-

duración entera en el modo temporal de lo anterior. Ello vale para cada fase temporal de la conciencia que tiene el carácter de la emergencia. Empero, pertenece a la esencia de algo anterior emergente que se deje explicitar, que de una manera *quasi* originaria se deje transformar en un presente de percepción constituyente "como si". Cada rememoración tiene dos modos: el de la emergencia, la rememoración confusa, aún no explícita, y el de la rememoración explícita de la percepción rememorada, renovada. Necesariamente precede la emergencia". Hua XXXIII, 369s.

⁴⁷ Paul Celan, *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe* in einem Band, p. 644.

dose se corresponde con la rasgadura de la superficie acuática por las voces. Sin embargo añade otra dimensión a la tentativa violenta de conservación mediante una escritura fija, pues el alción busca un botín. Está a la búsqueda de algo que es mortífero para lo buscado. Con ello se graba en el proceso de escritura el motivo del asesinato [...]"⁴⁸. Asimismo, los versos: "pasa sesgado a otra imagen" (*es tritt gemäht in ein anderes Bild*) indican el riesgo de que el recuerdo pierda precisión disolviéndose en metáforas de lo recordado.

Sin embargo las imágenes poéticas constituyen el único medio o el elemento donde el otro ausente puede darse en la memoria; pues por una parte no hay manera de interiorizarlo mediante un "relato fidedigno" y adecuado a la tendencia reproductiva, salvo erradicando su alteridad y siendo así infiel a su memoria, como observa Jacques Derrida; por otra parte se impone a la memoria la responsabilidad por la conservación del otro ausente⁴⁹: el lenguaje debe decir algo sobre este otro, empero restituyéndole *su* voz, dejándole hablar con *su* tiempo (*su* mortalidad, su muerte ya acaecida y su consiguiente ausencia definitiva): "El poema, aún en su aquí y ahora (el poema mismo tiene sólo este presente uno, único, puntual), aún en esta inmediatez y cercanía, deja que lo más propio del otro, a saber su tiempo, hable también"⁵⁰. Celan ha intentado dar forma a tal lenguaje, no mediante un relato que satisficiera las tendencias reproductivas, de aproximación a lo recordado "como fue" (la ausencia definitiva del otro prohíbe, en última instancia, cualquier reproducción absolutamente adecuada), sino mediante un encuentro donde la *atención* al tiempo del otro, concebida como *empatía sensible*, desempeña un papel preponderante:

El poema intenta prestar atención a todo lo que le sale al encuentro, tiene un sentido agudo del detalle, del contorno, de la estructura y del color, pero también de las "palpitaciones" y de las "insinuaciones". Tal atención, así lo

⁴⁸ Anja Lemke, "Der für immer geheutige Wundstein'. Poetik der Erinnerung bei Paul Celan", en *Celan-Jahrbuch* 8 (2001/2002), p. 120.

⁴⁹ "El ser 'en nosotros', el ser 'en nosotros del otro en la memoria enlutada, esto no puede ser ni la resurrección propiamente dicha del otro en sí mismo (el otro está muerto y nada puede salvarlo, nadie puede salvarnos) ni la simple inclusión de un fantasma narcisista de una subjetividad encerrada en sí misma, hasta idéntica a sí misma". Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Mann*, p. 44.

⁵⁰ TCA/M, pp. 9s, 36a-d.

creo, no se identifica con una adquisición de la vista que rivaliza con, o va a la par de, los aparatos cada día más perfectos. Se trata más bien de una concentración que tiene presente todas nuestras fechas.⁵¹

Por consiguiente, la *sensibilidad* que impregna las imágenes poéticas es el lugar del encuentro con el pasado del otro ausente, a quien dirigimos ya no una atención teórica, sino una atención saturada de *emotividad nostálgica* ante su muerte o su ausencia: "Voces, ante las cuales tu corazón/ se arredra en el corazón de tu madre./ Voces desde el árbol de la horca, donde la madera joven y la madera vieja/ cambian y cambian los anillos"⁵². "Voces, guturales, en la grava,/ ahí también cava lo infinito,/ arroyo viscoso del corazón"⁵³. "Voces de Jacob:/ Las lágrimas./ Las lágrimas en el ojo del hermano./Una quedaba suspendida, crecía./ Ahí vivimos nosotros./ Respira, para que se desprenda"⁵⁴. Ahora bien, importa sobremanera comprender que se trata de una emotividad radicalmente *otra* que la del goce estético en la representación de lo imaginado por un objeto-imagen. Las imágenes poéticas pretenden vincular un sujeto con otro, desviar la atención del sujeto, gozándose narcisistamente en el objeto-imagen, hacia lo imaginado, suscitando la memoria del otro ausente, quien mostraba lo humano del dolor, la finitud y la mortalidad. La última estrofa que hemos citado evoca el dolor de Esaú, hermano de Jacob, al perder su primogenitura. En las "lágrimas en el ojo del hermano", en la respiración convulsiva que sigue al llanto, se fenomenaliza un "nosotros". En este sentido nos parece acertado el comentario de Anja Lemke: "El dolor de Esaú, con quien habla la voz, abre otro espacio en el poema [...] El dolor mismo será el único espacio aún restante para un nosotros. La comunidad sólo es decible ahí donde arraiga en el dolor de un individuo"⁵⁵.

En la obra de Celan es recurrente la imagen de la piedra (*Stein*), para caracterizar la incrustación, en los recuerdos, de la alteridad ausente. Lee-mos por ejemplo: "Son microlitos, piedrecillas, apenas perceptibles, feno-

⁵¹ *Ibidem*, p. 9, 35c.

⁵² *Ibidem*, p. 5.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ Anja Lemke, *op. cit.*, p. 124.

cristales minúsculos en la densa toba de tu existencia”⁵⁶. “Recuerdos, piedras minúsculas detrás de la frente, la contingencia del mañana los junta en un mosaico. Más allá de los recuerdos, desesperación, arena dispersa del Ser-ahí (*Dasein*) suprimido”⁵⁷. No se trata de la interiorización de lo recordado que lograría una reproducción adecuada, sino de los restos de los otros ausentes, considerados en su mortalidad (“arena dispersa del ser-ahí”). El lenguaje (cargado siempre de historia) se vale de las imágenes poéticas para expresar esta mortalidad, en la cual los hombres se reconocen como pertenecientes a una misma comunidad. Esta idea resalta en el poema “Tenebrae”:

TENEBRAE⁵⁸

Cerca estamos, Señor,
ceranos y aprehensibles.

Aprehendidos ya, Señor,
entregarfados, como si fuera
el cuerpo de cada uno de nosotros
tu cuerpo, Señor.

Ruega, Señor,
ruéganos,
estamos cerca.

Agobiados íbamos,
íbamos a encorvarnos
hasta baldén y bañil.

Al abrevadero íbamos, Señor.

Era sangre, sangre era,
Lo que derramaste, Señor.

Relucía.

Nos devolvía tu imagen a los ojos, Señor.
Ojo y boca están tan abiertos y vacíos, Señor.
Hemos bebido, Señor.
La sangre y la imagen que estaba en la sangre, Señor.

Ruega, Señor.
Estamos cerca.

⁵⁶ Paul Celan, “*Mikrolithen sinds...*”, p. 74, 128.1.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 75, 130.

⁵⁸ Paul Celan, OC, p. 125.

TENEBRAE

Nah sind wir, Herr,
nahe und greifbar.

Gegriffen schon, Herr,
ineinander verkrallt, als wär
der Leibe eines jeden von uns
dein Leib, Herr.

Bete, Herr,
bete zu uns,
wir sind nah.

Windschief gingen wir hin,
gingen wir hin, uns zu bücken
nach Mulde und Maar.

Zur Tränke gingen wir hin.

Es war Blut, es war,
was du vergossen, Herr.

Es glänzte.

Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr.
Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr.
Wir haben getrunken, Herr.
Das Blut und das Bild, das im Blut war.

Bete, Herr.
Wir sind nah.

Como observa H. G. Gadamer, en este poema las imágenes suscitan la memoria de diversos acontecimientos históricos. Ya el solo título "Tenebrae" (Tinieblas) evoca mucho más que un oscurecimiento o un eclipse. Recordemos el relato que hacen los Evangelios de la escena de la crucifixión de Jesucristo. Leemos en Lucas XXIII, en la versión de la Biblia de Martin Luther (traducimos y transcribimos el texto original, dada la importancia e incidencia del lenguaje luterano en la literatura y poesía en alemán): "Y era alrededor de la hora sexta. Entonces una oscuridad cubrió todo el país. Y el sol perdió su brillo, el velo del Templo se rasgó a la mitad. Entonces Jesús exclamó con voz fuerte: '¡En tus manos encomiendo mi espíritu!' Y luego que dijo esto expiró. Cuando el centurión vio lo que había sucedido, clamó a Dios y dijo: '¡En verdad este era un hombre piadoso!' Y todos los del pueblo que estaban ahí presenciando, al ver lo que había acontecido, se golpearon

el pecho y se retiraron". (*"Und es war umb die Sechste stunde. Und es ward ein finsternis uber das ganze land bis an die neunde Stunde. Und die Sonne verlor iren schein. Und der vorhang des Tempels zureis mitten entzwey. Und Jhesus rieff laut und sprach: 'Vater, ich befehl meinen geist inn deine hende'. Und als er das gesaget, verschied er. Da aber der Heubtman sahe, was da geschah, preisete er Gott und sprach: 'furwar dieser ist ein fromer mensch gewesen'. Und alles volk, das da bey war, und zu sahe, da sie sahen, was da geschah, schlugen sich an ire brust und wandten widderumb"*). En Mateo XXVII se narra el mismo episodio: "Y desde la sexta hora hubo tinieblas en todo el país, hasta la novena hora. Y alrededor de la sexta hora Jesús gritó fuertemente y dijo: '¡Eli, Eli!, ¿lama asabthani?, lo cual quiere decir: ¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?" (*"Und von der sechsten stunde an ward ein finsternis uber das gantzeland bis zu der neunden stunde. Und umb die neunde stunde schrey Jhesus laut und sprach: '¡Eli, Eli!, ¿lama asabthani? Das ist: Mein Gott, Mein Gott, warumb hastu mich verlassen?"*).

Aquí no nos interesa la cuestión de la exactitud histórica de estos relatos, tampoco indagar por una clave de comprensión teológica de los mismos, sino más bien la manera como las imágenes poéticas evocan el suceso, especialmente la ambivalencia de sentido en las últimas palabras de Jesús. Mientras Lucas relata la entrega confiada de Jesús a Dios, Mateo da testimonio de un clamor desesperado: "¿Por qué me has abandonado?" Podemos quizá suponer que justamente esta interrogante, en ese preciso momento, conmueve a los espectadores hasta el punto de decir: "Cerca estamos, Señor,/ cercanos y aprehensibles". En gran medida son desconocidas, para la ciencia histórica y para la exégesis bíblica, las causas y circunstancias de la muerte de Jesús. Empero, en su manera de cuestionar al Dios-Padre que le ha abandonado justo en medio del tormento que le ha sido impuesto, se reconocen los espectadores como sujetos históricos que tienen en común la mortalidad: "Aprehendidos ya, Señor,/ entregarfados, como si fuera/ el cuerpo de cada uno de nosotros/ tu cuerpo, Señor". La memoria poética del suplicio de Jesús no se preocupa por reproducir los hechos relatándolos con exactitud (si bien la muerte de Jesús por crucifixión

es una certeza histórica y de ahí parte el poema), ni por situarlos en una lógica de los sucesos, sino por dar testimonio y hacer *memoria*, en las imágenes, del otro *ausente*. Éste no se da, se resiste a darse a una representación rememorativa adecuada, por obra de la cual “reviviría” en el recuerdo (traicionando así la fidelidad exigida a la memoria del otro ausente)⁵⁹. En tanto ya fallecido, el otro ausente sólo se da suscitando pesadumbre en quienes se acuerdan de él, o al menos la conciencia, más o menos difusa, de pertenecer a la misma comunidad de mortales. El moribundo en la cruz sólo puede rogar a quienes se saben siempre expuestos a la muerte, incluso a la muerte por obra de otros hombres: “Ruega, Señor,/ ruéganos,/ estamos cerca.”

Si bien la imagen poética de las tinieblas refiere, sin ambigüedades, a la Pasión de Jesús, concede no obstante margen a la memoria de otros hechos históricos: el cautiverio del pueblo judío en Babilonia; la *Shoa* desde luego, pero también el sufrimiento de la humanidad en la actualidad. Al respecto escribe H. G. Gadamer: “En cualquier caso se titula ‘Tenebrae’, no sin evocar toda la tradición de la historia de la pasión, desde las lamentaciones vetero-testamentarias, el relato de la Pasión, hasta la pasión del ser humano bajo el cielo oscurecido de nuestro presente”⁶⁰. Importa seguir atentamente las meditaciones de Gadamer sobre este poema, especialmente cuando él se pregunta si el poema es o no blasfemo. Gadamer precisa así la dificultad: “El poema es un reto. ¿Cómo debe comprenderse?, ¿se trata de un poema blasfemo o cristiano? ¿Acaso no es un poema blasfemo, cuando el poema dice con palabras claras a Jesús moribundo: no debes rogar a Dios, quien te ha abandonado, sino a nosotros? Esta contraposición permite adivinar un sentido que no podría pasar desapercibido: puesto que Dios no conoce la muerte, él no es alcanzable en la hora de la muerte. En cambio nosotros

⁵⁹ La relevancia de este problema ha sido subrayada por Jacques Derrida: “[...] Si tengo éxito ‘normalmente’ en el proceso de introyección, entonces soy infiel al otro, el otro simplemente se vuelve parte de mí mismo, y es una forma de recordar al otro olvidándolo. El otro se vuelve parte de mí mismo y tengo una relación narcisista con el otro en mí mismo. Esto es una manera de ser, un duelo posible, pero infiel, falso, una falsa memoria del otro”. Jacques Derrida, *Deconstruction Engaged. The Sydney Seminars*, Power Publications, Sydney, 2009, p. 66, editado por Paul Patton y Terry Smith.

⁶⁰ Hans G. Gadamer, *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug. Gesammelte Werke*. Bd. 9, Tübingen, J. C. B Mohr (Paul Siebeck), 1993, p. 454.

conocemos la muerte sabemos de ella y su carácter inevitable. Por eso entendemos en lo más hondo a este último sollozante ante el abandono. Evidentemente estas últimas palabras de Jesús no querían expresar duda en su Dios, sino sellar la violencia desmedida del sufrimiento y de la muerte. Ahí radica una comunidad última entre el hijo del hombre y los hijos de los hombres, en la medida en que padecen la muerte"⁶¹.

La cuestión tiene que ver con nuestra temática, no porque haya aquí de por medio una inquietud religiosa o atea. Más bien porque el poeta, al negarse a tomar en cuenta a Dios en el justo momento de la memoria del otro ausente, al poner entre paréntesis a la divinidad (ajena a la muerte), por así decirlo, se reduce a una experiencia con-memorativa de quien ya ha fallecido, sin ceder en lo más mínimo a cualquier evasión del hecho contundente de la muerte. En efecto, cualquier especulación sobre un Dios que pueda conceder un estado mejor después del fallecimiento tendería a proporcionarnos *re-presentaciones* del otro ausente como aún viviente, como sobrepuesto a su sufrimiento y su muerte en un más allá. En cambio las imágenes poéticas nos restringen a la facticidad de la muerte, no como un acabamiento cualquiera, sino como el fenómeno de la más extrema violencia quebrantando la comunidad sensible entre los hombres: "Agobiados íbamos, / íbamos a encorvarnos/ hasta baldén y bañil//. Al abrevadero íbamos, Señor.// Era sangre, sangre era,/ lo que derramaste, Señor". Ya Martin Heidegger advertía, en *Ser y tiempo*, que no corresponde a un análisis fenomenológico-ontológico de la muerte pronunciarse, positiva o negativamente, sobre la cuestión de una vida de ultratumba: "El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente en el 'más acá', en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada *Dasein*, se hace presente dentro de éste. No podrá justificadamente y con sentido ni siquiera *preguntarse* en forma metodológicamente segura qué *hay después de la muerte* sino una vez que ésta haya sido comprendida en la plenitud de su esencia ontológica. Quede aquí sin decidir si una pregunta semejante es siquiera posible como pregunta teórica. La interpretación ontológica de la muerte desde el más acá precede a toda especulación óntica sobre el más allá"⁶². La poesía de Celan, atenta a la finitud propia y del otro, resalta la dimensión temporal de la muerte, sea como facticidad histórica de una comunidad de mortales, sea

⁶¹ *Ibidem*, p. 454.

⁶² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 268. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.

como su futuro inminente. Ello nos sugieren los versos del poema "Adecuados al viento" ("Windgerecht")⁶³: "Cánticos:/ voces de ojos, a coro,/ leen hasta lacerarse./ (Lo no y lo ya sucedido, ambos a la vez,/ traspasan los corazones.)" [Gesänge: Augenstimmen, im Chor,/ lesen sich wund. (Ungewesen und Da,/ beides zumal,/ geht durch Herzen)].

Por eso en *Sprachgitter* adquieren suma importancia las imágenes que —en oposición a cualesquiera discursos históricos posibles que intentan reconstruir las frases de los ya fallecidos— evocan el *silencio* de los otros ausentes. No se trata, para Celan, de ilustrar intuitivamente una narración exacta de los hechos pasados, sino de dirigir la atención (distinta de la observación) al otro recordado en su mortalidad y ausencia definitiva. En este sentido las imágenes del silencio, por así llamarlas se aúnan a la atención como actitud esencial de la memoria poética. La atención poética, en cualquiera de sus orientaciones temporales (presente, pasado o futuro) se distingue de un acto de interés teórico, en la medida en que se concentra en el tiempo del otro y su manifestación sensible (el silencio es dado a la sensibilidad). He ahí uno de los *Leitmotive* en *El meridiano*:

El poema quiere ir hacia un otro, necesita este otro, necesita un enfrente. El poema visita al otro y se concede a él [...] cada cosa, cada persona es para la poesía una forma de este otro. El poema intenta prestar atención a todo lo que le sale al encuentro, tiene un sentido agudo del detalle, del contorno, de la estructura y del color, pero también de las "palpitaciones" y de las "insinuaciones". Tal atención, así lo creo, no se identifica con una adquisición de la vista que rivaliza con, o va a la par de, los aparatos cada día más perfectos. Se trata más bien de una concentración que tiene presente todas nuestras fechas.⁶⁴

Nos ayudaremos con la lectura de otros poemas de *Sprachgitter* para profundizar la idea de una memoria poética que preserva tanto la distancia como el silencio del otro ausente. En "Retorno al hogar" ("Heimkehr")⁶⁵ escribe Celan:

Nevada, cada vez más densa,
color de paloma,
como ayer,
nevada,
como si aún durmieras todavía.

⁶³ Paul Celan, OC, p. 129.

⁶⁴ TCA/M, p. 9, 35 c.

⁶⁵ Paul Celan, OC, p. 120.

Amplio campo blanco.
Por encima, infinita,
la huella del trineo de lo perdido.

Schneefall, dichter und dichter,
taubenfarben,
wie gestern,
Schneefall,
als schiefst du auch jetzt noch.

Weithin gelagertes Weiß.
Drüberhin, endlos,
die Schlittenspur des Verlorenen. [...].

En la poesía de Celan la nieve es imagen no sólo de la muerte, sino además del recuerdo de los muertos y la patria perdida. Las imágenes de un "campo blanco", de una tierra cubierta de nieve, como si ella "durmiera todavía" (el despertar sería la primavera), ilustran quizá la vividez de los recuerdos, donde el otro ausente aparece "como si" (*als ob*) existiera todavía. Así, el yo escindido (*gespaltet*) en vida perceptiva y rememoración, imbuido en el recuerdo interiorizante, pareciera acortar la distancia entre sí y el otro ausente. Empero, el pasado del otro es irreversible, por consiguiente la distancia temporal es insalvable e inapropiable mediante una reproducción adecuada, a la cual tiende empero el proceso de rememoración. He ahí lo que subrayan los versos: "Por encima, infinita,/ la huella del trineo de lo perdido".

Imágenes poéticas parecidas hallamos en el poema "Lecho de nieve" (*Schneebett*):

Augen, weltblind, im Sterbegeklüft: Ich komm,
Hartwuchs im Herzen.
Ich komm.

Mondspiegel Steilwand. Hinab.
(Atemgeflecktes Geleucht. Strichweise Blut. Wölkende Seele,
noch einmal gestalten.
Zehnfingerschatten verklammert.

Augenweltblind, Augen im Sterbegeklüft,
Augen Augen:

Das Schneebett unter uns beiden,

Kristall um Kristall,
zeittief gegittert, wir fallen,
wir fallen und liegen und fallen. [...].⁶⁶

El poeta anuncia su intención de recordar a otros ausentes, cuyos ojos ya son "ciegos al mundo", cuya última aparición era un "abismarse en el morir". A ellos dice el poeta: "yo vengo". Ahora bien, el proceso de rememoración (cuya imagen es aquí la luz o la iluminación) se ve interceptado o interrumpido: el otro ausente se sustrae a cualquier reproducción, mancha con su aliento ya sofocado y con trazos de sangre la lámpara del recuerdo. Al yo y al otro ausente los separa un "lecho de nieve" que, "cristal a cristal", conforma una reja de "hondura temporal" que el sujeto rememorante no puede derrumbar.

Para dar lugar a una memoria fiel al otro en cuanto ausente, el sujeto rememorante debe refrenar cualquier discurso cuyo impulso sería la apropiación interiorizante de lo recordado. Tal parecen indicar las primeras líneas del poema "Hoy y mañana" ("*Heute und Morgen*")⁶⁷: "Así me tengo yo, pétreo, para la lejanía a la que te guíé [...]" (*So steh ich, steinern, zur/Ferne, in die ich dich führte*). El imperativo del silencio es el motivo fundamental del poema "Abajo" ("*Unten*"):

Reconducida al olvido
la conversación-hospitalaria de nuestros
ojos lentos.

Reconducida sílaba a sílaba, repartida
en los dados ciegos al día,
a los cuales coge la mano jugadora, grande,
durante el despertar.

Y la demasía de mi discurso: acumulado sobre el pequeño
cristal en el traje de tu silencio.

Heimgeführt ins Vergessen
das Gast-Gespräch unsrer
langsamen Augen.

Heimgeführt Silbe um Silbe, verteilt

⁶⁶ TCA/Sp, p. 43.

⁶⁷ Paul Celan, OC, p. 122.

auf die tagblinden Würfel, nach denen
die spielende Hand greif, groß,
im Erwachen.

Und das Zuviel meiner Rede: angelagert dem kleinen
Kristall in der Tracht deines Schweigens.⁶⁸

Ante la ausencia definitiva de los otros ya muertos, ante la completa incertidumbre de su destino más allá de la vida en el mundo, el recuerdo es semejante a una "flecha tardía, que rauda partía del alma" (*später Pfeil, der von der Seele schnellte*)⁶⁹, o a una rama que "[...] una mañana saltó hacia el ayer" (*der Ast [...] ein Morgen/ sprang ins Gestern*), sin alcanzar más que restos, fragmentos de lo recordado: "[...] recogimos,/ hecho polvo, el candelabro,/ volqué todo en la mano de nadie" ([...] *wir holten,/ zerstoben, den Leuchter, ich stürzte/ alles in niemandes Hand*)⁷⁰. La paradoja radica en que las imágenes poéticas aspiran conceder una voz a los muertos, pero sin someterlos a una ficción violenta que sólo aparentaría el habla del otro ausente y donaría a aquélla un sentido desde el sujeto rememorante.

Dejar que el otro ausente hable desde su silencio definitivo, he ahí el motivo con el cual se compromete la poesía entera de Celan. Las ánimas de los muertos que el poema conmemora son semejantes a "bloques erráticos, estrellas negras y llenas de lenguaje: nombrados según un juramento desgarrado de silencio" (*Findlinge, Sterne,/schwarz und voll Sprache benannt/nach zerschwiegenem Schwur*)⁷¹. Su ausencia no es objeto para un proceso de reproducción adecuada de los hechos históricos, sino más bien se da en la emotividad atenta de la nostalgia y la tristeza sinceras, vínculos de experiencia que la poesía cumple con imágenes, gracias a las cuales la memoria

⁶⁸ TCA/Sp, p. 21. Es interesante referir aquí otra interpretación del poema "Abajo". El olvido (*das Vergessen*), nos dice Anja Lemke, es un "don de liberación" (*Gabe der Befreiung*) a los muertos, quienes se verían así aliviados de recuerdos lastrantes (*auf ihnen lastenden Erinnerungen*). Desde luego, la idea de Lemke es la fidelidad de la memoria al otro ausente, no una afirmación metafísica o teológica de la supervivencia de los muertos. En este sentido escribe Lemke: "Si se adopta la perspectiva de los muertos, entonces el lugar del olvido constituye una especie de reconducción (*Heimkehr*), de regreso al lugar de origen, el cual es remarcado como marcha (*Gang*) por el conducido (*geführt*)". Anja Lemke, *Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2002, p. 472.

⁶⁹ Versos del poema "Bajo una imagen" (*"Unter ein Bild"*). TCA/Sp, p. 19.

⁷⁰ Léase el poema "Un día y otro más" (*"Ein Tag und noch einer"*) en Paul Celan, OC, p. 134.

⁷¹ Cfr. el poema titulado "Las ánimas" (*"Allerseelen"*) en Paul Celan, OC, p. 136.

logra sostener una relación precaria con la fecha de los otros ausentes. En este punto ha insistido Jacques Derrida más que nadie: "Al conmemorar lo que puede siempre olvidarse en la ausencia de todo testigo, la fecha se expone en su destino o en su esencia misma. La fecha se ofrece al anonadamiento, pero se ofrece efectivamente"⁷². Precaria en la medida en que el poema es semejante a un "mensaje en botella" (*Flaschenpost*) donde están depositadas las imágenes, en espera de que alguien siga conservando la memoria de los otros ausentes. Pero la multiplicidad de sentidos de la memoria poética, mediada por las imágenes, sólo es experimentable en la condolencia por la muerte del otro, de cualquier otro finito, vulnerable o víctima de la violencia. Tal sugieren los siguientes versos del poema "Un ojo, abierto" ("*Ein Auge, offen*")⁷³: "[...] La lágrima, a medias,/ el más penetrante cristalino, móvil,/ te capta las imágenes." (*Die Träne, halb,/ die schärfere Linse, beweglich,/ holt dir die Bilder*).

⁷² Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Paris, Éditions Galilée, 1986, pp. 55s.

⁷³ Paul Celan, OC, p. 139.

JORGE GARCÍA GÓMEZ, *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid.*

Madrid, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

Autopresentación¹

He escogido el primer capítulo de *Caminos de la reflexión* para someterlo a nuestra consideración aquí. Lo he hecho así por sugerencia del profesor Lasaga, lo cual me pareció útil a ese fin no sólo porque la apertura del libro me ha servido para dar expresión al núcleo significativo básico de la obra, sino además, y sobre todo, en virtud de que su tema —la imaginación— constituye, a mi juicio, una de las claves fundamentales de la metafísica de Ortega. Valga, pues, la síntesis del capítulo en cuestión (“De la imaginación”) que a continuación les ofrezco como apoyo para la discusión del mismo.

De la imaginación

Según Ortega, el hombre se ve llamado en su vida a descifrar enigmas, si entendemos este término etimológicamente, a saber: como acertijo que oculta arcanos en su seno (22). Sin embargo, no hay que dar a esto necesariamente un sentido misterioso o tremebundo, ya que se refiere como mínimo y sólitamente a cualquier fenómeno vital que, como tal, puede encerrar desde un asomo hasta un máximo de opacidad, o sea, la ininteligibilidad que se nos da en la experiencia de todos los días y el secreto del universo en su totalidad, inclusive. El esfuerzo de resolución que esto implica se puede cumplir por medio del imaginar como posibilidad real de la vida de cada quien (22). En efecto, la vida parece ser un *acontecimiento* que tiene lugar, por lo pronto, en *la fantasía*, pues todo fenómeno vital busca allí una

¹ El autor presentó este libro en Madrid, en la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, el 20 de octubre de 2010. Para ello, eligió ofrecer esta abreviatura del capítulo I. Las páginas del capítulo a las que hace referencia aparecen intercaladas entre paréntesis y hemos bajado a pie de página el resto de las referencias. Éstas son todas las modificaciones por nuestra parte (Nota de la Revista).

comprensión de sí mismo que se reduce, en última instancia, a una investigación genética consistente en llegar a saber (o, al menos, a vislumbrar) el porqué y el para qué estructurantes de cada una de las coyunturas situacionales de la vida (22). El ejercicio imaginativo se tensa, pues, por establecer el nexo que, en última instancia, llamaremos razón —lo que no es otra cosa, como apuntara Ortega, que la "*fantasía puesta en forma*" (24)².

Ahora bien, la imaginación no es, en opinión de Ortega, ni un dispositivo a punto que se dispare automáticamente al menor indicio de ininteligibilidad en nuestras vidas, ni tampoco una facultad más entre aquéllas con las que contaría el alma humana (24), ni siquiera una cuya actividad tendría por papel primordial el hacer posible el conocimiento empírico de índole científica, como lo enseñara Kant (26)³. Es más bien un *érgon* o una función en que la vida humana consiste en su fondo, a saber: aquello que le permite al hombre surgir y constituirse en cuanto humano en las situaciones en que se percata —por sí mismo y en virtud de sus propias motivaciones— de que se encuentra cara a cara con cierta medida de ininteligibilidad o desorden en el mundo (24), con tal de que en ello le vaya la vida, o sea, de que entre en juego su posibilidad de sobrevivir y pervivir con sentido.

Motivaciones de la fantasía

Ortega nos habla del *azoramiento* o estado de ánimo que corresponde al encontrarse uno ante la circunstancia en tanto y en cuanto ésta se nos presenta como enigmática. Por "azoramiento" se quiere significar la experiencia del aturdirse, asustarse o turbarse que resulta de *percatarnos* de que *no sabemos a qué atenernos* sobre aquello que nos es necesario saber *sobre el mundo de las cosas y el comportamiento de los otros* allí (26s), a fin de poder *pervivir* con el mínimo de sentido que el deliberar y el actuar exigen en la vida consuetudina (27).

Llamemos a ésta la acepción *directa* del vocablo, por contraste con la *refleja* o psíquico-moral del mismo, o sea, la que da expresión al estado de

² *Una interpretación de la historia universal*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial / Revista de Occidente, 1983, vol. IX, p. 190 (en adelante, O.C.).

³ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A 137-147 / B176-187 y Fernando Vela, "La 'fantasía' en la filosofía de Ortega", *La Torre*, vol. IV, 15/16 (1956), p. 439.

ánimo que se constituye a base del fenómeno de la *vergüenza*, el cual tiene lugar en circunstancias similares cuando —al asustarnos, conturbarnos o sobresaltarnos por lo que sucede en el mundo— la atención se *desvía* de la dirección original *ad extra* y se centra en uno mismo (aunque Ortega no lo haga, prefiero dar expresión al sentido *reflejo* de la susodicha locución mediante el término *azaramiento*, pariente léxico suyo que al parecer tiene por significado primordial “avergonzarse” y aun “ruborizarse” y hasta “sonrojarse” (27).

Es así, pues, que me “azoro” primariamente cuando me doy cuenta de mi ignorancia sobre *lo otro*, en cuanto que lo que de ese modo me falta me es necesario para poder sobrevivir y pervivir en una situación determinada. Podemos decir, por tanto, que lo que resulta del azoramiento es la *confusión*. Pongámoslo de otra manera: la tesis radical de la metafísica orteguiana es aquella en que se afirma que el hombre se azora si y solo si se percató de algo “originariamente” (28). En otras palabras, el azoramiento consiste, en última instancia, en tener una “experiencia originaria” de algo, lo cual puede querer decir una de dos cosas:

O (a) un estado meramente psicológico (29s) que vendría provocado cuando algo hace *acto de presencia* pre-objetivamente, es decir, como algo que aún no goza de la determinación de ser uno en el seno de la multiplicidad cualitativa (29), o (b) un estado estrictamente cognoscitivo que correspondería al darse cuenta, por lo pronto, de que toda cosa y todo acontecimiento nos llegan por mediación de una u otra interpretación. Cuando esto suceda, el hombre no se hallará ya dispuesto sin más a dar crédito a las apariencias bajo las cuales la cosa o el acontecimiento se presenta (30).

El estado de azoramiento en sentido directo parece de hecho corresponder a una variedad estrictamente cognoscitiva de “experiencia originaria”, estado que nace de una actitud irónica que es capaz de gradación, por ser de índole ya local, ya universal (30). Así pues, la forma fundamental en que los contenidos de la circunstancia hacen su aparición ante mí es la de “lo enigmático” —estatuto irreductible a la condición de simple correlato *caótico* de un mero estado psicológico de confusión, ya sea breve o duradero (30).

¿Qué quiere decir esto? Pues que a un hombre ante quien la circunstancia se presente con ese cariz le es posible responder a ella *motivadamente* mediante el inicio de una actividad suya que de otro modo no ocurriría, a saber: la del aparato intelectual que posee y “cuyo órgano principal es la imaginación” (30s)⁴. El fin *ideal* de dicho esfuerzo sería la adecuación de circunstancia y enigma, mediante la formación imaginaria de un mundo u orbe interpretativo. Esfuerzo tal de adecuación no se logrará, sin embargo, por completo y definitivamente —hecho por el cual se constituye, por sí propio, de motor de superación del mundo interpretativo en cuestión. El *decurso* de la vida, si en verdad es propiamente humana, ha de poder estar jalonado por múltiples instancias de lo que he llamado “experiencia originaria” en el sentido psicológico del vocablo, pero que sólo cabe hacerlo con la significación cognoscitiva del mismo en contadísimas ocasiones y en situaciones especialísimas y deliberadas, las cuales son el fruto del recurso a la duda. Únicamente cuando se lleva ésta al límite, como sucede, por un lado, en el pensamiento metafísico de Ortega, o, por el otro, cuando se acude a otro modo de vivir *in extremis* (como podrían ser el cultivo de una forma particular de poesía o en la ciencia mística), es que surge ante el hombre la realidad en cuanto enigma (33).

Por consiguiente, cabe decir que el origen de la filosofía y, en última instancia, de la metafísica se halla en el *azoramiento* ante aquello cuyo significado se nos escapa precisamente en el nexo vital en que lo necesitamos para sobrevivir y pervivir con sentido. El filosofar no viene provocado, por tanto, por el simple *zaumádsein* (de *zauma* o maravilla), como nos lo propusieran tanto Platón⁵ como Aristóteles⁶, pues la admiración, en ese su sentido de “asombrarse” ante lo incomprensible, se queda corta, ya por ser su sabor mayormente contemplativo (como puede colegirse del hecho de que Aristóteles, por ejemplo, pueda retrotraer el maravillarse a la conciencia de las dificultades o *aporías* que surgirían del conflicto dialéctico entre argumentos⁷, ya como por el hecho de que deja al margen todo el drama-

⁴ “Ideas y creencias”, en O.C., vol. V, p. 404; en la nueva edición: *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2006, vol. V, pp. 676s (en adelante, NE).

⁵ *Teeteto*, 155 d.

⁶ *Metafísica* 982 b 13.

⁷ cfr. *Topica*. VI, 145 b.

tismo que acompaña al *lógon didónai*, por vivir siempre éste de los problemas que prolongan sus raíces hasta las profundidades de la vida cotidiana.

Consecuencias del análisis descriptivo-esencial de los asuntos de la imaginación

Fijémonos ahora en ciertos productos *sui generis* de la imaginación, sobre todo en tanto y en cuanto pertenecen a un determinado mundo interpretativo. Encontramos el punto y la línea, la felicidad y la justicia, etc., entre otros similares. En cuanto *definibles*, todos y cada uno de ellos —y los diversos mundos que integran y a los que pertenecen— tienen de común no sólo el ser correlatos del imaginar —que no del sentir, como son las cosas del mundo—, sino además el serlos de *cierto modo*, a saber: el de la *exactitud* y, por tanto, el de carecer *a radice* el derecho de ciudadanía en la circun-estancia (37).

Es de notar que Ortega nos habla de dichos mundos interiores como si constituyeran una *unidad genética*, ya que no los encontramos, ahí en el mundo, como cosas y acontecimientos (u organizaciones de tales), sino como resultados que se derivan de la función de la imaginación. Ese estatuto lo poseen pese a la diversidad intrínseca entre ellos —así el punto y la línea son miembros del mundo geométrico, la felicidad y la justicia del mundo moral, etc. (38)—, hecho que descubrimos, todavía enfrascados en imaginar, cuando intentamos adoptar el punto de vista de la exterioridad, o sea, el de la circun-estancia misma (39).

Más aún: si contemplamos la circun-estancia en la perspectiva que se establece a base —entre otras cosas— del “sistema” de mundos interiores que tienen validez en un período determinado, aparecerá aquélla iluminada como si fuese el mapa de un “universo” en el cual quedarían acotadas tanto las tierras conocidas como las ignotas, que son, respectivamente, las regiones que corresponden a las *creencias* y las que presentan un viso enigmático y que, por tanto, exigen, si se dan ciertas condiciones, que produzcamos, en la imaginación, *ideas* o hipótesis interpretativas al respecto (40).

En consecuencia, podemos decir de las ideas que no son ni reflejo automático de la realidad, ni lo que surge de procesos abstractivos que se

aplicarían a ésta en cuanto percibida por los sentidos; solamente son, *por lo pronto*, posibles imágenes estructurantes de los datos mundanales que someteríamos a la actividad creadora, aunque motivada, de la fantasía (40s). Pero además cabe afirmar, desde un punto de vista teleológico, que son modelos que proponemos primordialmente como medios de hacer frente a las dificultades vitales cuya índole es originalmente práctica, pero de manera tal que cada mundo interior que así emerja no sea más que lo que se constituye como *uno de los caminos posibles* de llegar a hacerse cargo de la circun-standia, en la cual —y mediante cuyos “contenidos”— vivimos (41).

Existiría, pues, la necesaria posibilidad de que una interpretación o idea fuera errónea, en la medida en que siempre hay —por definición— un *hiato* entre ella y la circun-standia interpretada, y también en virtud del hecho de que, por su mediación, el mundo al que pertenece la idea en cuestión es sólo uno de los varios medios posibles —a lo sumo, probables— de dotar de sentido a la entonces enigmática circun-standia (41).

La identificación del carácter erróneo de pasadas interpretaciones de la realidad nos hace asequible su valor de verdad, tanto en lo que se refiere al des-cubrimiento de lo que ya no aparece como verdadero (y de su porqué) como en lo que respecta al papel que juega en servirnos de motor para poder llegar a una interpretación más justa (41). Que la verdad sea *una* e *invariable*, como parece venir implicado en la noción de verdad como correspondencia o *adaequatio rei et intellectus*, no sólo no se encuentra reñido con el carácter tempóreo de la vida en que se indaga y se la llega a formular, sino que además le viene exigido pues, ¿cómo podría ser de otra manera si el *télos* del vivir es el sobrevivir y pervivir con sentido y, por consiguiente, el ser capaces en principio de alcanzar la felicidad (42)? Paradójicamente, entonces, hay que decir que el hombre halla, en “las penalidades y las alegrías de la vida”⁸, una guía en el seno de la perplejidad constitutiva del vivir, o sea, del hallarse en el mundo al vivir y tener que hacer su vida con las cosas del mundo (43).

Para concluir digamos, pues, que el *azoramiento* da pie al *ensimismamiento*, que consiste en la retirada o *anábasis* imaginaria por parte del

⁸ cfr. “Ideas y creencias”, en O.C., vol. V, p. 304; NE, vol. V, p. 67.

hombre desde la realidad del mundo —en cuanto se nos ha hecho enigmática y nos acosa como tal— hacia un *chez soi* o *intus* que coincidiría y surgiría *a simultaneo* con los mundos interpretativos interiores u orbes de ideas que resultan del ejercicio de la imaginación, en la medida en que hacer tal viene precisado por la situación en que se halla uno y que, por tanto, *no la preceden* ni lógicamente ni temporalmente (43).

El ensimismamiento no es, sin embargo, un proceso que concluya en sí mismo, sino un movimiento espiritual esencialmente transitivo, pues por él se sale del *sí propio* así constituido y se va en camino de vuelta al punto de partida original en la perplejidad, es decir, que se regresa a la circunstancia antaño enigmática, pero en un retornar en que se va ya pertrechado de lo que antes —en el azoramiento— carecíamos, o sea, de la unidad indivisa que forman la (nueva) óptica y el proyecto de acción correspondiente, es decir, el de hacer o vivir que se funda en ello (44).

Lo que radicalmente separa al hombre de la bestia, por consiguiente, reside justo en la posibilidad real que tenemos de ejercer la actividad interpretativa por medio del ensimismamiento, es decir, que se halla en el hacer imaginativo motivado. En rigor de verdad, la existencia imaginaria del hombre en cuanto humano no le pertenece ni accidental ni ocasionalmente, sino que lo constituye como tal en su absoluta realidad (44).

**JOSÉ ORTEGA Y GASSET, JOSÉ GAOS, JOAQUÍN XIRAU,
L. EULOGIO PALACIOS, AGUSTÍN SERRANO DE HARO.**
Cuerpo vivido

Madrid. Encuentro. 2010, 168 pp.

por **Marta Jorba-Grau**

El presente libro es una muestra de las ideas de cinco fenomenólogos alrededor del tema del cuerpo vivido. Por orden de aparición, encontramos "Vitalidad, alma y espíritu", de José Ortega y Gasset; "La caricia", de José Gaos; "Presencia del cuerpo", de Joaquín Xirau (traducido del catalán al castellano); "El rostro y su anulación", de Leopoldo-Eulogio Palacios y, finalmente, "Atención y dolor. Análisis fenomenológico", de Agustín Serrano de Haro, responsable también de la edición y de la presentación del libro. Dada una posible primera impresión de heterogeneidad entre los textos, autores e incluso tiempo histórico, la presentación del libro resulta iluminadora para apreciar el sentido, objetivo y estructura del mismo. La exposición del contexto de cada ensayo junto con los detalles biográficos de los cuatro primeros autores contribuyen a ello. Cabe destacar que los cinco textos forman una unidad no sólo por el tema sino por el hecho de ser producciones de la fenomenología española; los primeros cuatro se publicaron con anterioridad a la presente edición, en los años 1925, 1945, 1946 y 1965 respectivamente, mientras que el último aparece por primera vez en este volumen.

Si hay un aspecto común especialmente relevante entre los ensayos del libro —por otro lado, muy diferentes entre sí— es la voluntad de describir fenomenológicamente el cuerpo o algunos aspectos de éste. La tarea que claramente se propone la fenomenología en contraste con otras aproximaciones al tema es la de mostrar los fenómenos tal y como se nos aparecen, tal y como los vivimos o experimentamos. La experiencia de nuestro cuerpo

es de un orden que difícilmente se deja explicar por teorías científicas que toman el cuerpo como algo objetivado, como un objeto más en el mundo. La fenomenología no rechaza las explicaciones científicas u objetivadoras sobre el cuerpo, simplemente niega que este tipo de explicaciones sea el apropiado para mostrar la *experiencia* que tenemos del cuerpo, del cuerpo *en tanto que vivido*. Y esta experiencia tiene múltiples facetas, algunas de las cuales se intentan describir en este libro.

El primer ensayo, de José Ortega y Gasset, es fruto de dos conferencias de 1925 y constituye un primer acercamiento al problema del cuerpo desde la voluntad de "dibujar una gran topografía de nuestra intimidad" (17). Sus reflexiones intentan rehuir la dicotomía ontológica entre alma y cuerpo, apuntando más bien a un "alma corporal", a un alma en continuidad con el cuerpo, que denomina "vitalidad". El lema de la época que Ortega ve delante suyo no puede ser, según él, "o lo uno, o lo otro"; es "lo uno y lo otro", en síntesis e integración. Como su título indica, el ensayo se mueve entorno a tres nociones básicas de esta intimidad, que describen tres grandes regiones de la personalidad: la vitalidad, el alma y el espíritu. Se trata de conceptos descriptivos y no de hipótesis metafísicas, como remarca el autor. Ortega parte de la constatación de la diferente experiencia que tenemos del cuerpo "desde fuera" y "desde dentro", pues el hombre es un ser que tiene conocimiento desde ambas perspectivas, del mismo modo que andar tiene una significación muy distinta según sea mío el andar o de alguna otra persona (cabe destacar aquí la agudeza del análisis orteguiano del fenómeno del andar). El cuerpo "visto desde dentro" es lo que llama "intracuerpo", y obviamente no es un objeto visual como el extracuerpo. El intracuerpo viene a ser el marco dentro del cual todo aparece, y tiene una importancia fundamental en la arquitectura de la persona humana, por cuanto es indicativo de las raíces de nuestro carácter. El caso del neurasténico, descrito con cierto detalle, conduce a Ortega a la pregunta sobre cómo la atención se vuelve hacia lo íntimo y a la contemplación del propio interior, cuando normalmente va hacia fuera. La anomalía en la fisiología vuelve la mirada hacia el cuerpo interior, en un movimiento que, a mi modo de ver, recuerda la conocida idea heideggeriana de que la

disfunción de un cierto proceso cotidiano puede poner de manifiesto las estructuras subyacentes al mismo. En la segunda sección del texto, Ortega introduce la noción de “espíritu” como el centro último y superior de la persona, del “yo”. Constituyen el espíritu vivencias como el pensar y el querer. Entre la vitalidad y el espíritu encontramos el alma, la región de los sentimientos y emociones, deseos, impulsos y apetitos. Es característico del espíritu el que los fenómenos no ocupen tiempo; pensar y querer son actos puntuales, mientras que deseos y sentimientos son líneas afluyentes. Son afecciones mías, pero no son “yo”, destaca el pensador. En cada región hay un “yo” propio, y es parte del análisis el estudio de sus relaciones. Estas tres regiones le sirven para interpretar los diferentes aspectos de las concepciones históricas, desde Grecia hasta nuestros días, según las relaciones que se den entre estas tres regiones y los elementos predominantes en ellas. Esta parte constituye el final del ensayo.

El segundo texto es “La caricia”, de José Gaos, cuyo origen son dos capítulos de su libro *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, del año 1945. En una aproximación típicamente fenomenológica, la caricia no es vista por Gaos como un simple gesto corporal —aunque también lo sea— sino que el autor explora su significación propia como vivencia estrictamente humana. La caricia se presenta como un movimiento expresivo o una expresión de la mano, que es lo que acaricia y define en primer lugar el fenómeno como tal. Es tal la relación de la caricia con la mano que Gaos llega a decir que es precisamente la posibilidad de acariciar lo que constituye la mano en cuanto tal. Mediante distinciones como hacer una caricia, acariciar y hacer caricias, Gaos va ganando descriptivamente el fenómeno como expresión del tacto por partida doble: “es sensación táctil interna del sujeto que acaricia, y mediante el acariciar experimenta el sujeto sensación táctil *externa del objeto acariciado*” (54). Entre los rasgos esenciales de la caricia encontramos la suavidad, la lentitud, la tendencia a la repetición, el necesario consentimiento del otro, el requerimiento de un objeto —ya sea el objeto uno mismo u otra persona— y unos objetivos bastante claros: consolar, implorar, expresar o provocar afecto y placer, etc. Gaos descarta la caricia como algo sexual y la caracteriza como un aspecto

extrasexual o suprasexual y, de este modo, la caricia no es, como se podría pensar, lo sexual en lo no sexual —otros tipos de amor—, sino lo no sexual en lo sexual. Nos encontramos aquí ante un detallado análisis de un fenómeno poco estudiado, incluso en el seno de la corriente fenomenológica. La precisión de sus descripciones y la originalidad de las mismas hacen de él una pieza valiosa del proyecto de una fenomenología del cuerpo y sus diversas dimensiones. Uno podría pensar que el teorizar sobre la caricia es un modo de ensalzar cierto fenómeno corporal sobre el que los filósofos han pasado de puntillas o no consideraron suficientemente relevante. Fijarse en él implicaría, pues, dar cierto estatuto al cuerpo, a la carne. Pero bajo las descripciones de Gaos está funcionando siempre la división entre partes inferiores (relacionadas con lo corporal físico y sexual) y superiores del hombre (alma, espíritu, etc.); y mediante la ubicación de la caricia de parte de lo espiritual parece que ésta consigue un estatuto suficientemente digno para que la filosofía se ocupe de ella. En el lenguaje de Gaos, la caricia es donde el hombre se trasciende a sí mismo y va más allá de lo animal que hay en él. Nos podemos preguntar, así, si la caricia no pierde más bien su especificidad cuando, para “salvarla del terreno de lo animal”, si se me permite la expresión, se la ubica en la región espiritual. ¿O es que, acaso, sólo encontramos fenómenos dignos de descripción entre lo espiritual del ser humano? En su intento de dignificar el fenómeno, Gaos quizá lo pierde en lo que podría tener de más auténtico. El resultado parece ser una sobreintelectualización del fenómeno. Una consecuencia de este aspecto comentado es que la caricia se describe como un fenómeno que se da estrictamente entre seres humanos. Es vista desde una perspectiva que por sus mismas características intrínsecas niega la posibilidad de formar parte de relaciones ser humano-animal o animal-animal —posibilidad que parece difícil de negar. Claro está que el tipo de caricia no estrictamente entre humanos deberá ser descrito de manera un tanto diferente, pero resulta al menos contraintuitivo negar su existencia.

El tercer texto del presente libro es “Presencia del cuerpo”, una traducción castellana del original catalán de Joaquín Xirau publicado por primera vez en 1946. Quizá sea éste el texto más poético entre los cinco,

donde abundan las metáforas, las concatenaciones de nombres y calificativos y, en general, las ricas descripciones a fin de llegar a comprender la inmediatez del cuerpo vivido y su presencia. Es un texto escrito enteramente desde reflexiones en primera persona, aunque no referidas al autor como sujeto individual, sino en la voluntad de universalización propia de la fenomenología. Xirau contrapone claramente la concepción del cuerpo físico de los médicos, científicos, etc., a la propia vivencia que tenemos de él, en una actitud propiamente fenomenológica, como ya hemos señalado. Y esta vivencia no es dicotómica, entre alma y cuerpo, como también Ortega y Gaos dicen, sino que es más bien “alma encarnada” o “cuerpo espiritual”, en unidad indisoluble. El cuerpo como presencia es el lugar en el que el yo se manifiesta, pero cuerpo y yo no constituyen entidades separadas sino que son dos caras de la misma moneda. Es por esto que la personalidad se muestra a través del cuerpo y de los diferentes tipos de cuerpo (las diferencias aquí entre los cuerpos de bailarines, boxeadores, poetas, hombres de negocios, etc., resultan llamativas). Según el filósofo catalán, la vivencia del propio cuerpo está atravesada por una tensión entre presencia y ausencia, resistencia e insistencia, penetración mutua de lo interior y lo exterior —aspectos que Xirau trasmite con la ayuda de un estilo rápido y directo en el lenguaje.

El cuarto ensayo se titula “El rostro y su anulación” y Leopoldo-Eulogio Palacios mostró en él, en el año 1965, la importancia de este “espejo del alma” que es el rostro, porque en el rostro se asoma lo interior, el alma. El rostro o semblante es aquel aspecto del cuerpo humano que va más allá de la cara como tal, es una cualidad distintiva de *cada* ser humano. La individualidad del rostro es una característica esencial que permite señalar a un ser humano concreto, frente a la descripción general indirecta por medio de conceptos (animal racional, etc.). Palacios lo ejemplifica con un experimento mental que nos pone en una situación hipotética de una isla en la que todas las personas tienen el mismo rostro. Son múltiples los problemas que surgen entre ellas por la imposibilidad de distinguirse entre sí. Un rasgo distintivo del rostro es que sólo puede ser visto y no puede verse a sí mismo; en esta imposibilidad de conocer el propio rostro (o

conocerlo sólo indirectamente a través de un espejo, quizá) radica la miseria social del ser humano: mi rostro pertenece a los otros y al juicio que los otros formen a partir de él sobre mí. Sus palabras así lo expresan: “el rostro, máxima insignia de nuestra identidad, es un documento público que pertenece a todos, menos al que lo lleva” (109). Paradójicamente y como muestra el experimento de la isla, el rostro no es sino la condición de posibilidad de lo social y racional. Una vez analizados los aspectos constitutivos del rostro, el autor lo compara con las nociones de máscara, fotografía, pintura, cine, etc., y extrae conclusiones de corte estético. En estos medios el rostro se anula en cuanto rostro auténtico y deviene otro tipo de fenómeno. Es destacable la aportación de Palacios en un tema frecuentemente tratado en la literatura fenomenológica.

El último ensayo, “Atención y dolor. Análisis fenomenológico”, corre a cargo de Agustín Serrano de Haro y aparece por primera vez en este volumen. Como “por razones obvias” (12) el autor no se extiende en comentar su propio texto, quizá sea todavía más pertinente que en los otros textos la tarea de presentarlo. El autor parte de la necesidad de ofrecer una fenomenología rigurosa del dolor físico, constatando cierta ausencia de este tipo de aproximaciones en la literatura. Para hacerlo, motiva la idea del papel fundamental que juega la atención en la experiencia del dolor corporal, pues en general se puede decir que el dolor físico tiene cierto poder sobre la atención, la reclama de algún modo, frente a lo que ocurre con otras experiencias. El dolor *afecta* de suyo a las vertientes atencionales involucradas. Ésta es la peculiaridad fenomenológica a partir de la cual se estructura la descripción. Basándose en la caracterización de la atención que Husserl desarrolla en diferentes textos, describe el presente de consciencia a partir de cuatro dimensiones: el foco de interés, la co-atención —descrita metafóricamente como un cono de luz—, el fondo u horizonte y el margen atencional. Estas dimensiones “no se superponen entre sí como pisos separados o capas geológicas, sino que se sostienen unas a otras y están en constante comunicación por las confluencias, congruencias, interferencias, de lo que ellas traen a la experiencia” (126). El autor describe diferentes tipos de dolor a partir de la relación del papel que

en ellos juegan estos diversos modos atencionales. Por otro lado, la misma peculiaridad fenomenológica mencionada apunta a la problemática del cuerpo como plano cero de orientación, como un estar “entre” los otros planos atencionales que se hace presente sin necesidad de presentación atencional. El análisis no pretende dar como resultado una taxonomía de los dolores ni una clasificación exhaustiva de la correlación dolor-atención (dado que hay otros elementos involucrados en tal relación), sino más bien destacar los tipos fenomenológicamente interesantes con respecto a los modos de atención. Así, Serrano de Haro describe el dolor invasivo, el dolor tenaz, el dolor conllevado y el dolor leve. El punto límite para la descripción del dolor sería un dolor inconsciente, que pasara totalmente inadvertido — posibilidad defendida por algunos autores y que el autor niega explícitamente, pues parece fenomenológicamente más adecuado decir que el dolor puede ser muy débil o estar tan desatendido que pasa a formar parte de un plano de consciencia secundario pero, en todo caso, existente. Cabe destacar el preciso y cuidadoso análisis de Serrano de Haro acerca del dolor corporal, la atención y su relación con el cuerpo. Parte del rigor fenomenológico consiste en el hecho de no dar por supuestas ciertas ideas acerca del tema del que se ocupa, sino proceder a través de lo que parece mostrarse en la experiencia del dolor y tomarlo con la suficiente precaución terminológica. El texto se enriquece así con numerosos ejemplos, tanto del propio autor como tomados de descripciones de otros escritores, no necesariamente filósofos; y de este modo, como él mismo dice, encuentra descripciones *in individuo* de lo que busca *in specie*.

Hasta ahora he presentado cada texto y he destacado aquellos puntos que, según mi opinión, resultan relevantes para su comprensión y valoración. Sin embargo, creo necesaria una observación común respecto a los ensayos de Ortega y de Gaos, pues son bastantes los comentarios desafortunados acerca de las mujeres, propios de una visión poco rigurosa de las diferencias de género. Ortega y Gaos se dirigen al lector desde una perspectiva claramente androcéntrica. Resulta de difícil defensa argumentar que el “hombre” del que hablan es el genérico plural, que abarca hombres y mu-

jeros, pues las mujeres aparecen en varias ocasiones como “el otro”, como un punto de diferenciación en el cual las categorías descriptivas funcionan de manera diferente que en el hombre. Muestra de ello son afirmaciones de Ortega tales como “si, entre los adultos, comparamos a la mujer con el hombre, fácil es convencerse de que en aquélla predomina el alma, tras de la cual va el cuerpo, pero muy raramente interviene el espíritu” (43); o “la mujer tiene más vida interior y así más sensibilidad para el dolor físico” (25). El “hombre” general parece ser, pues, enteramente el específico masculino, y no el ser humano en general. El ensayo de Gaos ejemplifica la misma idea cuando sitúa la caricia del lado de lo infantil y lo femenino pero poniendo a estos colectivos como “lo otro” de la descripción. Se encuentra en una encrucijada cuando asocia la caricia a lo más humano y ve como de aquí se impone la conclusión de que el niño y la mujer serían más humanos que el adulto y el varón (73), viéndose forzado a preguntarse: “¿o será que las frecuentes caricias de niños y mujeres son falsas caricias en la mayoría de los casos?” (*ib.*).

Por tanto, por estos ejemplos y por otros semejantes que aparecen en estos textos, creo que ciertas descripciones fenomenológicas del libro están cargadas de una ideología determinada y constituyen una visión sesgada del cuerpo vivido. El hecho de que estas visiones sean fruto de su época no justifica que puedan ser vistas como *neutras* y como válidas en general, sin consciencia del sesgo que implican para la propia tarea fenomenológica.

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN, *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo.*

Barcelona. Horsori. 2009. 212 pp.

por **Mario Teodoro Ramírez**

En el propósito de volver a ubicar el valor filosófico del arte, Luis Álvarez Falcón (Zaragoza, España, 1967), profesor de filosofía y doctor por la Universidad de Valladolid¹, se ve en la necesidad de proponer una inversión radical de las concepciones más comunes, y esencialmente desacertadas, acerca de la naturaleza del arte, de la obra de arte y de la experiencia estética. Esta trasmutación general de la reflexión estética, esta "destrucción" o desustancialización masiva de la Estética, queda bien expresada en los siguientes planteamientos programáticos: "El estatuto ontológico de los 'objetos' del 'Arte' es, pues, esencialmente insoluble. Su dificultad radicará en *la pérdida de evidencia*. La naturaleza de tales 'objetos' posee una particularidad crucial: *parecen* un "objeto" pero no lo son. El "Arte" es un objeto presunto, cuya presumible naturaleza carece de evidencia" (27).

No solamente, como expresa Álvarez Falcón, la afirmación indicativa "Esto es una obra de arte" se vuelve problemática, la misma y más general afirmación conceptual: "Esto es el Arte", se torna igualmente problemática. Queda claro al menos que la obra de arte no es un objeto, aunque lo parezca, y que el Arte no es un "objeto teórico", aunque lo parezca; también, que la experiencia estética no consiste en el despliegue triunfal y certero de las potencias más propias de la subjetividad; finalmente, que la reflexión estética no puede seguirse haciendo a partir de ciertos supuestos no cuestionados y según la estrategia de un pensamiento positivo y conclusivo. El libro de Álvarez Falcón da cuenta de estas "nuevas" evidencias, única manera, según el autor, de restablecer el gran proyecto de la Estética filosófica, uno de los ejes clave de la modernidad filosófica, y cuyo olvido o desvanecimiento puede ayudar a explicar algunas de las confusiones o impasses en el

¹ <http://www.luisalvarezfalcon.com/>

campo práctico del arte de nuestro tiempo y, en general —dado el carácter esencial de las cuestiones aquí en juego—, de las propias confusiones o callejones sin salida en el ámbito filosófico contemporáneo.

Con la triada categorial que da título a su obra —*Realidad, arte, conocimiento*—, Álvarez Falcón quiere señalar el plano esencialmente filosófico en el que se mueve su propuesta y el sentido de su inquietud. Esto tiene que ver tanto con la petición de restablecer la dimensión filosófica de la reflexión estética, con el requerimiento de no olvidar los fundamentos ineludiblemente filosóficos de toda Estética, como con la necesidad de re-incrustar los problemas y la perspectiva de la estética en el núcleo mismo de las cuestiones filosóficas más esenciales y acendradas: las cuestiones ontológicas acerca de la Realidad y el Ser, y las cuestiones gnoseológicas acerca del conocimiento y la Verdad. La interpretación y la propuesta teórica respecto a la Estética y a la naturaleza del Arte que Álvarez Falcón presenta no puede entenderse si no se considera cuidadosamente el entramado filosófico en el que él se está moviendo y que, de alguna manera, pone en juego la historia general de la filosofía, desde Platón hasta Marc Richir, pasando por todos los pensadores clásicos de la modernidad —Kant, Hegel, Schiller, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche— y ciertas figuras emblemáticas del pensamiento del siglo XX —Husserl, Benjamin, Heidegger, Adorno, Merleau-Ponty. La cuestión filosófica sobre la que incide la Estética se puede precisar en los siguientes términos: ¿podemos volver a pensar desde el Arte y la Experiencia Estética la posibilidad del conocimiento y el valor de la Verdad, es decir, la relación de nuestra conciencia con lo Real, con el Ser o el Mundo? Se trata quizá de la cuestión filosófica por excelencia, que une en una misma línea la filosofía antigua con la filosofía moderna, y cuyo replanteamiento permite contribuir a despejar el confuso panorama de nuestra época, insuflándole vida a una cultura que parece resignarse a la pérdida de la Verdad y del Sentido, y a una ejercicio de la filosofía y la teoría que parece resignada también a constatar simplemente el nihilismo generalizado.

No obstante, la postura de Álvarez Falcón no es regresiva en el sentido de renunciar a los rigores críticos y positivos del pensamiento moderno, donde simplemente se trataría de retraer anticuadas valoraciones metafísi-

cas, objetivistas y dogmáticas, del arte y la belleza. Tampoco se trataría de adscribirse acríticamente a cualquiera de esos equívocos teóricos “reduccionistas” en la línea de las teorías analíticas y semiótico-estructuralistas de la estética del siglo XX. Como queda claro hacia el final del libro, y en el talante general de su propuesta, Álvarez se ubica en la línea del pensar fenomenológico, aunque, ciertamente, bajo una práctica no ortodoxa de la fenomenología. Y esto no por mero prurito “crítico”, sino atendiendo congruentemente a las exigencias de pensar la “cosa misma” del Arte en toda su complejidad y problematicidad. Más que una simple aplicación de la fenomenología a la Estética, lo que Álvarez propone es una doble modificación: una fenomenología transfigurada que nos permita comprender los problemas de la Estética, comprensión que, a su vez, nos permitirá responder a los temas pendientes de una filosofía fenomenológica consecuente: la constitución del sentido del mundo desde sus fuentes primigenias. En este punto hay que retomar la enseñanza del Arte y de la experiencia estética.

Para hacerlo, Álvarez Falcón propone, como decíamos, una inversión de las definiciones comunes y de la lógica natural de las cosas; ensayando una especie de “dialéctica negativa” adorniana de cuño fenomenológico. Bajo una definición negativa de la naturaleza propia de la Obra de arte y de la experiencia estética, el filósofo español “muestra” fehacientemente lo que es más propio del Arte, así como el valor de este esclarecimiento para una reposición de nuestra comprensión ontológica y gnoseológica. Veamos el acercamiento “negativo” a las definiciones básicas de una Estética filosófica. “La ‘obra de Arte’ es una parte del mundo y en sí misma no tiene autonomía. Sin embargo, los ‘objetos’ del arte no son los meros ‘objetos’ del mundo. Su naturaleza dista de ser la de las ‘simples’ cosas en el mundo. Su aparente carácter de ‘cosa’ representa el cimiento dentro y sobre el que aparece eso ‘otro’ y propio que denominamos ‘obra’. Partimos de un hecho elemental: la ‘obra de arte’ no *aparece* como ‘objeto’, sino que *parece* un “objeto”: es *apariciencia* de ‘objeto’. Sin embargo, la *aparición* del ‘Arte’ emerge en el mismo proceso de constitución de la cosa en general, una vez neutralizado el ámbito del *ser* del ‘objeto’ que *parece*” (23s).

El autor presenta una serie de distinciones teóricas que es necesario tener en cuenta para captar el carácter de su propuesta. Retoma y precisa una distinción que ha estado presente en varios filósofos de la estética en el siglo XX: la que hay entre "objeto artístico" (artefacto artístico, la realidad físico-sensible del arte; la apariencia, *lo que parece*; esto es, el régimen de inmanencia del arte) y "Obra de arte", lo estético (el "aparecer" de la obra en cuanto tal y el régimen de trascendencia que ella opera). Entre ambos polos o momentos hay una tensión y una relación dialéctica. Pero no hay reducción de uno a otro. Sin artefacto artístico no hay "Obra de arte", pero ésta no es esencialmente un artefacto, un "objeto", todo lo contrario: la Obra sólo se despliega a través de la puesta en suspenso de su ser "objeto" (un "pseudo-objeto", un "hiper-objeto", un "objeto implosionado"). "*Lo estético y lo artístico serán dos ámbitos irreductibles*", aclara Álvarez Falcón (27).

La des-objetivación es la consistencia propia de la experiencia estética, la manera como en verdad accedemos a aquella particularidad y aquella promesa que la Obra de arte nos ofrece. La condición de esta experiencia es algo así como un "fracaso" del "yo" en sus pretensiones de constitución de objetividad. Como lo expresa Álvarez Falcón: "sólo cuando el 'yo' no consiguiera fijar el artefacto como un 'objeto', excediéndolo con su insistente pretensión, accede a ese nuevo registro, proteiforme, fluctuante, discontinuo y fugaz, que se aleja del plano de la objetividad y de la continuidad temporal" (26). Nuevo registro, que es, pues, el de la Obra de arte en cuanto tal, con cuya experiencia "asistimos a la interrupción de lo ordinario, a la inhibición de lo cotidiano" (27), para que, por fin, emerja otro modo de ser, el Ser no objetivado del "aparecer" puro. Así, desarrolla nuestro autor, "el 'Arte' modifica nuestra concepción de la 'Realidad', abriendo un vacío intermedio, una región eminentemente real que discurre a espaldas del espacio objetivo y del curso uniforme del tiempo. Su *ser* se demora indefinidamente en su *aparecer*, se dilata indefinidamente en el *fenómeno*, y este su ser consiste en *aparecer*. No versará sobre los 'objetos' que aparecen, sino sobre su excepcional modo de *aparición* (27s).

Ciertamente, todo este movimiento de la experiencia no “niega” de hecho a la subjetividad, más bien ella queda incorporada al acontecimiento singular por el que se produce el salto de la inmanencia “hacia la ‘trascendencia’ del mundo y a su constitución” (41). Queda exhibido, así, el carácter indefectiblemente paradójico de la constitución del mundo que la subjetividad lleva a cabo a través de la experiencia estética. Es precisamente a través de un proceso de “des-constitución” del “objeto”, de “inhibición o incumplimiento de la intencionalidad”, como se permite que el Ser sea “constituido”. Este proceso se funda en la así llamada por Husserl “síntesis pasiva”: el secreto primigenio de la reducción fenomenológica perseguido incansablemente por el pensador alemán. “A partir de ahora, el método por el que los ‘objetos’ de conocimiento se debían de dar en su objetividad habrá permitido el acceso a un tipo especial de ‘objetos’ (pseudo-objetos) que no sólo se dan de ‘otro’ modo, sino que además permiten exhibir impúdica-mente los dinamismos propios de la subjetividad en su fracasado intento de adueñarse y constituir la objetividad del mundo de las ‘cosas’” (195). Un “sujeto desnudado”, el sujeto de la experiencia estética, es ése gracias al cual un mundo, un Ser y una “alteridad” son efectivamente posibles y dables.

De esta manera, Álvarez Falcón está en condiciones de proponernos una nueva y precisa definición del Arte: “consiste en encaminarnos hacia una impresión de trascendencia en relación con un mundo de seres y de cosas, de ‘objetos’, que se nos ofrece únicamente por medio de una acción concertada de ‘*qualia*’ sensibles, sostenido por un cuerpo físico dispuesto con vistas a producir tales efectos” (43). Vuelve a ser evidente la dialéctica negativa entre objeto y obra. El objeto, el artefacto, niega a la Obra; y la Obra de arte niega esta negación: emerge así la experiencia estética como fundamental y fundante experiencia ontológica; como la experiencia inolvidable de la verdad y de la Existencia. No hay que recular ante las tensiones y los desfases del fenómeno artístico; “la monstruosa naturaleza del ‘Arte’ revelará el fondo primordial sobre el que la humanidad debe instalarse” (211).

En fin, que estamos ante un libro de pura reflexión que logra equilibrar de la forma más adecuada el nivel de las propuestas conceptuales con la

discusión crítica de la tradición intelectual, particularmente el movimiento, la “deriva”, del pensamiento estético de los dos últimos siglos —el kantismo, el romanticismo, la fenomenología, el existencialismo, la hermenéutica, el estructuralismo, la post-fenomenología o “fenomenología no estándar” (204). Álvarez Falcón nos presenta una construcción a la vez sistemática e histórica de una comprensión del Arte que no teme otorgarle toda la seriedad y profundidad que tal empresa demanda. Como en pocos casos, la prestancia académica del texto —su metodología y organización precisas, el cúmulo de referencias a los más variados autores, el desarrollo consistente de sus temáticas— se encuentra al servicio de una prestancia filosófica e incluso antropológica y cultural fundamental, al servicio de preguntas acuciantes que tienen que ver con el destino y la posibilidad de la humanidad contemporánea.

JESÚS ADRIÁN ESCUDERO, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana.*

Barcelona, Editorial Herder, 2010, 621 pp.

por **Jorge Gómez Mancera**

Nos hallamos ante un libro ambicioso y de largo recorrido que propone una articulación magníficamente documentada de la obra temprana de Heidegger. Tomando como hilo conductor la genealogía de la pregunta por el sentido del ser, la presente obra articula el núcleo temático y metodológico del pensamiento del joven Heidegger a partir de un completo estudio de sus escritos de juventud y de una discusión abierta con la literatura secundaria más reciente.

El libro se estructura en cuatro partes:

En *primer* lugar, se dibujan los rasgos generales del contexto histórico, social e intelectual en el que se enmarca el pensamiento del joven Heidegger y se traza brevemente su itinerario filosófico con el fin de obtener una panorámica de los problemas y de los temas que se abordan en su obra temprana.

En *segundo* lugar, se muestra como el problema del ser empieza a aflorar en los primeros escritos de los años 1912-1916. En la discusión con el neokantismo y la primacía otorgada al sujeto de conocimiento como fundamento de todo conocimiento, encontramos a un Heidegger que se interroga por el trasfondo extralógico que posibilita todo juicio lógico. Ahí encontramos la raíz oculta de la cuestión del ser entendido como horizonte último e irrebasable de sentido.

En *tercer* lugar, se desgrana el *núcleo temático* de su programa filosófico de juventud en torno a una articulación del fenómeno de la vida humana. En este sentido las investigaciones filosóficas de Heidegger analizan primero la experiencia fáctica de la vida en autores como Pablo, Agustín, Eckhart, Lutero y Schleiermacher y, poco más tarde, se traducen en un creciente interés por la filosofía práctica de Aristóteles. La

interpretación en clave ontológica de los escritos de todos estos autores lleva a Heidegger descubrir toda una serie de modos de existencia primariamente prácticos de la vida que él asimila y transforma productivamente en su hermenéutica de la vida fáctica. Finalmente, se exponen las razones filosóficas que llevan al joven Heidegger a desplazar, durante la segunda mitad de los años veinte, sus previas interpretaciones de la fenomenología de Husserl y de la filosofía práctica de Aristóteles al estudio de Kant, precisamente en un intento de analizar la relación entre yo pienso y tiempo en el marco de sus análisis de la temporalidad originaria del *Dasein*.

En *cuarto* lugar, se exponen los *problemas metodológicos* a los que tiene que hacer frente Heidegger desde sus primeras lecciones de Friburgo de 1919 para acceder a la esfera primaria de la vida fáctica, una tarea que desemboca en un profundo cuestionamiento de la fenomenología reflexiva de Husserl y en una simultánea reformulación de la fenomenología en términos hermenéuticos. Tras una aclaración preliminar del significado de una filosofía entendida primero como ciencia originaria de la vida y luego como hermenéutica de la facticidad, se desglosan sistemáticamente las etapas de desarrollo de la fenomenología hermenéutica de Heidegger en contraposición a los postulados metodológicos de la fenomenología reflexiva de Husserl.

Finalmente, la página *web* de la editorial Herder (www.herdereditorial.com) pone a disposición de los lectores interesados un exhaustivo apéndice de más 110 páginas, en las que autor ofrece una relación completa y cronológicamente ordenada de las actividades académicas, los escritos, las conferencias y las lecciones realizadas por el joven Heidegger entre los años 1912 y 1928. También suministra una actualización de las traducciones castellanas existentes y una extensa literatura crítica con indicaciones bibliográficas acerca de su biografía, correspondencia (además, se resalta la correspondencia todavía en preparación y la todavía existente en archivos académicos y personales), con referencias a obras introductorias, instrumentos lexicográficos, monografías y artículos de investigación acerca de su obra temprana. En

definitiva, se trata de un loable trabajo de documentación que, sin duda, complementa el libro y resultará de gran interés a los estudiosos de este período de la vida de Heidegger.

En conjunto, el libro destaca no sólo por el amplio aparato crítico y por una exposición clara y sistemática del pensamiento del joven Heidegger, sino también por el esfuerzo de transmitir las ideas principales del autor alemán en un lenguaje claro y sencillo, lejos de los heideggerianismos al uso. Sin duda, el libro trasluce el rigor que Jesús Adrián ha demostrado en traducciones anteriores de textos heideggerianos tan conocidos como el *Informe Natorp* y *El concepto de tiempo*.

LESTER EMBREE, *Ambiente, tecnología y justificación. Análisis reflexivos.*

Bucharest, Zeta Books, 2010, 210 pp.

por **María-Luz Pintos Peñaranda**

Este libro, traducción de *Environment, Technology, Justification. Reflective Analyses* (Bucharest, Zeta Books, 2008), está publicado en castellano por la editorial rumana Zeta Books, en soporte electrónico, dentro de nueva Serie concebida como Workshop Texts (Textos del Taller Fenomenológico). El autor del libro, Lester Embree, es, a la vez, el padre de la sugerente idea de esta Serie que él mismo inaugura con el libro que aquí presentamos.

Aunque el autor no lo especifica en el título ni en el subtítulo, es evidente que en este libro no se trata de hacer “análisis reflexivos” sin más, sino análisis reflexivos “fenomenológicos”; y esto en el sentido en el que él interpreta y sugiere que ha de ser un análisis fenomenológico que por tal se tenga, dentro del ejercicio de la actitud fenomenológica. De hecho, en cada capítulo el autor vuelve siempre sobre qué es fenomenología, cuáles son los distintos enfoques que puede tener una reflexión y, más en concreto, qué es un “análisis reflexivo” de carácter fenomenológico. Hace esto con el propósito manifiesto de esbozar un marco de referencia y un enfoque fenomenológico con respecto al tema a tratar en cada capítulo.

La factura de la mayoría de los capítulos es muy semejante. El autor plantea en ellos el significado del propio concepto al que está dedicado temáticamente cada capítulo. Para ello, primero adopta la actitud teórica en la que *se pasan por alto* las cosas-en-cuanto-encontradas (los *noemata*) para, a continuación, cambiar de actitud poniendo la atención en los encuentros (en cuanto *noesis*) de los sujetos con las cosas-en-cuanto-encontradas (intencionalmente) —actitud que es la propia de un análisis de corte fenomenológico. El autor considera que, de este modo, “las cosas en cuestión se llegan a comprender con una articulación y claridad mayores” (151). Por tanto, la impresión que brinda esta composición es que el tema de cada capítulo sobre todo le sirve al autor para ejemplarizar con él lo que

él entiende por análisis reflexivo fenomenológico: “la reflexión y el análisis de encuentros y de cosas-en-cuanto-encontradas para aquellos que quieren hacer fenomenología más que hablar sobre ella y, por ende, para aquellos que quieren entender la fenomenología de manera fenomenológica y quieren así confirmar, corregir y/o ampliar los informes fenomenológicos previos y posiblemente, incluso, atreverse a componer nuevos ensayos relativos a cosas no exploradas con anterioridad” (20).

Tal vez uno tiene ante este libro la misma impresión de inicial desconcierto que cuando se enfrenta por primera vez a *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Al igual que ocurre en el libro francés, la gran cantidad de ejemplos que Lester Embree aporta en su intento de modificar nuestra mirada y volverla fenomenológica puede no surtir efecto si nos quedamos en la superficie anecdótica de cada ejemplo en sí. Para evitar esta impresión es preciso tener muy en cuenta, como base de todo el libro, que, en realidad, *el autor actúa en todo momento como un ferviente seguidor del empeño de Husserl por anteponer la “actitud personalista” —en la que todos los sujetos nos hallamos y de la que no podemos salir mientras hagamos nuestra vida cotidiana— a la “actitud naturalista”*. Si uno lee este libro en esta clave podrá comprobar cómo capítulo a capítulo, página a página, ejemplo a ejemplo, el autor hace un gran esfuerzo en mostrar que las cosas no son sin más *cosas naturales* y que la realidad no es sin más la realidad *en general*, sino que todo está siempre referido a la experiencia del sujeto concreto, en la que todo se da y sin la que nada podría darse. No hace falta, pues, una gran perspicacia para entender este libro de Embree como una prolongación —*buscada y querida*— de la actitud husserliana. Es el propio Husserl el que en 1930 aclara en una carta dirigida a su discípulo Dorion Cairns —del que fue alumno nuestro autor en la New School— que sus textos no presentan resultados para ser aprendidos a modo de axiomas, sino que ofrecen los fundamentos básicos —las herramientas de trabajo— para que cada uno pueda hacer fenomenología por sí mismo y, así, solucionar los problemas por sí mismo —esto es, usando el método fenomenológico de analizar y describir; lo que Embree llama “análisis reflexivo”: “la expresión ‘análisis reflexivo’ es mi intento por capturar concisamente lo que es

la fenomenología considerada como un enfoque" (197). De este modo, no es extraño que Embree cite literalmente en este libro (180), cual si fuera su manifiesto guía, y como ya había hecho en otros textos anteriores, el famoso § 27 de *Ideas I*. Es esta experiencia del sujeto, para quien las cosas (objetos, animales no humanos, humanos y todo lo perteneciente a nuestro mundo en general) forman parte de un mundo práctico, cada una con su carácter de uso (para el sujeto concreto del caso) y con sus diferentes cualidades de valor (para el sujeto concreto del caso), la que destilan todos los ejemplos ofrecidos en este libro. La riqueza de los análisis —"modestos análisis reflexivos" (197)— de Embree en este libro radica en aplicar la perspectiva fenomenológico-husserliana a ejemplos muy diversos, como el propio Husserl llamaba a hacer, con el fin de asegurarse así sortear el desajuste de la "actitud naturalista" con lo que es el vivir normal de cada sujeto.

Los once capítulos que componen este libro tienen su fecha original de publicación en años anteriores —entre 1989 y 2007— al de esta edición; algunos de ellos incluso ya han sido traducidos y publicados en una o varias lenguas más que la original inglesa. Si bien el índice sólo permite ver como única división la que hay entre los once capítulos de los que se compone el libro y ninguna otra división, en mi opinión lo cierto es que, por su temática, los capítulos forman tres grupos en alguna medida diferenciados. De hecho, la primera parte del propio título del libro refleja este triple agrupamiento: ambiente, tecnología, justificación.

El primer grupo reúne los cuatro capítulos primeros, en los que el autor aborda temáticas relacionadas con la naturaleza y el medio ambiente: 1. "La acción para la salud de los ecosistemas"; 2. "La constitución del vegetal"; 3. "Problemas en torno al valor de la naturaleza"; 4. "La fundamentación no mundana del medioambientalismo".

La temática del segundo grupo gira en torno a la cultura y a la tecnología: 5. "La constitución de la cultura básica"; 6. "La racionalidad de la tecnología científica"; 7. "Acción indirecta y tecnología"; 8. "El dónde y el cuándo de las apariciones"; 9. "Existencia intrínseca y extrínseca".

Los capítulos del tercer grupo cierran el libro y están referidos a la justificación: 10. “¿Cuándo el fin *no* justifica los medios?”; 11. “La tolerancia analizada reflexivamente”.

Para entrever de forma general la orientación y el desarrollo del primer agrupamiento, me ceñiré a su primer capítulo. Este capítulo, acerca de “La acción para la salud de los ecosistemas” es muy aclarador: “expresa los resultados obtenidos mediante observación teórica reflexiva en torno al modo como puede justificarse fenomenológicamente la acción destinada a fomentar la salud en un ecosistema” (27). El autor aporta, como ejemplo de que es posible una acción individual en este campo, su propia experiencia con los dos jardines de su casa en Florida y va detallando esta experiencia de tal manera que, ciertamente, uno se ve llevado a admitir que, queriendo (*willing*), es posible contribuir activamente a una mejor salud del entorno, restauradora, “tanto como sea posible, [de] una versión aproximada de la diversidad de organismos nativos originaria, estable y sustentable” (20). Lo que Embree intenta mostrar es que para llegar a ese *willing* y poner manos a la obra es para lo que es preciso efectuar un “análisis reflexivo” previo, de corte fenomenológico, es decir, un análisis capaz de diferenciar de modo abstracto los componentes que se dan en todo encuentro entre el sujeto y su medioambiente (por supuesto, entre uno mismo y su medioambiente). Este encuentro, que es siempre “intencional” —sujeto y objeto sólo son lo que son como partes de lo que en sí es una unidad originaria e irrompible de mútua correlación—, nos muestra a un sujeto que se pone en este encuentro desde una *actitud* que, a la vez que es suya propia, también es cultural. Que es cultural se comprueba por el hecho de que algunos de estos componentes tienen la forma de hábitos adquiridos, que son los que se procederá a distinguir analíticamente: *hábitos de creencia* con respecto a lo encontrado y a nosotros mismos; *hábitos de valoración*; *hábitos con respecto a aquello que se persigue hacer o conseguir*. En este análisis se distinguen *efectos* de estos hábitos en el medio ambiente; y, por tanto, entre las causas de estos efectos, se distinguen las diversas *creencias* que de un modo u otro sirven de fondo para causar unos y otros efectos, sean estos negativos,

sean positivos o sean indiferentes. Es obvio que distinguir a nivel cognoscitivo las causas de ciertos efectos en el medio ambiente nos facilitará descubrir y distinguir qué *valores* —intrínsecos y extrínsecos— están interfiriendo en el encuentro entre el sujeto y el medioambiente, provocando la asunción de determinados *finés* y, por tanto, la de sus correspondientes *medios*. Y qué duda cabe que realizar este ejercicio de análisis reflexivo que consiste en descomponer o desconstruir de esta manera lo que es un encuentro intencional y ponernos ante la evidencia de unos efectos u otros, permite justificar o no justificar una determinada actitud, con sus creencias (*believing*), con sus valoraciones (*valuing*) y con lo que en ella se persiga (*willing*). El resultado final es que dicho análisis y dicha justificación pueden favorecer en nosotros, tanto a nivel personal como colectivo, un cambio a favor de la salud de los ecosistemas y contribuir a fundamentar todavía más, desde la fenomenología, ciertos movimientos políticos como el ecologismo (*environmentalism*) (105). Otros de los análisis que entran en este primer grupo continúan en esta misma línea y plantean, además, cuestiones relativas al valor de la naturaleza viviente (para los sujetos) o, incluso, cuestiones en torno a la constitución de lo vegetal.

En el segundo grupo de capítulos, Embree comienza por el análisis de “la constitución de la cultura básica”, entendiendo por ella no la cultura superior o de gente cultivada, ni tampoco la que va ligada a una determinada interpretación, sino la que “subyace al pensamiento de sentido común tanto como al pensamiento científico de todo tipo (107). El capítulo aporta categorías con las que abordar la problemática especializada en fenomenología de la cultura. Lo propio de nuestro vivir en este mundo es que los humanos nos encontramos continuamente unos con otros. De este encuentro surge la cultura básica, a la vez que la cultura básica es la situación de fondo desde —y en— la que cada miembro de la cultura se constituye como sujeto humano. La cultura básica expresa la familiaridad de los sujetos con el mundo (*Lebenswelt*) con el que cada sujeto se encuentra desde el inicio de su vida; es decir, con un mundo que se compone de cosas culturales que lo son tal precisamente por estar envueltas en creencias, valores y usos. El

encuentro de unos sujetos con otros nunca tiene lugar desde una a-situacionalidad cultural, es decir, desde una especie de abstracción de toda implicación cultural, sino más bien todo lo contrario: en el encuentro entre los sujetos humanos cada sujeto efectúa su encuentro desde su pertenencia a un grupo étnico, a una generación, a un género, a una lengua, a una clase social, a un estatus social, etc. “Los seres humanos son miembros de diversos grupos culturales y tienen identidades en relación con miembros del grupo propio y de otros grupos” (123). Esta múltiple pertenencia conlleva objetos culturales básicos, tales como “creencias”, “valoraciones” y un “querer” actuar que, además de tener sus actuaciones activas conlleva la “experiencia” concreta que cada sujeto arrastra siempre consigo pasivamente. El análisis y la descripción noético-noemática de Embree nos pone, por tanto, ante la constitución activa, o en pasividad, de todos estos objetos culturales, siempre para tomarlos desde la perspectiva de que son los que aporta en sí mismo cada sujeto concreto, subjetivamente, en cada encuentro con otro u otros. ¡La mirada fenomenológica no está interesada en los objetos culturales en sí mismos sino en el hecho de que estos son un componente que nunca falta y que actúa activa o pasivamente en cada encuentro de un sujeto concreto con otros porque los portan los propios sujetos de estos encuentros!

El siguiente capítulo, en el que Lester Embree trata sobre “la racionalidad de la tecnología científica”, prolonga este análisis general sobre la cultura básica. El núcleo del desarrollo de este capítulo va dirigido a analizar la tecnología en cuanto uso de equipo tecnológico; es decir, de un equipo cuya existencia consiste en su “para qué” es usado por los sujetos o, lo que es lo mismo, en su función o uso por los sujetos. “El uso de equipo puede ser científico o no científico, mecánico, artesanal e incluso especializado” (147), dice, pero en todos ellos inevitablemente es un uso racional; o, como el autor lo expresa, en todos ellos hay racionalidad; y la hay en la medida en que el uso lleva siempre consigo una teleología, una finalidad, que es puesta por el sujeto que da ese uso a ese tal equipo. Este uso de la tecnología, simple o compleja, nunca será un uso en abstracto sino que siempre lo será —y esto es lo que el autor quiere hacernos ver— en relación a las creencias,

a las valoraciones, al querer y a las experiencias propias de los sujetos usuarios o sujetos consumidores concretos. Como el propio autor indica, el análisis que tome en cuenta todos estos componentes implicados en el uso de tecnología sin duda puede contribuir a justificar un determinado uso o, por el contrario, a desenmascarar viejos hábitos poniendo en evidencia su no justificación.

En el siguiente capítulo Embree aborda lo que él llama “acción indirecta y tecnología”. En este capítulo el autor se propone distinguir y describir diferentes tipos de la acción indirecta centrándose sobre todo en ese tipo que es “la tecnología”, al igual que se propone distinguir y describir diferentes aspectos que van involucrados en este tipo de acción y también distinguir y describir objetos, sujetos e intermediarios que intervienen en esta acción. La idea que hace de gozne de este análisis es que “el mundo práctico [que es en el que vive cada sujeto en su vivir diario] es un campo de acción, donde parte de ella es directa pero una buena proporción es indirecta, y la tecnología es una especie de acción indirecta” (161), es decir, un fenómeno práctico pero indirecto, ya que supone un uso de equipo (*equipmental*). En la vida humana, la acción directa (que es la que es producida directamente por los movimientos corporales) ocupa una parte relativamente pequeña en ella, mientras que la acción indirecta ocupa en ella una gran parte.

El capítulo “El dónde y el cuándo de las apariciones” es un ejemplo de análisis reflexivo centrado en la percepción. Análogamente al esquema de los análisis anteriores, Embree trabaja aquí el enfoque fenomenológico de la cosa-en-cuanto-vista-y-oída y del campo espacio-temporal, y nos pone ante interesantes preguntas cuya respuesta tendrá el lector o lectora que atreverse a pensar prosiguiendo por su cuenta el análisis repleto de sugerencias apuntadas por Embree.

El asunto del siguiente capítulo es acerca de si no hay en las cosas-en-cuanto-encontradas por el sujeto creencias intrínsecas y extrínsecas, valores intrínsecos y extrínsecos, y un querer actuar conforme a una finalidad intrínseca y extrínseca. Embree hace discurrir su análisis a través del ejemplo de las rutas y los destinos.

En el análisis que abre el tercer grupo de capítulos, el autor trabaja las relaciones de fines y medios con respecto a la justificación de unos y otros. Siempre todo lo que un sujeto hace, ha hecho o planea hacer, es un medio al servicio de algún fin. El análisis embreeano muestra “que aquello que puede conectarse como fin y medio puede ser evidenciado por separado y luego creído, justificadamente, valorado y tal vez incluso querido en función de sí mismo, es decir, intrínsecamente” (194).

En el análisis que cierra este grupo de capítulos y, a la vez, el libro, Embree describe qué es la tolerancia y cómo puede ésta ser justificada reflexivamente. La tolerancia es una actitud social y cultural: la cosa encontrada en la tolerancia es la actitud de otro o de otra, y ésta es siempre una actitud específica que “puede ser analizada en relación a su ser experienciada, creída, valorada y querida por aquel que la tolera” (207). La persona tolerante comporta “valoraciones intentivas de las cosas que, correlativamente, tienen valores” (201). Los ejemplos que el autor elige aquí muestran los diversos tipos de valores que entran en juego, fortaleciendo así el análisis descriptivo de la tolerancia. Según él, la tolerancia es una actitud práctico-volitiva: “la persona tolerante se abstiene de oponerse a las actitudes que desvalora” (203); pero se abstiene de ello y, por tanto, las tolera, porque en su actitud está interviniendo “una valoración dirigida hacia algo distinto a la actitud del otro desvalorada” (204). El autor, en la segunda parte de este análisis, intenta ofrecer un método de justificación de lo que se tolera que no va dirigida a su aplicación a la tolerancia en general sino a casos particulares —que son en los que los sujetos nos encontramos en nuestra vida cotidiana.

Después de todo el recorrido por el libro podemos concluir que los análisis en él reunidos despliegan una sugestiva reflexión fenomenológica que sin duda es también una excelente base de partida para otros muchos “modestos análisis reflexivos” de quienes sepamos escuchar el mensaje embreeano.

URBANO MESTRE SIDONCHA, *Do Empírico ao Transcendental. A Consciência e o Problema Mente/Corpo entre o Materialismo Reduccionista e a Fenomenologia de Husserl.*

Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, 360 pp.

por **Idalina Proença Maia**

El título de este libro de Urbano Mestre Sidoncha, publicado por la Fundación Calouste Gulbenkian, es muy revelador de la orientación de fondo y de las principales decisiones teóricas que sostienen la investigación dirigida a ponderar el célebre problema *mind/body*. Sin embargo, no se piense que se trata de una simple narrativa que meramente aúna los diferentes tratamientos que históricamente han ido concurriendo para proceder a su ponderación y resolución. A pesar de la innegable idoneidad de esa tarea para una clarificación global del problema mente/cuerpo, es convicción del autor que ese esfuerzo resultaría vano de no estar integrado en un horizonte de sentido más amplio, capaz de divisar más allá de la propia tarea de clarificación —clarificación que, a su vez, le preste a este esfuerzo de comprensión una expresión más sistemática y una forma unívoca. Ahora bien, una tal configuración sólo comenzará a definirse en el momento en que se imponga un ejercicio de investigación del fundamento de determinación del problema; ya no como expresión, entre otras, de un esfuerzo difuso de comprensión sino como condición de posibilidad de toda la investigación consiguiente. Para eso, el autor se ha propuesto pensar de nuevo este problema secular, con el claro propósito de desvelar el fundamento en que se sustenta.

El libro comienza por convocar la comprensión y la propuesta de resolución arrojada por las tesis materialistas de hoy de orientación reduccionista —por ser éstas las que reclaman abiertamente la resolución de este problema secular. El objetivo es, a propósito de las internas aporías en que se ve enredado este materialismo reduccionista, presentar la contribución de la fenomenología de Edmund Husserl. Esa decisión está claramente vertida en el subtítulo, e informa al lector que el libro se mueve entre una comprensión empírico-naturalista de la conciencia, magistralmente expresada en el

programa del materialismo reduccionista, y una comprensión nueva de esa conciencia, protagonizada por Husserl en el estricto ámbito de la fenomenología trascendental.

Es en este particular marco teórico en el que el autor destaca la idea de Relación. A partir de ella, el problema mente/cuerpo se definirá como problema estructuralmente sustentado en la afirmación de elementos relacionales —mentales y corpóreos— cuya relación es problemática en un primer sentido en cuanto a que está privada de una explicación satisfactoria o convincente (entendida por Urbano Mestre Sidoncha de forma similar a la que ofrece Mark Rowlands en *The Nature of Consciousness*, cuando la define ahí como un *Eureka feeling*). Lo que el principio de la Relación va a establecer de forma clara es la tesis de que las estrategias empírico-naturalistas, que reclamaban como suya la comprensión plena del problema mente/cuerpo, sólo podrán reivindicar, *de jure*, la paternidad de la mera “disolución” del problema. A esta diferencia, que el libro señala en el plano descriptivo entre resolución y disolución, el autor junta una segunda distinción, que apartará, esta vez, la simple correlación de la explicación. Una y otra convergen, sin embargo, en una misma dirección: por más que se avance en el esfuerzo de descripción de las estructuras biológicas que sostienen nuestras funciones mentales, más allá de ese esfuerzo sigue habiendo cuestiones sin respuesta (cuestiones que David Chalmers apodaba de *hard questions*).

Hay, no obstante, una primera dificultad que el lector afrontará en el momento en que intenta pensar esta asociación que Urbano Sidoncha nos ofrece entre el principio de la relación y la asimetría entre la mera correlación y la explicación. Tal dificultad se plantea en la constatación de que es exactamente la relación que, en otras situaciones sobradamente conocidas, impide cualquier posibilidad de asimetría como la que ahora se está exigiendo entre correlación y explicación —como es el bien conocido caso de la relación entre agua y H₂O. Pero esta perplejidad, que el propio autor no dejará de convocar, es disipada en el libro por la afirmación del principio de la *especificidad* de la relación mente-cuerpo. Para Urbano Sidoncha, éste es el principio que corta la posibilidad de una aclaración de las mentes cuando

éstas se dejan reconducir, sin más, a los fenómenos fisi-cos y biológicos subyacentes. Es ampliamente visible en este punto la cercanía de motivaciones por lo que respecta a las conocidas tesis del hiato explicativo de Joseph Levine y de la máxima de Thomas Nagel expresada en un célebre artículo que se publica en 1974 con el mismísimo título “What is it like to be”. Efectivamente, ambas plantean como innegociable condición de posibilidad para una clarificación interna del problema mente/cuerpo la idea de una *asimetría* entre actividad cerebral y ocurrencias mentales y —esto no es menos importante— un escrupuloso respeto por los elementos relacionales que, finalmente, sólo podrá ser diluido en su avance, pero nunca como decisión teórica de fondo que prescriba, en suma, el principio de la supresión o de la *eliminación* de lo mental.

Ahora bien, a la luz de este principio metodológico de la relación, que prescribe como condición esencial para la correcta elucidación del problema mente/cuerpo un escrupuloso respeto por los elementos relacionales, Urbano Mestre Sidoncha concluye que el materialismo reduccionista, en cuanto hace *tabula rasa* de la especificidad de la relación mente-cuerpo, *afrontará el peligro del eliminacionismo* condenando las mentes a tener el mismo destino que había sido reservado a las obsoletas categorías científicas como el flogisto. Esta conclusión a menudo aparece en forma interrogativa: ¿puede la solución de un problema reposar en una comprensión de ese mismo problema todavía deficitaria? ¿Puede el naturalismo reduccionista reclamar legítimamente la resolución de un problema cuyo fundamento de determinación ignoró desde el principio? ¿No estará la solución reduccionista, en su propia génesis, amputada de la diferencia que, de haber sido verdaderamente considerada, autorizaría, *de jure*, la conclusión que ahora se ve amenazada en sus propios fundamentos?

Hay, sin embargo, otras vías que el autor aún quiere considerar para intentar superar las aporías en que se ve enredada la estrategia empírico-naturalista. La primera consiste en saber si las formas de materialismo que no citan la conclusión reduccionista —la llamada tesis de la sobreveniencia (*supervenience*)— podrían ayudar a superar el problema. Esta posibilidad, que el autor considera en un capítulo dedicado específicamente al tema de

la sobreveniencia, da como resultado un retumbante no, dado que para el autor no es claro que el propio materialismo *no* reduccionista se consiga apartar definitivamente, y yendo en contra de la tesis de la relación, del descalificado principio de una supresión o eliminación de lo mental. La segunda vía va a la propia raíz de este instrumento de la relación puesto por el autor con la misión de averiguar si no revela una especie de estrategia zigzagueante, una especie de *middle-of-the-road position* que, al rechazar fijarse en el naturalismo reduccionista y en las tesis dualistas, no se detiene finalmente en parte alguna. A esta duda responde el autor con la afirmación de que este principio debe ser leído no en un contexto de *resolución* del problema sino, por el contrario, y como condición misma para esta resolución, en el que llama "contexto de afirmación" o "fase de reconocimiento del problema". Al querer *enraizarse en ese suelo originario de los fundamentos del problema*, la tesis de la relación propuesta por Urbano Mestre Sidoncha no deja de definir, por otro lado, las propias condiciones en las que debe reposar esta ambicionada resolución: respeto por la relación y por los *relata*. En esta afirmación se juega una parte considerable del intento del libro: la consideración en igualdad de circunstancias y con exclusión de cualquiera presupuesto metafísico que haga peligrar la paridad entre fenómenos físicos y mentales muestra que el cuidado patentado por el autor en la preservación de la diferencia nunca había sido planteado en detrimento de la exigencia —no menos sentida— de *unidad*.

Queda también claro que este nuevo abordaje que el libro promueve es iniciar la actividad allí donde se manifiestan las internas aporías del modelo reduccionista, el cual se verá permanentemente enmarañado en una conclusión sin salida de la supresión de los fenómenos mentales. En otras palabras: cualquier nuevo abordaje del problema mente/cuerpo debe iniciar su actividad allí justamente en donde se manifiesten las insuperables dificultades de la tesis naturalista. Para el autor, eso significa que sólo una estrategia que haga del *regreso a los fenómenos* ahora suprimidos su decisión teórica de fondo podrá emerger como alternativa creíble.

Este es manifiestamente el caso de la fenomenología de Edmund Husserl, quien encontrará en la conocida máxima del *zu den Sachen selbst* un

primero y más decisivo paso para prescribir el regreso a la conciencia en sus formas específicas de (auto)donación contra toda y cualquier tentativa de tratarla en función de otros fenómenos que supuestamente la explican o a los que ella sería, en última instancia, reducible. Según el autor, lo que puede obtenerse inmediatamente de esta frase-programa de la fenomenología husserliana no es otra cosa más que la asunción de una dirección diferente de la que sería establecida por la investigación empírico-naturalista de la conciencia. Esta primera conclusión se aparta abiertamente de dos formas distintas —muchas veces incompatibles— de pensar el posicionamiento de la fenomenología ante el problema mente/cuerpo y el modo reduccionista de abordarlo: a) la primera forma —que es la que históricamente escoge un buen número de seguidores— es la de la fenomenología nada tiene que decir en este debate, dado que el debate en sí apunta en una dirección radicalmente distinta de la que es seguida por la fenomenología *qua* fenomenología en su proceso de maduración interna; b) la otra forma es la que considera que la fenomenología puede y debe ser integrada en una discusión seria del problema una vez que ella esté en disposición de aproximarse al actual programa de las ciencias cognitivas siguiendo, para ello, la vía de la *naturalización*. En *Do Empírico ao Transcendental*, Urbano Mestre Sidoncha considera que ninguna de estas orientaciones es válida: la primera porque ignora que de lo que ahora se trata es de la edificación de un *nuevo* abordaje, protagonizado por la fenomenología a partir de su “frase-programa” que se construye con el claro deseo de desterrar los equívocos en que se ha visto envuelto el materialismo reduccionista; la segunda porque olvida que el proyecto de una *naturalización de la fenomenología*, en su acepción más estricta, apunta en un sentido diametralmente opuesto al que es seguido por la propia fenomenología en su proceso de evolución interna —proceso que la llevará a la asunción de su dimensión *transcendental*. El autor insiste de modo sistemático en este punto: la novedad esencial de la fenomenología radica exactamente en la definición de un abordaje, al tópico de la conciencia, *alternativo*. Y es eso lo que la vincula a este debate. Pero, como dice Urbano Mestre Sidoncha, éste es un abordaje edificado precisamente en base a la suspensión de la tesis del mundo y a la de la exclusión de las

referencias a lo empírico —es decir, de lo empírico determinado naturalmente. Para el autor, esto significa que el punto en que la fenomenología puede ser útil en el debate con los modelos reduccionistas no es el de la prosecución de la vía de la naturalización de la conciencia, sino precisamente —y en los antípodas de esa dirección— el de la asunción plena de un camino cuya configuración está trazada exactamente por la suspensión de este o de cualquiera otro compromiso de naturalización. Eso permitirá al autor ver la fenomenología como un *itinerario de sistemática desactivación de una comprensión empírico-naturalista de la conciencia* (de hecho, esto da título al Capítulo VI de su libro).

Ahora bien, la plena asunción por parte de la fenomenología de su condición más perenne de filosofía trascendental no compromete la posibilidad de una clara inscripción en el ámbito del problema mente/cuerpo —problema que el autor pone, ya de entrada, como el problema de la comprensión del hombre mundano, del hombre natural (es decir, del mismo que está cubierto por el manto de la reducción fenomenológica)—, como la fenomenología demuestra de forma definitiva en el espacio actual de la comprensión de nuestra naturaleza en cuanto seres corporales y psíquicos. Esta tesis, que se opone a la ortodoxia de una larga tradición de comentario, está, como es bien comprensible, lejos de ser pacífica. Por lo demás, los mejores argumentos contra su sostenibilidad —defiende el autor— parecen ser suministrados por el propio Husserl. En efecto, parece razonable defender que es sólo la fenomenología, con su instrumento metodológico central de la *reducción fenomenológica*, la que puede acceder a una comprensión cabal de un *yo puro* y, por tanto, que sólo ella se presenta como vía privilegiada para acceder a la esencia de la subjetividad. El autor se preguntará, sin embargo, qué soluciones aporta la fenomenología trascendental para hacer frente a la noción de una subjetividad intra-mundana, natural, en una palabra, *psicosomática*. Para él, la primera respuesta se presenta, necesariamente, como una negativa: el carácter encarnado de la conciencia, o su inscripción en el mudo natural, es justamente uno de los aspectos que componen la reducción general de la tesis del mundo; lo que significa una “abstracción” del cuerpo, del *yo empírico*. Cuando se suspende la validez objeti-

va asociada a las cosas, el cuerpo físico no tiene ningún privilegio que le permita subtraerse a ese esfuerzo general de suspensión. Justamente, la célebre experiencia de la *weltvernichtung* es también la de la “aniquilación” del cuerpo propio. Ahora bien, si una tal concepción del *ego puro* o *trascendental* todavía parece relativamente extraña a la de un *ego psíquico*, y, si entre estos dos registros parece efectivamente existir un foso inconmensurable, lo que esto significa es que el problema no deberá ser sólo el de una mera compatibilización de estos dos momentos, sino el de garantizar que esta compatibilización se haga todavía en el marco de una fenomenología trascendental, bajo pena de sorprendernos en este paso una inclinación hacia el terreno de la psicología. Urbano Mestre Sidoncha exhorta al lector a ver en el tránsito entre un *ego puro* —que emerge como vértice de toda la vida consciente— y un *ego real y mundano*, no un inesperado abandono en relación al recorrido iniciado por la fenomenología en 1904 sino, por el contrario, la total reanudación de esta misma estrategia que había sido generada a partir de 1907 mediante el instrumento de la reducción fenomenológica. Eso significa, pues, que todavía es la matriz de un idealismo trascendental —bajo el signo del principio director de la “constitución”— que continúa activo y operante, en la tentativa —ahora— de determinar cómo se constituye el *ego psíquico* y somático.

Este proyecto, magistralmente consumado por Husserl en el segundo volumen de *Ideen* tomando como hilo conductor la célebre distinción entre *Körper* y *Leib*, constituye el itinerario de elección que Urbano Mestre Sidoncha recorrerá a lo largo del libro. Como dice M^a Luz Pintos-Peñaranda, autora del Prefacio de esta obra, quizás “una de las señas de identidad y de originalidad de este libro de Urbano Mestre Sidoncha sea haber trazado las líneas principales de su ensayo de un modo acorde con lo que el propio Husserl hubiera deseado y él mismo sugirió repetidas veces”.

El autor detalla aquellos pasos dados por Husserl que permitirán a la fenomenología prescindir —en contra de los presupuestos que animan los programas naturalistas— de la comprensión del *Leib* “como simple cosa física” (*als bloß physisches Ding*), sin comprometer, como lo harán los dualismos más exacerbados, la comprensión del alma como “objeto de la Natura-

leza", *Naturobject*: a) la afirmación de que la cosa material es, en principio, fragmentable, pudiendo partirse en partes reales, mientras que la *see-lische Realität* no tiene piezas, no tiene lugares; b) el principio de que el *Leib*, al contrario que otros objetos o procesos simplemente materiales, es un sistema de referencia o "punto cero" a partir del cual todo se deja experimentar como estando orientado desde él; c) la tesis que determina que el *Leib* es órgano del espíritu y que es una animación que permite al cuerpo tener expresión psíquica; d) igualmente la afirmación —determinante— que interpela, como quiere Urbano Mestre Sidoncha, a los presupuestos que están sirviendo de apoyo a los modelos reduccionistas de la mente, dándole una inequívoca prioridad (*Vorzug*) a lo psíquico; e) la comprensión del singular estatuto de objeto de la *psique*, planteado a partir de una analogía que Husserl establece con las cosas materiales; f) la afirmación de que el *Leib* es órgano de la voluntad, portador de libre movimiento, mientras que las meras cosas materiales tan sólo son movidas; g) la comprensión determinante del *Leib* como soporte de las sensaciones localizables.

Recorrido este itinerario, el libro registra el reencuentro entre el recorrido husserliano de *Ideen II* y el principio director de la relación, el mismo principio que Urbano Mestre Sidoncha había propuesto, antes, como guía hermenéutica para repensar el problema mente/cuerpo. El marco comprensivo que piensa la relación como *diferencia de* —o como rechazo de— cualquier especie de privación relativamente a una capa o estrato *extra-físico*, paralelamente a la exigencia de regreso a lo mental como forma que integra y salvaguarda esta diferencia son marcas totalmente perceptibles en el *Leib* husserliano. Desde esta convergencia, que el autor claramente disocia de una mera yuxtaposición de indicadores, no se obtendrá, finalmente, la resolución del problema mente/cuerpo sino su reconfiguración global; reconfiguración que en este libro se considera como requisito fundamental para la obtención de un modelo comprensivo más creíble y con más respaldos.

El libro termina con una reflexión que a la vez es una invitación para la continuidad de la investigación abordada en él. En esta última sección del trabajo, a propósito de la pregunta "¿qué es el ser humano?", Urbano Mestre Sidoncha atrae al lector a pensar que el error de naturaleza explicativa

(identificado en la I Parte del libro) que determinó el fracaso del materialismo reduccionista aún no dice todo sobre las razones que nos deben llevar a posponer esos modelos como respuesta al problema mente/cuerpo. El criterio último que decidirá la insostenibilidad de esa especie de materialismo, concluye el autor, es el de la *comprensión de lo humano*, es decir, el del particular modo en que nos sentimos humanos, que no se deja compaginar con la presentación de un simple dispositivo de órganos, de una especie de “máquina biológica” que escapa a la posibilidad, incluso de lo más remota, de una experiencia interna.

JUAN MIGUEL PALACIOS, *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores.*

Madrid, Encuentro, 2008, 155 pp.

por **Pilar Fernández Beites**

Hoy en día no se publican muchos libros de temática filosófica, pero quizás sean suficientes. Lo que no resulta suficiente, sino ciertamente escaso en los tiempos que vivimos, es la publicación de libros filosóficos en sentido estricto, que vayan a las cosas mismas y traten de adentrarse con rigor en ciertos problemas importantes (importantes, no por supuesto para la filosofía académica, sino para la propia vida de las personas). Y el nuevo libro de Juan Miguel Palacios es justamente uno de dichos libros escasos, que no debe pasar desapercibido, pues se ocupa de explorar algunas realidades peculiares a las que a menudo nos referimos en nuestra vida: los valores.

La inteligencia ética ha de realizar su contribución a la bondad moral (a la vida buena de las personas) y para ello ha de aclarar qué se quiere decir cuando se dice “valor”. La inteligencia ética es la encargada de pensar sobre los valores, de buscar una “definición” adecuada de los valores —que la bondad moral se encargaría de realizar sin preocuparse de más “definiciones”. Pero, como se afirma en la introducción del libro, aunque todos hablen hoy de los valores, a este discurso bien sonoro se une “un clamoroso y tenaz silencio filosófico acerca de la naturaleza y el conocimiento” de ellos. Esta penuria filosófica en la que vivimos (que afecta, no sólo a los valores, sino a cualquiera de las grandes cuestiones filosóficas) intenta ser paliada en parte por este libro. Después de haberlo leído, creo que nadie dudará de que la ética de los valores merece ya salir del olvido en el que ha estado sepultada durante tantos años (casi un siglo), en los que ha sido criticada con dureza o rechazada con recelo, antes incluso de haber sido estudiada y explorada hasta el final.

El libro se articula en nueve ensayos diferentes, cuya reunión en un único volumen constituye sin duda un gran acierto, pues facilita la tarea al lec-

tor que tenga interés en adentrarse en la ética de los valores. En efecto, los ensayos muestran una profunda relación, dada justamente por la temática común en torno al valor y, al ocuparse de distintos autores, logran que el lector adquiriera una panorámica amplia sobre esta propuesta filosófica. Además, lo logran de un modo que es característico de Juan Miguel Palacios, pues se trata en todos los casos de ensayos escritos en una elegante prosa, que poseen un gran rigor y, sobre todo, que son absolutamente respetuosos, incluso delicados, con cada uno de los autores a los que se estudia: Max Scheler, Franz Brentano, Manuel García Morente, Dieter von Hildebrand, Xavier Zubiri, Karol Wojtyła —escuela de Lublin y Cracovia— y Josef Seifert. Se trata de extraer con esmero lo mejor de cada uno de estos pensadores y sólo finalmente plantear objeciones muy precisas, que permiten que se avance en el estudio de la cosa misma.

Es claro que exponer aquí cada una de las tesis que se defienden en el libro rebasaría los márgenes de una reseña. Por ello me centraré en uno de los trabajos que me parece de calidad excepcional. Se trata de un estudio sobre Max Scheler, titulado "Preferir y elegir en la ética de Scheler" (dicho sea de paso, creo que el genio filosófico de Scheler —con sus frecuentes exageraciones, incluso con algunos errores de fondo—, queda a gran distancia del resto de los teóricos de la filosofía del valor, que en algunas de sus críticas y nuevas distinciones, oscurecen, más que aclaran, las brillantes intuiciones con las que Scheler logró dar cuerpo a la filosofía de los valores).

Este trabajo de Juan Miguel Palacios fue publicado inicialmente en castellano en *Revista de Occidente* y en su versión alemana apareció en un volumen colectivo titulado *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, editado por Christian Bermes, Wolfhart Henckmann y Heinz Leonardy. En él se habla del "restablecimiento scheleriano de la tesis socrática" y se muestra con todo el rigor exigible que la teoría de Scheler sobre la libertad consiste en una recuperación de la tesis socrática, si bien en una versión peculiar en la que el conocimiento se sustituye por el nivel afectivo.

En efecto, según Scheler, la preferencia evidente, que se da en el ámbito *afectivo*, implica la elección, que pertenece al terreno de la voluntad; por tan-

to, la voluntad no viene determinada por el conocimiento teórico (tesis socrática en sentido estricto), pero sí por el sentimiento: "el conocimiento evidente y plenamente adecuado de lo que es bueno determina también *necesariamente* al querer" (pasaje de la *Ética* de Scheler citado por Palacios). En consecuencia, aquí, como sucedía en la teoría de Sócrates, la elección del mal sólo puede deberse a un engaño: "cuando elegimos el fin que está fundado en el valor inferior, tiene siempre que estar a la base un *engaño del preferir*" (*ib.*). Y, así, a Scheler se le aplica el reproche clásico que ya hace Aristóteles a Sócrates (y que Aristóteles mismo no logra evitar): la vida buena sólo es posible si no nos engañamos, pero para no engañarse es necesaria la vida buena. En los términos de Scheler, la "evidencia moral (*sittliche Einsicht*)" que permite la vida buena, sólo la tiene el que ha rechazado el engaño, pero sólo puede rechazar el engaño el que es bueno, el que lleva una vida buena. Según muestra Palacios, Scheler considera solucionado este problema distinguiendo la "existencia (*Bestand*) misma de la evidencia moral" de la "capacitación subjetiva (*subjektive Befähigung*)" para ella. Sólo esta última —que incluye el no haber caído en el engaño— presupone la vida buena y la primera es la que hace posible la vida buena. Pero, como concluye Palacios, esto no parece una solución.

En definitiva, Scheler opta por limitar la libertad (voluntad) para conseguir dar prioridad a la esfera de la afectividad (percibir sentimental, preferir y amar), que nos abre a la dimensión del valor. Esto resulta comprensible —aunque, desde luego, no aceptable hasta el final si tenemos en cuenta que el otro gran modelo fenomenológico —que ha logrado imponerse históricamente— es el de Martin Heidegger, que aboga más bien por una libertad de indiferencia. Es justamente el intento de evitar la libertad de indiferencia lo que le lleva a Scheler a negar finalmente la misma libertad y, por tanto, la tarea que creo que deja abierta consistiría en reintroducir la libertad sin perder la importancia de los valores. Los valores son, en efecto, los candidatos idóneos para lograr que la libertad no sea una libertad indiferente —indistinguible del mero azar— que ha renunciado definitivamente a cualquier verdad capaz de orientarla. Los valores dados descriptivamente en distintos ámbitos (valores sensibles, vitales o espirituales) tienen la fuerza suficiente para orientar la "deci-

sión", la "resolución" propia del "estado de resuelto (*Entschloßenheit*)" que Heidegger, sin embargo, no dudó en considerar indiferente, indeterminada ("Pero, ¿sobre qué fondo se abre el ser ahí en el estado de resuelto? ¿A qué debe resolverse? La respuesta *sólo* puede darla la resolución misma [...] Al estado de resuelto es *inherente* necesariamente la *indeterminación* que caracteriza todo poder ser fácticamente yecto del ser ahí", *Ser y tiempo*, § 60).

Pero, para discutir el problema de la libertad, hay que resolver también algunos problemas previos muy básicos. Uno de ellos es el que Palacios señala al exponer la teoría de Franz Brentano, al que sitúa "en las inmediaciones del valor". Como es sabido, Brentano une en una misma clase lo afectivo y lo apetitivo (como "fenómenos de amor y odio"), tal como hizo Descartes (*voluntates sive affectus*) y tal como hizo, en opinión de Brentano, el mismo Aristóteles. Pero, "¿qué es lo que justifica meter unos y otros, por así decirlo, en el mismo saco?", se pregunta el autor y nos preguntamos también nosotros. Su respuesta parece la única posible: "se trata por igual de un estar en pro o en contra de la realidad de este objeto" (36). Es decir, meter en el mismo saco lo afectivo y lo volitivo se puede justificar sólo porque, como sostiene Palacios, en ambos casos se da un estar a favor (o en contra) del objeto. Resulta claro, sin embargo, que esto no es suficiente, pues al tomar esta curiosa decisión, se ignora justamente la diferencia entre ambos tipos de actos; y la peculiaridad de los actos tendenciales es tan decisiva como para que *sólo en ellos* podamos ubicar los actos libres. Sólo si, además de un estar a favor, hay una tendencia, puede producirse un acto libre (que, a su vez, se distingue del mero deseo, también tendencial). No distinguir la afectividad y la tendencia, y no poseer una clasificación de los actos en ambos grupos (de modo que podamos decidir, por ejemplo, si el amor —que es la pieza clave en el sistema de Scheler— es un acto afectivo o tendencial o si hay, más bien, dos tipos de amor, uno afectivo y otro tendencial), impide tratar en serio la cuestión de la libertad.

No puedo concluir sin recomendar de nuevo la lectura de esta obra, no sólo a especialistas, sino a personas que deseen entender con algo más de profundidad qué queremos decir cuando al terminar de leer un libro como éste, afirmamos que se trata, sin duda, de un libro realmente muy "valioso".

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ Y BEATRIZ PENAS IBÁÑEZ (eds.),
Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso.
Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, 223 pp.

por **Luis Álvarez Falcón**

En 1705, en su célebre trabajo *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, en respuesta a la prestigiosa obra de John Locke, un Filatetes, amigo acérrimo de la verdad, y un Teófilo, amante abnegado de Dios, mantendrán un diálogo ejemplar para la historia del pensamiento moderno. En sus líneas advertiremos el germen inconcluso de un problema crucial en todos los ámbitos del conocimiento humano: la naturaleza del principio de «Identidad». Al tratar del principio y de su aplicación, el primer contertulio confirmará el problema: “Más bien me parece que el principio general supone la negación particular y que esta última constituye el fundamento de aquél. Pues la proposición: «lo que es lo mismo no es diferente» es aún más fácil de comprender que el principio general de contradicción”. A tan destacada afirmación, responderá Leibniz en palabras de Teófilo: “No comprendo cómo la proposición: «lo mismo es lo diferente» haya de ser el origen del principio de contradicción y más comprensible que él, pues a mí me parece que obramos más libremente al decir que A no es B que al decir que A no es no-A. Y la razón de que A no sea B estriba en que B contiene en sí la nota no-A”¹. La antigua querella sobre «identidad» y «diferencia» quedará así expuesta, esta vez en sus términos lógicos, pero anunciando lo que será un itinerario preciso de deriva hacia el compromiso ontológico, moral y político. Ya en el *Sofista*, Teeteto había denunciado el temor de que el «no-ser» estuviera entrelazado con el «ser» mediante una *symploké* o combinación. Tal polémica será el origen de una inagotable discusión sobre la naturaleza y límites de la «identidad» ante la irreductible multiplicidad de los fenómenos, cuestión ineludible que estimará el alcance y las inevitables

¹ Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Sechste Reihe. Philosophischen Schriften. Sechster Band. Akademie Verlag, Berlin 1962. Traducción española: *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, Ed. Aguilar, Buenos Aires 1980; p. 80.

tendencias de la razón en su aspiración hacia lo incondicionado. Tal escollo irá siendo permanentemente articulado a lo largo de la historia del pensamiento, afectando a todas las instituciones simbólicas racionales (ciencia, religión, moral, política, arte o filosofía), modulándose a tenor de los fenómenos exhibidos y abordados, salvando el modo de ser de las apariencias y mostrando los dinamismos propios del conocimiento en su intento de comprensión de la realidad histórica.

A partir del Idealismo y del Romanticismo alemán, y tras los puntos de inflexión de algunos autores como Schopenhauer y Nietzsche, las diferentes modulaciones del principio de «identidad» van a exhibirse con especial ostensión en el pensamiento del siglo XX, desde los planteamientos fenomenológicos hasta las propuestas críticas, analíticas, sociológicas o antropológicas. Pensadores de la talla de Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss, Adorno, Deleuze, Foucault, J. P. Sartre, Patočka, Goffman, Habermas, Althusser, Paul Ricoeur, Judith Butler o M. M. Bajtin, entre otros, han ido enlazando un discurso que, paulatinamente, se ha ido adecuando a la exhibición patente de los fenómenos contemporáneos. Las nuevas concepciones antropológicas del ser humano, la dinámica de los procesos culturales, la transformación progresiva del mundo de la vida; la intersubjetividad y la comunicación, la naturaleza del género en un contexto intercultural, el fundamentalismo, el análisis crítico del discurso; la performatividad lingüística y su papel en la formación de la identidad, la construcción narrativa de estas identidades, el cambio de paradigma lingüístico-filológico y la formación discursiva de las identidades y del sentido, etc., serán algunos de los problemas que hacen ostensible la necesaria modulación de los contextos teóricos ante la manifestación de los fenómenos más patentes. Esto es lo que M^a Carmen López Sáenz y Beatriz Penas Ibáñez nos muestran en una perfecta compilación de diversos trabajos de investigación que lleva por título el paradójico rótulo: *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*², y que la prestigiosa Editorial Biblioteca Nueva publica en su colección Razón y Sociedad, dirigida por Jacobo Muñoz.

² López Sáenz, M^a. C., Penas Ibáñez, B. (Eds.) *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*, Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid 2008.

Tres son los ejes de articulación de un discurso que, en principio, parte de un problema común y de una misma evidencia fáctica: la paradójica relación entre identidad y diversidad en el contexto de un diálogo intercultural. De ahí que la propuesta, además de ser novedosa en su presentación, quede construida ejemplarmente sobre el rigor de un triángulo conceptual, en el que se desplegarán progresivamente las diferentes aproximaciones transdisciplinarias, y cuyos vértices designan tres núcleos críticos de discusión: diálogo, conflicto y discurso, es decir, del "yo" a los "otros", del "yo" frente a los "otros" y del "yo" en los "otros", y todo de un modo quiasmático en su propia viceversidad. Tal escuadra pondrá en juego tanto las consideraciones antropológicas como las consideraciones ontológicas, epistemológicas, sociales, morales y políticas, sirviendo de matriz para el desarrollo de las más potentes intuiciones entorno al problema de la intersubjetividad, de la comunicación, y de la historia en tanto institución simbólica. A su vez, este triángulo paradójico y expositivo se desplegará en nueve paradas, cuyos desarrollos teóricos darán unidad y consistencia al subtítulo de este compendio: filosofía, lenguaje y discurso. Algunas de estas reflexiones ya habían sido adelantadas por algunas autoras y autores en el contexto de *Interculturalism. Between Identity and Diversity*³. Sin embargo. La novedad de esta obra no sólo radica en las nuevas aportaciones (las de M^a Carmen López, Celia Amorós y Jesús M. Díaz), sino también en la necesaria traducción del resto a nuestro idioma, así como en la unidad paratáctica de sus contribuciones y en la posibilidad de reflexión que abre la contigüidad de sus aspectos comunes. De este modo, su lectura no sólo se hace fluida sino que, además, permite un ir y venir entre las diferentes propuestas, y, lo que es más importante, una conclusión cooperada y favorecida por la proximidad de los problemas; de tal manera, que nos hará recordar aquella máxima que Walter Benjamin enunció en sus *Cuestiones preliminares de crítica del conocimiento*, al comparar las ideas con las madres faústicas. La recolección de los fenómenos incumbe a los conceptos, y la división que en

³ López Sáenz, M^a. C., Penas Ibáñez, B. (Eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, Peter Lang, Nueva York-Berna 2006.

ellos se efectúa consigue de un golpe un doble resultado: por un lado, la salvación de los fenómenos; por otro lado, la manifestación de las ideas⁴.

Así, pues, y después de una esclarecedora introducción de las coeditoras a los aspectos filosóficos y discursivos de esta problemática actual, M^a Carmen López Sáenz nos conducirá de nuevo al enigmático concepto Merleau-pontiano de *Chair*, para mostrarnos las posibilidades que el autor hizo patentes en su perspectiva fenomenológica, a través de tres ejes o pivotes principales: la circulación intersubjetiva, las apercepciones de lengua y la reesquemmatización en lenguaje de esquematismos de fenomenalización, y el registro simbólico de la Historia como *Stiftung* o institución. Por otro lado, Javier San Martín pondrá el acento en la ontología de la *Lebenswelt*, dando continuidad a la propuesta anterior desde el singular contexto de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Y, por último, y en este mismo vértice del diálogo, del “yo” al “otro”, Karina Trilles retomará a Merleau-Ponty para caracterizar el pensamiento del autor como una fenomenología de la palabra intersubjetiva, recordando claramente al Merleau-Ponty de *La prose du monde*.

Sin embargo, en el segundo vértice de nuestro diedro, encontraremos el “conflicto”, el encuentro del “yo” frente a los “otros”. Es ahí donde, en clara alusión a la complejidad de un nuevo *factum*, el estado del género, el fundamentalismo religioso, y el análisis crítico del discurso se presentan como expresiones de una dialéctica cuyo marco multicultural presenta las claves de un conflicto secular. De este modo, Celia Amorós expondrá la necesidad crítica de un “sujeto real” que responda a la dinámica de la cultura, en el marco de un antagonismo hostil que exhibe una regresión interesada de la naturaleza misma del sujeto en su devenir histórico. Del mismo modo, Jesús M. Díaz, desde el mismo fundamento de esta regresión, la saturación por sobredeterminación de la naturaleza de la «Identidad», expondrá brillantemente la desmesura o hipertrofia del sentido que caracteriza a la actitud fundamentalista, en clara resonancia con el discurso de Amorós y con la

⁴ Benjamin, W. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ed. R. Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1963. Traducción española: *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid 1990; pp. 9-41.

fundamentación fenomenológica expuesta en la primera parte de esta compilación. Por último, la intervención de Jef Verschueren pondrá en evidencia la inversión de la naturaleza misma de la «tolerancia», como el “todo vale” de una sociedad caracterizada por la confusión y que prodiga la cultura del “barbitúrico” como muestra de su propia incapacidad acrítica y unidimensional.

Para finalizar, el último vértice de este triángulo vendrá dado por el problema del “discurso”, del “yo” en los “otros”, y, por supuesto, de los “otros” en el “yo”. La función del discurso en la formación de identidades pondrá en juego una especial concepción hermenéutica que genera identidad en la propia construcción de sus significaciones. De este modo, Elvira Burgos Díaz nos traerá de nuevo su exégesis butleriana, mostrando el punto de partida de la autora de *Excitable Speech. A politics of the Performative*. Frente al esencialismo y al constructivismo, el concepto de «performatividad», entre Althusser y Foucault, nos conducirá a la cuestión definitiva: la aplicación de esta «performatividad» al ámbito de la lingüística y su compromiso en la modulación de la «identidad». La línea de contigüidad quedará trazada por Ángeles de la Concha, quien a partir de la fundamentación butleriana hará un análisis exhaustivo y muy brillante del discurso narrativo de ficción, de tal modo que su exposición, además de ser especialmente ilustrativa, atravesará la obra de Deleuze y Guattari para llegar hasta Brontë, Wollstonecraft, Grosz, o Dora Chance, la heroína bastarda de *Niños sabios*. Siguiendo esta misma línea de discurso, José Ángel García Landa abordará la misma construcción narrativa del sujeto, pero esta vez como formación discursiva de la identidad, en tanto transmisión de articulaciones sociales. En este sentido, la narrativa contendrá una posibilidad como mecanismo cognitivo, con una clara función formativa, en cuanto dinamismo interactivo que genera una dimensión autoformativa de la conciencia crítica. La teoría narrativa del sujeto será una fuente de construcción tanto de identidades como de diferencias. Desde Hume hasta Heidegger o Ricoeur, pasando por la estética de la recepción, sobre todo por Wolfgang Iser, su concepto de “lectura resistente” terminará con el análisis de Kerby en su *Narrative and the Self*. Y, por último, para cerrar este extraño poliedro discursivo, Beatriz Penas Ibá-

ñez, en una excelente exposición del paradigma de la lengua en su perspectiva sociopragmática, rescatará el pensamiento de Bajtin para fundamentar tanto la práctica negativa de un discurso de identidades fijas como la apertura a la creación de identidades interculturales, aproximando la fenomenología y la hermenéutica a la lingüística de este siglo, recuperando a Ricoeur, Halliday, Bourdieu, Von Slagle, Gumperz o Winograd, y reivindicando una postura sociopragmática que, como la autora indica, aúne libertad y responsabilidad con creatividad.

De este modo, el triángulo quedará definitivamente cerrado, pero siempre abierto al devenir temporal según la modulación misma de la naturaleza de la «Identidad». *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*, destaca el rigor de una propuesta amplia, clara y abierta, cuyo objetivo último queda perfectamente definido por sus editoras al confirmar que los vértices expuestos, al designar los tres núcleos críticos de esta discusión (diálogo, conflicto y discurso) deben ser definitivamente abordados desde los ángulos de un sólido superior, aquél que es definido por tres potencias irreductibles en el ser humano: pensamiento, memoria e imaginación. Tal como nos recordaba Leibniz al comenzar, la «Identidad» tiene la facultad de modularse, curvándose como una elipse donde se pliegan los fenómenos de cada tiempo, en definitiva, los fenómenos de la humanidad. De este modo, en 1686, en una de sus epístolas a Foucher, el creador de la Academia de Berlín resumió de esta manera la polifonía modulada que ustedes pueden descubrir en la atenta lectura de este ensayo: “No es preciso que lo que nosotros concebimos de las cosas exteriores sea perfectamente semejante a ellas, sino que basta que las exprese como una elipse expresa a un círculo visto de través, de suerte que a cada punto del círculo corresponda uno de la elipse y viceversa, según una ley de relación”.

