

# INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



9

2012  
**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 (Univ. de Murcia)  
Miguel García-Baró (Univ. de Comillas), José Lasaga Medina (UNED),  
M.ª Carmen López Sáenz (UNED), Vicent Martínez Guzmán (Univ. de Castellón),  
César Moreno (Univ. de Sevilla), M.ª Carmen Paredes (Univ. de Salamanca),  
M.ª Luz Pintos Peñaranda (Univ. de Santiago de Compostela),  
Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago de Compostela), Sergio Sevilla (Univ. de Valencia)

### CONSEJO ASESOR

Pedro M.S. Alves (Univ. de Lisboa), Jorge Brioso (City University of New York),  
Philip Buckley (McGill University), Jesús Conill (Univ. de Valencia), Ion Copoeru (Rumanía),  
Natalie Depraz (Université de Rouen), Lester Embree (Florida Atlantic University), Luis Flores  
Hernández (Univ. de Chile), José M.ª G. Gómez-Heras (Univ. de Salamanca), Julia Iribarne  
(Academia de las Ciencias de Buenos Aires), Robert Lane Kaufmann (Rice University),  
Sebastian Luft (Marquette University), Juan Manuel Navarro Cordón (Univ. Complutense de  
Madrid), Patricio Peñalver (Univ. de Murcia), Francesc Pereña (Univ. de Barcelona), Hans  
Rainer Sepp (Univ. de Dresden), Mario T. Ramírez (Univ. Michoacana S.N.), Rosemary  
Rizo-Patrón (Univ. Católica de Perú), Ramón Rodríguez (Univ. Complutense de Madrid),  
Antonio Zirión (Univ. Autónoma de México), Bernhard Waldenfels (Alemania), Roberto  
Walton (Argentina)

### NÚMERO NUEVE

2012



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 – Sin obras derivadas

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientativa de la licencia original  
(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 2012

## ÍNDICE

### Artículos

<i>Pedro S. Alves</i>	
Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad .....	11
<i>Natalie Depraz</i>	
Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón .....	39
<i>Lester Embree</i>	
Por ejemplo, Taiwan: Hacia una fenomenología de la cultura nacional.....	69
<i>Roberto J. Walton</i>	
El “viraje” en los “Beiträge” de M. Heidegger y en los manuscritos C de E. Husserl.....	89
<i>Irene Breuer</i>	
La constitución del sujeto de la experiencia afectiva. Descartes. Nietzsche. Heidegger.....	117
<i>Chung-Chi Yu</i>	
Husserl on Ethical Renewal and Philosophical Rationality: Intercultural Reflection .....	145
<i>Maximiliano B. Cladakis</i>	
Experiencia y “a-filosofía”: una aproximación a la lectura merleau-pontiana del pensamiento de Hegel .....	157
<i>Jesús Adrián Escudero</i>	
Husserl y la neurofenomenología.....	173
<i>Ivana Anton Mlinar</i>	
Un análisis de la evidencia en la <i>Lógica formal y trascendental</i> de Husserl.....	195
<i>Yasuhiko Murakami</i>	
Sobre la disociación en el momento de la experiencia traumática. El sentido fenomenológico de la psicopatología a la luz de Lévinas .....	221

<i>Roberto C. F. Menéndez</i>	
El concepto metodológico de reflexión en Husserl y en Ricoeur .....	249
<i>Ignacio Quepons Ramírez</i>	
Intencionalidad de horizonte y reducción trascendental en la fenomenología de Husserl .....	269
<i>Toru Tani</i>	
Trauma, Civilization, Reproduction.....	291
 <b>Sección Extra: Marc Richir</b>	
<i>Pablo Posada Varela</i>	
La vivacidad del pensar. Breve presentación de tres textos introductorios de Marc Richir.....	311
<i>Marc Richir</i>	
El sentido de la fenomenología.....	315
<i>Marc Richir</i>	
<i>Phantasia</i> , imaginación e imagen.....	333
<i>Marc Richir</i>	
<i>Leiblichkeit</i> y <i>Phantasia</i> .....	349
<i>Pablo Posada Varela</i>	
Acceder a la fenomenología de Marc Richir. Algunas claves hermenéuticas para la recepción de Richir en España .....	367
<i>Sacha Carlson</i>	
El cartesianismo de Richir. Aproximación a la “Tercera meditación fenomenológica” .....	383
<i>Alexander Schnell</i>	
<i>Phantasia</i> y percepción en Marc Richir.....	407
<i>Pablo Posada Varela</i>	
Arquitectónica y concrescencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica .....	431

## **Autopresentaciones**

<i>Francisco CONDE SOTO</i> , <i>Tiempo y conciencia en Edmund Husserl</i> . Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, 2009.....	475
<i>Urbano FERRER SANTOS</i> , <i>Sergio SÁNCHEZ MIGALLÓN</i> , <i>La ética de Edmund Husserl</i> . Sevilla/Madrid, Thémata/Plaza y Valdés, 2011 .....	483

Fernando OJEA, *Sentido del nacimiento y origen del sentido (Una reconstrucción filosófica del pensamiento de Freud)*. Madrid, Arena Libros, 2009. Fernando OJEA, *El nacimiento y la pregunta fundamental de la filosofía*. Madrid, Arena Libros, 2010. Fernando OJEA, *Nacimiento y filiación*. Madrid, Arena Libros, 2012..... 487

## **Recensiones de libros**

*Ferran García Querol*

Mª Carmen LÓPEZ SÁENZ, Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ (EDS.),  
*Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*.  
Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, 304 pp. .... 499

*Emilio Ginés Morales Cañabate*

Luis ÁLVAREZ FALCÓN (ED.), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011*. Madrid, Eutelequia, 2011, 347 pp. .... 513

*Balbino A. Quesada Talavera*

Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*.  
Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2012, 217 pp. .... 523

*Sonia E. Rodríguez García*

Javier SAN MARTÍN Y Tomás DOMINGO MORATALLA (EDS.),  
*Perspectivas sobre la vida humana: cuerpo, mente, género, persona*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, 389 pp. .... 535



# **ARTÍCULOS**



## **EMPATÍA Y SER-PARA-OTRO. HUSSERL Y SARTRE ANTE EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD**

**Pedro S. Alves**  
Universidade de Lisboa, Portugal  
psalves2@gmail.com

**Resumen:** En este documento, debato ampliamente sobre la fenomenología de la intersubjetividad presentada por Husserl y por Sartre, centrándome en los conceptos de empatía y ser-para-otros. Contrariamente a la opinión más común, rechazo la objeción de solipsista dirigida a Husserl y sostengo que es la descripción de Sartre la que da lugar a esa objeción, en la medida en que él describe la conciencia de otro sujeto como una forma de autoconocimiento como un "objeto" (para "otros"). Termino señalando algunas directrices para convertir el análisis de Husserl de la aprehensión de otros sujetos en una fenomenología de la comunicación del más alto nivel.

**Palabras clave:** Intersubjetividad, empatía, ser-para-los-otros, solipsismo, comunicación.

**Abstract:** In this paper, I discuss at length the phenomenology of intersubjectivity put forward by Husserl and Sartre, focusing on the concepts of empathy and being-for-others. Contrary to the main opinion, I refuse the solipsist objection addressed to Husserl, and I argue that it is Sartre's description that gives rise to such an objection, insofar as he describes the consciousness of another subject as a form of self-consciousness as an "object" (for "other"). I finish pointing to some guidelines to convert Husserl's analysis of the apprehension of other subjects into a fully-fledged phenomenology of communication.

**Palabras clave:** Intersubjectivity, empathy, being-for-others, solipsism, communication.

### **1. SOLIPSISMO Y FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL**

Hay un problema que ha sobrevolado como un espectro las teorías fenomenológicas de la intersubjetividad. Me refiero al problema del solipsismo. Desde que, en el primer párrafo de la quinta meditación cartesiana, Edmund Husserl dirigió un argumento solipsista contra su propia fenomenología trascendental, interpretada como un idealismo, ésta no ha cesado de tener que confrontarse con y explicarse ante esa objeción. En los términos de su formulación husserliana, la objeción solipsista está contenida por entero en una perplejidad que tiene su raíz en la propia posición reflexiva instauradora de la fenomenología:

Cuando yo, el yo que medita, me reduzco a mi ego trascendental absoluto mediante la epoché fenomenológica, ¿no me convierto en un *solus ipse* y no permanezco como tal

en cuanto que yo, bajo el título Fenomenología, ejerzo consecuentemente una auto-explicitación? ¿No deberá una fenomenología, que quiere resolver los problemas del ser objetivo y presentarse como Filosofía, ser estigmatizada como solipsismo trascendental?<sup>1</sup>

El problema del solipsismo es, aquí, inmediatamente presentado en su configuración más general: es la consecuencia, aparentemente irremediable, de una filosofía que reduce todo ser al para mí en que se constituye como objeto, mientras que a propósito del *alter-ego*, este no puede ser más un ser que no es más que “para mí”, en cuanto objeto constituido en mi experiencia, sino que será para sí mismo un ser, y un ser que, independientemente de su devenir objeto para otra conciencia, habla para sí mismo y se experimenta a sí mismo como un “yo”. ¿Cómo es posible una doctrina de la constitución del *alter-ego* como un ser para sí, si constituir significa reenviar ese “para sí” al para mí de mi experiencia? Tal es el desafío lanzado por una paradójica “constitución” de la alteridad, tal es la amenaza permanente de solipsismo que una fenomenología trascendental no podría superar.

Ya en 1943, el propio Sartre presenta precisamente un supuesto “escollo del solipsismo” como una de las etapas de su tratamiento de la intersubjetividad en *El ser y la nada*, dando, así, continuidad a una preocupación que surgirá por vez primera en *La trascendencia del ego*, de 1936. En la formulación de *El ser y la nada*, el carácter profundamente paradójico de la experiencia del otro está contenido en la propia idea de una experiencia por la cual se da algo que debe comparecer delante de mí como un objeto de experiencia que anula mi propia experiencia, en cuanto su presencia para mí significa la emergencia de un sujeto que apunta a mi propia constitución como objeto. El surgir de otro sujeto en mi experiencia es mi devenir objeto para el otro y tener conciencia de mí mismo como objeto por la mediación de otra conciencia. En las propias palabras de Sartre,

El otro se presenta [...], en un cierto sentido, como la negación radical de mi propia experiencia, pues él es aquel para quien yo no soy sujeto, sino objeto. Me esfuerzo,

<sup>1</sup> “Wenn Ich, das meditierende Ich, mich durch die phänomenologische *epoché* auf mein absolutes transzendentales Ego reduziere, bin ich dann nicht zum *situs ipse* geworden, und bleibe ich es nicht, solange ich unter dem Titel Phänomenologie konsequente Selbstauslegung betreibe? Wäre also eine Phänomenologie, die Probleme objektiven Seins lösen und schon als Philosophie auftreten wollte, nicht als transzentaler Solipsismus zu brandmarken?”. Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husseriana I-LX*, Dordrecht, Springer (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff; Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers), 1950-2009, Hua I, p. 91.

por tanto, como sujeto del conocimiento, por determinar como objeto al sujeto que niega mi carácter de sujeto y que me determina él mismo como objeto.<sup>2</sup>

De dar crédito a estos dos autores, que son referencias mayores en la construcción de una teoría fenomenológica de la intersubjetividad, todo sucede como si cualquier teoría fenomenológica de la existencia del otro tuviese que presentarse como resolución de una pretendida crisis solipsista implícita a la propia fenomenología. No en tanto, viendo de cerca, juzgamos poder afirmar que ni el problema del solipsismo tiene igual naturaleza y función en los dos autores, ni las soluciones buscadas convergen a un mismo objetivo. Es justamente en ese contexto de una aproximación de los dos fenomenólogos —atenta, por lo tanto, a las diferencias y a los eventuales fracasos de una y otra comprensión del problema del solipsismo y del fundamento de la relación intersubjetiva— que, en lo que sigue, examinaremos la teoría sartreana del *être-pour-autrui*, del ser-para-los-otros, y la teoría husseriana de la *Einfühlung*, de la “intropatía” (o, para utilizar una expresión más corriente, de la empatía), en cuanto forma de fondo de la experiencia de otro sujeto.

## 2. ¿HAY UN PROBLEMA FENOMENOLÓGICO DEL SOLIPSISMO?

Antes, sin embargo, es necesario esclarecer en qué sentido hay, para la fenomenología, algo así como un problema del solipsismo y, lo que es más importante, en qué sentido el problema clásico del solipsismo no es un problema que la fenomenología deba tener ni siquiera en consideración.

En primer lugar, la fenomenología no es una inquisición de tipo argumentativo. Del mismo modo que ella no produce ninguna prueba de la existencia del mundo, a la manera cartesiana, tampoco se puede encontrar en ella un argumento cualquiera que apuntase a probar la existencia de otro sujeto. La existencia, en general, no se demuestra —se verifica. Las lecciones humeana y kantiana siguen siendo enteramente actuales. Y la Fenomenología, en particular, debido a su orientación descriptiva y a su concentración temática en la estruc-

<sup>2</sup> "Autrui [...] se présente, en un certain sens, comme la négation radicale de mon expérience, puisqu'il est celui pour qui je suis non sujet mais objet. Je m'efforce donc, comme sujet de connaissance, de déterminer comme objet le sujet qui nie mon caractère de sujet et me détermine lui-même comme objet". *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 273.

tura de sentido de los actos intencionales, no pretende producir ninguna prueba que nos asegure para siempre la existencia del mundo y de otros sujetos en el mundo, sino explicitar el sentido de los actos intencionales en que otro sujeto es mentado y puesto como existente. El otro no es, para la fenomenología, una tesis a demostrar, como lo había sido para Descartes –es un sentido a describir. Y un sentido de una experiencia que es siempre “mía”, sea quien sea el que, ahí, se diga “yo” a sí mismo.

Las cuestiones típicas de la fenomenología no son, pues, cuestiones sobre la existencia o no existencia de los objetos de los que podemos tener experiencia, sino sobre el sentido de la experiencia de esos objetos. Esta conversión temática es el propio ejercicio de la reducción fenomenológica. Sea lo que sea el mundo en sí mismo –y esa determinación de la estructura de la realidad es el campo, que la fenomenología no disputa, de las ciencias empíricas de la Naturaleza–, sea lo que sea el mundo objetivamente considerado, la cuestión fenomenológica no versa sobre el mundo que actualmente es, el cual es puesto “entre paréntesis” y entendido como un caso de una variación infinita de mundos posibles, sino antes sobre la experiencia por la cual hay conciencia de mundo. Así, la fenomenología, en cuanto analítica de la intencionalidad de la conciencia, no está, desde el principio, comprometida con ningún cuestionamiento ontológico ni con ninguna afirmación de existencia. En particular, ella no es el lugar donde la creencia natural en la existencia de otros sujetos se puede trasformar en una definitiva certeza. Para la fenomenología, la cuestión, la única cuestión que ella puede formular temáticamente, es indagar al respecto de los actos intencionales cuyo sentido es “experiencia de otro sujeto”, intentar dilucidar su estructura interna y, eventualmente, las formaciones de sentido que los fundan y que funcionan, relativamente a ellos, como un presupuesto según el régimen de la “pre-donación” (*Vorgegebenheit*).

Se percibe así en qué sentido Husserl puede afirmar, al inicio de su quinta meditación, que la fenomenología trascendental hasta ahí desenvuelta daba la espalda a la “objeción del solipsismo”. No se trataba de que la Fenomenología trascendental volviese incierto nuestro saber acerca de la existencia de otros sujetos. Tal y como la fenomenología no subvierte la certeza del mundo, sino que la pone entre paréntesis para concentrarse no en el mundo que actualmente es, sino en el fenómeno-mundo, en cuanto estructura *a priori* que hace posible la experiencia y el conocimiento de cualquier mundo, actual o posible, tam-

poco la fenomenología introduce ningún tipo de incertezas sobre nuestra convicción natural acerca de la existencia actual de otros sujetos (poner entre paréntesis no es poner en duda). Se trataba antes, para Husserl, con la invocación de la “objeción del solipsismo”, de determinar si la fenomenología, tal y como había sido desenvuelta hasta el final de su cuarta meditación, hacía ya visible el sentido de la experiencia “otro sujeto”, tanto en su génesis como en su específica configuración de sentido. Bien entendido, la respuesta sólo podía ser negativa: la teoría de la constitución de objetos de todo tipo, que había sido hasta ahí desenvuelta, tenía como límite el caso en que el objeto constituido era otro sujeto, o sea, no un puro polo sintético de unidad de la multiplicidad de mis experiencias, sino un centro autónomo de organización de otra vida de conciencia. En una palabra, el punto paradójico era, aquí, que el objeto constituido era, él mismo, un sujeto, para el cual el sujeto constituyente se convertía en un objeto en el mismo movimiento que lo constituía. Para esta reversibilidad, la fenomenología de la constitución objetual desenvuelta hasta la cuarta meditación no tenía aún instrumentos analíticos a su disposición. Sino que, más importante todavía, esta capa superior de la constitución alteraba en retrospectiva los propios resultados antes alcanzados, pues ella debería mostrar como la constitución de la objetividad en general era ya una realización no de un *ego* solitario (el único, en el estadio de desenvolvimiento de la fenomenología trascendental hasta entonces alcanzado), sino de una comunidad intersubjetiva, para la cual la capa del ser-objetivo se constituía sobre la forma de un mundo común (*Gemeinwelt*) accesible para cualquiera (*für jedermann zugänglich*). He ahí la razón por la que la fenomenología desenvuelta hasta la cuarta meditación daba la espalda a la objeción solipsista: no sólo el modelo de la constitución objectual (polo sintético de una multiplicidad de actos intencionales) era insuficiente para la teoría de la intersubjetividad, como la propia constitución de objetos en ese primer sentido presuponía la constitución intersubjetiva, en la medida en que “objeto”, según su sentido auténtico, significaba un polo de validaciones intersubjetivas. En su forma sistemática, las cuestiones de la intersubjetividad y de la comunidad intersubjetiva venían, pues, antes que las cuestiones relativas a la constitución objectual en general. He ahí la razón de la situación incómoda en que la fenomenología estaba colocada en la cuarta meditación.

La crisis solipsista de la fenomenología de Husserl está, por lo tanto, en un lugar diferente de aquel en que sus críticos la creen encontrar. Se dice común-

mente que, para la fenomenología trascendental de Husserl, sólo la certeza del *ego* es apodíctica, en cuanto que la conciencia de un mundo y la de otros sujetos en el mundo es, y para siempre será, una simple verosimilitud. Pero esta forma de argumentar es una burda mistificación. Ciertamente que la descripción de la experiencia de varias categorías de objetos, realizada por la fenomenología, cualifica también el valor epistémico de esa experiencia. Así, la autocerteza de un *ego* es apodíctica (aunque no adecuada) porque no es posible, por razones de esencia, que alguna vez se pueda verificar una discordancia entre el acto por el cual un *ego* se dirige a sí mismo y la intuición de sí mismo en cuanto existente. La conciencia de la existencia propia no está abierta a la *Täuschung*, o sea, al error o a la decepción. Ya la conciencia de los objetos en el mundo y de otros sujetos en el mundo está constantemente expuesta a la posibilidad de que la intención que los mienta no sea confirmada, sino negada por el plexo de intuiciones que vienen a llenar esa intención. En una palabra, la experiencia de otro sujeto está, por esencia, siempre abierta al error y a la rectificación. La diferencia que separa una y otra es la diferencia entre los tipos de intuición. Es en ese sentido que la autocerteza del *ego* es apodíctica y que la conciencia de cualquier objeto del mundo es siempre conciencia de una existencia para siempre probable, que las percepciones siguientes pueden sucesivamente reforzar, sin elevarla jamás, todavía, al plano de la intuición adecuada y de la evidencia apodíctica. Pero que los objetos de una experiencia sean dados como contingentes no significa que la experiencia de esos objetos sea, ella misma, un hecho contingente. Al contrario, la experiencia de un mundo y de otros sujetos en y para el mundo es un ingrediente de la experiencia en general y no tiene ningún sentido hablar de un *ego* destituido de la experiencia de un *alter-ego* y de un mundo natural como estrato subyacente. Es este error categorial el que tiene que ser extirpado.

### 3. TRES CUESTIONES SOBRE LA CONCIENCIA INTERSUBJETIVA

“Otro sujeto” es, pues, fenomenológicamente, un sentido a describir, no una existencia a demostrar. Es un objeto reducido, entre aspas, y no una objetividad trascendente, dada en actitud natural, por mucho que incumba también a la descripción fenomenológica la explicitación del modo como la existencia de

otro sujeto puede ser dada y comprobada. Se trata, sin embargo, de un problema eidético, acerca del modo en que la intención significativa obtiene su cumplimiento en una intuición, y de qué tipo es esa intuición que permite, por esencia, cualquier posición racional posible de la existencia de un *alter-ego*. En la fenomenología, no podemos encontrar, entonces, respuestas a cuestiones sobre la existencia actual de otros sujetos en el mundo (si bien encontramos cuestiones acerca de la posibilidad de la posición racional de la existencia de otro-yo, en cuanto legalidad eidética) o de comunidades de vida cultural y histórica, sino respuestas a cuestiones que tienen que ver con el significado y la génesis del sentido *alter-ego* en cuanto ingrediente de la experiencia de un mundo. Para la fenomenología trascendental, la cuestión no versa sobre una multiplicidad en-sí de subjetividades, y sobre las leyes históricas, sociales, biológicas, que en-sí regulan esa multiplicidad, sino antes bien sobre el sentido de la experiencia de la intersubjetividad y sobre el sentido de la experiencia de una comunidad de sujetos, entendidas eidéticamente, o sea, como legalidades de esencia a establecer independientemente de cualquier cuestión fáctica que sea determinada por la posición previa de una existencia actual. Toda y cualquier existencia actual es, al contrario, metódicamente puesta entre paréntesis por la reducción trascendental fenomenológica.

En este contexto, las cuestiones fenomenológicas más básicas (olvidando las importantes cuestiones al respecto de la forma racional de una vida y de una comunidad "auténticas") son del siguiente tipo:

1. ¿Cuál es el contenido de sentido de la aprehensión de un *alter-ego*, en su estructura noético-noemática? O sea: ¿qué significa aprehender algo en cuanto otro sujeto?

2. ¿Qué motivación conduce a un *ego* a la experiencia de un *alter-ego*? O sea, ¿cuál es el tipo de "impulso" (¿habrá ahí una *Triebintentionalität*?) que conduce a un *ego* a la posición y la experiencia de otro *ego*?

3. ¿Cuál es la génesis del sentido *alter*, o, más específicamente, del sentido "otro" bajo la forma "otro-yo"? ¿Es el otro yo la simple multiplicación proyectiva de mi propio ser, ya pre-dado de antemano e inalterado en la aprehensión subsiguiente del otro, o un ingrediente constitutivo de la propia experiencia de mí mismo?

Son estas cuestiones más básicas sobre el significado de la experiencia de un *alter-ego* y sobre la propia génesis del sentido *alter* que nos sirvieron de

hilo-conductor en el análisis de los conceptos de ser-para-los-otros y de empatía, de Sartre y de Husserl. Un *ego* es un ser en auto-aparición, o sea, un ser cuyo aparecer es aprehendido como suyo. ¿De qué modo el aparecer del otro, o sea, el aparecer aprehendido bajo el modo otro-yo, se viene a conectar con la aparición bajo el modo *auto*? Incluso más, de qué modo un ser en auto-aparición se modifica en un ser que aparece a otro, o sea, como una auto-aparición se puede modificar en hetero-aparición, y de qué modo esa hetero-aparición actúa en contrapartida sobre el propio sentido de la auto-aparición –tales son las cuestiones.

#### 4. LA ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA CONCIENCIA DEL OTRO

La idea fundamental de Sartre es la de que (a) conciencia de otro sujeto y (b) conciencia de sí como objeto son equivalentes. O sea, tener conciencia del Otro y tener conciencia de sí mismo como objeto (para Otro) son estructuras superponibles. Conciencia de Otro es, pues, el proceso por el cual devengo un ser (para-Otro), un *être-pour-autrui*, de tal modo que la llave de la descripción fenomenológica del sentido “otro-sujeto” es dada por la descripción del modo como se produce una modificación en la autoconciencia que va del para-sí (*pour-soi*) a la autoconstitución como un “ser” (*en-soi*), captable en una conciencia (auto) objetivante, cuya hipóstasis es, precisamente, mi propia contraposición a una alteridad para la cual soy ese objeto. Así, captar al otro es captarme en el modo como soy objeto para su conciencia. Pero, ¿cómo captamos precisamente esa otra conciencia? Nos encontramos a la puerta de una paradoja: para captar el modo como somos objeto para otra conciencia es necesario captar esa conciencia para quien somos objeto, pero captarla es, a su vez, captar el modo como somos objeto para ella, y así sucesivamente, en una circularidad sin salida o en un perpetuo juego de espejos en que tenemos, infinitamente, las múltiples reverberaciones de la conciencia de nosotros mismos. En un cierto sentido esencial, el problema de la alteridad es formulado y tratado en el horizonte del problema de la autoconciencia: hay un cierto régimen de la autoconciencia que realiza la posición de una alteridad, y esa posición de la alteridad como momento de esa autoconciencia es la descripción del sentido *alter-*

*ego*. He ahí la intuición fundamental de Sartre. Son muchos los lugares en los que esta dirección se anuncia. Por ejemplo,

No puedo ser objeto para mí mismo pues soy lo que soy; abandonado a mis recursos propios, el esfuerzo reflexivo para el desdoblamiento conduce al fracaso, soy siempre retomado por mí mismo. Y cuando afirmo ingenuamente que es posible que yo sea, sin darme cuenta, un ser objetivo, supongo implícitamente, con eso, la existencia de Otro, pues, ¿cómo sería objeto, a no ser para un sujeto? Así, el Otro es primero, para mí, el ser para el cual soy objeto, o sea, el ser por el cual gano mi objetualidad.<sup>3</sup>

Esta idea central de Sartre es, además, presentada de un modo tan sutil, que muchas veces ella es casi ocultada en las largas explicaciones de *El ser y la nada*. De hecho, es preciso navegar verdaderamente entre Cila y Caríbdis (como el texto arriba lo hace) cuando, por un lado, se parte de la tesis según la cual (a) la conciencia de otro sujeto es dada por la (auto)conciencia de mi propia “objetualidad” (o de mí mismo como un en-soi), mas, por otro lado, para evitar la consecuencia de hacer del sentido “otro sujeto” un momento necesario, apriorístico, de la autoconciencia y, así, dar una solución puramente verbal (de hecho, una pseudo-solución) al problema del solipsismo, se pretende conjugar esa tesis con la afirmación de que (b) la existencia de El otro es un hecho contingente, de tal modo que el ser-para-el otro no surja como un elemento estructural del para-sí. O sea, si la autoconciencia como objeto es equivalente a la conciencia de otro sujeto, el otro no es, sin embargo, un puro mediador entre mí y mí (o el sentido hipostasiado de esa mediación), porque sólo delante de la presencia fáctica del otro será posible por sí mismo ese modo de autoconciencia. Sólo la contingencia del otro puede, en verdad, asegurar que el ser-para-el-otro sea un modo de existencia que el para-sí sólo asume delante del encuentro concreto, puramente contingente, con otra conciencia.

Así, la verdadera tesis de Sartre es que (c) la autoconciencia objetivante (o la conciencia de mi propia “objetualidad”) es un modo de conciencia de mí mismo que sólo me es accesible delante de la presencia fáctica de otro sujeto (modo que no equivale, por tanto, a la intensificación de la simple escisión parcial reflexiva):

<sup>3</sup> "Je ne puis être objet pour moi-même car je suis ce que je suis; livré à ses seules ressources, l'effort réflexif vers le dédoublement aboutit à l'échec, je suis toujours ressaisi par moi. Et lorsque je pose naïvement qu'il est possible que je sois, sans m'en rendre compte, un être objectif, je suppose implicitement par là même l'existence d'autrui, car comment serais-je objet si ce n'est pour un sujet ? Ainsi autrui est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, c'est-à-dire l'être *par qui* je gagne mon objectité". Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, pp. 316s.

[...] el ser-para-el otro no es una estructura ontológica del para-sí. [...] No sería, tal vez, imposible concebir un para-sí totalmente libre de todo y cualquier para-el otro y que existiese incluso sin sospechar acerca de la posibilidad de ser objeto.<sup>4</sup>

La existencia de los otros no es, en efecto, una consecuencia que pueda deducirse de la estructura ontológica del para-sí. Es un acontecimiento primero, ciertamente, mas de orden metafísico, o sea, que habla al respecto de la contingencia del ser.<sup>5</sup>

No en tanto, como el encuentro fáctico con otro sujeto es siempre descrito como ese devenir consciente de sí como objeto, como lo muestran los penetrantes análisis del fenómeno de la vergüenza (*honte*) como estructura fundante de la conciencia de la alteridad, la paradoja de que hablamos antes se mantiene intacta: la presencia del otro significa hacer-me autoconsciente de mi ser objectual, y ser consciente de mi ser-objeto es la aparición o la presencia de otro sujeto, “es en la y por la revelación de mi ser-objeto para el otro que debo poder captar la presencia de su ser-sujeto”<sup>6</sup>.

[...] El otro es el mediador indispensable entre mí y mí mismo: tengo vergüenza de mí tal como aparezco a el otro. Y, por la propia aparición del otro, permanezco en condiciones de emitir un juicio sobre mí mismo como un objeto, pues es como objeto que aparezco al otro.<sup>7</sup>

Las figuras del otro en su presencia, en sus motivaciones, en sus intenciones, son recubiertas por las múltiples formas de la conciencia de sí mismo delante de él. Si el otro está ahí mismo presente —y Sartre, atento al supuesto “obstáculo solipsista”, siempre hará de la conciencia de otro sujeto la posición de una alteridad irreducible—, los análisis de Sartre siguen, todavía, en la dirección de mostrar que su presencia es el lugar para un replanteamiento temático de mí mismo, en que el se vuelve el mediador para una nueva forma de mi propia autoconciencia, precisamente la que me revela (o sea, me muestra por primera vez) mi propio ser como una “naturaleza”. La motivación que me conduce al otro es, aún y siempre, el cuidado de mí mismo. Tal es la consecuencia.

<sup>4</sup> “[...] L'être-pour-autrui n'est pas une structure ontologique du pour-soi. [...] Il ne serait peut-être pas impossible de concevoir un pour-soi totalement libre de tout pour-autrui et qui existerait sans même soupçonner la possibilité d'être un objet”. *Ibidem*, p. 329.

<sup>5</sup> “L'existence des autres n'est pas, en effet, une conséquence qui puisse découlter de la structure ontologique du pour-soi. C'est un événement premier, certes, mais d'ordre *métaphysique*, c'est-à-dire qui ressortit à la contingence de l'être”. *Ibidem*, p. 344.

<sup>6</sup> “C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet”. *Ibidem*, p. 302 (subrayados nuestros).

<sup>7</sup> “[...] Autrui est le médiateur entre moi et moi-même: j'ai honte de moi *tel que j'apparaîs* à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que l'apparaîs à autrui”. *Ibidem*, p. 266.

En el límite, el comportamiento humano y toda la tela compleja de las relaciones intersubjetivas no será comportamiento motivado por el otro, con y para el otro, sino comportamiento motivado por el modo como nos captamos como objeto para el otro. Este resultado, implícito en la teoría sartreana de la conciencia de otro sujeto, amenaza con hacer del *ego*, más que un yo solipsista, un yo que hace caer las relaciones intersubjetivas en un sombrío cuidado obsesivo consigo mismo, que vuelve difícil concebir la propia posibilidad de lazos de socialización construyéndose bajo la forma superior de sentido del "nosotros". Alias, consecuente con su crítica del *Mitsein* heideggeriano<sup>8</sup>, Sartre dirá que el "nosotros" o es un nosotros-objeto, por tanto, una formación sólo visible desde el exterior, o, cuando se trata del nosotros-sujeto, será un fenómeno puramente psicológico sin consistencia ontológica<sup>9</sup>. Al conducir el análisis de la relación intersubjetiva según el patrón del ser-para, o sea, de una cierta forma de la relación cara-a-cara que se determina como confrontación (o afrontamiento) de dos libertades, recíprocamente sujeto y objeto una para la otra, la construcción de un mundo común y de una comunidad constituyéndose en procesos implicando personalidades de "orden superior", en la forma fundada del "nosotros", acaba por perderse completamente del horizonte. Dicho con otras palabras: el círculo en que las libertades son recíprocamente sujeto y objeto una para la otra (y, por tanto, se destituyen una a la otra como libertades) no es jamás roto en dirección a un punto en que ambas serían sujetos para un mismo mundo común. Mas éste es un resultado que anticipa conclusiones que sólo más adelante se volvieron enteramente visibles.

## 5. INTERSUBJETIVIDAD Y REFLEXIÓN

El punto esencial es, sin embargo, el significado ontológico del ser-para-el-otro y el modo como se entrelaza con las formas de quasi auto-objetivación del para-sí, sobre todo la forma reflexiva. Según los penetrantes análisis de Sartre, este devenir objeto para el otro produce una dramática alteración del modo de ser del existente humano: en la medida en que se objetiva para el otro (o tiene

<sup>8</sup> Ver *ibidem*, pp. 290ss.

<sup>9</sup> Ver *ibidem*, pp. 464ss.

conciencia de sí mismo por medio de la conciencia de su devenir-objeto para el otro), adquiere la consistencia de un ser, su libertad es trascendida en la trascendencia de otro sujeto y él mismo se revela según el modo de ser del *en-soi*. Sartre lo dice impresionantemente en *El ser y la nada*:

Mas este ser [en cuanto visto por el otro], la vergüenza me revela que yo lo soy. No bajo el modo del haber-sido o del "tener que ser", mas en-sí. [...] Una vez más, el en-sí se forma de nuevo sobre el para-sí. Mas, una vez más, esta metamorfosis se opera a distancia: para el otro, yo estoy sentado como este tintero está sobre la mesa: para el otro, estoy inclinado sobre el agujero de la cerradura tal como este árbol está inclinado al viento. Así, yo me despojé para el otro de mi trascendencia, [...] yo tengo un exterior, una naturaleza, mi caída original es la existencia del otro.<sup>10</sup>

Las adjetivaciones sartreanas de esta alteración profunda de la estructura ontológica de la realidad humana hablan por sí: "El otro me alienó de mí mundo", "ser visto implica la alienación del mundo que yo organizo", "el otro es la muerte escondida de mis posibilidades en cuanto yo mismo vivo esa muerte", "mi ser para-el otro es una caída, [...] y esta caída es alienación"<sup>11</sup>. De ahí que, para Sartre, asistamos, a propósito de la intersubjetividad, a una dialéctica irresoluble entre ser-objeto para el otro y constitución del otro como objeto. Es el afrontamiento, directo, de dos libertades y, más allá de eso, la tentativa, fracasada, de cada una de ellas de absorber a la otra. El sentido fundamental de esta dialéctica es el conflicto: "el conflicto es el sentido originario del ser-para-el-otro".<sup>12</sup>

Para comprender bien lo que aquí está en juego, retrocedamos un poco. En *La trascendencia del ego*, Sartre niega la tesis de que el yo esté formal o materialmente en la conciencia. La conciencia pre-reflexiva no dice "yo". El yo está antes en el mundo, es un ser mundano tanto como el yo de los otros. Ciertamente que el yo se da a la conciencia trascendental como íntimo. Pero eso no significa que sea el sujeto de la conciencia —el yo no es de la conciencia; hay, antes, un yo para la conciencia. Según Sartre, el campo trascendental del que habla la fenomenología de Husserl debe ser caracterizado como impersonal, o mejor, como pre-personal, o sea, sin yo. El yo es, como las otras cosas del

<sup>10</sup> "Mais cet être, la honte me révèle que je le suis. Non pas sur le mode de l'étais ou du 'avoir à être', mais en-soi. [...] Mais, une fois de plus, cette métamorphose s'opère à distance: pour l'autre, je suis assis comme cet encier est sur la table; pour l'autre, je suis penché sur le trou de la serrure, comme cet arbre est incliné sur le vent. Ainsi ai-je dépouillé, pour l'autre, ma transcendance. [...] J'ai un dehors, j'ai une nature; ma chute originelle c'est l'existence de l'autre". *Ibidem*, pp. 308s.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 307, 309, 311, 321, respectivamente.

<sup>12</sup> "Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui". *Ibidem*, p. 413.

mundo, un objeto para la conciencia. Es una unidad noemática, no una unidad noética. La conciencia es un absoluto, en la medida en que es conciencia de sí en cuanto conciencia de un objeto. Mas este "sí" de la conciencia se refiere a una distancia pre-reflexiva que aún no es la diferencia entre un yo y sus actos. Se trata de una distancia entre, por ejemplo, creencia y conciencia de creencia, una distancia que es constitutiva de la propia conciencia irreflexiva, en cuanto ella es conciencia de ser conciencia de un objeto cualquiera. Como Sartre dirá más tarde, la conciencia está a distancia de sí misma por una diferencia que es un *néant*. Así, toda conciencia es conciencia de su objeto y de sí misma en cuanto conciencia de ese objeto. Tal es el plano pre-reflexivo. La reflexión que Sartre designa como "impura" es el lugar de constitución del *ego*. Es el acto reflexivo el que pone por vez primera un yo "por detrás" del acto reflexivo a título de su sujeto. El *ego* es, así, constituido, en la reflexión impura, como sujeto de los estados y cualidades (se trata del *Moi*) y de las acciones (se trata del *Je*). Esta constitución del yo como punto virtual de unidad del psiquismo es –así reza la interpretación "existencial" de Sartre acerca de este movimiento "auto-ilusorio" por el cual la conciencia se identifica con el *ego* que ella constituye— el momento en que la conciencia niega su propia libertad y se comprende como un ser, que tiene sus propiedades fijas, sus cualidades, sus estados, sus acciones, en fin, una naturaleza. La constitución del yo es, por eso, según las consideraciones finales de *La trascendencia del ego*, una estrategia de huída a la angustia de una libertad "monstruosa", "insopportable", que caracterizaría a la conciencia en cuanto existente absoluto, sin porque y sin razón:

todo sucede como si la conciencia constituyese al *ego* como una falsa representación de sí misma [...] La conciencia, advirtiendo de lo que se podría llamar la fatalidad de su espontaneidad, se angustia en el mismo momento [...] Si el Yo del Yo pienso es la estructura primera de la conciencia, esta angustia es imposible.<sup>13</sup>

Según Sartre, esta teoría resolvería definitivamente el problema del solipsismo con el que la fenomenología egológica de Husserl se habría confrontado. Pues no se trataría ya de saber como es que un yo conoce a otro yo, sino apenas de mostrar que el yo propio y el yo ajeno están ambos en el mundo como objetos de la conciencia absoluta y que son tan ciertos el uno como el otro. Mas

<sup>13</sup> "Tout se passe donc comme si la conscience constituait l'*Ego* comme une fausse représentation d'elle-même [...] Alors la conscience, s'apercevant de ce qu'on pourrait appeler la fatalité de sa spontanéité, s'angoisse tout à coup [...]. Si le Je du Je pense est la structure première de la conscience, cette angoisse est impossible". *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1981, pp. 82s.

esto no resuelve el problema, como Sartre bien advirtió en *El ser y la nada*. Por el contrario, lo profundiza y lo hace intratable. Pues ahora es el propio campo trascendental pre-personal de cada conciencia el que es absolutamente solitario y sin mediación posible con otro campo trascendental. Un yo puede bien aparecer y ser aprehendido por el otro. Pero un campo trascendental puro es una interioridad que, por definición, no tiene exterior.

Contra esta solución demasiado optimista de *La trascendencia del ego*, Sartre ve en los análisis del ser-para-el-otro de *El ser y la nada* una respuesta finalmente satisfactoria al problema. No en tanto, vista de cerca, esta nueva posición de Sartre es estructuralmente idéntica a la que había sido desenvuelta en *La trascendencia del ego*, pues se basa todavía en la idea de una autoconstitución de la conciencia como un ser o un *en-soi*. La diferencia notable es que este *en-soi* no es simplemente el resultado de la reflexión impura, sino de una, por así decir, hetero-reflexión, en que la conciencia del otro, en su irreducible alteridad, garante la constitución de un *en-soi* que ya no puede ser retomado y absorbido por el para-sí. Todo sucede como si esa autoconstitución como un ser, para mantenerse, careciese, más que de la distancia entre reflexionado y reflexión, de la distancia entre conciencia propia y conciencia ajena. Lo que la reflexión (impura) no puede realizar completamente, lo realiza esa reflexión “a la segunda potencia” que es la conciencia del otro y mi reflexión especular en ella. Sartre, a pesar de esta alteración, continua viendo la génesis del sentido “otro sujeto” como algo que surge en la prolongación de la reflexión. Así, el sentido “otro” es todavía y siempre reconducido a la conciencia de sí.

Ahora bien, esto es una base incorrecta para una teoría de la intersubjetividad, pues la conciencia de otro sujeto es algo que no depende de la reflexión y que incluso le es anterior. El propio Sartre admite que el ser-para-el otro es comprendido, en *El ser y la nada*, en la extensión de la reflexión y como una especie de reflexión a la segunda potencia: “la ec-stasis reflexiva se encuentra a camino de una ec-stasis más radical: el ser-para-otro. [...], [...] en esta tercera ec-stasis, asistimos a algo como una escisión paridad reflexiva más desenvuelta, [...] el ser para el otro parece ser la prolongación de la pura escisión paridad reflexiva”.<sup>14</sup> De este modo, el proceso de auto-aprehensión como un

<sup>14</sup> “Ainsi l’ek-stase réflexive se trouve sur le chemin d’une ek-stase plus radicale: l’être-pour-autrui. [...] Dans le cas de la troisième ek-stase, nous assistons comme à une scission parité réflexive plus poussée.” (Sartre, 1943, p. 111).

ser y de denegación de la libertad no es apenas característico de la reflexión impura. El conoce en la posición del otro su momento conclusivo. No es apenas para mí que me constituyo como un ser —es en la conciencia del otro para mí (dada en el fenómeno del *regard*) que ese proceso de cosificación alcanza su acabamiento final. Así, la conciencia del otro es pura potenciación de la reflexión, ella intensifica la dualidad reflexiva y le añade una segunda negación interna, que la vuelve irresoluble, pues, ahora, resolverla sería suprimir la alteridad de otra conciencia.

Es precisamente por eso por lo que, como vimos, Sartre puede, sin la sombra de una duda, tratar la conciencia del otro como si ella fuese equivalente a la conciencia de mí mismo para una otra conciencia, o sea, como si el otro fuese apenas una ocasión y un soporte para la conciencia de mí mismo. En verdad, lo que vemos no es al otro, sino nuestra reflexión especular en él. Tener conciencia de otro sujeto es, sartreanamente, vernos por la hipóstasis de otra conciencia. Que la relación intersubjetiva sea un perpetuo juego de espejos, que, en la captación de otro sujeto, apenas nos sea devuelta una vez más apenas nuestra propia imagen en una última degradación, o sea, como objeto, he ahí el resultado poco satisfactorio, mas, con todo, inevitable de la comprensión sartreana de la dinámica de la intersubjetividad. El sentido “otro” es apenas el punto virtual que sustenta ese último ver sobre mí mismo. Es una ocasión, y la conciencia es la soledad del *soi-même* y de las múltiples reverberaciones de ese su ser — primero, en la escisiparidad reflexiva, después, en la escisiparidad intersubjetiva. Y porque la escisiparidad intersubjetiva no podría ser reunificada sin una reabsorción de la libertad del otro que lo destruiría en su alteridad, cosa que es en sí misma contradictoria, he ahí el conflicto que emerge, como vimos, como fondo permanente de todas las relaciones humanas:

mi proyecto de recuperación de mí es, fundamentalmente, proyecto de reabsorción del otro. [...] Sería, por tanto, necesario [...] actuar sobre la negación interna por la cual el otro trasciende mi trascendencia y me hace existir para el otro, o sea, actuar sobre la libertad del otro” —“la unidad con el otro es, por tanto, irrealizable. [...], y este proyecto de unificación es fuente de conflicto.<sup>15</sup>

sée. [...] L'être pour autrui paraît être le prolongement de la pure scissiparité réflexive”. *L'être et le néant*, pp. 346s.

<sup>15</sup> “Ainsi, mon projet de récupération de moi est fondamentalement projet de résorption de l'autre [...] Il serait donc nécessaire [...] d'agir sur la négation interne par quoi autrui transcende ma transcendance et me fait exister pour l'autre, c'est-à-dire d'agir sur la liberté d'autrui”. “L'unité avec autrui est donc, en fait, irréalisable. [...] Ce projet d'unification est source de conflit”. *Ibidem*, pp. 414s.

Al conducir la cuestión la intersubjetividad al horizonte de la reflexividad (o sea, de la conciencia téctica de sí) y como escisión paridad hetero-reflexiva (petrificada por la mediación de otra conciencia), la conciencia de sí aparece como el círculo en que fatídicamente siempre nos encerramos, incluso cuando pretendemos asistir a la génesis del sentido “*alter-ego*”.

Hay dos cuestiones de naturaleza diversa de las que una teoría de la intersubjetividad se debe ocupar. Una es: ¿cómo “veo” a otro sujeto y tengo conciencia de su existencia? Otra es: ¿cómo “me veo” en la conciencia que tengo de otro sujeto? Sartre respondió a la segunda creyendo que respondía a la primera. De ahí todas las ambigüedades e insuficiencias de su posición.

## 6. LA APREHENSIÓN DEL OTRO COMO PROCESO PASIVO –CUERPO, SOMA Y PSIQUÉ

Si queremos obtener una clarificación de la primera cuestión a que aludimos, tendremos que desplazarnos a la teoría husseriana de la *Einfühlung*, algo que no significa decir que esta teoría sea completa en sí misma y que represente la última palabra en lo que al tratamiento de la cuestión se refiere. Al contrario de la intuición fundamental de Sartre, la tesis de Husserl es que la conciencia de otro sujeto no es un acto de auto-aprehensión por la mediación de otra conciencia, sino una operación directa de transposición por analogía. O sea, la conciencia del otro no es aprehensión de mi devenir objeto para otro, no es recuperación de esa última extensión de mí mismo, sino recorte, sobre los objetos del mundo circundante, de un conjunto de señales que se organizan bajo la forma de un comportamiento y que, por eso, son interpretados por analogía con mi propio ser según un proceso pasivo que es, por tanto, anterior a cualquier conciencia temática de mí mismo. Cuando esto se verifica, algo aparece para mí en el mundo con el sentido “otro yo”.

Para comprender bien esta génesis del sentido *alter-ego*, es necesario recordar el gran descubrimiento que alimenta las reflexiones de Husserl —la conciencia en que el *ego* trascendental hace experiencia del mundo es la conciencia por la cual el *ego* se pone a sí mismo en el mundo y se aparece a sí mismo como una unidad no sólo psíquica (*seelisch*), sino también somática (*leiblich*). En reflexiones retomadas siempre de nuevo y jamás llevadas a un punto conclusivo, Husserl intenta circunscribir este proceso por el cual la conciencia trascen-

dental, en su devenir realidad humana en el mundo, se aparece a sí misma como unidad de un cuerpo y de una psique.

El primer obstáculo a evitar es la comprensión dualista, supuestamente cartesianas, de esta duplicidad, como si se tratase de la simple yuxtaposición de un *corpus* y de una *mens*. Es precisamente aquí que interviene la distinción husseriana crucial entre el simple *Körper* y el *Leib*. Un cuerpo en el mundo circundante se constituye en el fluir concordante de las percepciones parciales —es un proceso de confirmación progresiva de la creencia y de variación constante en el flujo de la intuición. Aparece en referencia a un aquí y un ahora. Pero este aparecer de la corporalidad física en el decurso de la percepción no podría verificarse sin la constitución concomitante de mi propio cuerpo como lugar de la sensibilidad y como realidad automotora en la experiencia cinestésica correspondiente, o sea, como un cuerpo animado, en que el dualismo de la *res extensa* y de la *res cogitans* fue desde el inicio superado. Este cuerpo que se constituye como mío, en el cual yo domino (el verbo usado siempre por Husserl es *walten*), con el cual me muevo en la exploración del mundo circundante, este cuerpo dado en una percepción interna que jamás se puede transformar en un completo objetivarse y en un verse “por fuera”, este cuerpo que no es, en el fondo, cuerpo para la conciencia, sino conciencia de tener cuerpo, es justamente lo que Husserl denomina *Leib*. La conciencia que va hacia el mundo y se aparece como realidad humana en el mundo tiene en su base esta autoconstitución somática de la subjetividad.

Muchos estratos podrían ser discriminados en este proceso de somatización, o sea, en esta conciencia de tener cuerpo. Husserl limitó drásticamente su programa de descripción de esta autoconstitución corporal del sujeto al concentrarse en el fenómeno de la senciencia externa (sobre todo, de la visión y del tacto) y en las cinestesias. Pese a todo, esa limitación no quita agudeza a sus análisis, sino apenas completud. La descripción husseriana de la experiencia de otro sujeto es, desde el inicio, polarizada por este tema de la autoconstitución somática del *ego* en cuanto sujeto humano. Solamente en la medida en que aparezco corporalmente en el mundo puede otro cuerpo de este mundo emerger también para mí como cuerpo de otro sujeto, y yo mismo para él en cuanto sujeto corporal en una reciprocidad cerrada. El concepto mayor de esta intencionalidad que abre el espacio de la intersubjetividad es, para Husserl, el de *Paarung*, emparejamiento. El emparejamiento es un proceso general de la

génesis pasiva. Designa ese fenómeno por el cual un contenido reenvía a otro según una síntesis de analogía. Aplicado a la cuestión de la intersubjetividad, el emparejamiento circunscribe el fenómeno primitivo de la conciencia de otro sujeto. Cuando la percepción de simples cuerpos en el mundo circundante es el lugar de una transposición (*Übertragung*) de mi propia experiencia somática dada en la "introcepción", ahí se verifica, también, un fenómeno singular que es, digamos, la dimensión más primitiva (mas no la única) de la conciencia de otro sujeto —ese cuerpo delante de mí, dado en un flujo de simples percepciones, se vuelve lugar de presentación (*Appräsentation*) de otra realidad psicosomática que es aprehendida por analogía con la experiencia originaria de mí mismo. En una palabra: en la percepción de ese cuerpo sobreviene la conciencia de otro sujeto y ese cuerpo, constantemente dado en el discurrir perceptivo, es, ahora, no simple cosa entre cosas, sino el lugar donde emerge para mí y se viene a expresar otra vida de conciencia, es un "cuerpo-somático" (*Leibkörper*), animado por una psique. En los movimientos de otro cuerpo, no se hacen ahora patentes sólo traslaciones físicas; esos movimientos son ahora las señales que expresan, por ejemplo, disposiciones de la voluntad, sentimientos, emociones, esto es, fenómenos de una vida psíquica. De tal modo que una expresión facial no es un simple fenómeno físico de contracción muscular o que un movimiento de un brazo no es un simple desplazamiento de un cuerpo en el espacio: son ahora señales, y señales que expresan que, en ese cuerpo, algo acontece que sólo puede ser interpretado a partir de la relación que yo establezco, en cuanto *ego* psíquico, con el cuerpo que originalmente surge como mío. Estos movimientos son ahora gestos expresivos, son comportamientos de una vida psíquica en su corporalización. La expresión facial y el movimiento largo del brazo no valen más por sí mismos, sino por lo que expresan: el dolor, la alegría, la impaciencia o la tristeza. La dimensión somática de la subjetividad es, así, la del cuerpo interpretado según el régimen de la expresividad. El cuerpo que se hace, así, cuerpo expresivo y que envía su corporalidad natural hacia una posición de simple fondo no-temático, sobre el cual se sobrepone la conciencia de una vida psíquica somatizada, es, por consiguiente, el modo originario de la irrupción de otro sujeto en mi experiencia del mundo. Éste despunta como otro centro de organización de un mundo circundante, a partir de su "aquí-ahora", mundo circundante que, en la conciencia de su sobreposición con el mío propio, hace emerger por vez primera el sentido "mundo común".

En un manuscrito preparatorio de las *Meditaciones cartesianas*, Husserl muestra con claridad los niveles y el programa de la descripción del sentido *alter-ego*:

Debe ser mostrado como la semejanza sensible del cuerpo “allí” con el cuerpo que, en cuanto cuerpo-somático, es portador del estrato de sentido de la animación, desde luego, de la somaticidad específica [...], y que es el objeto-cero del mundo que se aparece “orientado a su alrededor”, permite hacer crecer, en la aprehensión de aquel cuerpo, el sentido “soma coexistente, en cuanto miembro-cero de un mundo propio primordialmente constituido, juntamente con el correspondiente *ego* y su vida de conciencia”, todo esto, sin embargo, en cuanto co-existente “apresentado”, en una presentificación vacía, que no puede asumir el carácter de la presentación efectiva, por consiguiente, de la originalidad de la donación efectivamente primordial.<sup>16</sup>

Esta conciencia de otro sujeto está, para Husserl, como es bien visible, fundada en el proceso originario por el cual constituyo somáticamente mi propia realidad mundana y sería imposible sin ésta. Es en esa medida que la percepción de otro sujeto es una transposición por analogía. No porque el otro sea la simple proyección especular de mí mismo, no porque vea al otro como una multiplicación de mí mismo, sino porque el otro, en su alteridad, sólo es visible por analogía con el modo en que yo mismo me sé como un sujeto psicosomático. A cada momento tenemos conciencia de esto: es casi imposible observar, por ejemplo, a alguien absorbido en un trabajo manual sin que interpretemos sus gestos como un comportamiento y sin que mentalmente casi reproduzcamos sus movimientos a partir de nuestra relación original con nuestro propio cuerpo y a partir del modo en que nuestras intenciones y vivencias dirigen las exteriorizaciones corporales a partir de una unidad no-somática (no-localizable somáticamente en la introspección) que aprehendemos como “nuestro yo”. En ciertos casos, como cuando observamos a alguien esforzarse en realizar determinada tarea (o sea, cuando aprehendemos a un sujeto psíquico suponiendo, en sus movimientos corporales, intenciones al dirigir el modo en que su cuerpo engrana activamente en el mundo circundante –“lo que él está haciendo: leyendo, danzando, corriendo apresuradamente”, etc.), esa reproducción mental puede ir hasta el punto de despertar en nosotros los movimientos correspon-

<sup>16</sup> “Es muss gezeigt werden, wie die sinnliche Ähnlichkeit des Körpers ‘dort’ mit dem Körper, der als mein Leibkörper die Sinneschichte der Beselung, zunächst der spezifischen Leiblichkeit [...] trägt und Nullobjekt der ‘un ihm herum orientierten’ erscheinende Welt ist, der Auffassung jenes Körpers den Sinn ‘mitdaseiender Leib als Nullglied einer primordial konstituierten eigenheitlichen Welt mit dem zugehörigen Ich und Bewusstseinsleben’ zuwachsen lässt, aber das alles als mitseind ‘appräsentiert’, in einer leeren Vergegenwärtigung, die nicht den Charakter der wirklichen Gegenwärtigung, also der Ursprünglichkeit der wirklich primordinalen Gegebenheit annehmen kann”. Hua, XV, p. 14.

dientes. ¿Quién no se ha sorprendido inclinando su cuerpo con el corredor que describe una curva cerrada, pataleando con el futbolista que va realizar un remate, o sea, quién no se ha observado reproduciendo el comportamiento del otro por emparejamiento del otro consigo mismo y aprehendiendo, por causa de este emparejamiento, un objeto del mundo con el sentido –“otro sujeto psicosomático (como yo)”?

Una teoría naturalista de la conciencia debería poder encontrar los centros cerebrales responsables de este fenómeno de reproducción mimética, que, en ciertos casos, puede incluso desencadenar fenómenos motores. Ellos no preocupan a Husserl y tampoco nos debían ocupar aquí. Lo esencial es que este fenómeno general, que designamos como “reproducción mimética”, intentando recuperar algunas de las intuiciones centrales de Husserl, implica los siguientes momentos constitutivos:

- a) Percepción –o sea, conciencia originariamente donadora de corporalidad (el cuerpo, *Körper*);
- b) Presentificación –transposición analógica en el emparejamiento, o sea, “vaciamiento” sobre la percepción de la corporalidad ajena de la constitución introceptiva de “mí” cuerpo propio (el soma, *Leib*), bajo la forma de una conciencia no directamente donadora (*Wahrnehmung, Gegenwärtigung*), sino de una “presentificación” (*Vergangenwärtigung*) de la senciencia externa, del comando del cuerpo, de las emociones, etc.;
- c) Reproducción –interpretación comportamental (bajo la forma de un cuasi-consumar) de la relación del cuerpo ajeno con su mundo circundante, por la remisión para un polo de intenciones y de vivencias subjetivas (la psique, *Seele*, en cuanto *ego* ajeno, sujeto de actos y de pasividades), reproducido según el modo “como si yo estuviese allí”.

En la intropatía, en la *Einfühlung*, aquí reinterpretada como reproducción mimética, estos niveles que acabamos de distinguir están escalonados según la relación general de fundación. Por un lado, ninguno de los estratos superiores de sentido es posible sin los estratos inferiores, o sea, la supresión de cualquiera implica la supresión de los estratos fundados, sin que, inversamente, los estratos fundantes carezcan de los otros para hacerse efectivos. Una psique sin soma y un soma sin cuerpo son, por eso, imposibles: una psique sólo se puede realizar somatizada y un soma sólo se puede realizar corporalizado; inversamente, un cuerpo puede ser dado sin soma (se trata del estrato de sentido de

la “naturalidad”), y un soma puede ser dado sin una vida psíquica superior (se trata del estrato de la “animalidad”). Por otro lado, la aprehensión no está dirigida hacia los estratos inferiores, sino hacia el más alto estrato, el cual reconfigura y impregna los estratos inferiores. Así, no se aprehende primero un cuerpo, después, por inferencia, un soma y, al final, por interpretación, una psique —se aprehende una vida psíquica, pura y simplemente, y la aprehensión de la vida psíquica impregna la aprehensión del soma y la aprehensión del soma impregna la aprehensión del cuerpo, de tal modo que el resultado es la presentación de una vida psicosomática en su integridad.

Dos cosas son importantes en este contexto. La primera es el modo de visibilidad de otro sujeto. Efectivamente, se da sólo la dimensión corpórea, correlativo de la simple percepción. Como Husserl describe, las dimensiones fundadas, que son, no obstante, el centro temático de la aprehensión de un *alter-ego*, son objeto de una presentación (*Appräsentation*) esto es, de una cuasi-presentación (*Gegenwärtigung*), de una cuasi-patencia que jamás puede, sin embargo, transformarse en una aprehensión directa. En efecto, la aprehensión directa de un soma y de una vida psíquica en él impregnada sería una aprehensión según el sentido “yo propio” y no según el sentido “yo ajeno”. La presentación, y la imposibilidad de transformarla en una presentación, es la garantía de que la distancia entre *ego* y *alter-ego* es insuperable. Pero —y ésta es la segunda observación— esto no hace de la aprehensión de otro sujeto un proceso inferencial. De hecho, si atendemos a los datos fenomenológicos de la aprehensión intersubjetiva, esto es, a su tenor inmanente de sentido, la patencia de otro sujeto no es inferida a partir del cuerpo físico, sino, al revés, es la aprehensión de una vida psíquica la que dirige la aprehensión del soma y ésta la que dirige la aprehensión del cuerpo. El movimiento es exactamente el inverso —“vemos” inmediatamente a otro ser humano en su unidad, activa y pasiva, con su mundo circundante y, porque lo vemos, vemos también su soma y, en el límite, el puro cuerpo. Los estratos fundados, que un análisis fenomenológico puede poner al descubierto, no son el resultado de ningún razonamiento inferencial. No hay ahí ningún raciocinio, o sea, ninguna aprehensión activa, categorialmente articulada, de construcción judicativa de nuevas camadas de sentido sobre las anteriores, sino un proceso de génesis pasiva que produce la patencia inmediata (aunque no directa) de su “resultado” —otro sujeto delante de mí. En verdad, es preciso un proceso enteramente artificial de abstracción para

amputar esta aprehensión inmediata de otro sujeto de su carga de sentido psíquica y somática, para acabar viendo en él un “puro y simple cuerpo”. Como es evidente, la aprehensión de otro sujeto no “comienza” ahí, en la corporalidad pura, para desenvolverse después inferencialmente, en pasos sucesivos. Si tenemos ahora al *alter-ego* en una aprehensión inmediata, jamás hemos tenido antes, por eso mismo, un simple cuerpo, a no ser como pre-donación pasiva, ya desde siempre impregnada por los estratos superiores.

## 7. EL SENTIDO “OTRO SUJETO”

Regresemos brevemente a las cuestiones iniciales: la de la génesis fenomenológica del sentido *alter-ego*, la de la motivación que soporta la posición de la alteridad y la tan comentada “objeción del solipsismo”. Hagámoslo globalmente, interpretando algunas de las enseñanzas de los análisis fundamentales de Husserl y de Sartre.

La teoría fenomenológica de la génesis no describe ni la aparición factual de una formación de sentido, ni hace un simple retorno a la evidencia donadora. Si el primer sentido de génesis es pre-fenomenológico y tiene que ver con el origen en un sentido empírico y mundano, el segundo sentido, que es ya un tema y una tarea propia de la fenomenología, tiene, sin embargo, que ver con el mejor análisis estático de la correlación noético-noemática. Se trata, ahí, de buscar, para una formación de sentido ya dada, la intuición que la rellena y la evidencia correspondiente. Génesis, en el sentido fenomenológico pertinente, es la exhibición del proceso por el cual una apercepción se edifica a partir de apercepciones pre-dadas, en una historicidad puramente ideal, que progresiva de una institución primitiva de sentido (una *Urstiftung*, en la designación de Husserl) a otra y que, en el límite, apenas presupone la continuidad subjetiva de la vida, a partir de la cual todas las apercepciones deben ser exhibidas como formaciones de sentido y validaciones formándose en ella. El punto de partida no es la conciencia (*Bewusstsein*), en su polaridad noético-noemática estática, sino la vida

(*Leben*) en el proceso de autoconstitución de su temporalidad inmanente y de su historicidad propia, como institución progresiva de sentido<sup>17</sup>.

Una cosa puede ser dicha en la estela de algunas ideas centrales de Husserl: un *ego* humano sólo tiene sentido en plural, o sea, la posición de una pluralidad de sujetos es una condición sin la cual no se hace efectiva una experiencia de mundo; y la creencia en la cual se hace efectiva la posición del mundo como horizonte de experiencia no es, por consiguiente, apenas posición de simples cosas, sino también —y al mismo tiempo— de otros *ego*, bajo la forma de sentido *alter*. Esto significa que la posición de un complejo de existencias cósmicas es, por esencia, su posición no sólo “para mí”, sino “para cualquiera” (*für jedermann*). Que la experiencia de cosas (o sea, de una objectualidad en el estrato de sentido de la “simple naturaleza”) presuponga ya la pluralidad de los *ego*, es un resultado firme de los análisis constitutivos de la quinta meditación cartesiana. La objetividad sólo es según la forma de la intersubjetividad. Esta posición de la pluralidad de los *ego*, inscrita en la propia *Weltdoxa*, es, por otro lado, la forma de efectivación mundana de una pluralidad trascendental de sujetos monádicos, por cuya concordancia entre las vidas constitutivas despunta el mundo como horizonte común de experiencia. Dos cosas son, aquí, importantes: primero, la forma intersubjetiva de la experiencia está presupuesta en la posición de una realidad mundana y de un *ego* mundial que se refiere a ella, y está presupuesta según la forma de la intersubjetividad abierta (*offene Intersubjektivität*), o sea, según la forma del para-alguien, que es otro *ego* posible; segundo, la descripción del modo en que se hace efectiva la aprehensión de otro *ego* en el horizonte de la experiencia mundana (conteniendo ya una intersubjetividad abierta) no es la génesis del sentido *alter-ego*, sino la forma de su cumplimiento intuitivo, según la forma presentativa (no-presentativa) que le es peculiar. Así, describir el proceso de la aprehensión por empatía de otro *ego* en su existencia presente no es describir la génesis del sentido *alter*,

<sup>17</sup> “Diese ‘Geschichte’ des Bewusstseins (die Geschichte aller möglichen Apperzeptionen) betrifft nicht die Aufweisung faktischer Genesis für faktische Apperzeptionen [...], vielmehr jeder Gestalt von Apperzeptionen ist eine Wesensgestalt und hat ihre Genesis nach Wesensgesetzen, und somit liegt in der Idee solcher Apperzeption beschlossen, dass sie einer ‘genetischen Analyse’ zu unterziehen ist. [...] Die Theorie des Bewusstseins ist also geradezu Theorie der Apperzeptionen; der Bewusstseinsstrom ist ein Strom einer beständigen Genesis, nicht ein blosses Nacheinander, sondern Auseinander, ein Werden nach Gesetzen notwendiger Folge, in dem aus Uapperzeptionen oder aus apperzeptiven Intentionen primitiver Art konkrete Apperzeptionen von verschiedener Typik erwachsen [...] In gewisser Weise scheidet sich also ‘erklärende Phänomenologie’ als Phänomenologie der gesetzmässigen Genesis und ‘beschreibende’ Phänomenologie als [...] ‘statische’ Phänomenologie”. Hua XI, pp. 339s.

sino circunscribir el modo en que ese sentido puede ser cumplido por una evidencia correspondiente. Estamos, en este nivel, todavía en el plano de un análisis estático o de una “fenomenología descriptiva”, no genética.

¿De dónde el sentido *alter*, entonces? Los análisis de Husserl, en las *Meditaciones cartesianas*, sobre la dicha esfera de “primordialidad” —la “mía-propia” (*Mir-eigene*)—, nos permiten lanzar una mirada penetrante sobre esta cuestión. Pero es preciso comprender bien lo que Husserl intenta hacer ahí. La esfera primordial, que se define como experiencia sin el sentido *alter-ego*, representa simplemente una abstracción metodológica. La reducción a la esfera de propiedad, que Husserl realiza en el § 44, no es la exhibición de una forma primitiva de la experiencia, sino la amputación de todos los sentidos de la experiencia que tengan que ver directamente o que supongan implícitamente el sentido *alter-ego*, para hacer visibles, en negativo, las implicaciones del sentido “otro sujeto” en la experiencia mundana. La experiencia no comienza ahí, obviamente, en la esfera de propiedad de un *ego* privado de *alter-ego* y de todo lo que está pendiente de este último. Se trata, mediante esta reducción artificial, de medir en toda su amplitud las formaciones de sentido que, en la experiencia del mundo, suponen ya la posición de otro sujeto, sea bajo la forma de una inter-subjetividad abierta (*für jedermann*), sea bajo la forma de una experiencia concreta de otro sujeto en la empatía. Por tanto, el orden del progreso de los análisis de Husserl no es un verdadero orden de derivación de las apercepciones en causa. La experiencia no comienza con un *ego* solipsista que, en pasos sucesivos, constituye otro sujeto y un mundo objetivo ahí transcurriendo. El orden inverso es el correcto y todas las reflexiones de Husserl, en la quinta meditación, deben, por tanto, ser regresivamente reconstituidas a partir de lo que en ellas es resultado, yendo de la experiencia del mundo en su plena concreción hasta sus ingredientes parciales, que sólo una abstracción metódica permite aislar.

El § 49 de las *Meditaciones cartesianas* indica las etapas del análisis:

1. Esfera de pertenencia, o la experiencia según el sentido exclusivo del yo propio y del para mí —“mundo primordial”;
2. Yo ajeno —constitución de un mundo natural, a partir de la diferencia entre mi aparición y el mundo “objetivo”, idéntico para cualquier otro (en cuanto sistema de apariciones subjetivas armonizadas);

3. Comunidad de los *ego* y el “nosotros” comunitario, como sistema congruente de experiencias de un mundo común, subyacente a los flujos de apariciones subjetivas;

4. Formas superiores de comunidad en los actos específicos de comunicación (actos de un “yo” dirigido representativamente a un “tú”), productores de la sociabilidad —constitución de una comunidad de “segundo grado”, en cuanto comunidad socializada en las formas objetivas de la cultura (§ 58).

Casi incidentalmente, Husserl expresa tres tesis esenciales: (1) que la figura en sí primera del otro es el otro yo (y que sólo eso hace posible la alteridad “segunda” de una Naturaleza trascendente)<sup>18</sup>; (2) que la constitución de un mundo común implica un proceso de armonización de las vidas monádicas, constituyente de una comunidad<sup>19</sup>; (3) que la comunidad intersubjetiva se constituye en actos sociales en la forma de la comunicación<sup>20</sup>. O sea, por su orden intrínseco (y no por el orden progresivo, a partir de la figura abstracta de un “mundo primordial”) —que la primera apercepción es la de la trascendencia de un *alter-ego* (y no la de un mundo objetivo cósmico); que la conciencia empática de otro *ego* se desenvuelve como interacción comunicativa en actos de socialización, productores de objetividades intersubjetivas y de una esfera de cultura (como sedimento de las realizaciones comunicativas); que la interacción comunicativa es el proceso de armonización de las vidas monádicas o de la congruencia multipolar de los flujos de experiencia (apuntando a la idea-límite de un consenso comunicativo); que la congruencia de los flujos de experiencia hace posible un Mundo y, en particular, una Naturaleza, como conciencia de un fondo perceptivo invariable por debajo de la variación de las formaciones de la cultura (y que la propia idea de una Naturaleza “objetiva y exacta”, en el sentido de las ciencias de la naturaleza, será una formación cultural de tipo determinado).

Así, reinterpretado el movimiento de la quinta meditación, la tesis fundamental que se extrae de las largas reflexiones de Husserl sobre el tópico de la intersubjetividad es la de que la forma en sí primera de la vida de experiencia

<sup>18</sup> “Also das an sich erste Fremde (das erste ‘Nicht-Ich’) ist das andere Ich”. Hua I, p. 109.

<sup>19</sup> “Die transzendentale Intersubjektivität hat durch diese Vergemeinschaftung eine intersubjektive Eigenheitssphäre, in der sie die objektive Welt intersubjektiv konstituiert. [...] Danach gehört zur Konstitution der objektiven Welt wesensmäßig eine ‘Harmonie’ der Monaden”. Hua I, p. 110.

<sup>20</sup> “[Es gibt] spezifisch ichlich-personalen [Akten], die den Charakter von Ich-Du-Akten, von sozialen Akten haben, durch welche alle menschliche personale Kommunikation hergestellt wird”. Hua I, p. 135.

es la apercepción de un *alter-ego*, y que son los procesos empáticos y comunicativos los que conducen a la edificación de una comunidad. El *ego* solo en relaciones comunicativas (reales o posibles) puede tener delante de sí algo como un *alter-ego*. Y este “tener-delante” es, más fundamentalmente, un “estar-con”, en la unidad de un mundo socializado constituyéndose a lo largo de esas relaciones comunicativas. La forma fundamental de la conciencia de otro sujeto consiste en estos procesos comunicativos y empáticos de armonización de los flujos de experiencia respectivos, por los cuales despunta la forma comunitaria de un “nosotros” socializado y la referencia a un mundo común (cultural y natural). En verdad, sin los procesos de armonización comunicativa de los flujos de experiencia, sin, por lo tanto, la conexión de la auto-aparición con la aparición de un *alter-ego* y la conciencia recíproca de una comunidad, que ahí se edifica, no hay, para el *ego*, ninguna cosa así como una efectiva experiencia de mundo: la experiencia de un mundo es obra de un *ego* que desde siempre fue ya conciencia de una comunidad (real o posible) de sujetos en conciencia recíproca de la armonía de sus flujos de experiencia –tal es la última lección que deriva de la lectura que hacemos del movimiento global de la quinta meditación. Desde este punto de vista, es bien cierto que, para Husserl, la forma de una comunidad intermonádica es el verdadero punto de partida de una filosofía trascendental-constitutiva, como lo ha mostrado Dan Zahavi<sup>21</sup>, y que sólo mediante una abstracción unilateral (de la que el propio Husserl fue responsable por ciertas presentaciones de la Fenomenología, destacadamente en lo que se refiere a la “vía cartesiana”) se puede hablar de un *ego* encapsulado en una conciencia apodíctica de sí mismo que convierte el sentido *alter-ego* en un problema irresoluble.

Esta comprensión de la intersubjetividad comunitaria como forma en sí primera de una efectiva experiencia de un mundo común, cultural y natural, entra, ahora, en un contraste remarcable con los análisis sartreanos de la intersubjetividad. Guiado por su idea central de que la conciencia de otro sujeto es el lugar donde despunta una libertad que me hace nacer como yo-objeto, y que ese ser objectual no es recuperable sino mediante una imposible absorción de la libertad del otro –guiado por la idea de que el fondo siempre presente de las

<sup>21</sup> Cfr. Dan Zahavi, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die spach-pragmatische Kritik*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.

relaciones intersubjetivas es el conflicto entre las libertades, que se aniquilan mutuamente en el movimiento circular del ver y del ser-visto—, la forma de la comunidad intersubjetiva se vuelve, para Sartre, un problema que sólo puede ser efectivamente resuelto mediante la alteración de los conceptos fundamentales de su análisis. Estos están especialmente dirigidos a una minuciosa descripción del modo en el que la conciencia de un *alter-ego* es un verse en el ver del otro, o sea, una conciencia del modo en el que somos objeto para él, y no del modo en el que devenimos sujetos, con él, en una comunidad intersubjetiva. Lo esencial de sus análisis de la intersubjetividad está dado de un modo claro en la estructura del fenómeno de la vergüenza (*honte*):

"Yo tengo vergüenza de mí mismo", la vergüenza supone un yo-objeto para el otro, pero también una ipseidad que tiene vergüenza y que es imperfectamente expresada por el "yo" de la fórmula. Así, la vergüenza es aprehensión unitaria de tres dimensiones: "Yo tengo vergüenza de mí ante el otro".<sup>22</sup>

El núcleo esencial de la conciencia de otro sujeto es, así, el desprendimiento de sí, el mal-estar, la alienación y la caída en una forma de ser que, al mismo tiempo, no es el para-sí, sino que le aparece como irrecusable. Esta forma de relación consigo mismo en la objetivación y la conciencia de otro sujeto son, para Sartre, una y la misma cosa, de tal modo que, partiendo de este concepto unilateral de la relación intersubjetiva, las formas de la socialización y de la comunidad superior del "nosotros" se vuelven, en el fondo, incomprensibles a partir de sus análisis. Este pensamiento fundamental es retomado en muchos lugares. Un último ejemplo:

Así, mi yo-objeto no es conocimiento ni unidad de conocimiento, sino mal-estar, desprendimiento vivido de mi unidad ek-stática del para-sí, límite que no puedo alcanzar y que sin embargo yo soy. Y el otro, a través del cual ese yo me adviene, no es conocimiento ni categoría, sino el hecho de la presencia de una libertad extraña. En efecto, mi desprendimiento de mí y el surgimiento de la libertad del otro constituyen una sola cosa; sólo puedo sentirlos y vivirlos juntos; no puedo ni siquiera intentar concebirlos el uno sin el otro.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> "En effet dans la structure qu'exprime le 'j'ai honte de moi', la honte suppose un moi-objet pour l'autre más aussi une ipseité qui a honte et qu'exprime imparfaitement le 'Je' de la formule. Ainsi la honte est appréhension unitaire de trois dimensions: 'J'ai honte de moi devant *autrui*'. *L'être et le néant*, p. 337.

<sup>23</sup> "Ainsi mon moi-objet n'est ni connaissance ni unité de connaissance, mais malaise, arrachement vécu à l'unité ek-statique du pour-soi, limite que je ne puis attendre et que pourtant je suis. Et l'autre, par qui ce moi m'arrive, n'est ni connaissance ni catégorie, mais le *fait* de la présence d'une liberté étrangère. En fait, mon arrachement à moi et le surgissement de la liberté d'autrui ne font qu'un, je ne puis les ressentir et les vivre qu'ensemble, je ne puis même tenter de les concevoir l'un sans l'autre". *Ibidem*, p. 322.

Si en Husserl encontramos un “solipsismo” metodológico destinado a mostrar que el sentido de la subjetividad es la intersubjetividad comunitaria, en la empatía y en la comunicación, autora de la socialidad, en Sartre tenemos, al revés, una afirmación inicial del otro como la insuperable presencia de una libertad que aniquila la mía propia, me deja ver en ella apenas mi propia imagen como objeto, y que para siempre me encierra en una sombría soledad.

Traducido por Francisco Conde Soto

## **DELIMITACIÓN DE LA EMOCIÓN.**

### **ACERCAMIENTO A UNA FENOMENOLOGÍA DEL CORAZÓN\***

**Natalie Depraz**

Université de Rouen, Francia  
natalie.depraz@univ-rouen.fr

**Resumen:** Las emociones hacen referencia, tanto en el lenguaje común como en el filosófico y científico, a una dimensión de la vida subjetiva que no está suficientemente delimitada. El objetivo de este trabajo es el de aproximarnos al fenómeno emocional a través del estudio de varias problemáticas asociadas al mismo. Por un lado, se realiza un análisis etimológico y conceptual de algunas nociones habitualmente relacionadas con las emociones, como es el caso de los términos "afección", "sentimiento", "feeling" o "*Stimmung*". Por otro lado, se realiza un recorrido por aquellas disciplinas teóricas que implícitamente o explícitamente contienen una teoría de la emoción, desde la filosofía de Descartes hasta las ciencias cognitivas, pasando por la ética, la estética y la fenomenología. Por último se propone una fenomenología del corazón que permita dar cuenta del tipo de movilidad y de temporalidad propio del régimen emocional, permitiéndonos así tener acceso a un núcleo experiencial.

**Palabras clave:** Emoción, *Stimmung*, *Gemüt*, fenomenología, corazón.

**Abstract:** Emotions refer, both in common language as well as in philosophical and scientific one, to a dimension of subjective life that is not well enough defined. The aim of this essay is to approach the emotional phenomenon by dealing with several related issues. On the one hand, some notions usually related to emotions, such as *affection*, *feeling* or *Stimmung*, are etymologically and conceptually analysed. On the other hand, a survey is made of the various theoretical disciplines which implicitly or explicitly contain a theory of emotion, from Descartes' philosophy to cognitive sciences, including ethics, phenomenology and aesthetics. Finally, a heart phenomenology is proposed to give account of the kind of mobility and temporality belonging to the emotional regime, enabling us to access an experiential nucleus.

**Keywords:** Emotion, *Stimmung*, *Gemüt*, phenomenology, heart.

#### **I. INTRODUCCIÓN: EL RIESGO Y LA APUESTA DE UNA DEFINICIÓN**

En la lectura de numerosos artículos y libros, bien se trate de entradas del diccionario o de textos filosóficos —incluso fenomenológicos—, descubrimos que la emoción se encuentra confundida con toda suerte de nociones que dan la impresión de estar en una íntima relación con ella. Sin embargo, esta intuición pide ser precisada: todas estas nociones nublan la aprehensión propiamente

\* Versión original de este ensayo: Natalie Depraz, "Delimitation de l'émotion. Approche d'une phénoménologie du cœur", *Alter. Revue de Phénoménologie* 7 (1999) 121-148.

dicha del fenómeno de la emoción. No permiten delimitar su sentido específico, ni tampoco, de otro modo, definir su estatuto preciso.

#### A. Multiplicidad de nociones conectadas

¿Cuáles son estas nociones de las que hablamos? Podemos distinguir fácilmente tres series en función de su raíz etimológica:

1) *affectio*: que ha dado los términos de "afecto", "afección", "afectividad", y que se refiere de modo general al plano de la "*facticidad*", entendida como aquello que se me impone, que me es dado o que, literalmente, me "hace".

2) *sentire, sensus*: que nos remite a la esfera del "sentimiento", de la "sensación", y en un sentido más amplio, al plano del "*sentir*", donde, como veremos, el sentido paradigmático es el del tacto.

3) *pathein, pathos*: que da lugar al dominio de la "pasión", de lo "patético" y del "padecer", pero que también reclama el ámbito de la "simpatía", la "empatía" y la "compasión", dando lugar a la problemática de la "*pasividad*".

Con todo, ninguna de estas series —que toman partido bien por 1) la facticidad, bien por 2) el sentir o bien por 3) la pasividad— corresponden a la singularidad de la emoción, al menos en un sentido etimológico, ya que ésta contiene una estrecha relación con otro grupo, que es el del "movimiento" (*motus*) como moción o incluso como movilidad. En efecto, *e-mover* [*e-mouvoir*] significa, literalmente, "poner en movimiento", y viene directamente del latín "*ex-movere*": mover, propulsar, poner o llevar fuera de sí. Si "*é-motionner*" —y su adjetivo correspondiente "*émotionnel*" (al que corresponde el "estar emocionado")— es un verbo que no está reconocido por la Academia<sup>1</sup>, traduce sin embargo con gran precisión ese carácter de la e-moción, como movimiento impulsado por otra cosa que yo mismo, que me conduce fuera de mí, sin que tal movimiento contenga implicaciones de dirección o de finalidad: ello explica, sin duda, la utilización del participio "*re-movido*" ["*re-mué*"], como sinónimo de "estar emocionado". Estar "*re-movido*" o, también, estar "*re-vuelto*", estar "*estre-mecido*", traducen esta movilidad difusa y efervescente, de la cual no siem-

<sup>1</sup> No es posible traducir aquí los conceptos que emplea la autora conservando su sentido en el texto, pues el verbo "*é-motionner*" (que traduciríamos por "*e-mocionar*"), en francés, tiene un uso solamente informal, estando en cambio reconocido en el español. Para darnos una idea de lo que Natalie Depraz quiere expresar, tenemos que aludir a un verbo que no existe en español, como sería, por ejemplo, el verbo "*e-mover*", cuya adaptación francesa sí está reconocida. En efecto, en francés el verbo correcto es "*emouvoir*" (literalmente "*emover*"), mientras que "*emotionner*" ("emocionar") es un verbo coloquial [N. del T.]

pre sabemos determinar su objeto preciso (a saber, la razón o la causa, por un lado, el objetivo o la consecuencia, por otro), y que implica numerosos movimientos (múltiples, dispersos y coexistentes) en una suerte de remolino. La imagen que viene al espíritu, desde esta perspectiva, es, por ejemplo, la del borboteo del agua (equivalente al estremecimiento) que comienza insensiblemente a hervir en una cacerola, y que puede —si la fuente de calor se mantiene— dar paso a la ebullición propiamente dicha (la pasión) o regresar a una simple palpitación, casi imperceptible, si alejamos la cacerola de la fuente calorífica<sup>2</sup>.

Así, la especificidad del fenómeno de la emoción parece residir en este tipo singular de "mover", de "poner en movimiento". Las tres series etimológicas evocadas más arriba vienen a precisar, desde este punto de vista, el tipo de movilidad con el que nos enfrentamos en la emoción. Podemos decir que la serie de la facticidad suministra el punto de impulsión (lo que me adviene, me hace —*a-fectar*—)<sup>3</sup>, mientras que la serie de la pasividad (lo que yo sufro o soporto) traduce la disposición del sujeto que se encuentra propulsado fuera de sí mismo, es decir en situación receptiva. En cuanto a la serie referida al registro del sentir, ella precisa que este movimiento resulta de una articulación compleja de lo fisiológico (el cuerpo) y lo psíquico (el alma), de los que convendrá precisar su estatuto.

Es posible, entonces, deshacer el embrollo nocional inicial, aquel que encontramos en la mayor parte de documentos que no obstante se esfuerzan por lograr una delimitación de la emoción, empezando para ello por la especificidad del movimiento inherente a este fenómeno, para añadirle después, a título de rasgos que califican tal movimiento, las inflexiones de la afección, de la *pathein* y del sentir.

Además de este primer entramado de términos, encontramos igualmente en otras lenguas —notablemente en inglés y alemán—, otras nociones que vienen a aportar una nota suplementaria a la calificación de la emoción: es el caso

<sup>2</sup> El adjetivo "emocionante" [*émouvant*] refiere antes que nada a la dimensión sensible —e incluso sentimental— del fenómeno.

<sup>3</sup> En este contexto, la tematización heideggeriana de la *Beweglichkeit* —como auto-explicitación de la movilidad de la vida fáctica en los textos de la primera época, antes de la puesta en juego de la existencia y previo a la reflexión objetivante en sentido ingenuo— resulta del todo convergente a nivel estructural con la perspectiva aquí propuesta. Agradezco a Françoise Dastur por haberme indicado esta proximidad temática.

de "mood"<sup>4</sup>, que corresponde al término a menudo adoptado para reflejar el alemán "Stimmung"<sup>5</sup>, traducido en francés, de modo un tanto insuficiente, por "humeur" o "disposition". Esta inflexión tiene por virtud la de insistir en la inscripción de la movilidad propia de la emoción en el contexto de la situación ambiente y atmosférica de su surgimiento, es decir, en su ligazón intrínseca con el mundo.

Otro término que viene a introducir una nueva connotación es "Gemüt", a veces mal traducido en inglés por "feeling"<sup>6</sup>, y que da en francés "esprit" [espíritu], debido principalmente a la herencia kantiana. Este término significa la facultad global que cubre el conjunto de las cuatro facultades específicas del edificio crítico<sup>7</sup>. Sin embargo, es manifiesto que *Gemüt*, que reenvía a la raíz etimológica de *Mut* (valor), y encuentra sus derivados en la serie *Gemütlichkeit*, *gemütlich* (cordialidad, cordial, agradable) tiene su correspondencia precisa en el *cor*, *cordis* latino, esto es, en el corazón, a título de foco [*foyer*] de las emociones. Es por ello que el traductor inglés de la obra ya mencionada de Stephan Strasser no se equivocó al añadir al título *Phenomenology of Feeling* el subtítulo elocuente de *Essay on the Phenomena of the Heart*, como si él percibiese bien que "feeling" no traduce sino solo parcialmente el concepto de "Gemüt"<sup>8</sup>. Por otro lado, si interrogamos la raíz griega correspondiente, *thumos*, notablemente a partir de Platón<sup>9</sup>, descubrimos en qué medida el corazón es irreductible tanto a la sensibilidad puramente corporal (el *epithymeticon*) como al espíritu o la inteligencia (el *nous*). El *thumos* apunta a esa parte intermedia del alma que hace de reguladora de los deseos y que asiste al espíritu, como principio racional en la carnalización armoniosa de los mismos.

<sup>4</sup> Nam-In Lee, "Edmund Husserl's Phenomenology of Mood", en Natalie Depraz / Dan Zahavi (eds.), *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

<sup>5</sup> La traducción de *Stimmung* por *attunement* (en inglés), si bien corresponde literalmente al sentido del "acuerdo" presente en *stimmen* (*to attune* significa "acordar", "armonizar"), no da cuenta de la connotación atmosférica igualmente presente en el término, la que encontramos, por ejemplo, en su traducción corriente por "ambiente" ["ambiance"].

<sup>6</sup> Stephan Strasser, *Das Gemüt*, Utrecht, Uitgeverij Het Spectrum, 1956; versión inglesa, *Phenomenology of Feeling. An Essay in the Phenomena of the Heart*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1977, trad. por Robert E. Wood.

<sup>7</sup> Emmanuel Kant, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard; et P.-E. Vignola, "'Seele' and 'Gemüt' bei Kant", actas del congreso de Ottawa consagrado a Kant, 1974.

<sup>8</sup> En este sentido también existen dificultades a la hora de traducir "emoción" en alemán. *Erregung* es el término más corriente, pero éste nos lleva sobre todo hacia la excitación, entendida en un sentido fisiológico; *Erschütterung* implica de entrada una fuerte emoción; aunque *Gemüt* sirve en general de compuesto (por ejemplo, por "emotividad", dado por el alemán "*Gemütsregbarkeit*"), su uso está lejos de ser dominante; *rühen*, que contiene en su significación una forma de movilidad, sería el más próximo al sentido primero de emocionar [*emouvoir*], como en sus sinónimos tocar [*toucher*, en el sentido de que algo me "toca", me "llega"] o enternecer [*attendrir*].

<sup>9</sup> Platón, *Timeo*, 69a-70a-e; *Fedro*, 255a.

Asociado a la razón, el corazón es ardor y coraje; ligado a los deseos, se hace amor o cólera. Pero, si el corazón permite precisar el nivel de acercamiento estructural de la emoción en el edificio psicológico de las diferentes facultades (en relación a la sensibilidad y al intelecto particularmente), es preciso decir todavía —y volveremos sobre ello— que él no permite describir una emoción singular en su fenomenalidad, puesto que el corazón se da como el foco o la sede de las emociones. En cualquier caso, *Stimmung* y *Gemüt* abren el estudio de la emoción hacia los planos de una *ontología* del mundo ambiente o de una *psicología* refinada de las facultades. La cuestión que se impone, desde ahora, es aquella que remite al campo de inscripción de la emoción o, de otro modo, al dominio conceptual en el cual podemos con derecho situar tal fenómeno.

#### B. En el cruce de diferentes dominios

Lo que en mayor medida impulsa a recorrer la literatura consagrada a esta cuestión es la determinación *negativa* recurrente de un campo de inscripción como éste. El fenómeno de la emoción es en efecto definido habitualmente como *no* revelando *ningún* dominio teórico, es decir, ningún plano gnoseológico o cognitivo. Es, por ejemplo, el caso —inaugural, desde el punto de vista fenomenológico— de la problemática husseriana, que toma como modelos los actos perceptivos y categoriales a título de actos privilegiados que dan acceso al conocimiento del objeto, y que hace uso de esos actos objetivantes como fundamento de actos no objetivantes, los cuales revelarían indistintamente el campo práctico, ético o estético<sup>10</sup>. Desde este punto de vista, las emociones, entendidas como *Gefühle*, lo son a título de actos no objetivantes fundados sobre actos objetivantes, primariamente perceptivos, y encuentran su inscripción de un modo indiferenciado y en un campo que solo podemos calificar negativamente como no teórico.

Si aceptamos, para empezar, la tripartición crítica kantiana, se plantea la cuestión de la situación de la emoción en el dominio práctico, es decir ético-moral, o bien en el dominio estético. Esta doble inscripción posible en la ética y/o en la estética corresponde, por ejemplo, a la elección de presentación de Algis Mickunas en su artículo consagrado a la emoción en la *Encyclopedia of*

<sup>10</sup> Cfr. sobre este punto los primeros párrafos de *Ideas I* e *Ideas II*.

*Phenomenology*<sup>11</sup>. Antes de examinar las diferentes concepciones de la emoción que podemos encontrar en las distintas fenomenologías —como las de Heidegger, Sartre o Ricoeur—, y también en psiquiatría y en psicología fenomenológica (en Erwin Straus y Frederic J. J. Buytendijk), el autor comienza su propuesta por esta bifurcación mayor entre ética y estética, que dirige en realidad la variación fenomenológica ulterior.

La idea según la cual las emociones están *a priori* enlazadas a una posición jerarquizada de valores encuentra en Max Scheler un representante eminentemente<sup>12</sup>. Para éste, los valores se dan a través de las diferentes polaridades emocionales, cuyo paradigma es el par amor/odio. Sin entrar en el detalle de la clasificación scheleriana, todas las polaridades de las emociones (alegría/tristeza; gusto/disgusto; placer/displacer) implican este doble proceso contrastado de valorización o de desvalorización. Es lo que conduce a Scheler a considerar que una ética, o al menos una axiología, se deja apercibir a través de cualquier manifestación emotiva. Paralelamente Moritz Geiger propondrá<sup>13</sup>, tan precozmente como Scheler, una fenomenología de las emociones inspirada por la consideración del campo estético. El placer (o el displacer) en la contemplación de un cuadro o en la audición de una pieza musical sirve de objeto a un análisis específico que implica un olvido de sí-mismo y una inmersión focalizada en el objeto. La experiencia estética ofrece por ello un hermoso ejemplo de descripción de las emociones.

Sin embargo, si la ética está originariamente implicada en el fenómeno de la emoción con motivo del proceso de evaluación que le subyace, y si la estética puede ofrecerle un punto de aplicación o un revelador decisivo, ninguno de estos dominios puede pretender agotar la descripción específica del fenómeno que tratamos de delimitar. La oposición teoría/práctica, que determina *latu sensu* esta inscripción bilateral de la emoción en la estética y en la ética, de inspiración kantiana —y en el fondo muy husserliana—, encierra además una dificultad o, mejor dicho, una fragilidad interna. Pues con ella se ratifica la idea, contestable, según la cual la emoción no podría ser objeto de un conocimiento

<sup>11</sup> Algis Mickunas, "Emotion", en Lester Embree et al. (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academia Publishers, 1997, pp. 171-177.

<sup>12</sup> Cfr. *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* (1913), y también *Der Formalismus in der Ethik und die materialen Wertetheorie* (1916).

<sup>13</sup> Moritz Geiger, "Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (1913) 567-584.

o de un saber en el que pudiese apreciarse su especificidad. Ahora bien, algunos trabajos contemporáneos, tanto en psicología como en psiquiatría, hacen causa común contra este prejuicio intentando dar cuenta del tipo singular de conocimiento del que sería depositaria la emoción<sup>14</sup>, lo que conduce a cuestionar firmemente la oposición excesiva entre lo cognitivo y lo afectivo<sup>15</sup>. Es entonces esta cuestión del conocimiento posible de nuestras emociones (en el doble sentido del genitivo: "cómo conocer mis emociones", pero también, "qué saber singular encierran las emociones mismas") la que me servirá aquí de hilo conductor en el estudio de los diferentes enfoques existentes que pueden dar un cierto acceso a la singularidad fenomenal de la emoción.

## II. ¿QUÉ ENFOQUE PARA ACCEDER A LA EMOCIÓN EN SU SINGULARIDAD FENOMENAL?

### A. *El proceso clasificador*

El acceso más antiguo e igualmente más cómodo es de orden taxonómico. Casi contemporáneos de la gran clasificación de plantas de Tournefort y, más todavía, de los vivientes en el caso de Linneo<sup>16</sup>, los filósofos de la época clásica se emplearon —anticipándose medio siglo a sus colegas científicos— en definir las emociones y clasificarlas sistemáticamente, a saber, poniendo atención en el número, orden y relaciones de las mismas, de acuerdo a un juego casi constante de diferencias opositivas binarias.

Es el caso paradigmático del tratado de las pasiones de Descartes, titulado, concretamente, *Les passions de l'âme* (1645-1649), pero también, en una suerte de espejo crítico, del libro III de la *Ética* de Spinoza, "Del origen y de la naturaleza de las afecciones". Intereses taxonómicos o tipológicos *paralelos*, diremos, entre los científicos y entre los filósofos, y no necesariamente, por tanto, de influencia, puesto que, al menos en el caso de Descartes, resulta manifiesto que su clasificación de las seis pasiones principales, que son según él la admiración, el amor y el odio, el deseo, la alegría y la tristeza en el libro II del

<sup>14</sup> Cfr. Monique de Bonis, *Connaître les émotions humaines*, Liège, Mardaga, 1996; Daniel Goleman, *L'intelligence émotionnelle*, Paris, R. Laffont, 1997; y también Daniel Goleman (ed.), *Healing Emotions. Conversations with the Dalai-Lama on Mindfulness, Emotions and Health*, Boston / London, Shambala, 1997.

<sup>15</sup> Cfr. Henri Grivois (ed.), *Affectif et cognitif dans la psychose*, Paris, Masson, 1993.

<sup>16</sup> Cfr. sobre este punto, Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 137s.

Tratado, procede de una lectura crítica de la sistematización propuesta por Santo Tomás de Aquino en la *Summa teológica* (I-II, q. 24 aa. 2-4 a q. 48), la que a su vez quería servir de relevo sistemático y positivo a las consideraciones dispersas de Aristóteles en *De anima*, y a la axiología platónica de las partes del alma (concupiscible/irascible). Sin entrar en el detalle de tales clasificaciones sutiles y muy numerosas —pues encuentran continuación en Malebranche, en Leibniz, en los empiristas y también en el Kant de la *Antropología*—, y sin entrar tampoco en las críticas internas que cada filósofo lanza sobre los demás, pretendiendo detentar la llave criteriológica de la ordenación y jerarquía de las pasiones, lo que resulta de todas estas tentativas de tipología es su carácter abstracto. Estas taxonomías, pese a ser muy sofisticadas y a estar muy refinadas terminológicamente, permanecen sin embargo poco justificadas, pues subyace en ellas la tesis que descansa, en último término, en la distinción más que discutible entre pasiones primitivas y pasiones derivadas<sup>17</sup>.

En el fondo, podemos formular fácilmente tres grandes objeciones a esta metodología de identificación de las emociones por su clasificación taxonómista:

1) El criterio de determinación del orden de las pasiones parece poco fundado. ¿Por qué la admiración habría de ser la primera de las pasiones (Descartes)? El hecho de que la admiración encierra *sorpresa* y *asombro* [*surprise et étonnement*] frente a lo desconocido, y el hecho de que no implica —a diferencia del amor o del odio— una polarización del bien y del mal, no permite de ningún modo concederle el decreto de más primitiva.

2) El acento puesto sobre las "pasiones" (Descartes) o las "afecciones" (Spinoza), es decir, sobre las emociones *fuertes*, permite identificarlas con mayor facilidad. Pero, si Descartes, por ejemplo, concibe específicamente las "emociones" como movimientos del espíritu que provocan en la sangre las pasiones del alma, sin tener ésta desde esta perspectiva imperio alguno sobre los movimientos orgánicos, su insistencia puesta en el padecimiento del alma deja en sombra las tonalidades afectivas más imperceptibles, las menos violentas, las cuales no serían menos atribuibles a la relación de lo físico y lo psíquico y, por tanto, no deberían reducirse al mero cuerpo orgánico. En definitiva, al inte-

<sup>17</sup> Henri Parret, *Les Passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Liège, Mardaga, 1986.

resarse por las pasiones-shock, Descartes deja de lado la existencia de estas tonalidades más insensibles, como si solo las emociones fuertes importasen.

3) La estructuración en pares de opuestos (amor/odio; alegría/tristeza) destaca la idea de un salto, de una discontinuidad entre pasiones. De ello resulta que el movimiento de transición de una a otra, el movimiento de aparición gradual o de surgimiento brusco, y, en definitiva, la dinámica inmanente a cada pasión, permanece como un punto ciego de tales análisis. Con ello se persevera en la idea de que cada pasión es una realidad estable, cerrada, definida de una vez por todas, y de la cual podemos aprehender sin dificultad su esencia o naturaleza intangible<sup>18</sup>.

Desde este punto de vista taxonomista, podemos decir que una buena parte de la psicología del siglo XIX, e incluso del siglo XX, hereda este modelo de acercamiento metodológico, al modo de un lastre, y recayendo con ello en los mismos problemas y las mismas objeciones<sup>19</sup>.

#### *B. El acercamiento científico de tipo psico-fisiológico lato sensu*

Pero también podemos, de manera más interesante, distinguir a partir de aquí tres tipos de actitudes científicas que han propuesto criterios bien distintos a la hora de acceder a la emoción. Bajo el prisma científico, estos criterios no son necesariamente exclusivos: en el mejor de los casos, ellos pueden incluso revelarse como complementarios. Precisemos antes de nada que el orden en el que serán presentados aquí corresponde al grado de su pertinencia fenomenológica.

##### *1. Identificación de la emoción por su objetivación corporal, es decir, en este caso, muscular o neuro-vegetativa.*

El planteamiento pasa por explicar la emoción a partir de la presencia de reacciones fisiológicas cuantificables: hipertonicidad motriz, aceleración cardia-

<sup>18</sup> Notemos que esta objeción nos devuelve al cuadro fijista en el cual se elaboran paralelamente las taxonomías científicas. Desde esta perspectiva, Leibniz abre otra vía, en la cual —y por más embrionaria que ésta sea— la dinámica combina continuidad, transiciones y descripción del advenimiento de pequeñas percepciones insensibles (Cfr. sobre este tema los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*).

<sup>19</sup> De acuerdo con Paul Fraisse ("Les émotions", en Paul Fraisse / Jean Piaget (eds.), *Traité de psychologie expérimentale*, t. V, 1975<sup>3</sup>), el problema de la distinción de las emociones (primarias, mixtas) es muy complejo. Darwin distingue siete grupos de emociones, Cattell 10 por análisis factoriales (1957), Izard (1971) y Plutchik (1980) hablan de 8, Watson (1927), refiriéndose solo al niño, distingue 3 (miedo, amor, cólera).

ca, aumento de la presión sanguínea, descarga de adrenalina, modificaciones del electroencefalograma, etc.

Pero estas reacciones pueden observarse en otras conductas, lo que significa que no son intrínsecamente características de la emoción. Podemos ahora, de un modo más preciso, interesarnos por los centros nerviosos específicos de la emoción, y fijar el *rol* que juega el sistema límbico o tímico, como título del conjunto de las estructuras corticales<sup>20</sup>.

En este contexto, los datos neuro-fisiológicos sirven de soporte a la validación del acceso a la emoción. En una quasi-inversión de la tesis cartesiana, el cuerpo, en último término, parecería ser la causa cuyo efecto psíquico sería la emoción. Se sustituye de este modo un mecanismo causal espiritualista (el alma es el principio causal por la voluntad libre de los movimientos del cuerpo, sobre el cual ella posee todo el imperio —tesis criticada desde temprano por Spinoza—) por un mecanismo causal inverso, de tipo materialista. Es lo que hoy en día se denomina, en las ciencias cognitivas, un reduccionismo primario, del cual Changeux nos da una imagen caricaturesca; es lo que Husserl, desde bien temprano, critica bajo el nombre de naturalismo científico, con el argumento fuerte de que no se puede explicar lo superior por lo inferior.

Esta primera actitud pone de relieve un positivismo experimental. El criterio de acceso a la validez, es decir, a la verdad de la emoción, proviene en este caso de los resultados que ofrecen los exámenes basados en la cuantificación, y también de los parámetros que revelan los datos neuro-fisiológicos.

## *2. Acceso a la emoción desde su expresión corporal*

El criterio de acceso ya no es, aquí, la validación de los datos neurofisiológicos, sino la expresividad emocional, bien sea en el lenguaje, en la gestualidad o en el comportamiento. En este plano se ha podido definir la emoción como un problema de adaptación de la conducta o del comportamiento o, también, como una ruptura del comportamiento habitual frente a ciertas situaciones o ante tareas muy difíciles de resolver, especialmente frente a la novedad de un caso que desencadena algún tipo de sorpresa. Janet, uno de los psicólo-

<sup>20</sup> Cfr., por ejemplo, el artículo de Francisco J. Varela titulado "The Body's Self" (en Daniel Goleman (ed.), *Healing Emotions. Conversations with the Dalai-Lama on Mindfulness, Emotions and Health*, op. cit.), el cual se propone mostrar la pertinencia de una epistemología inmunológica de la auto-regulación interna del sistema tímico, con la consiguiente crítica de una epistemología anterior centrada en la noción de reactividad externa.

gos que sirve de cantera de conocimientos científicos a Sartre<sup>21</sup>, afirma en este sentido que "la gran causa de la emoción es la sorpresa". A la inversa, una excesiva preparación conduce a menudo a una emoción que los actores gustan de llamar "miedo escénico" ("le trac").

Pero la expresividad corporal juega igualmente el papel de interfaz en la manifestación de la emoción, siendo el rostro su expresión primera. Si me sonrojo o me ruborizo, por ejemplo, esto significa que me siento intimidada al tener que hablar delante de un auditorio muy numeroso. Si en clase me tiembla la voz, esto significa que me siento desestabilizada por la actitud de un alumno. Si no encuentro las palabras justas delante de alguien, quizá sea porque esa persona me impresiona. Si en cambio palidezco, es porque la persona con quien hablo me acaba de anunciar una noticia terrible.

Pero la dificultad de un criterio expresivo como éste es que no resultaívoco<sup>22</sup>. Yo puedo, en otras condiciones, sonrojarme porque acabo de decir algo que me devuelve a un momento anterior de discusión. Me puede temblar la voz en clase porque estaba distraída, pensando, por ejemplo, en lo que tengo que hacer más tarde. Puede que tenga una palabra en la punta de la lengua, y que ésa sea la razón de que me quede callada, buscándola; puede también que palidezca de cólera al escuchar la noticia, pues hubiese preferido que fuese otra persona quien me la diese.

Por tales motivos, este criterio no permite fijar con exactitud la emoción en cuestión. La expresión pone de relieve la apariencia (*Schein*) de la que habla Heidegger en el § 7 de *Sein und Zeit*, como "se montrer-autrement qu'il n'est", como síntoma equívoco de una vivencia interna inaccesible y en todo caso no identificable según este criterio. En este sentido, tanto la objetivación neurofisiológica como la sintomatología expresiva siguen siendo criterios externos que no permiten acceder a la singularidad fenomenal de la emoción.

### *3. Acceso a la emoción por la experiencia subjetiva de aquel que está emocionado [ému]*

Será entonces a partir de un criterio intuitivo de orden subjetivo que vamos a acceder verdaderamente a la emoción. Esta validación interna es una auto-

<sup>21</sup> Cfr. Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995, pp. 23s (Cfr. de Pierre Janet, por ejemplo, *L'obsession et la psychasthénie*, citado por Sartre).

<sup>22</sup> Cfr. Monique de Bonis, *op. cit.*; Paul Fraisse, *op. cit.*

validación, la que hace que solo aquel o aquella que siente [*ressent*] efectivamente una emoción pueda hablar de ella de manera justa y auténtica. Todos los índices externos, desde este punto de vista, no serán sino confirmaciones eventuales de un primer acceso determinante, que es el de la vivencia de aquel o aquella que hace la experiencia de una emoción singular.

Ésta es la posición que William James reivindicó, tempranamente, al defender la idea de que la emoción es, en realidad, la conciencia que yo tengo de las turbaciones suscitadas en mi cuerpo por una tal emoción<sup>23</sup>. Ahora bien, una tesis como ésta, que sitúa en primer lugar el primado y la validación de la vivencia de la primera persona, sufre el descrédito que la crítica filosófica sitúa bajo el término de subjetivismo, y no menos el de la crítica científica bajo el epíteto condenable de introspección, sinónimo de romanticismo y de irracionalismo.

Desde un punto de vista científico, una respuesta meditada consistirá en afirmar que conviene desplegar conjuntamente, de manera concertada, estos tres criterios: el objetivo, según la validación explicativa, el intersubjetivo, a través de la expresividad, y el subjetivo, a partir de la intuición de la vivencia interna. Desde un punto de vista filosófico, la validación, al ser por principio de tipo categorial, desarrollará las herramientas de categorización que confieren a la vivencia intuitiva interna un estatuto de objetividad y, en consecuencia, de universalidad: aprovechando la fuerza intuitiva que se pone en juego en la vivencia interna de un sujeto se logra asegurar la objetividad del fenómeno a describir en base a su categorización, poniendo con ello a distancia los criterios de acceso en los cuales la objetivación permanece en todo momento externa (datos neuro-fisiológicos y expresiones de todo tipo). Es esto precisamente lo que trata de hacer la fenomenología, aquí en particular, para acceder a la emoción como fenómeno singular.

### III. LAS EXPERIENCIAS FENOMENOLÓGICAS DE LA EMOCIÓN

#### A. *La intencionalidad: Gefühl, Stimmung y Trieb*

Desde esta perspectiva, la primera herramienta que pone en marcha la fenomenología para acceder a la emoción es la estructura intencional del apare-

<sup>23</sup> Cfr. William James, "What is an Emotion?", *Mind* 9 (1884) 188-205.

cer, que cortocircuita tanto la exterioridad del síntoma aparente como la interioridad inaccesible de la vivencia subjetiva privada.

*1. El problema de la distinción entre sentimiento (*Gefühl*) y emoción: la referencia al objeto sentido [*ressenti*]<sup>24</sup> y el modelo de la intencionalidad perceptiva objetivante.*

¿Cuál es la aprehensión husseriana de las emociones, entendida desde su estructuración intencional? El fundador de la fenomenología suele referirse a las emociones en términos de *Gefühle* (sentimientos, *feelings*), al menos en la época de las *Investigaciones lógicas*, en la que encontramos formalizada la intencionalidad. No es entonces seguro —hay que tenerlo rápidamente en cuenta— que las referencias de Husserl nos permitan acceder verdaderamente a la emoción en toda su concreción, pues es posible que él no capte sino una dimensión unilateral del fenómeno.

Desde las *Investigaciones lógicas* y, en particular, en la quinta, en la que se desarrolla con mucho acierto el análisis intencional de la conciencia, Husserl define la intencionalidad como aquella estructura de la conciencia que permite la correlación entre una vivencia inmanente y el objeto vivido por el acto que aprehende y formaliza la materialidad de tal vivencia. La experiencia es intencional si ella remite a un objeto en el modo de la vivencia, es decir, como vivido por ella; la experiencia no será intencional si ella no refiere a ningún objeto. Ahora bien, en alemán disponemos de dos términos para calificar estos dos tipos de experiencias: *Erfahrung*; *Erlebnis*. Estas dos experiencias están entrelazadas entre ellas de modo que la experiencia, en tanto vivencia, suministra la base (hylética) como condición material de posibilidad de la experiencia intencional. Las *Erlebnisse* son, por tanto, la piedra angular de los actos, sin ser ellas mismas los actos en sí. Tales vivencias son primeramente determinadas como *Empfindungsdata*, como sensaciones o datos sensibles que forman el contenido material del acto primeramente perceptivo. En principio, la sensación vivida no tiene relación con un objeto, esto es, dicho de modo general, con algo vivido

<sup>24</sup> La lengua española utiliza el verbo “sentir” tanto para sensaciones como para sentimientos. Decimos, por ejemplo, “sentir frío” y “sentir rabia”. El francés diferencia estas dos acepciones con los verbos “sentir” (para sensaciones) y “ressentir” (para sentimientos o emociones). Hay que notar, sin embargo, que esta diferencia no es siempre unívoca —en algunos casos puede utilizarse el verbo “sentir” para sentimientos y el verbo “ressentir” para sensaciones—, lo que no debe conducirnos a testimoniar una imprecisión de la lengua francesa, sino, más bien, a atestiguar lo estrechamente ligadas que pueden llegar a estar estas dos dimensiones del ser humano [N. del T.]

como objetivo, y puede entonces concebirse con justicia a nivel experiencial como autónoma en relación a la determinación intencional del acto, el cual permanece, en sí mismo, subordinado en tanto que necesita de su substrato sensible.

A la luz de este análisis se plantea ahora la cuestión del estatuto — intencional o no— de los *Gefühle* (*LU1*, 576). Una lectura atenta de la quinta investigación lógica nos revela la posición equívoca de Husserl sobre este punto. Al lado de las afirmaciones que sugieren el carácter intencional del sentimiento (*LU1*, 569: estamos reconfortados *por* una melodía, sobresaltados *por* un sonido violento), Husserl insiste en la dimensión no intrínsecamente intencional del sentimiento: considerados en sí mismos, los *Gefühle* son puros estados psíquicos (*psychische Zustände*) que reciben de su presentación (*Darstellung*), y solo de ella, la forma de su dimensión intencional (*LU1*, 570). En realidad, esta ambivalencia requiere una distinción entre dos formas de intencionalidad, objetivante una (que presenta la materia sensible en una forma que se despliega de manera trascendental más allá de la materia), no objetivante la otra (que concierne a una intencionalidad inmanente puramente sentida y que permanece por tanto en sí misma). Estas dos intencionalidades corresponden al sentimiento como acto y al sentimiento como pura sensación inmanente (*LU1*, 574). Ahora bien, la cuestión que se plantea a continuación es la de la *autonomía posible* de la sensación inmanente en relación al acto intencional. La tesis más conocida de Husserl, al menos en la época de las *Investigaciones lógicas*, descansa en efecto en la relación de fundamento de la dimensión no objetivante sobre la objetivante, lo que viene a otorgar un primado del acto sobre la vivencia inmanente; acto en tanto que vive una propiedad objetiva inseparable de la excitación emocional inmanente (*LU1*, 574).

## 2. El problema de la distinción entre emoción y *Stimmung*, y la referencia al mundo sentido [ressenti] como modelo de una intencionalidad no objetivante.

Más tarde, en los manuscritos del grupo M (1900-1914), Husserl introducirá la noción de *Stimmung*<sup>25</sup>. Ahora bien, será precisamente una tesis como la anunciada, característica de la fenomenología estática y basada en la funda-

<sup>25</sup> Cfr. Ms. MIII 3 II1 (1900-1914), titulado: "Estudios sobre la estructura de la conciencia". Nosotros nos hemos basado sobre este punto en Nam-In Lee, *op. cit.*

mentación de la dimensión no objetivante sobre la objetivante, la que en los textos ulteriores sobre la *Stimmung* Husserl se empleará en relativizar.

No obstante, un primer índice de la autonomización posible de la vivencia emocional con respecto a la intencionalidad de acto que se dirige a un objeto puede encontrarse ya en este pasaje de la quinta investigación: "Las sensaciones de placer y de dolor pueden perdurar, mientras que desaparecen los caracteres de acto edificados sobre ellas. Cuando los hechos suscitadores del placer han pasado a segundo término, cuando ya no son apercibidos afectivamente, e incluso quizá ya no son objetos intencionales, la excitación placentera puede durar todavía largo tiempo; y eventualmente es sentida como agradable"<sup>26</sup>. Habría entonces autonomía posible, que no sería sino un instante de la experiencia, de la intencionalidad emocional no objetivante.

Husserl profundizará en este punto en los manuscritos mencionados, definiendo la *Stimmung* como una mezcla de sentimientos variados al interior de un flujo de conciencia (M, 90, 99) o, también, como el oscuro plano de fondo (*dunkler Hintergrund*) de tales sentimientos (M, 95), como horizonte latente de su coexistencia intrincada. En tanto que segundo plano o plano de fondo de esta particular suerte de horizonte, la *Stimmung* mantiene una relación distanciada, indirecta, con los objetos dados, lo que conduce a Husserl a hablar a tal propósito de "intencionalidad oscura" (M, 95): "La *Stimmung* es la unidad de los sentimientos que confiere a cada vivencia que aparece un color, un color unificante, un buen brillo, una coloración hundida en tristeza" (M, 30).

La noción de *Stimmung*, llamando al aspecto atmosférico de una emoción o al sentimiento global de ambiente, contribuye claramente a des-objetivar, a des-focalizar o des-localizar la vivencia emocional de su subordinación a un objeto que la motiva. La *Stimmung* haría aparecer el objeto no tanto como un contenido material determinado sino como el color mismo de los acontecimientos y de las situaciones<sup>27</sup>, dotándola del mismo modo de un estatuto de difusividad<sup>28</sup>, de suave impregnación.

<sup>26</sup> Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, 2, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 510. La versión francesa aportada por Depraz en el texto original es ésta: "Des sensations de plaisir ou de douleur peuvent perdurer quoique les actes fondés sur eux passent à l'arrière-plan et s'évanouissent. Lorsque les faits qui provoquent le plaisir s'évanouissent en passant à l'arrière-plan, ne son plus aperçus comme colorés émotionnellement et cessent même tout à fait d'être des objets intentionnels, l'excitation plai-sante peut fort bien perdurer un moment; elle peut elle-même être ressentie comme source d'agrément" (LU1, 574s). [N. del T.]

<sup>27</sup> En esta línea, la intuición de Eugene Gendlin, "A Phenomenology of Emotions. Anger", en David Carr / Edward S. Casey (eds.), *Explorations in Phenomenology*, The Hague, M. Nijhoff, 1973, pp. 367-

*3. El problema de la articulación entre Trieb y emoción y la referencia a la intencionalidad genética de tipo pulsional: el estatuto del Leib y de las kinestésias.*

Al mismo tiempo que la vivencia emocional —al pasar de su definición como *Gefühl* a su aprehensión como *Stimmung*— se des-focaliza, abriéndose al ambiente de un horizonte de mundo y pasando con ello de una intencionalidad objetivante a una intencionalidad no objetivante, la emergencia de un nuevo tema, la pulsión, nos lleva del plano estático a la dimensión genética, aquella que pone el acento sobre el enraizamiento y acontecimiento de la emoción. Tratándose de un objeto determinado —como pasa en el caso del *Gefühl*, el cual asigna un motivo local y objetivante a la emoción—, la emoción como *Stimmung* procede como un simple ensanchamiento difusivo que no sobrepasa el ámbito estático. Solo el *Trieb* permite aparecer y describir la dinámica misma de la producción de la emoción. Dicho esto, y más allá de la distinción entre una emoción localizada y una emotividad difusiva, será el modo mismo de engendramiento de la emoción el que será aquí tematizado.

En los años 30 aparece la noción de pulsión (*Trieb*)<sup>29</sup> para designar la fuente genética de la emoción, al lado de otros términos con mayores connotaciones empíricas como aquellos de instinto (*Instinkt*) o deseo (*Begierde*). Sin embargo, bien se trate de ensanchar de modo estático el objeto de la emoción en dirección de su apertura al mundo con la noción de *Stimmung*, bien de profundizar del lado genético poniendo al día su génesis con la noción de *Trieb*, el cuadro conceptual dado por la intencionalidad permanece determinante de punta a punta. Lejos de desbordarse o de disolverse en otro concepto (el de trascendencia, en Heidegger, o el de carne del mundo, en Merleu-Ponty), es la noción misma de intencionalidad la que se encuentra profundizada y enriquecida a la luz de las modificaciones radicales que hemos tratado. El cuadro intencional, aun habiéndose “genetizado” con el concepto de pulsión, no por ello se ha abandonado. Antes bien se profundiza, y viene atravesado por un replanteamiento

398, que tematiza un *feltsinn* irreducible al *Körper* y no menos al *Leib*, dotado de una intencionalidad no objetivante donde la tonalidad (*teneur*) emocional es más situacional que puntual, encuentra aquí un punto de impulso fecundo.

<sup>28</sup> A propósito de esta noción de “difusividad”, cfr. Natalie Depraz, *Lucidité du corps. De l’empirisme trascendental en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, capítulo 1.

<sup>29</sup> Cfr. Ms. A VI 26 (1921-31); Ms. A VI 34 (1931). Cfr. también Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Kluwer, 1993.

miento del primado del acto objetivante, lo que conlleva, por otra parte, la autonomía posible de la sensación intencional no objetivante.

Será por ello que Husserl, a la sazón y para calificar esta intencionalidad pulsional, hablará de intencionalidad oscura, latente o pasiva, expresiones bien cercanas a aquellas que trataban, ya en los años 20, de dar cuenta de la *Stimmung*. La "genetización" de la emoción por la puesta al día de la fuente pulsional tiene entonces como característica la de poner en primer plano el enraizamiento corporal-carnal, de tipo kinestésico, de la vivencia intencional. Es esta articulación entre *Leib* y emoción la que conviene ahora precisar.

Desde esta perspectiva, conviene antes de nada distinguir entre kinestesia estática y kinestesia genética. La primera responde a una sensación localizada y localizante, descrita de modo ejemplar en *Ding und Raum* (1907), y situada sobre un plano constitutivo homólogo al del análisis intencional de los sentimientos; la segunda se libera de la condición objetivante de la sensación para desplegarse en el modo de una forma de movilidad sensorial abierta. En otros términos, la intención kinestésica que finaliza en el objeto apuntado, voluntario, se libera del "in" para volverse tensión interna, a saber, en términos husserlianoss, "deseo" (*Begierde*), o también "tendencia, aspiración" (*Streiben*)<sup>30</sup>. En este caso es la génesis dinámica de la sensación, en su movilidad inmanente, lo que funciona como objeto de la descripción, y no el movimiento sensible dado a la conciencia en su localización orgánica. La cuestión que habrá que responder puede, en consecuencia, formularse de la siguiente manera: toda sensación vivida, sentida [*ressentie*], ¿es ella "localizante" —ésta es la tesis de Husserl en 1907—, o hay un modo de sentir que escapa a una tal localización focalizante para abrirse sobre una modalidad más difusa de la espacialización sensorial? Es este doble postulado el que conviene poner a prueba articulando para ello la motricidad corporal y la movilidad emocional.

Ahora bien, un análisis tripartito de la emoción de este tipo, organizado de modo trascendente sobre los parámetros del objeto (1), del mundo (2) y de la inmanencia de la pulsión corporal (3), encuentra en Sartre, en Buytendijk y en Merleau-Ponty, tres filiaciones contrastadas. Los dos primeros retoman a su manera el cuadro intencional de la emoción, bien para refutar la tesis de la

<sup>30</sup> Hua XV, Beil. XIX (sin duda de septiembre de 1931), titulado "Kinesthèse en tant que tension du désir et chemin de la volonté".

emoción como estado psíquico inmanente y avanzar en su lugar la tesis de la emoción en tanto conducta inscrita en el mundo (Sartre en *Esquisse d'une théorie des emotions*, con apoyo en la psicología de la emoción como conducta típica de Janet); bien para proponer una diferencia entre sentimiento y emoción que pase por el carácter intencional de uno y el carácter no intencional y no objetivante del otro (Buytendijk en *The Phenomenology of Feelings and Emotions*). Sobre la base de una confusión perjudicial de estas dos nociones (sentimiento / emoción) se perfila sin embargo y de a poco el embrión de otra distinción: la sensación, como excitación o irritación emotiva, no es objetivante, al tiempo que el sentimiento como acto sí lo es. Aquí Buytendijk retoma y precisa el encuadre husserliano distinguiendo estas dos nociones —cosa que Husserl, por su parte, no había hecho con suficiente claridad—, identificando no obstante intencionalidad y objetivación —cosa que Husserl, al contrario, había tratado de diferenciar. Merleau-Ponty, por último, en *La phénoménologie de la perception*, enraíza deliberadamente la emoción en el cuerpo, hasta el punto de absorber aquélla en la motricidad corporal, es decir, de confundir e "mocionalidad" y motricidad corporal. Ahora bien, si la emoción destaca una forma de movilidad, no por ello el cuerpo y su motricidad kinestésica son identificadas con aquélla, la cual no se agotaría, en todo caso, en una descripción de tipo motriz.

¿Quiere esto decir que la solución propiamente husserliana, que consiste en ver en la pulsión la fuente genética de la emoción, es la más satisfactoria? ¿Toda emoción encuentra su fuente en el impulso de un deseo? Y si esto es así, ¿puede decirse que una comprensión de este tipo permite por ello la descripción de la singularidad fenomenal de la emergencia de la emoción? Para poner a prueba esta última tesis, esto es, para describir con más precisión la movilidad singular de la emoción, es conveniente en este momento 1) concentrarse sobre su modo de temporalidad; 2) precisar su articulación con la corporalidad pulsional y kinestésica, especificando estos dos modos de movimiento —movilidad / motricidad— y su mutua relación; 3) definir el modo singular de centrición de las emociones, y, por último, 4) describir la génesis emergente de la vivencia emocional desde su centro orgánico específico.

*B. El modo de temporalización de la emoción: de la distinción entre emoción y afección.*

Aunque cada vivencia emocional es siempre una vivencia singular, no es nunca una vivencia puntual: la vivencia se inscribe en un ambiente, que es el del mundo en torno, y se difumina entre los objetos. La vivencia echa raíces, teniendo su fuente en una profunda inmanencia, en una pulsión del orden del deseo que logra inscribirse orgánicamente en el cuerpo.

Con una mayor precisión, si la vivencia no es puntual es porque se sitúa en un flujo de vivencias al que corresponde un horizonte inmanente de despliegue [*déploiement*]. Es este horizonte inmanente y fluyente, indisociable de la emoción singular que emana de él, el que quisiera ahora tomar como hilo conductor, y ello, haciéndole justicia bajo dos ángulos tomados poco en cuenta —o cuanto menos disociados— en los análisis fenomenológicos: 1) la temporalidad de la emoción, es decir el modo de temporalización que le es propio; 2) la estructura unificada de la movilidad fluyente como tal.

Los fenomenólogos que han puesto en relación temporalidad y afección (principalmente Heidegger y Merleau-Ponty) lo han hecho para insistir en el *rol* constitutivo del tiempo, volviendo sobre la afección para analizar su modo específico —derivado— de temporalización<sup>31</sup>. En ningún momento proponen una distinción cuidadosa entre afección y emoción, ni *a fortiori* un análisis del modo singular de temporalización de la emoción. Si Merleau-Ponty, a diferencia de Heidegger, menciona la experiencia emotiva o emocional, será, como hemos visto, para vincularla exclusivamente a la motricidad kinestética en la que él la sumerge. De este modo, la distinción que Merleau-Ponty elabora, entre afección y emoción, pasa por la oposición entre tiempo y espacio, como si la afección tuviese que ser exclusivamente vinculada al tiempo y la emoción al espacio; como si, en consecuencia, no quedara ya lugar para una temporalidad emocional específica (ni por otro lado para una espacialidad afectiva).

Ahora bien, aquello que nosotros queremos confirmar, es que hay una temporalidad propia de las emociones, que Kant bien pronto había captado de manera clarividente, si bien distinguiendo esta temporalidad de la temporalidad de la pasión. El autor de la *Anthropologie du point de vue pragmatique* describe

<sup>31</sup> Cfr. sobre este punto, Natalie Depraz, "Can I Anticipate Myself? Temporality and Self-affection", en Dan Zahavi (ed.), *Self-awareness, Temporality and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

la emoción bajo el signo de "la precipitación", de "la memoria corta", del "ataque de apoplexia"; la pasión como "llevando su tiempo" [*prenant son temps*"], reflexionando para alcanzar su objetivo<sup>32</sup>. El mérito de Kant consiste en atribuir un modo de temporalidad propio a la emoción; su defecto consiste en analizarla en términos de precipitación —es decir, de instantaneidad—, como si toda emoción fuese una emoción fuerte, asimilando con ello, como veremos, la emoción al afecto. En lo que respecta a esta reconducción, ésta resulta claramente dependiente del cuadro cartesiano, el cual atiende exclusivamente a las emociones fuertes.

Pero, si decidimos tomar en consideración nuestro régimen emocional en lo que respecta a su fluctuación incesante y más insensible, dejando de lado las manifestaciones emocionales más "chillonas" [*criantes*] (los afectos / afecciones), nos damos cuenta que en tal caso emerge una temporalidad mucho más lábil y frágil. Las tonalidades emocionales que no dejan de habitarnos y que nos atraviesan a cada instante solicitan sin duda un esfuerzo de atención específico —e incluso inhabitual— para ser percibidas y/o apercibidas (quizás una suerte de reducción, de descentramiento en relación a nuestra actitud natural absorbida en el mundo y poco atenta a sí misma<sup>33</sup>), puesto que ellas son extremadamente fluctuantes. Su modo de donación, distinto, requiere entonces un análisis específico.

Es gracias a ello que comprendemos que Heidegger —y algunos de sus herederos más eminentes<sup>34</sup>— se haya centrado en esta cuestión de los afectos, de las tonalidades *afectivas*, describiéndolas sobre la base de un análisis de la temporalidad del acontecimiento (*Ereignis*). La angustia, de modo ejemplar, pero también el dolor y la violencia que los prisioneros de Platón enfrentan en

<sup>32</sup> Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1984, Libro III, trad. por Michel Foucault, "De la faculté de désirer": § 74, "Des émotions dans leur opposition avec la passion", p. 109: "Ce que l'emotion de la colère ne fait pas dans sa précipitation, elle ne le fera jamais; elle a la mémoire courte. La passion de la haine au contraire prend son temps pour s'enraciner profondément et penser à l'adversaire". Cfr. también François Marty, "Raison pure, raison affectée. A propos de l'affectivité chez Kant", *Epokhè* 2 (1991) 9-33.

<sup>33</sup> Es el propósito del libro de Natalie Depraz / Francisco Varela / Pierre Vermersch, *On Becoming Aware: The Pragmatics of Experiencing*, Amsterdam, Benjamins Press, 2003, que describe metódicamente este movimiento reductivo de presencia atentiva por la que accedemos a una zona preconsciente de nosotros mismos.

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1984. Versión francesa: Paris, Autenthica, 1985, § 29, § 40, § 68b, trad. fr. de Emmanuel Martineau; Eugen Fink, "Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl?" (1934), en *Studien zur Phänomenologie* (1930-39), Den Haag, M. Nijhoff, 1966, "Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl?" (1934), 1. L'idée de fondation; Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, M. Nijhoff, 1974; Jean-Luc Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, P.U.F., 1997, § 16 ("L'incident") et § 17 ("L'événement").

las sombras de la caverna, y que dibujan para Fink la "catástrofe" que significa la reducción, en tanto ruptura brutal de la actitud natural; el traumatismo patético levinasiano de la exposición inmemorial al otro, que hace de mí su rehén originario, o también la sorpresa que suscita el acontecimiento, por definición irrepetible y que excede todo análisis (Jean Luc Marion), se dan en efecto en un tiempo-relámpago [*temps-éclair*], que es el de lo fulgurante [*fulgurance*]. Con toda seguridad, éstos hacen en este sentido [el] "acontecimiento" ["événement"]. Pero estos son afectos que aparecen mejor bajo la mirada a consecuencia de aquella intensidad y paroxismo suyos. Se destacan de este modo netamente del fondo emocional permanente en el que estamos sumergidos y que permanece como tal in-interrogado<sup>35</sup>. En el fondo, describir las tonalidades *afectivas* que se nos imponen brutal y violentamente, en lugar de aquellas otras tonalidades *emocionales* que nos atraviesan de modo incesante sin que nosotros las destaquemos como tales, conlleva el seguir inscritos en el cuadro cartesiano de la descripción de las pasiones, que son un objeto cómodo de atención y de tematización, en tanto que sobrepasan necesariamente un determinado umbral de intensidad, señalándose a sí mismas y distanciándose en cierto modo de nosotros. Aquí quisiéramos, *al contrario*, poner el acento en la herencia, más leibniziana, de las pequeñas tonalidades emocionales insensibles, desplegado el tipo de temporalidad que les es específica.

Si "tonalidades afectivas" y "tonalidades emocionales" están caracterizadas por su in-intencionalidad pasiva, en el sentido de que me son dadas, de que se me imponen sin que yo sea su origen<sup>36</sup>, el afecto se da como una afección repentina, inesperada e instantánea, mientras que la emoción supone una cualidad de duración y de persistencia más inaprensible. Esta fluctuación, lenta e insensible, de nuestro régimen emocional, más difícil de ceñir debido a que no cesa jamás, puede ciertamente llegar a cristalizarse en ciertos momentos, precisada en un afecto que hace irrupción y atraviesa el umbral de intensidad que lo destaca —lo que convierte tales momentos en "acontecimientos"—, pero esto no implica que nuestra vida emocional se agote con ello.

<sup>35</sup> Cfr. sobre este punto, Natalie Depraz, "Das Ethos der Reduktion als leibliche Einstellung", en Bernhard Waldenfels (ed.), *Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Münschen, Fink Verlag, 1997.

<sup>36</sup> Cfr. sobre este punto François Dastur, "Pour une phénoménologie de l'événement: l'attente et la surprise", *Etudes phénoménologiques* 25 (1997), pp. 64s.

La temporalidad lábil de este flujo multiforme y cambiante puede ser objeto de una atención específica, revelándose además su diferencia respecto de la temporalidad aconteciente [événementiale] y fulgurante de los afectos<sup>37</sup>. Glen Mazis, por ejemplo, pese a no distinguir terminológicamente entre afección y emoción, describe muy finamente este flujo y reflujo insensible —a menudo desapercibido— de nuestra vida emocional, así como su fluidez, su fragilidad, y su pulsación propia<sup>38</sup>. Este autor, en referencia explícita a Bergson<sup>39</sup>, destaca la génesis pasiva de cada emoción, subrayando su acontecer y su emergencia a cada instante renovada y sin embargo imposible de aprehender; por otro lado, volviendo a V. Woolf y a W. James<sup>40</sup>, señala la fluctuación y movilidad constantes de la emoción. Estos rasgos, no obstante, se desprenden tardía y marginalmente sobre el fondo de un análisis de la espacialidad corporal entendida como campo de fuerzas kinestésicas.

Según lo dicho hasta ahora, podemos concluir que la temporalidad emocional encierra los siguientes rasgos específicos: 1) a diferencia del afecto o la afección, que se impone y se revela en mí de un modo brutal, suscitando una *repentina toma de conciencia*, la emoción bien podría permanecer en el ámbito de lo *pre-consciente*: la emoción está ahí, pero todavía no la he destacado como tal; ella impregna mis palabras y mis gestos, e incluso el tono de mi voz, pero se mantiene como una base continua de mis actividades, y pasa las más de las veces desapercibida: yo vivo una emoción antes de apercibirla como tal. Por ejemplo, yo me encuentro invadida por un deseo amoroso que sin embargo no reconozco, el cual solo se volverá objeto de una toma de conciencia con motivo de un acontecimiento añadido que lo destaque, bien sea un accidente, un alejamiento, una ausencia, una desaparición. 2) A diferencia de la afección, que se da *de un solo golpe y en un instante*, nuestro régimen emocional es fluyente [*fluctuant*], cambiante, hecho de *variaciones infinitesimales*, de lo que se sigue

<sup>37</sup> Aunque el aburrimiento (*ennui*) sea analizado por Heidegger (cfr. *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, § 38 especialmente) como una *Stimmung*, no del acontecer [événementialité] y del instante sino de la duración y de la lentitud, del ensanchamiento del tiempo (lit. *Langeweile*) —el aburrimiento profundo resulta del ser temporal como tal, que suscita un vacío provocado por el hecho cotidiano de encontrarse “trouver le temps long”—, su reconducción a una forma de temporalidad distinta de aquella del acontecimiento no conduce al autor, curiosamente, a un análisis de la emotividad como tal.

<sup>38</sup> Glen A. Mazis, “Merleau-Ponty, Inhabitation and the Emotions”, en Henry Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty. Critical Essays*, Washington, D.C. / Lanham, MD, The Center for Avanced Research in Phenomenology / University Press of America, 1989; y sobre todo *Emotion and Embodiment: Fragile Ontology*, New York, Peter Lang, 1993.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 261 y pp. 266s.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 263.

que cada emoción es extremadamente fugaz, y muy difícil, por tanto, de captar en sí misma. En otros términos, el afecto parte el tiempo en dos, mientras que la emoción posee la cualidad continua de una duración conformada por ínfimas variaciones. Durante la audición de una pieza musical en una sala de conciertos paso insensiblemente por toda una serie de registros emocionales: placer difuso, comodidad, incomodidad, irritación, tranquilidad, serenidad, alegría contenida, etc. Al compás de los movimientos de la pieza se perfilan, por un lado, los rasgos de mis reacciones de placer o de disgusto; por otro, se va formando el juicio estético que yo habré de sostener al acabar la función, cuando, con toda seguridad, alguien me pregunte si me ha gustado la obra.

Los encuentros intersubjetivos y estéticos parecen particularmente apropiados para despertar y favorecer nuestra condición emocional<sup>41</sup>, la movilidad fluyente y sin cesar renovada de nuestros sentimientos. Pero, ¿qué es, a fin de cuentas, lo específico de esta movilidad? ¿En qué medida no puede ser confundida con la motricidad kinestésica pulsional? ¿Hasta qué punto nos encontramos, en la movilidad emocional, con una dinámica estructurada, y cómo sería ésta?

### *C. La singularidad “cardial” de la movilidad emocional: la hipótesis de una doble analogía.*

Apoyándonos en la frágil y lábil temporalidad del registro emocional, vamos a interesarnos ahora por la *estructura* de una tal movilidad. Es aquí donde, a nuestro juicio, se encuentra el punto álgido [*point d'orgue*] del análisis. En efecto, sería fácil pensar que esta vibración móvil de todos los instantes de una vida se da como un puro flujo caótico y disperso, desprovisto de toda forma de centración. Ciertamente, lo que nos es dado, es decir, lo que sentimos a título

<sup>41</sup> Los campos de la ética y de la estética suministran, lo hemos visto, unos soportes ejemplares de descripción de la emoción, pero permanecen como ejemplos que no agotan la estructura fenomenal de ésta. Desde este punto de vista, empatía y comprensión (cfr. sobre este punto, Hua XIV, nº 13, §§ 10 y 11) son las experiencias determinantes de donde emana la emoción, sea ésta estética o amorosa. La cuestión primera es entonces la siguiente: ¿podemos estar emocionados, conmovidos, estando solos? Si éste no es el caso, ¿es que es siempre el otro [*autrui*] el que sirve directamente de revelador emocional? En la experiencia estética nos encontramos ya con una forma más indirecta de alteridad. En todo caso, convendría distinguir diferentes formas de alteridad, incluso de intersubjetividad, para evaluar mejor la pertinencia de una tesis de estas características (cfr. sobre este punto Pierre Kaufmann, *L'expérience émotionnelle de l'espace*, Paris, Vrin, 1987 y, a título de estudio anterior, cfr. también Alfred Schütz, "Making Music Together: A Study in Social Relationships", en *Collected Papers II*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, pp. 159-179, donde se describe la parificación husseriana (*Paarung*) como una matriz conjuntamente musical (resonancia vibratoria) e intersubjetiva (empática). Cfr. sobre este punto el artículo consagrado a "L'arc-en ciel des émotions", escrito conjuntamente por Natalie Depraz y Francisco Varela.

de la vivencia que aparece, es en buena medida una vibración que la mayoría de las veces es casi insensible. A este respecto es manifiesto que Merleau-Ponty, notablemente en *Le visible et l'invisible*, ha elaborado una asombrosa riqueza de vocabulario para tratar de describir tal movilidad. Basta pensar en los términos de "agitado" ["bougé"], de "carne" ["chair"], de "vibración" ["vibration"], de "entrelazado" ["entrelacs"], de "intrusión" ["empiètement"].

Sin embargo, esta micro-fenomenalidad de la que Merleau-Ponty da cuenta minuciosamente y con mucho detalle, extrayendo una riqueza y una densidad excepcionales que son consecuencia de prestar atención al lenguaje y a sus recursos infinitos, sean literarios o poéticos, no permite esclarecer *de manera analítica* la estructuración —que con todo comprende la fluidez— de una movilidad de este tipo. Al leer algunos pasajes de su última obra, inacabada, podríamos acabar por pensar que lo "informe" es la cualidad primera de la emoción.

Ahora bien, aquello que yo quisiera tratar de mostrar es que las fluctuaciones emocionales, por muy vacilantes que éstas sean, contienen una forma estructural que puede ser analizada en sí misma, la cual, además, como dinámica específica, abraza toda vacilación emocional. Un análisis de este tipo implica interrogarse por el tipo de unidad, por el modo de unificación o de centración que rige la fluencia en cuestión. Dada su función operacional de estructuración del ritmo heterogéneo de las emociones, una unidad de este tipo no tendrá el mismo modo de aparecer de las diferentes emociones particulares, captadas precisamente en el tejido moviente de su transcurso fluyente [*écoulement fluctuant*]. Sin embargo, la centración en cuestión no es totalmente in-apareciente, es decir, cortada y como apartada de este ritmo plural, ya que ella tiene por virtud el estructurarlo. A título de polo de centración, ella toma prestados ciertos rasgos de su legalidad que son propios de la fluctuación emocional.

En otros términos, un tal centro no es trascendente a las emociones, ni es tampoco su condición trascendental formal de posibilidad, independiente de ellas y que se aplicaría en el modo del *Yo* [Je] puro de la apercepción kantiana o del *yo* [moi] husserliano como polo o punto focal estático de las vivencias psíquicas. Tal centro es a todas luces inmanente, sin que por ello se confunda ni con una vivencia singular cualquiera ni *a fortiori* con el órgano funcional de una tal vivencia —ya que esto vendría a inmanentizar a la inversa tal centro, al modo merleau-pontiano, hasta el punto de naturalizarlo, confiriéndole un tenor material de tipo orgánico, sobre el modo kinestético corporal-carnal del *Leib*.

Ni trascendental, entonces, en el sentido de una condición *a priori* de posibilidad o en el sentido de una condición estática formal, ni inmanente hasta el punto de organizarse y naturalizarse. Este centro de las emociones corresponde a su misma dinámica de engendramiento, de emergencia y de vibración. Es, con justicia, trascendental, puesto que proporciona la regla unificada y constitutiva de su aparecer, pero en el sentido de una regulación dinámica que abraza su movilidad y su generación. Esto significa que un centro genético de las emociones como el que aquí se perfila no deja de descentrarse y de recentrarse, según un movimiento en parte aleatorio, a consecuencia del ritmo que da nacimiento, de modo pasivo, a nuestras emociones.

Nosotros quisiéramos ver en el *corazón* esta estructura dinámica de centralización funcional de las emociones: del mismo modo que el *yo* (*Ich*) es aprehendido por Husserl de modo estático como el polo o centro de las vivencias psíquicas, y del mismo modo que el *Leib* es presentado como el foco y el centro genético de las kinestesias que lo irradian, el corazón [*coeur*] —ésta es al menos nuestra hipótesis de trabajo— se da como un foco [*foyer*] móvil, fluyente y refluente; en definitiva, como la fuente de la que emergen las vivencias emocionales.

En este sentido nos encontramos con una *doble analogía* que articula estructuralmente y singulariza al mismo tiempo los tres centros funcionales en cuestión (*Ich*, *Leib*, *coeur*) y sus tipos de vivencias (físicas, kinestésicas motores / pulsionales, emocionales) en lo que respecta a su contenido; doble analogía que se presenta de la siguiente manera:

*Primera analogía:* el *yo* [*moi*] es a las vivencias psíquicas lo que el *cuerpo* es a las kinestesias motrices.

Yo [ <i>moi</i> ]	=	cuerpo
----- vivencias psíquicas		----- kinestesias motrices

Esta analogía descansa en la relación estructural homóloga entre el *yo* y las vivencias psíquicas y entre el *cuerpo* y las kinestesias motrices. Tanto el *yo* como el *cuerpo* reciben el estatuto de centro funcional o de foco operacional del que parten, bajo la forma de un entramado de irradiaciones [*réseau de rayons*],

en un caso de vivencias físicas, en el otro de kinestesias motrices<sup>42</sup>. En cambio, la diferencia, en lo que respecta al contenido, remite al proceso de inmanentización que va del yo al cuerpo. En otros términos, el centro cambia de sentido: de un centro yoico [égoïque], fijo y trascendente a la voluntad que *rige* las vivencias físicas, pasamos a un centro móvil, *estructurado por* movimientos sensibles inmanentes: las kinestesias motrices<sup>43</sup>. Aunque el enraizamiento corporal del yo entraña una cierta movilidad del centro encarnado, así como una inmanentización de los movimientos sensibles, este desplazamiento del *ego* voluntario al cuerpo receptivo no permite especificar la moción propia de la emoción, de donde se sigue la necesidad de poner en juego una segunda analogía.

*Segunda analogía:* el cuerpo vivo [literalmente "carne", *chair*] es a las kinestesias pulsionales lo que el corazón es a los movimientos emocionales vividos

cuerpo vivo [ <i>chair</i> ]	=	corazón
kinestesias pulsionales		vivencias emocionales

Lo que está en juego en esta analogía reside 1) en la articulación fina entre el movimiento corporal / carnal y el movimiento emocional, y 2) en la singularización de éste último. Procurando encontrar la homología más justa, conviene situar estos dos movimientos en un plano común, a saber, de tipo genético. De aquí la necesidad de hacer aparecer la conversión reductiva del cuerpo [orgánico, vivido] a la carne [*chair*, cuerpo vivo], es decir, de las kinestesias motrices a las kinestesias pulsionales. Desde esta perspectiva, el *Leib* juega un *rol* de interfaz entre el yo y el corazón, es decir, entre el carácter estático y el genético [*staticité* y *genèse*], del hecho de su doble constitución, corporal-motriz y carnal-pulsional<sup>44</sup>. Pasamos también de una analogía a la otra al pasar de un centro estático (el *ego* / el cuerpo) a una centración genética (la "carne" / el corazón).

<sup>42</sup> Cfr. Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, M. Nijshoff, 1974.

<sup>43</sup> Cfr. Hua XV, Beil. XIX, ya citado, y que describe este paso del yo de la voluntad al yo encarnado, así como el cambio de relación que se establece entre el centro y las vivencias irradiantes, subordinados en el caso del yo, efectivos en el caso del cuerpo.

<sup>44</sup> Cfr. desde esta perspectiva, Natalie Depraz, "La traduction de Leib, une crux phénoménologique", *Etudes phénoménologiques* 4 (1997).

La homología estructural de esta segunda analogía reside en esta genetización del centro carnal como “cardial”, que confiere tanto a las kinestesias pulusionales como a las “mociones” emocionales vividas un *rol* de participación constitutiva en el proceso de centración, asegurándose su dinámica de descentramiento y de re-centramiento incesantes<sup>45</sup>. La singularidad de los movimientos emocionales reside en su estatuto mediador entre la motricidad corporal y la pulsionalidad carnal, por la cual el corazón se sitúa entre el cuerpo *egoizado* [égoisé] y la “carne” pulsional en el orden de la inmanentización del *ego*<sup>46</sup>. Se sigue de aquí la necesidad de presentar nuestra hipótesis analógica de otro modo, de un lado bajo una forma no ya doble sino triple, y, del otro, acentuando el modo de circulación entre todas las analogías:

*Primera analogía:*

cuerpo	=	kinestesias motrices
“carne”		kinestesias pulusionales

*Segunda analogía:*

cuerpo	=	kinestesias motrices
corazón		vivencias emocionales

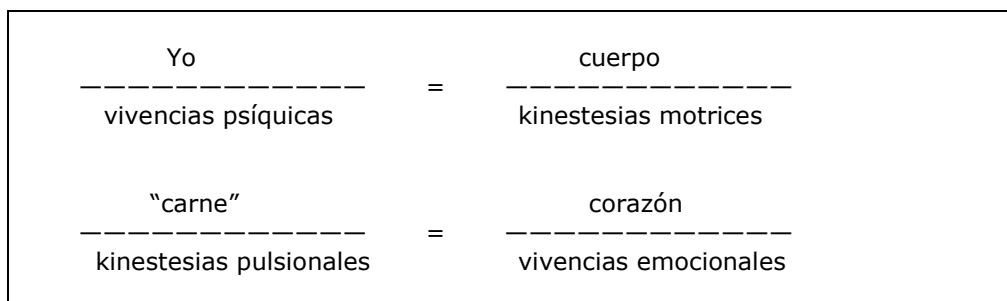
*Tercera analogía:*

corazón	=	vivencias emocionales
“carne»		kinestesias pulusionales

La primera presentación de las dos analogías permanece en un plano estático, en el sentido de que cada nivel de estructuración entre centro e irradiación vivida permanece excluido del otro.

<sup>45</sup> Estoy agradecida a Caroline Gros, quien, durante la sesión de noviembre de 1997 del Seminario conjunto *Daseinsanalyse/Alter* (ENS), en el curso de la cual fue presentada una primera versión de este texto, llamó mi atención sobre esta dinámica de la centración.

<sup>46</sup> Recordamos que el *thumos* platónico cumple una función mediadora homóloga entre regulación de los deseos (de las pulsiones carnales), *l'epithymeton*, y asistencia del espíritu (*ego* encarnado), *le nous*, en su canalización. El corazón tímico tiene desde entonces un estatuto bi-fronte, dando lugar bien sea al amor si éste está unido al deseo pulsional, bien sea al valor si se vuelve sobre el espíritu encarnado (cfr. nota 9, *in supra*).



En cambio, la segunda presentación analógica no solo permite situar con más acierto lo emocional cardial dando lugar al pasaje del cuerpo motor a la "carne" pulsional —o inversamente, al proceso que media entre la generación de la pulsionalidad carnal y la motricidad orgánica—, sino que, debido a su estructura entrelazada, anima una dinámica de este tipo.

#### *D. La génesis emergente de las vivencias emocionales desde la organicidad del corazón.*

Para situar más precisamente el nivel de inmanencia fenomenológica del movimiento emocional y de su foco generador —el corazón—, conviene, por último, apoyarse en la elucidación de la emoción tal y como se propone en algunos trabajos contemporáneos de neurobiología, los cuales, sin llevarnos a una naturalización ingenua de la descripción fenomenológica, permiten sin duda afinar la fenomenalidad misma, con el fin de resaltar, con la vista puesta en la emoción, su singularidad fenomenal.

Bien entendido, el corazón —Husserl lo notaba rápidamente en 1911, en los *Grundprobleme der Phänomenologie*— no es en ningún modo reductible al órgano que juega el *rol* de una bomba casi mecánica que activa la circulación de la sangre y la conduce al cerebro: "La alegría y la tristeza no están en el corazón como la sangre está en el corazón; las sensaciones táctiles no están en la piel como los fragmentos de su tejido orgánico"<sup>47</sup>. Esto equivaldría a naturalizar indebidamente el corazón, a exponerse a las duras críticas de reduccionismo organicista, y a eliminar la discontinuidad fenomenológica decisiva entre el nivel de la vivencia emocional y el nivel estrictamente orgánico. En este mismo sentido, la lengua alemana no se ha equivocado y, a diferencia del

<sup>47</sup> Hua XIII, nº 6, § 3, p. 115.

francés o del inglés, dispone de dos términos distintos, uno para nombrar el órgano (*Herz*), otro para referirse a la vivencia cardial (*Gemüt*)<sup>48</sup>, respetando así una discontinuidad isomórfica, necesaria de tipo funcional, pero insuficiente.

En efecto, la pulsación del corazón, su ritmo, su vibración incesante, la sensación invisible y desapercibida, tal y como lo nota Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, es la dinámica misma de impulsión y emergencia de las vivencias emocionales. Se trata entonces de un centro de movilidad incesante que, aún estando orgánicamente localizado, resalta una estructura cuya pulsación inmanente conduce a su descentración y a su deslocalización, sin por ello desestructurarse: la intensidad del ritmo cardíaco soporta los flujos y reflujos a menudo incontrolables y cuya elasticidad es por momentos insospechada. Desde esta perspectiva, la movilidad de la vivencia emocional abraza y resuena a la vez sobre este juego de descentramiento y de re-centración del que está hecho el corazón, según una inter-acción co-generativa<sup>49</sup>.

Con ello se quiere decir que, al lado de la discontinuidad metódica esencial que hay entre la organicidad del corazón y la vivencia emocional —la cual permanece estática—, la legalidad genética de aparición móvil del movimiento de la emoción sobre la base de un ritmo cardíaco él mismo incesante —que se re-centra al descentrarse— parece afinar mucho mejor la descripción del nacimiento mismo de la emoción. Es lo que la fenomenología genética de las emociones formula en términos de autoconstitución genética: la vivencia intencional se engendra desde la heterogeneidad tímica del ritmo fluyente del corazón, permaneciendo en todo momento irreductible en tanto que vivencia. Las ciencias cognitivas formulan hoy esta dinámica en los términos de una emergencia de la emoción, como vivencia cognitiva singular y sobre la base de la compleja red interactiva y auto-reguladora del sistema inmunitario, límpatico y tímico<sup>50</sup>.

Así, tanto en la descripción fenomenológica de la génesis de las emociones como en la modelización emergentista de su acontecer, está en juego la doble

<sup>48</sup> Cfr. Stephan Strasser, *Das Gemüt*, op. cit.

<sup>49</sup> En lo concerniente a estos tres modos de articulación metódica posibles entre fenomenología trascendental y ciencia empírica (1. reduccionismo naturalizante; 2. discontinuidad isomórfica funcional; 3. inter-actividad co-generativa), de los cuales solo el último es plenamente satisfactorio, cfr. Francisco Varela, "The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature. Searching for generative mutual constraints", *Alter* 5 (1997) 355-381, y Natalie Depraz, "When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project", en Jean Petitot et al. (eds), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

<sup>50</sup> Cfr. sobre este punto Francisco Varela, "The Body's Self", en Daniel Goleman (ed.), *Healing Emotions*, op. cit.

exigencia: 1) de su dinámica inmanente, enraizada en la organicidad de nuestro cuerpo y a una con ello en el “cuerpo de nuestro cuerpo”, el corazón; 2) de su irreductibilidad a la base orgánica, por el hecho de su globalidad no descomponible y no redistribuible en partes / propiedades locales. La movilidad feno-menal propia de la emoción se diferencia, en razón de su no-intencionalidad pasiva, y como tal no localizable, de las vivencias kinestéticas motoras. De igual modo, las células simpáticas se caracterizan, a diferencia de las células nerviosas, por su movilidad incesante no-localizable, ya que aquéllas están en circulación perpetua, regenerándose continuamente. Estos dos rasgos estructurales comunes, 1) ilocalización; 2) movilidad incesante, vienen así a alimentar una última hipótesis analógica: las vivencias emocionales son al *Gëmut* lo que las células simpáticas son al *Herz*<sup>51</sup>.

Traducido del francés por Roberto C. F. Menéndez

<sup>51</sup> Para una prolongación de este método co-generativo a propósito de la emoción, y para una comprensión correlativa de la fluctuación cordial en términos de “valencia”, cfr. Francisco Varela / Natalie Depraz, “At the Source of Time: Valence and the Constitutional Dynamics of Affect”, *Journal of Consciousness Studies* vol. 12, 8-10 (2005) 61-81.

## **POR EJEMPLO, TAIWAN: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA CULTURA NACIONAL**

**Lester Embree**  
Florida Atlantic University, Estados Unidos  
embree@fau.edu

**Resumen:** La cultura tiene muchas dimensiones, por ejemplo, la del género; pero, ¿qué pasa con la cultura de una nación tomándola como un todo? ¿Se puede uno aproximar fenomenológicamente a este tema? Usando una pequeña nación como ejemplo y utilizando una historia popular, yo debato aquí, en primer lugar, sobre cómo los objetos culturales concretos son diferentes de los objetos naturalistas una vez que estos se abstraen de todas las funciones o, mejor, usos que tienen. A continuación, describo Taiwan de modo naturalista: geográficamente, geológicamente, ecológicamente, etc., y, después, antropológicamente, con respecto a cómo ha sido poblada. Dejando de lado la abstracción, lo siguiente es evocar aspectos culturales de esta isla para sus ciudadanos, en términos de religión, cultura alta, sistema social, economía y política. Estos aspectos ciertamente son diferentes para otras culturas nacionales, pero todas ellas tienen aspectos de este tipo y partiendo de este ejemplo uno podría ir más allá, a la cultura nacional en general.

**Palabras clave:** Fenomenología, cultura nacional, actitud naturalista, ecología, antropología, religión, arte, economía, política.

**Abstract:** Culture has many dimensions, e.g., that of gender, but what's up with cultures of whole nations? Can such an issue be approached phenomenologically? Using a small nation as an example and drawing on a popular history, I first discuss here how concrete cultural objects are different from naturalistic objects, after removing from them all the functions or uses they have. Then, I naturalistically describe Taiwan geographically, geologically, ecologically, etc. and then anthropologically with regard to how it has been inhabited. Leaving aside abstraction, I then evoke cultural aspects of this island for its citizens, in terms of religion, high culture, social system, economy and politics. These aspects are certainly different for other national cultures, but they all have similarities, and starting from this example we could go further, towards a national culture in general.

**Keywords:** Phenomenology, national culture, naturalistic attitude, ecology, anthropology, religion, art, economics, politics.



Vivienda aldeana tradicional para una familia numerosa<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

En ensayos anteriores he investigado dimensiones de la cultura humana que incluyen la clase social, el ambiente, la etnicidad, el género y la generación<sup>2</sup>. Hubo decepciones entre los colegas durante las presentaciones orales de estos ensayos porque no me ocupé de lo que llamo aquí “cultura nacional”. Las sociedades consideradas como un todo son mencionadas en “A Gurwitschian Model for Explaining Culture or How to Use an Atlatl” (“Un modelo gurwitscheano para explicar la cultura o cómo usar un *atlatl*)<sup>3</sup> y hay algunos casos de comparación entre culturas nacionales en “The Constitution of Polite Fictions” (“Ficciones de cortesía”)<sup>4</sup>. Ésta es mi primera investigación directa acerca de la nacionalidad. En lo esencial, explora la superficie a la vez que todavía exige investigaciones más profundas<sup>5</sup>.

A pesar de la discusión que después iniciaré sobre los objetos naturalistas y los objetos y situaciones culturales, y a pesar de los comentarios a lo largo del texto, tal vez algunos colegas, particularmente en el ámbito de la filosofía, piensen todavía que todo esto es una gran cantidad de datos de la ciencia social o, si son más sofisticados, que lo son de la ciencia cultural y tal vez se pregunten qué puede tener que ver esto con la fenomenología.

Qué sea la fenomenología ha sido, precisamente, un interrogante constante en su centenaria y planetaria tradición. La cuestión se complica por el hecho de que parece haber elementos de fenomenología en alrededor de tres docenas de disciplinas cognitivas, valorativas y prácticas<sup>6</sup> y de que al menos el núcleo filosófico de la tradición ha pasado por una serie de formas y etapas en su histo-

<sup>1</sup> Gary Marvin Davidson / Barbara E. Reed (eds.), *Cultures and Customs of Taiwan*, Westport / Londres, Greenwood Press, 1998, p. 126. En lo que sigue, este libro será citado con la sigla CCT.

<sup>2</sup> Los ensayos en torno a dichas dimensiones han sido reunidos y traducidos en Lester Embree, *Fenomenología Continuada: Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, Morelia, Jitanjáfora, 2007.

<sup>3</sup> En Josep Claude Evans / Robert S. Stufflebeam (eds.), *To Work at the Foundations: Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 141-171.

<sup>4</sup> En Ernst Wolfgang Orth / Chan-Fai Cheung (eds.), *Phenomenology of Interculturality and Life-World*, Munich, Verlag Karl Alber, 1998, pp. 209-228.

<sup>5</sup> Cuatro colegas en Taiwan han leído este ensayo a petición mía. Uno de ellos es chino y tanto su madre como su padre provienen del continente; otro es Hakka; otro es aborigen; el último es taiwanés de ascendencia Han. Todos ellos parecen estar de acuerdo en que las cosas cambian muy rápidamente, pero que, a pesar de eso, el ensayo parece capturar la nacionalidad tradicional de Taiwan.

<sup>6</sup> En lo que concierne a las disciplinas fuera de la filosofía en las que hay colegas que se consideran fenomenólogos, pueden contarse hoy treinta y seis: arquitectura, ciencia cognitiva, comunicología, asesoramiento (*counseling*), antropología cultural, ecología, economía, educación, inglés, estudios étnicos, etnología, etnometodología, estudio del arte fílmico, francés, geografía, ciencias del comportamiento, ciencia social, hermenéutica, historia, lingüística, derecho, literatura, antropología médica, medicina, musicología, enfermería, filosofía de la religión, ciencia política, psiquiatría, psicología, psicopatología, educación religiosa, trabajo social, sociología y teología.

ria, a saber, la fenomenología realista, constitutiva, existencial, hermenéutica y hoy, quizás mundo de la vida.

Tras haber ponderado este problema de una manera que no es específica de ninguna disciplina determinada, he llegado al resultado de que la fenomenología, genéricamente, es (a) reflexiva, (b) descriptiva y (c) valoradora de la cultura. La última determinación mencionada contrapone a la fenomenología, en particular, con la tradición del positivismo y esto debería resultar claro por las referencias a usos, a voliciones, a valores y a valoración en un sentido amplio; todas estas referencias son fundamentales para la cultura y, sin embargo, la investigación naturalista hace abstracción de ellas.

Decir que la fenomenología es *descriptiva* equivale a decir, en primer lugar, que no es primariamente explicativa o argumentativa y, en segundo lugar, que sus resultados son no sólo a veces fácticos, sino a menudo eidéticos. De esta manera, si bien proporcionará aquí una cantidad considerable de hechos científico-culturales acerca de Taiwan, el propósito es trabajar un ejemplo de lo que supone la pertenencia a una nacionalidad en general como uno más de los aspectos en los que consiste vivir en un mundo de la vida concreto (*Lebenswelt*).

Decir que la fenomenología es *reflexiva* equivale a decir que observa encuentros y cosas-en-cuanto-encontradas, tanto a nivel individual como colectivo, que lo hace de una manera operacional y habitual/tradicional y que incluye análisis mediante los cuales se distinguen voliciones y usos, valoraciones y valores, y creencias y características de creencia, así como sus modos y formas positivos, negativos y neutrales, intrínsecos y extrínsecos, etc.

Para los filósofos a quienes interesa la fenomenología especificada para su disciplina, puede sugerirse que la clarificación del concepto básico de cultura nacional es importante para la teoría de las ciencias culturales. Los colegas que provienen de otras disciplinas quizás encuentren este análisis también relevante para las diferentes perspectivas de sus disciplinas. Por tanto, puede hablarse de "análisis reflexivo" y el presente ensayo que aquí se ofrece es un ejemplo de ello.

El contenido del presente ensayo es de dos tipos. El contenido fundamental se ocupa de cómo puede abordarse la cultura nacional de manera fenomenológica y el restante, que es más extenso, concierne a la nación de Taiwan tal como la he encontrado indirecta y directamente. Estuve allí tres veces para dar conferencias y cursos y tanto los colegas como los estudiantes de enfermería,

filosofía y psicología no sólo me han mostrado, sino que también han descrito para mí, diversos aspectos de su país. He visto además videos y he leído varios libros al respecto, incluyendo *Forbidden Nation: A History of Taiwan*<sup>7</sup> y, sobre todo, *Cultures and Customs of Taiwan*<sup>8</sup>. Este último es el compendio de una cantidad considerable de historia, lingüística, ciencia social, etc., y recurriremos ampliamente a él, pero poniendo el énfasis y disponiendo el orden de la exposición de manera algo diferente.

No estoy informado muy a fondo acerca de Taiwan, pero mi base me parece adecuada para comenzar. Ello se debe en gran medida a que, tal como me sucedió a mí, se puede inducir al lector a recordar y a figurar (*feign*) aspectos de otras naciones como medios orientados a la clarificación de una diversidad de tesis generales. Tengo la esperanza de que otros, al igual que yo mismo, puedan más tarde corregir y refinar mi método y mis hallazgos. Puedo tratar de decir algunas cosas de manera fenomenológica<sup>9</sup>. Y puedo repetir que empleo Taiwan como un ejemplo de lo que es una cultura nacional y que podría haber usado en su lugar otra nación como ejemplo si hubiera estado familiarizado con ella de modo análogo.

## 1. PENSANDO MÁS ALLÁ DEL ENCUENTRO DIRECTO

Voy a comenzar sirviéndome de un ensayo que muestra que Edmund Husserl avanza más allá de la epistemología y que aborda la teoría de la acción ya en su primer texto filosófico (pues consideraba sus *Logische Untersuchungen* [1900-1901] "pre-filosóficas"), es decir, en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, primer volumen (1913)<sup>10</sup>. Tras una

<sup>7</sup> Jonathan Manthorpe, *Forbidden Nation: A History of Taiwan*, New York / Houndsills, Palgrave MacMillan, 2002.

<sup>8</sup> Ver nota 1, *in supra*.

Dado que este informe tiene ya una década y Taiwan está cambiando velozmente, he obtenido información del artículo de la *Wikipedia* sobre Taiwan, y añadí algunos detalles que tomé de allí. También debo mencionar que la conferencia de Elmar Holenstein, "Complex Cultural Traditions" (en Chinese University of Hong Kong, mayo de 2004), me ha enseñado a ser escéptico con respecto a las nociones simplistas y dogmáticas acerca de lo que son los mundos culturales y, en especial, a no reducirlos completamente a sus orígenes, aun cuando el presente esté siempre afectado en gran medida por el pasado.

<sup>9</sup> Para una clarificación de mi enfoque, véase Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenology*, Morelia, Editorial Jitanjáfora, 2003 (trad. al castellano de Luis Román Rabanaque). El texto original en inglés es *Reflective Analysis*, Bucarest, Zeta Books, 2006.

<sup>10</sup> 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.

sección dedicada a presentar esta cuestión, consagrará la siguiente a exponer el pensamiento de Aron Gurwitsch en torno a la vida práctica. Su ejemplo típico es el de un tintero sobre una mesa. Cuando un objeto semejante es un tema en el foco de la experiencia, en su trasfondo se encuentran ciertos elementos, tales como las hojas de papel, los libros y el escritorio, que tienen alguna relación con él y que forman su "campo temático", mientras que otros, tales como la casa que se ve a través de la ventana, no tienen normalmente nada que ver con él y son, por consiguiente, "marginales".

Los elementos mencionados son útiles, lo que quiere decir que se usan "con el fin de" realizar alguna otra cosa como, por ejemplo, escribir una carta y, por tanto, tienen un uso. Han sido llamados "objetos funcionales" por Wolfgang Köhler y, en mi opinión, su mejor denominación es "objetos de uso"; se correlacionan intentivamente con el *componente volitivo* de su encuentro. En una situación práctica tal puede haber otras personas junto con uno mismo, quizás discutiendo lo que ha de incluirse en la carta y cumpliendo, por consiguiente, ciertos papeles, que son también maneras de tener usos. Los objetos de uso son una de las tres especies de objetos culturales; los otros dos son los objetos valorativos y los objetos cognitivos.

¿Cómo es posible ampliar este enfoque a una nación entera como Taiwan partiendo de un caso tan reducido y directamente encontrable? Tres pasos son necesarios. En primer lugar, se debe procurar trascender el caso particular recurriendo a una buena cantidad de juicios basados en la lectura de libros y en el examen de imágenes, así como en observaciones personales y en lo que la gente informa. Esto se asemeja al modo en que puede trascenderse la interacción cara a cara, según Alfred Schutz, a fin de relacionar, mediante el uso de tipos ideales, a los "contemporáneos" actualmente vivientes pero ausentes, a los "predecesores" ya muertos y a los "sucesores" aún no nacidos y, gracias a ello, captar la estructura más general de un mundo social cualquiera.

En segundo lugar, es necesario enfatizar que los objetos no valen para individuos sino para grupos, desde la familia hasta la nación. Esbozaremos ahora los grupos componentes para el caso de Taiwan. Las cuestiones enfocadas aquí

ers, 1992, pp. 157-210. Cfr. Lester Embree, "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., Londres, Routledge, 2004, vol. II, pp. 363-390.

—en última instancia la de la nacionalidad— pueden caracterizarse como identidades, pero la identidad consiste, principalmente, en ser miembro de un grupo y los individuos en tal caso se llaman “miembros”.

En tercer lugar, es necesario enfatizar que toda operación que se emprende, tal como la escritura de una carta, tiene lugar sobre el trasfondo de lo que es habitualmente aceptado por los individuos y tradicionalmente aceptado por los grupos, en los que —hablando en general— “aceptado” incluye el ser *querido* de un cierto modo automático o rutinario, usualmente no advertido o inconsciente, que puede llamarse “uso”.

El caso de Taiwan, ampliado espacial y temporalmente, puede ilustrar esta ampliación de la explicación de Gurwitsch. Haciendo abstracción, provisionalmente, de los usos, valores y cosas por el estilo, y considerándolo como una cosa naturalista experienciada no reflexivamente, Taiwan es una isla con forma de batata que tiene 90 millas de ancho y 245 millas de longitud (o sea, 394 x 144 km.), con una superficie de 13.900 millas cuadradas (unos 36.188 km<sup>2</sup>), es decir, la mitad del área de Irlanda. Se encuentra a unas 100 millas (unos 160 km.) costa afuera de China, entre Hong Kong y Shangai; al norte tiene al Japón y, al sur, Filipinas. La isla posee montañas en la zona este, así como valles fértiles y llanuras en el oeste. Existen 1.500 especies de plantas autóctonas, muchas especies de aves y, también, osos, jabalíes, ciervos, zorros voladores, etc., pero no hay tigres; el ciervo autóctono Sika se halla hoy extinguido. Describiremos en un momento su población. El clima es subtropical como el del sur de Florida. Llueve al menos 200 pulgadas al año (unos 5.000 milímetros), las temperaturas oscilan entre 90° F en verano y 59° F en invierno (entre 33° y 15° C), hay tifones y, debido a que se encuentra al borde de una placa tectónica, hay terremotos.

De esta manera, Taiwan puede ser considerada del mismo modo en que se puede examinar un tintero, no en el sentido de un objeto de uso, sino como un sólido hueco de forma predominantemente cilíndrica y de ciertas dimensiones, que contiene un fluido azul y que se halla situado, junto a un rectángulo blanco de tal y tal largo y ancho, sobre una base plana rectangular de color marrón. Esto describe el campo temático de la escritura de cartas cuando se ha hecho abstracción de los usos y de los objetos de uso. Sin embargo, mientras que una persona puede tener experiencia de un escritorio con una simple mirada, el clima, la ecología, la geografía y la geología de una dilatada isla sólo pueden

comprenderse relacionando muchas observaciones, algunas hechas mediante satélites, en un modelo conceptual obtenido mediante el pensamiento.

Si se relaja esta abstracción de modo que podamos pensar acerca de las cosas mencionadas tal como se las encuentra originalmente en una variedad de actitudes prácticas y si, con respecto a las cosas-en-cuanto-encontradas y a los encuentros de ellas por parte de los taiwaneses, distinguimos también una cantidad considerable de su pasado, puede advertirse que el estrecho de Taiwan entre la isla y el continente es algo que ha tenido un uso. Es ancho y bastante turbulento y, en virtud de ello, dificultoso de cruzar antes de que naves relativamente modernas como las portuguesas navegaran en sus aguas cuando arribaron y le pusieron nombre a la “*Ilha Formosa*” (Isla Hermosa). Excepto por un breve período anterior a 1886, cuando comenzó la colonización china sería<sup>11</sup>, el estrecho funcionó como una barrera —un foso natural, podría decirse— contra las invasiones organizadas desde el continente y por siglos fue una barrera más efectiva que la Gran Muralla. Pero la función del estrecho como barrera contra las invasiones no impidió la pesca, el comercio (y los piratas), ni que fuera un corredor migratorio durante milenios. Se pueden decir cosas similares con respecto a la caza y al cultivo de la tierra, en donde el sacar ventaja del potencial ecológico es asimismo una cuestión de usos y de cosas-en-cuanto-usadas, en virtud de lo cual el medio ambiente es, de un modo muy básico, algo cultural<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> De 1683 a 1886 Taiwan fue una zona de frontera. La mayor parte de ese tiempo, los dominadores Qing se opusieron a la inmigración china e igualmente a los mercaderes y misionarios europeos. Entre 1826 y 1835, Taiwan fue incorporada al imperio y algunos oficiales activistas la vieron como una salida para los pueblos económicamente deprimidos en el sudoeste de China, capaz de exportar arroz, azúcar y té y esperaron establecer allí cimientos para una civilización china. “Dichos cimientos incluyen a las familias fuertes, dominadas por los varones, las cuales, idealmente, albergan varias generaciones bajo un mismo techo o, al menos, en un entorno común; una economía agrícola productiva, que crece en el rubro de los granos; una actividad comercial próspera financiada por los fondos excedentes de las familias granjeras; la propiedad controlada, regulada y explotada por el Estado; el desarrollo de una clase social burocrático-escolarizada que podría, a su vez, ser ejemplo para el resto de la sociedad en las virtudes propiamente confucionistas, humanitarias, relativas al modo de tratar a las demás personas; y el complejo chino de religiones, que combina elementos del budismo, el taoísmo, la propiciación de los antepasados y una variedad de dioses al servicio práctico de los orantes”. CCT, p. 10.

<sup>12</sup> Lester Embree, “The Constitution of Basic Culture”. Traducido al esloveno en *Phainomena*, vol. 10 (2001) pp. 47-60; traducido al japonés por Tatsuhiko Sakurai como “Kihon-teki Bunka no Kousei”, en *Bunku to Shakai [Cultura y sociedad]*, Tokio, 2002, vol. 3, pp. 75-92; traducido al checo como “Konstituce zakladni kultury”, en Ivan Blecha (ed.), *Fenomenologie v pohybu*, 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, S.E.F.E. / Universidad de Sevilla, 2005, pp. 345-355.

## 2. LA POBLACIÓN DE TAIWAN

Los grupos que sucesivamente arribaron a la isla arrojan luz sobre quiénes usaron aspectos de ella de variadas maneras. Nuestros medios de comprensión son aquí la arqueología, la economía, la historia y la lingüística, que son ciencias culturales, mientras que se puede decir que la sección anterior se basaba en la ciencia naturalista. Hubo cazadores y recolectores durante 30.000 años, pero los pueblos austronesios comenzaron a llegar hacia el 4.000 a. C., e introdujeron la caña de azúcar, el arroz, la malanga, el té, así como las batatas, y también gallinas, perros, cerdos, búfalos de agua y bueyes. Las herramientas de hierro aparecieron hace unos 2.000 años. Se desarrollaron poblaciones independientes en las que los varones cazaban y pescaban mientras las mujeres cultivaban y recolectaban. Un colega informa que hoy en día sobreviven nueve grupos y trece subgrupos, a los que se suma un décimo cuarto que busca reconocimiento oficial. Comprenden el 2% de la población actual. El nombre "Taiwan" parece provenir del Sirayan, una lengua aborigen.

Los grupos chinos han llegaron más recientemente. Los Hakka comenzaron a inmigrar durante la dinastía Tang, pero la mayoría llegó entre los siglos XVI y XVIII y hubo algún entrecruzamiento de sangre con los aborígenes. Durante el mismo período arribó gente de la provincia de Fujian, que hablaban Minnan, hoy llamado también "taiwanés". Los pobladores que no son Hakka Han son llamados colectivamente "Hoklo". Hoy continúan existiendo diferencias de lenguaje, así como sigue la lucha por el reconocimiento de las minorías, reprimidas en su momento por Chian Kai-shek<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> "Puesto que la población china de Taiwan manifiesta características que identifican en común a un grupo étnico, el Hakka, puede considerarse a los fujianeses Quanzhou y a los fujianeses Zhangzhou como subetnias. Los Hakka emigraron a Taiwan desde las regiones fronterizas entre Guangdong y Fujian, mientras que la población fujianesa provino predominantemente de Zhangzhou y Quanzhou en el sur de la provincia Fujian. Los Hakka hablan un dialecto (dejando de lado la cuestión política que implica definir una lengua como dialecto y otra como lengua oficial o mandarín, mas, para hacer las cosas aún más complicadas, podemos encontrar en Taiwan cinco diferentes Hakka! De ellos, uno es casi una mezcla de Hakka y Hoklo), que resulta incomprendible para el Minnan, la lengua de los fujianeses y, recíprocamente; evidencian, además, ciertas características culturales tales como una relativa independencia que gozan las mujeres (que no se vendaban los pies y trabajaban en los campos agrícolas), una mayor tendencia a diversificar las economías familiares sobre una base más agraria que mercantil, el uso de sombreros de ala ancha y otros atavíos distintivos y la adoración de ciertos dioses, así como ciertos rituales particulares de su propia subetnia. Los dos grupos fujianeses hablan un dialecto común, pero sus acentos son distintivos; ellos también evidencian diferencias en las deidades y rituales a los que son afectos. En el Taiwan de los siglos dieciocho y diecinueve, los conflictos entre las poblaciones de las regiones Hakka y fujianesa podían llegar a ser violentos. En ausencia de tales conflictos, a menudo se magnificaban las tensiones entre las subetnias Zhangzhou y Quanzhou, lo que acarreaba disputas tan violentas como las manifestadas por la rivalidad entre los Hakka y los fujianeses. Del lado más positivo de estas rivalidades, el orgullo subétnico condujo al auxilio mutuo, a realizar proyectos en cooperación y

De 1626 a 1641 los españoles dominaron parte de la isla. Los holandeses colonizaron Taiwan más extensamente en 1624, lo usaron como base para el comercio e importaron fuerza de trabajo de Penghu y también de Fujian. Chen Ch'en-kung, quien defendió a los Ming contra los Manchú, expulsó a los holandeses en 1662. Se produjo una retirada a Taiwan después de que los Ming cayeron ante los Manchú y comenzó la dinastía Qing. Taiwan fue anexado en 1683, si bien la isla continuó durante dos siglos más siendo "un área fronteriza bastante salvaje y confusa"<sup>14</sup>. La Guerra del Opio de 1839 a 1842 abrió puertos taiwaneses a los europeos y entonces, tras vencer en la primera guerra chino-japonesa, los japoneses colonizaron la isla intensivamente a partir de 1895. Introdujeron la educación universal en japonés y los isleños alfabetizados antes de 1945 pueden todavía hoy preferir dicha lengua; todavía hay elementos de japonés en el taiwanés, pero la inmigración ha sido escasa durante las últimas décadas. Los taiwaneses fueron considerados súbditos del emperador japonés, algunos sirvieron en el ejército japonés durante la segunda guerra mundial, y los norteamericanos bombardearon extensamente Taiwan<sup>15</sup>.

La Declaración de Potsdam de 1945 restituyó Taiwan a la República de China de Chian Kai-shek, el autoritario sucesor de SUN Yat-sen, cuya república había reemplazado a los Qing en 1912. El período de guerra civil comenzó en el continente en 1916. El Partido Comunista Chino se estableció en 1921. Como consecuencia de la derrota japonesa en 1945, Chiang perdió la guerra civil frente a Mao Tse-tung y un millón trescientos mil miembros de su partido Guomin-dang tuvieron que refugiarse en Taiwan en 1949. Conocidos también como Nacionalistas, este cuarto grupo Han se estableció principalmente en el norte, alrededor de la capital, y conforma el 12% de la población total. Su en ocasiones

a la celebración de acontecimientos religiosos a los que eran incorporados miembros subétnicos ajenos a la aldea". CCT, p. 206.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>15</sup> "Los japoneses fueron artífices de la industrialización de la isla; extendieron los ferrocarriles y otras redes de transporte, construyeron un extenso sistema sanitario y revisaron el sistema de la escuela pública. Durante este período, se incrementaron significativamente las producciones de arroz y de caña de azúcar. En un cierto momento, Taiwan llegó a ser el séptimo mayor productor de azúcar en el mundo. Con todo, los aborígenes de las etnias chinas y taiwanesas fueron clasificados como ciudadanos de segunda y tercera clase. La violencia en gran escala continuó durante la primera década de dominio. Japón fletó más de 160 barcos de guerra para destruir las tribus aborígenes de Taiwan en los cincuenta y un años que duró su dominación colonial sobre la isla... Hacia 1935, los japoneses comenzaron a poner en práctica en toda la isla un proyecto de asimilación destinado a vincularla más firmemente al Imperio Japonés. El plan funcionó muy bien; a tal punto que decenas de miles de taiwaneses se unieron a las filas del ejército japonés y lucharon lealmente por él. Por ejemplo, el hermano mayor del ex-presidente de la ROC Lee Teng-hui, sirvió en la marina japonesa y murió en cumplimiento del deber en las Filipinas en febrero de 1945". (<http://en.wikipedia.org/wiki/Taiwan>; consultada el 1/28/08).

violento gobierno militar, que duró 50 años, impuso el mandarín en las escuelas, el gobierno y los medios de comunicación, en lugar del japonés<sup>16</sup>.

Los diferentes puntos de vista étnicos típicos de Taiwan todavía me resultan poco claros. Ha existido, sin embargo, una oposición política entre los grupos "azules" y hablantes del mandarín, en el norte, y el resto de los taiwaneses, que son "verdes", especialmente en cuanto a las relaciones con la "Gran China", como he oído llamarla, así como a la pertenencia a las Naciones Unidas, pero no me queda claro si no se trata de una simplificación excesiva; e incluso algunos colegas me dicen que es algo cada vez menos válido.

La mayoría de las sociedades en la historia es o ha sido, formal o informalmente, una colonia dentro de un imperio y, de ese modo, ha participado de civilizaciones mayores. Después de los holandeses, Taiwan estuvo bajo la dominación de los Qing, de los japoneses y del Guomindang, en cada uno de los casos durante unos cincuenta años, y ahora es una provincia de la República Popular China. Una cuestión interesante es la de si la influencia norteamericana tiene carácter imperial. El inglés está ampliamente difundido como segunda lengua y el hijo de un amigo mío norteamericano dirige una cadena de *Pizza Hut* en la isla. Si bien estos contextos más amplios merecen una mención, de todos modos nuestro interés aquí se centra en la cultura interna de Taiwan.

### 3. RELIGIÓN Y PENSAMIENTO

Lo dicho hasta ahora se basa principalmente en el primer capítulo del libro *Culture and Customs of Taiwan*. El segundo capítulo trata acerca de la religión y el pensamiento, y merece atención aunque no sea más que para mostrar que este modelo de la cultura de una sociedad-en-cuanto-encontrada y en la que participan diversos grupos incluye la *creencia o componente cognitivo*. De ahí que el énfasis en este trabajo se desvíe ahora del examen del uso o el querer tradicionales —colectivos y típicamente inconscientes en la significación amplia—

<sup>16</sup> "Muchos chinos por todo el mundo han reconocido desde entonces el mandarín como la lengua común de comunicación. Los taiwaneses en general no parecen tener grandes problemas con este papel que cumple el mandarín, pero hoy [en 1998] existe una puja para asignarle al Minnan un papel mayor, ya que su empleo a fines del siglo veinte se halla más extendido en la televisión, en la radio y en las reuniones públicas de lo que era políticamente posible durante la década de 1980. Hay en general un interés creciente por estas cosas que son específicamente taiwanesas en lo cultural". CCT, p. 24.

y se dirija al examen del encuentro colectivo —a menudo más consciente de sí—, en el que predominan la creencia y las cosas-en-cuanto-creídas. Estos problemas cognitivos han estado en el centro de atención de la fenomenología constitutiva, comenzando por el propio Husserl, pero sin que se pusiera el énfasis —incluso en el caso de Schutz— en los grupos, la tradición y la cultura, tal como se hace aquí.

#### En lo que respecta a la religión:

La cultura religiosa de Taiwan refleja una condición única por tratarse de una cultura aportada por inmigrantes de Fujian y Guangdong, influida por la presencia japonesa y occidental, y luego controlada por el partido Guomindang desde 1947. Las actividades religiosas predominantes son los rituales ancestrales y los festivales comunitarios del templo. De acuerdo con las estadísticas del ROC hechas en 1994, 11,2 millones de los 21 millones de habitantes de Taiwan se consideran a sí mismos personas religiosas. De estos taiwaneses religiosos, hay 43 por ciento de budistas, 34 por ciento de taoístas, 8 por ciento de yiguando, 6 por ciento de cristianos y 9 por ciento de seguidores de otras religiones. Estas estadísticas no retratan de manera adecuada la rica diversidad de rituales, sectas, templos y deidades religiosas que son parte de la vida taiwanesa. Por lo demás, la incesante vitalidad de la religión popular taiwanesa y la reverencia a los antepasados hacen que la distinción entre budistas y taoístas sea más bien una cuestión de preferencias en la designación que de práctica real.<sup>17</sup>

En Taiwan sigue teniendo importancia el pensamiento tradicional en torno al *Tian* o cielo y el *Dao* o camino<sup>18</sup>. Hay también bastante confucianismo<sup>19</sup>. Y

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>18</sup> "De acuerdo con la concepción china de un orden natural armónico, todas las cosas del cielo y de la tierra están vinculadas por la fuerza de la vida, *qi*. *Qi* es el aliento del universo y, en los seres humanos, el aliento de vida. El fluir de *qi* y los patrones de cambio se comprenden en términos de dos opuestos polares: *yin* y *yang*. *Yin* y *Yang* son opuestos polares que se advierten en las transformaciones y en las relaciones de todas las cosas. Lo frío y lo cálido, lo masculino y lo femenino, lo seco y lo húmedo, la luna y el sol, la noche y el día, son todos ejemplos de la dicotomía *yin-yang*. Otro concepto chino que interpreta las relaciones entre las cosas y el cambio es el de los cinco agentes: madera, fuego, tierra, metal y agua. Estos conceptos tradicionales —*qi*, los cinco agentes y la polaridad *yin-yang*— se emplean para conceptualizar y organizar todos los aspectos de la naturaleza y la sociedad. Las estaciones del año se pueden comprender en términos del flujo y reflujo de *yin* y *yang* y de la dominación alternada de los cinco agentes. El cambio histórico puede verse como el movimiento de los cinco agentes triunfando unos sobre otros. Todavía más significativo es el hecho de que el ser humano es un microcosmos del universo natural. Como el resto del universo, la vida humana está gobernada por *qi*, los cinco agentes y la polaridad *yin-yang*. Los órganos principales del cuerpo están dominados por los cinco agentes; las fuerzas del *yin* y el *yang* se encuentran equilibradas en un cuerpo sano". *Ibidem*, p. 32.

<sup>19</sup> "Buena parte de la filosofía de Confucio concuerda con la tradición popular y con la religión organizada de Taiwan. El ideal confuciano de la piedad filial, por ejemplo, se expresa ritualmente en los funerales taiwaneses, en los santuarios ancestrales y en los festivales religiosos. La tradición confuciana es asimismo estrictamente jerárquica, en razón de que enfatiza las obligaciones en una sociedad ordenada jerárquicamente y centrada en los vínculos de padre e hijo, hermano mayor y menor, esposo y esposa, ancianos y jóvenes y soberanos y súbditos. Las tendencias autoritarias y patriarcales de estas relaciones se están poniendo en cuestión de manera creciente por parte de los taiwaneses más igualitarios y con mentalidad democrática". *Ibidem*, p. 34.

una sección de *Cultures and Customs of Taiwan* está dedicada a "Alimento y bebida como medicinas"<sup>20</sup>.

Pero, por otro lado, parece que, al menos en los grupos educados, hay un predominio de la "visión científica moderna"<sup>21</sup>. Hoy en día se ha extendido el estudio y la enseñanza no solamente de la ciencia y la tecnología occidentales, sino también de la filosofía occidental, incluyendo a Kant y a Hegel, al existencialismo y, como puedo atestiguar, a la fenomenología; hay incluso algo de filosofía medioambiental y de feminismo. Dado el foco que tiene la economía en la alta tecnología, no es sorprendente el considerable desarrollo de la filosofía de la ciencia y la tecnología naturalistas, pero yo he conocido también psicoterapeutas científico-culturales y hasta una docena de enfermeras fenomenológicas.

Esto es suficiente con respecto a las actitudes de creencia en la significación amplia.

#### 4. CULTURA SUPERIOR

Los capítulos centrales de *Culture and Customs of Taiwan* se refieren a un tercer tipo de actitud que llamo *valorativa* en amplio sentido. Puede decirse que se refieren a la llamada "cultura superior" e incluso a la estética. En estos capítulos se cuentan cosas fascinantes acerca de la arquitectura, la cocina, la danza, los entretenimientos, los festivales, la moda, las películas (*Crouching Tiger Hidden Dragon* fue dirigida por un taiwanés, Ang Lee), la literatura, la ópera, la música y las artes visuales (incluyendo la caligrafía). Es posible que esta mitad del libro esté puesta ahí especialmente para los forasteros, pero también queda claro que se trata de cosas que los taiwaneses mismos, de diferentes maneras, valoran profundamente. Agrado y desagrado son los modos positivo y negativo de valoración y en la vida cotidiana no requieren de autoconciencia, ni mucho menos de análisis. El componente valorativo en los encuentros y los valores de

<sup>20</sup> Por ejemplo: "La medicina nutricional taiwanesa incluye una categoría de alimentos conocida como *bu* –'suplemento', ' parche' o 'fortalecedor'– estrechamente asociado con ciertos platos calientes, aunque distinto de las polaridades humorales de cálido-frío, seco-húmedo. Se cree que los alimentos *bu* son efectivos en particular para estimular la reparación de los tejidos, para re establecer la circulación sanguínea y que poseen una función tónica general. Los alimentos considerados *bu* se digieren en general con facilidad y poseen proteínas de alta calidad; por tanto, esta categoría ha sido deducida, en lo fundamental, a partir de bases racionales" (*Ibidem*, p. 153). Con todo, algunos alimentos *bu* se reconocen de maneras menos occidentales, como las nueces por la semejanza de su forma con la del cerebro.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 32.

las cosas-en-cuanto-encontradas están en analogía con lo que son los usos de las cosas para el componente volitivo. Los objetos de valor, incluyendo los objetos de disfrute, son una especie del género objeto cultural y situaciones estéticas tales como las bodas son algo que en Taiwan se disfruta mucho. Hay, desde luego, muchas otras cosas que tienen una valoración muy alta, como, por ejemplo, la familia.

## 5. SOCIEDAD Y ECONOMÍA

Me ocuparé ahora de las etapas de la vida, del parentesco, del género y del modo en que está cambiando actualmente la cultura en la sociedad taiwanesa por influencia de la economía. Los dos últimos capítulos de *Culture and Customs of Taiwan* son aquí mi fuente.

En Taiwan, los niños tienen pocas responsabilidades antes de los seis años, pero están presentes en las actividades de la familia, tanto económicas como de otros tipos. Puede que los varones tengan que cuidar a los animales de tiro, que todavía se emplean a pesar del extendido uso de pequeños tractores, sin embargo es preciso que no se malentienda la situación.

Sin duda hay algo de sentimentalismo en el hecho de mantener un buey o un búfalo de agua en esta época, y el apego emocional que los niños tienen por los animales parece ser universal, pero no se alienta semejante afición en los niños taiwaneses. Se respeta a los animales por sus funciones económicas, utilitarias, no por su atractivo como mascotas.<sup>22</sup>

El género, desde luego, se inculca desde el comienzo. Tradicionalmente a las niñas se les enseñaban habilidades domésticas para su futuro en las familias de los varones con quienes se casaran<sup>23</sup>. Los varones, en especial los primogé-

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>23</sup> "La niña aprende que el hogar donde aprendió a gatear y a caminar no es a la larga el lugar que alberga su familia más importante, no es la familia de su destino, no si cumple con su deber y se casa temprano y del modo apropiado, sin importar lo ligada que esté emocionalmente a la familia de su nacimiento. Aprende que su familia se ocupará de ella y que le exigirá trabajos productivos mientras permanezca en el grupo familiar, pero también que sus posibilidades en el mundo manifiesto y en la eternidad dependen de que acepte o se asegure una buena pareja matrimonial. Si permanece en su hogar demasiado tiempo, se convertirá en una carga para su familia; y si llega a la edad de dieciocho, diecinueve o veinte años sin buenas perspectivas de matrimonio, tendrá que considerar la naturaleza de dicha carga y cooperar haciendo esfuerzos más persistentes para aliviarla gracias a la obtención de un marido. Se llevará con ella una dote que, en general, es concedida por los padres, es esperada por la familia de su pareja y posee, dentro de las posibilidades económicas de su familia natal, un valor monetario significativo. Conservará el control sobre dicha dote en su matrimonio, cultivará la lealtad emocional de sus hijos

nitos, aprenden que ellos son altamente valorados en lo que, desde luego, es un patriarcado<sup>24</sup>. La educación gratuita para chicas y muchachos es obligatoria y competitiva. Un examen al final del primer ciclo de enseñanza media abre tres caminos: uno hacia la secundaria académica, otro hacia la escuela técnica de tres años en campos tales como la carpintería y la contabilidad, y un tercero para llegar a ser un técnico altamente entrenado. A su vez, si aprueban los exámenes pertinentes, los estudiantes pueden continuar con las carreras universitarias de grado y doctorado en campos tales como la arquitectura, la ingeniería y la tecnología en computadoras.

Conseguir la admisión en una secundaria académica, sin embargo, es el camino más seguro para alcanzar el mayor nivel de prestigio social y hace posible un temprano ingreso en las mejores instituciones universitarias [...] La universidad más prestigiosa en todo Taiwan es la Universidad Nacional de Taiwan, donde un desempeño excelente y vinculaciones bien establecidas aseguran casi con certeza el triunfo de una persona en ámbitos tales como la medicina, el derecho, la economía o los asuntos académicos, o bien aumentan las probabilidades de conseguir un lugar como investigador asociado en la *Academic Sinica* o bien un empleo importante en la burocracia gubernamental.<sup>25</sup>

La etapa de la vida cambiaba, tradicionalmente, con el matrimonio. Uno es un muchacho hasta que se casa. Siguiendo la tradición, los matrimonios eran arreglados por las familias y probablemente no se contemplaba mucho enamoramiento previo.

Las costumbres matrimoniales taiwanesas dictaminan que la novia y el novio no sólo tienen que tener apellidos diferentes sino también que deben provenir de aldeas dife-

de la misma manera que ve a su madre construir su propia 'familia uterina' como un bastión dentro del reino patriarcal, y procurará aumentar los derechos y los intereses de su unidad conyugal dentro de la familia numerosa". *Ibidem*, p. 194.

<sup>24</sup> "En la familia taiwanesa, el varón percibe en los tonos de voz y en el afecto físico que muestran sus parientes el mensaje de que su nacimiento ha sido algo especial, particularmente si se trata del primer hijo varón, quien, suponiendo el requisito de su longevidad, podría asegurar la continuidad de la línea masculina y ser el consuelo de sus padres en su vejez. Con el tiempo aprende que no sólo es bienvenido sino que se espera que permanezca, ya sea física o económicamente, próximo a los parientes de su línea paterna. Se entera de que, independientemente del orden de nacimiento, tendrá su parte en la propiedad del padre, mancomunada con las partes de sus hermanos mientras se pueda sostener el ideal fraternal, pero luego dividida cuando las unidades conyugales comienzan a presionar por la independencia. El muchacho aprende que en el futuro tendrá una obligación esencialmente religiosa de hallar una habilidad económica productiva que haga expandir la fortuna familiar, que logre que las generaciones venideras sean más prósperas, y que con la mayor riqueza posibilite realizar sacrificios más suntuosos a los antepasados, haciendo mayor justicia a su bienestar material en el reino allende este mundo". *Ibidem*, p. 194; cfr. p. 167.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 198. "La educación es en Taiwan de alta calidad, centrada en el profesor y basada en los exámenes. Se imparte en un estilo que hoy se considera incompatible con las necesidades y demandas de los estudiantes en los Estados Unidos. En Taiwan, los estudiantes se ponen de pie cuando entra el profesor y saludan a su instructor con un gesto verbal de reverencia. El profesor habla. Los estudiantes escuchan y toman notas. El sistema es muy eficiente y produce estudiantes que poseen un enorme reservorio de hechos y figuras. El sistema no está diseñado para producir estudiantes altamente creativos, originales y con pensamiento libre, sino que produce estudiantes que poseen un cuerpo considerable de conocimientos en historia, geografía, matemática y ciencias". *Ibidem*, 194.

rentes. En el caso ideal, los dos jóvenes a ser unidos tienen poca familiaridad el uno con el otro; partes importantes del ritual matrimonial suponen que la novia y el novio se ven por primera vez allí.<sup>26</sup>

Abundantes rituales tanto en los preparativos como en la ceremonia misma de la boda, son algo que las familias disfrutan, si bien algunos colegas me informan que estos ideales han decaído en las últimas décadas.

Cuando se transmite la autoridad del viejo patriarca en la última etapa de su vida, se le concede respeto formal y se lo sostiene, pero no se lo ama, como sí ocurre con su esposa<sup>27</sup>. Los miembros en las etapas de la vida que se acaban de describir tienen valores y usos correlativos a una valoración y a un querer habituales —usualmente, no autoconscientes— por parte de los diversos miembros de la familia, tanto, masculinos como femeninos, tanto adultos como niños.

La familia parece haber sido para los taiwaneses algo tan central como lo es la individualidad para la cultura norteamericana. Tradicionalmente, las familias nucleares han sido algo inusual, pero los colegas me informan que hoy en día unos dos tercios son nucleares. Además, siguiendo la tradición,

la familia troncal, que incluye un hijo casado y su familia, así como su unidad familiar, junto con su madre, padre y hermanos solteros; y la familia “numerosa”, que consiste en al menos dos hijos casados y sus unidades familiares viviendo con su madre, padre, hermanos no casados y cualquier otro pariente asociado al mismo hogar. Las dos formas de familia fueron por mucho tiempo idealizadas en la sociedad taiwanesa. En Taiwan, como en otras sociedades chinas, el ideal cultural es la familia numerosa, cuya meta última consiste en “cinco generaciones bajo un mismo techo”.<sup>28</sup>

Los ideales se relacionan, desde luego, con valores. Merece atención también el hecho de que, “en sus aspectos económicos, una familia es una pequeña corporación, que extiende sus empresas en tantas áreas diferentes como le es posible”<sup>29</sup>. Se trata, nuevamente, de cuestiones con valores y usos para los taiwaneses.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>27</sup> “Los taiwaneses de mayor edad con frecuencia enfrentan un destino desagradable, aunque seguro. Tras haber cultivado una posición de gran importancia en el grupo *jail* tanto tiempo como les fue posible, finalmente se encuentran en la situación de tener que ceder el liderazgo a los hijos, que les dispensan un grado de respeto formal, pero con toda probabilidad tienen muy poco afecto natural por ellos. Las madres de mayor edad, por el contrario, a menudo tienen un destino más agradable. La joven madre plantó las semillas del afecto cuando atrajo hacia sí su familia uterina. Como mujer mayor, puede coser y remendar la ropa, así como tener en brazos a los niños pequeños. La esposa, jefa ahora de su propio reino doméstico, se halla en una disposición más favorable para con su suegra”. *Ibidem*, p. 177.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 203.

Más allá de la familia se encuentran la aldea, el linaje y el clan. Las aldeas necesitan de la cooperación para las tareas que reportan beneficio mutuo, tales como la construcción de obras de irrigación<sup>30</sup>. Los linajes se forman cuando un número de grandes unidades familiares funda una finca en honor de un antepasado del cual descienden; un antepasado que ha traído gran honra a sus parentes mediante el éxito en los negocios, la obtención de una posición alta en el gobierno, etc., y que ha legado una cuantiosa herencia parte de la cual podría dotar al linaje y beneficiar a sus miembros masculinos<sup>31</sup>. Los clanes incluyen gente del mismo apellido; las líneas de descendencia no requieren de prueba estricta, pero todavía se emplean términos relativos al parentesco, lo que es otra indicación del valor atribuido a las relaciones familiares<sup>32</sup>.

Más extensos que los linajes y los clanes son los grupos étnicos mencionados más arriba. Los grupos que les siguen en magnitud son los partidos políticos. No me resulta claro hasta qué punto tienen estos un carácter familiar, pero todo lo demás sí lo tiene. En todo caso, tales grupos no seguirían existiendo —al igual que, por ejemplo, habrían desaparecido las diferencias lingüísticas— si no fueran claramente valorados y queridos o usados de maneras tradicionales y a menudo inconscientes.

Por último, el grupo más alto es la nación.

Hoy se ha incrementado en gran medida la identificación amplia de la isla. En los últimos cincuenta años, la expansión de los sistemas de transporte y comunicación, así como el aumento de la interconexión económica, han servido para incrementar la identificación amplia de la isla y el advenimiento de una democracia política genuina ha

<sup>30</sup> "La lealtad a la aldea ha sido en general un hecho observable en la organización comunitaria en Taiwán; las circunstancias prevalecientes pueden reforzar o debilitar su lealtad. Tradicionalmente, la lealtad hacia toda la aldea y su identificación con ella han tenido su fuerza mayor, que se advierte análogamente en la filiación del linaje, cuando los habitantes enfrentaban con regularidad peligros físicos ante grupos externos a la aldea, o bien cuando las exigencias de la economía agrícola le otorgaban valor especial a la cooperación en la familia, el linaje o el apellido". *Ibidem*, p. 206.

<sup>31</sup> "Con los ingresos generados por el Estado, los líderes del linaje podían invertir en tierras y empresas, de los cuales todos los miembros masculinos del linaje obtenían beneficios. Las ganancias generadas por el Estado podían emplearse para fundar escuelas, financiar esfuerzos de ayuda a favor del linaje y de la comunidad en tiempos de desastre natural, establecer milicias locales con el fin de proveer seguridad física a los miembros del linaje, proporcionar servicios de asistencia social para los miembros pobres del linaje o para costear necesidades especiales, y llevar a cabo pródigos rituales y conceder generosas fiestas en honor de los antepasados. Al tener mayor capacidad de dotar la propiedad del linaje, las familias de abundantes recursos tenían mayores probabilidades de formar linajes que las familias de medios pobres o moderados. La gente relativamente más humilde, sin embargo, podía formar organizaciones de linaje. Mediante estas vinculaciones fuertemente rituales, podían asegurarse redes destinadas al progreso común y, en especial, se proveía seguridad en áreas desguarecidas del imperio de la ley y de los esfuerzos de protección del gobierno". *Ibidem*, p. 178.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 179.

acrecentado el interés que la mayoría de la gente siente que puede tener en la vida de la nación entera.<sup>33</sup>

El imperio, al que aludimos antes, se hallaría aún más arriba, pero se encuentra más allá de la nacionalidad, cuya clarificación intento abordar en estos momentos. Hay muchos otros aspectos que deben ser descritos en términos de valores y usos y, en realidad, de sistemas completos de aquellos, a fin de comprender las culturas de familias, linajes, etnidades, partidos y de la nación, pero, como ya he dicho, aquí se trata tan sólo de un comienzo.

## 6. INFLUENCIAS ECONÓMICAS RECIENTES

Las dos últimas secciones del libro de Davidson y Reed, *Culture and Customs of Taiwan*, están consagradas al "impacto de la economía cambiante sobre los valores de la familia" y "los valores de la comunidad". En las últimas décadas, Taiwan se ha convertido en uno de los cuatro "tigres asiáticos" en la economía mundial, y esta circunstancia ha afectado a su cultura.

Hasta hace poco, las familias numerosas compartían sus casas en aldeas agrícolas, pero a partir más o menos de 1950 se ha producido una veloz industrialización y urbanización. Esto ocurre con el dominio del gobierno militar del partido Guomindang, durante medio siglo basándose en los cimientos japoneses establecidos en el anterior medio siglo. A mediados de la década de 1980, sólo el 16 % de la fuerza laboral se hallaba aún en la agricultura y estaba representada en su mayoría por mujeres y ancianos. Las granjas familiares fueron limitadas por ley a 2,5 acres (11 hectáreas) entre 1949 y 1953, las cultivadoras movidas a motor reemplazaron a la mayor parte de los bueyes y se generalizó el uso de fertilizantes y pesticidas químicos. Al arroz, el azúcar y la piña como cultivos para exportación se añadieron champiñones y espárragos.

Taiwan tiene pocos recursos del tipo de minerales, metales y combustible fósil (excepto carbón), pero, en cambio, sí tiene una fuerza de trabajo disciplinada. Los productos textiles primero, y después el montaje de aparatos electrónicos, han tenido un carácter central (durante mi último viaje supe que se tenía la esperanza de que el nuevo *I-Phone* de Apple se fabricara allí, como

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 208.

así ha sido, en efecto). La industria norteamericana fue bienvenida después de 1968, la industrialización continuó al ritmo más veloz de la Tierra y el crecimiento del sector de comercio de servicios lo hizo aún más rápidamente. Las condiciones en las fábricas durante la década de 1970 eran apenas un poco mejores de las que Dickens describía en su época. Asimismo, también me dijeron que en la actualidad la economía de Taiwan está tambaleándose debido a que el capital se está trasladando al continente, en donde la mano de obra es más barata.

Sin duda, se ha tratado de una “industrialización descentralizada”, en la cual la presión de la familia y la granja ha sido poderosa y ha frenado el ritmo de urbanización. Pero el hecho es que las familias sobresalen en la ciudad.

La mayoría de estos negocios familiares se hacía en pequeña escala y, cuando otros sectores eclipsaron a la agricultura, estos pequeños negocios se encontraron al frente de la transformación económica de Taiwan. Sin embargo, a la vez que estas pequeñas empresas resultaron ser la columna vertebral de la modernización económica, algunas familias inevitablemente advirtieron su potencial corporativo: el ideal de la familia numerosa contribuyó poderosamente tanto al crecimiento de las pequeñas iniciativas como al de los negocios corporativos en la economía taiwanesa.<sup>34</sup>

Las grandes ciudades crecieron mediante una inmigración en cadena —el padre o el hijo mayor se marchaban primero a las ciudades y luego traían a los restantes miembros de la familia—; con todo, el 85% de los habitantes actuales de las ciudades regresa a su aldea para celebrar el Año Nuevo. También en otros aspectos los procesos y productos de la economía han dependido de valoraciones y voliciones en la significación amplia, que son tradicionales, colectivos y, en el mejor de los casos, semiconscientes.

La familia numerosa, los linajes y los clanes siguen existiendo porque se adaptan. La cohabitación y el compartir las comidas no parecen ahora necesarios a fin de mantener la forma de la familia nuclear. De manera creciente, tanto el padre como la madre trabajan fuera del hogar y la tasa de natalidad ha descendido. Las “camarillas” masculinas son mucho más poderosas que en Occidente. Con todo, las mujeres han buscado la igualdad con respecto al varón en temas tales como el divorcio y la herencia; desde comienzos de los años 70, se han modificado las leyes e incluso se han implementado algunas nuevas. Ellas han aprovechado sus oportunidades educativas. Es frecuente hoy en día

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 205.

que las hijas solteras trabajen fuera del hogar y, a veces, que vivan en dormitorios cercanos a sus fábricas, que acumulen dotes más grandes y que, con ello, sufran menos la presión familiar para casarse temprano y transferir a otra familia sus ingresos y su parte en el capital familiar. En consecuencia, está incrementándose el valor y el uso de las hijas<sup>35</sup>.

## 7. POLÍTICA

Aunque han sucedido muchas cosas desde que Davidson y Reed publicaron su libro en 1998, y aunque algunos colegas tienen una visión menos nacionalista de los hechos a los que ellos se refieren, esto es lo que estos autores dicen en relación a la política en Taiwan:

El partido Guomindang [...], a su favor, lo que [...] había sido un pacto duradero con el pueblo taiwanés, benefactor de la economía más caliente del mundo y de una distribución del ingreso que es una maravilla internacional por su equidad. A cambio de su participación mayoritaria como propietarios en la recientemente industrializada economía, el pueblo taiwanés permaneció por largo tiempo inactivo. La beligerancia latente en su carácter se contuvo a favor del histórico anhelo de los taiwaneses por una vida económica mejor para sus familias. Pero en la década de los 70 pudo advertirse una mayor atención hacia las cuestiones políticas. Los granjeros se inquietaron cuando despacharon a sus varones y mujeres jóvenes hacia los empleos en las fábricas, los cuales aumentaron los ingresos familiares, a la vez que vieron succionar, mediante una variedad de mecanismos fiscales, sus cuantiosas ganancias en la producción agrícola con el fin de alimentar la economía industrial. La juventud taiwanesa mejor —y mejor educada— se unió a otros intelectuales para cuestionar las políticas que habían rechazado de plano ocuparse del ambiente, del desarrollo cultural y de las aspiraciones domésticas de una clase media en crecimiento.<sup>36</sup>

Además,

Con el levantamiento de la ley marcial en 1987 y la creciente libertad para el disenso, los partidarios de la cultura y de la independencia taiwanesas se hacen oír más y son más numerosos. Los taiwaneses se han aferrado a su propia historia y cultura, a menudo reprimida por el partido Guomindang para fomentar un sentido de identidad con China. En lugar de ser vistas como algo inferior, la lengua y las costumbres taiwanesas son ahora ensalzadas como la cultura de un Taiwan libre. En especial desde la primera elección presidencial en 1996, los taiwaneses se sienten muy orgullosos por su asimilación de los ideales democráticos. La democracia, la libertad y la autonomía política son hoy los nuevos ideales para muchos taiwaneses.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 36.

## COMENTARIO FINAL

Puede reiterarse una vez más que el fascinante caso de Taiwan se utiliza aquí como un ejemplo de lo que es una cultura nacional. Como hemos visto en este recorrido, esta dimensión del mundo cultural (*Lebenswelt*) se compone de sistemas de valor y de uso que, aunque no son compartidos por todos los ciudadanos, sí son compartidos por la mayoría de ellos. Estos sistemas de valor y de uso con frecuencia son cuestionados tanto desde adentro como desde afuera y ciertamente cambian con el paso del tiempo. En los niveles del sentido común y también en el de las ciencias de la cultura, los intentos que se hacen por comprender una cultura nacional contienen un grado considerable de idealización. En fin, bastantes más cosas podrían decirse acerca de estos sistemas. El presente esbozo sólo recorre la superficie, y el libro de Davidson y Reed dice muchas otras cosas, al igual que, desde luego, muchos otros libros. Pero aquí no se sostiene que sobre la base de este esbozo podamos captar exhaustivamente lo que es una cultura nacional, sino únicamente que éste podría ser un buen comienzo. Otros casos particulares y especies de este género pueden ser y serán diferentes y todavía hay mucho trabajo por realizar antes de que quede claro el *eidos* o esencia universal “nacionalidad”. Éste tan sólo ha sido un ejercicio similar al de tratar de comprender qué es un árbol y comenzar por la investigación de un roble sabiendo que es necesario considerar también las palmeras, los pinos, etc.

## **EL “VIRAJE” EN LOS “BEITRÄGE” DE M. HEIDEGGER Y EN LOS MANUSCRITOS C DE E. HUSSERL**

**Roberto J. Walton**

Universidade de Buenos Aires, Argentina  
grwalton@fibertel.com.ar

**Resumen:** El artículo considera en primer lugar el papel asignado por Heidegger, en su análisis del viraje (*Kehre*), al acontecimiento-apropiación (*Ereignis*) como el punto medio entre el ser y el *Dasein*. En el carácter abismal de la oscilación entre el llamado del primero y la pertenencia del segundo reside la unidad originaria del tiempo-espacio que deja emerger ambos momentos hacia su separación. Esto permite a su vez el despliegue de un tiempo derivado y un orden para la medición. En segundo lugar, se intentan encontrar puntos de vista similares en los análisis de Husserl sobre la temporalidad. Así, al abismo del ser corresponde un horizonte inicial originario; al tiempo-espacio abismal, la pretemporalización de una protohyle de la mano con kinestesias espacializantes; a la proyección del *Dasein* para captar la oscilación mediante una contraoscilación, el volverse del yo hacia la prototemporalización; a la separación del tiempo a partir del abismo, la constitución de las distinciones temporales; y a la derivación del orden del tiempo, la constitución del tiempo como forma. En tercer lugar, se expone la noción heideggeriana de decisión respecto de la pertenencia o no-pertenencia al ser a fin de criticar una parte componente de la historia del ser, esto es, la posición. En cuarto lugar, el artículo se ocupa de la noción husserliana de decisión en tanto ligada a la institución de un horizonte histórico. Por último, se destacan semejanzas y diferencias entre las nociones de acontecimiento-apropiación y presente viviente en la medida en que ambas desempeñan el mismo papel en la búsqueda de un nivel último que hace posible todo.

**Palabras clave:** Viraje, acontecimiento-apropiación, abismo, tiempo, protohorizonte, volverse-hacia, decisión, presente viviente.

**Abstract:** The article first considers the role ascribed by Heidegger, in his analysis of turning (*Kehre*), to event or enowment (*Ereignis*) as the middle-point between Being and *Dasein*. In the abyssal character of the oscillation between the call of the former and the belonging of the latter lies the originary onefold of time-space that lets both moments emerge into their separateness. This enables in turn the development of a derivative time and an order for measurement. Second, an attempt is made to find similar views in Husserl's analysis of temporality. Thus, to the abyss or ab-ground of Being there corresponds a primal empty horizon; to the abyssal time-space, the pretemporalization of a primal hyle hand-to-hand with spatializing kinesthesia; to *Dasein*'s projection to get hold of the oscillation in a counter-oscillation, a turning of the ego to a primal temporalization; to the separation of time out of the abyss, the constitution of temporal distinctions; and to the derivation of an order for measurement, the constitution of time as a form. Third, Heidegger's notion of a decision regarding the belongingness or nonbelongingness to Being is set forth in order to criticize a component part of the history of Being, i.e., positing. Fourth, the article deals with Husserl's notion of decision as tied to the institution of a historical horizon. Finally, similarities and differences are shown between the notions of event and living present insofar as they both play the same role in the search for an ultimate level that renders everything possible.

**Palabras clave:** Turning, event (enowment), abyss, time, primal horizon, turning-toward, decision, living present.

## 1. SOLIPSISMO Y FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL

Hay un problema que ha sobrevolado como un espectro las teorías fenomenológicas de la intersubjetividad. Me refiero al problema del solipsismo. Desde que, en el primer párrafo de la quinta meditación cartesiana, Edmund Husserl dirigió un argumento solipsista contra su propia fenomenología trascendental, interpretada como un idealismo, ésta no ha cesado de tener que confrontarse con y explicarse ante esa objeción. En los términos de su formulación husseriana, la objeción solipsista está contenida por entero en una perplejidad que tiene su raíz en la propia posición reflexiva instauradora de la fenomenología:

Cuando yo, el yo que medita, me reduzco a mi ego trascendental absoluto mediante la *epoché* fenomenológica, ¿no me convierto en un *solus ipse* y no permanezco como tal en cuanto que yo, bajo el título Fenomenología, ejerzo consecuentemente una auto-explicitación? ¿No deberá una fenomenología, que quiere resolver los problemas del ser objetivo y presentarse como Filosofía, ser estigmatizada como solipsismo trascendental?<sup>1</sup>

El trabajo esboza en primer lugar los lineamientos de la noción de viraje, y su relación con un tiempo que se propone al *Dasein*, tal como Martin Heidegger explicita la cuestión en sus *Beiträge zur Philosophie*. Luego intento mostrar una situación análoga en Edmund Husserl, en especial en sus manuscritos tardíos sobre el tiempo, en virtud de la recepción de una pretemporalidad anterior a las operaciones del yo. Un isomorfismo gira en torno de una temporalidad primigenia que tiene su lugar o bien en un abismo o bien en un horizonte inicial originario. En pasos sucesivos examino las dos respuestas elaboradas ante la interpelación recibida. Las divergencias se relacionan aquí con el tipo de decisión en favor de una temporalidad. Por último, examino analogías entre las nociones de *Ereignis* y presente viviente como dos interpretaciones de una instancia última en la fenomenología. Respecto de la temporalidad primigenia, la respuesta a su interpelación y la instancia última que opera entre una y otra encontramos términos que juegan un papel análogo en estructuras análogas. Estas conside-

<sup>1</sup> "Wenn Ich, das meditierende Ich, mich durch die phänomenologische *epoché* auf mein absolutes transzendentales Ego reduziere, bin ich dann nicht zum *solus ipse* geworden, und bleibe ich es nicht, solange ich unter dem Titel Phänomenologie konsequente Selbstauslegung betreibe? Wäre also eine Phänomenologie, die Probleme objektiven Seins lösen und schon als Philosophie auftreten wollte, nicht als transzentaler Solipsismus zu brandmarken?". Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husseriana I-LX*, Dordrecht, Springer (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff; Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers), 1950-2009, Hua I, p. 91.

raciones conducen a moderar la afirmación de Heidegger: "Mi pregunta por el tiempo se determinó a partir de la pregunta por el ser. Ella marchó en una dirección que ha permanecido siempre extraña a las investigaciones de Husserl sobre la conciencia interna del tiempo"<sup>2</sup>.

### 1. EL VIRAJE EN HEIDEGGER: EL LLAMADO DE LA TEMPORARIEDAD

En el "Seminario en Le Thor 1969", Heidegger señala que el significado de la noción de "sentido del ser" en *Ser y tiempo* se volvió insuficiente porque era comprendida desde el ámbito del proyecto o proyección del *Dasein*<sup>3</sup>. El inconveniente de este punto de partida reside en que sugiere entender el proyecto como operación humana. Con posterioridad a *Ser y tiempo*, Heidegger sustituye la expresión "sentido del ser" por la expresión "verdad del ser" para expresar el viraje desde el enfoque trascendental a la perspectiva de la historia del ser. Según esta perspectiva, el *Dasein* ha de responder al llamado (*Zuruf*) del ser. En el medio del ser y del *Da-sein*, el *Ereignis* o acontecimiento apropiante lleva al *Dasein* a lo que tiene de propio por medio del ser, y a la vez lleva al ser a lo que tiene de propio por medio del *Dasein*. Tal acontecer es el eje de un contrabalanceamiento (*Gegenschwingung*) o recíproca oscilación que tiene el carácter de un viraje (*Kehre*). Se trata de un giro que tiene lugar en el plano de los fenómenos y que se refleja en el llamado viraje en el pensar por el cual importa más el movimiento que va del ser al *Dasein* que el movimiento por el cual el *Dasein* se trasciende en dirección al ser. Por eso Heidegger afirma que "[el] *Ereignis* tiene su más íntimo acaecer y su más amplio alcance en el viraje"<sup>4</sup>.

En un movimiento de correspondencia que responde a un llamado o interpellación, el *Dasein* se ensambla en aquello que posibilita su comportamiento, y que, si bien no está a su disposición, él contribuye a poner de manifiesto. La proyección del *Da-sein* arrojador o proyectante (*Werfer*) resulta ser una proyección arrojada (*geworfen*) porque es llevada a lo que tiene de propio a partir

<sup>2</sup> Martin Heidegger, "Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage", en Eugen Fink / Martin Heidegger / Ludwig Landgrebe / Max Müller y Herman L. Van Breda, *Phänomenologie, lebendig oder tot?*, Karlsruhe, Badenia, 1969, p. 47.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Seminare (1951-1973)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986, p. 335.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, p. 407.

de un llamado que es entendido también como una yección o arrojarse a (*Wurf, Zuwurf*) por parte del ser. La proyección es a la vez una experiencia de la condición-de-arrojado (*Geworfenheit*) y de la pertenencia (*Zugehörigkeit*) al ser. El hombre pertenece al ser y corresponde a la interpelación en un viraje (*Kehre*), y el ser necesita del hombre y lo interpela en un contra-viraje (*Widerkehr*). De modo que el viraje se despliega “entre el llamado-a (al perteneciente) y la pertenencia (de lo que es llamado)”<sup>5</sup>. Según la expresión de F.-W. von Herrmann, la yección aconteciente y apropiante del ser tiene su reverso en una proyección acontecida y llevada a lo propio del hombre. La yección da lugar a la proyección, y la proyección complementa la yección<sup>6</sup>. Heidegger escribe: “Este contrabalanceo (*Gegenschwung*) entre el necesitar y el pertenecer constituye el Ser como *Ereignis*, [...]”<sup>7</sup>. La contraoscilación en la conjunción de llamado y pertenencia es el *Ereignis* mismo, y Heidegger aclara respecto de la conjunción: “El *Ereignis* es el medio que se establece y se mediatiza a sí mismo (*die sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mitte*) y al que todo esencial de la verdad del Ser (*Seyn*) debe ser retrotraído en el pensar”<sup>8</sup>.

Una vez considerado el *Ereignis* como término medio entre ser y *Dasein* se debe examinar el carácter de abismo del ser. Heidegger señala que el ser esencia o se despliega, y se desoculta, como abismo no solo porque carece de fundamento sino también porque se sustrae como fundamento del ente. Mientras el *Dasein* no proyecte el ser de tal modo que el ser pueda desplegarse como el fundamento del ente, el ser acaece como abismo y no como fundamento pleno, o, con otras palabras, acaece como fundamento incipiente o “protofundamento (*Urgrund*)” o “quedar a un lado del fundamento”. Por tanto, en el abismo, el fundamento “aún funda y sin embargo no funda propiamente”<sup>9</sup>. El ser solo esencia o se despliega como fundamento cuando el *Dasein* puede responder a

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 407. Cfr. pp. 65, 239. Cfr. Martin Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, *Gesamtausgabe* 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 341, 348.

<sup>6</sup> Cfr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 30ss., 92ss., 240s., 384s.; y *Wahrheit. Freiheit. Geschichte: Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift, Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, pp. 215ss. Una muy clara explicitación de los aspectos temporales de la yección y la proyección se encuentra en Ángel Garrido-Maturano, “El abismo y el tiempo. Elucidación de la noción de abismo y de temporalidad en los *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger”, *Revista Venezolana de Filosofía* 36-37 (1999) 163-191.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 251.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 73. Cfr. p. 262. Heidegger señala que “ser (*Sein*) y Ser (*Seyn*) son lo mismo y sin embargo fundamentalmente distintos” (*Ibidem*, p. 171). El término “Seyn” se atiene al giro en tanto que el término “Sein” queda atado a la perspectiva trascendental del primer período. Cuando Heidegger utiliza el término *Seyn*, lo traducimos con mayúscula.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 379s.

la yección, es decir, "tomar al vuelo la contraoscilación de la apropiación-aconteciente (*den Gegenschwung der Er-eignung aufzufangen*), ingresar en esta contraoscilación, y tan solo así llegar a ser sí mismo él mismo: el guardián de la proyección arrojada, *el fundador fundado del fundamento*"<sup>10</sup>.

Al análisis del *Ereignis* como punto medio entre el ser y el *Dasein*, y del abismo del ser, se añade el examen del desplegarse y desocultamiento o verdad del abismo como el tiempo-espacio que "es inherente a la verdad en el sentido de la esenciación del ser como *Ereignis*"<sup>11</sup>. Heidegger señala que el abismo "funda como la unidad de temporalización y espacialización", se refiere al tiempo-espacio como "esenciación del fundamento abismal", y lo asocia con "las trayectorias virantes (*Kehrungsbahnen*) del *Ereignis*, del viraje entre pertenencia y llamado, [...]"<sup>12</sup>. En virtud del contrabalanceo de ser y *Dasein*, la temporariedad (*Temporalität*) inherente a la verdad del ser coloca la temporalidad (*Zeitlichkeit*) extática analizada en *Ser* y *tiempo* bajo su despliegue. La temporariedad es recogida y asumida por la temporalidad. De modo que esta es "la indicación y la resonancia"<sup>13</sup> de aquélla. Heidegger afirma que "el *Da-sein*, vi-rando, es apropiado (*ereignet*) al *Ereignis* como esenciar del Ser y solo gracias a este origen como fundación del tiempo-espacio ('temporariedad') puede estar en situación de transformar la indigencia del abandono del ser [...]"<sup>14</sup>. Por tanto, el abismo se despliega y funda como la unidad originaria de tiempo y espacio, y esta unidad se despliega desde el *Ereignis* como "aquellos desde donde el fundamento es fundamento"<sup>15</sup>. Así, desde el entre que hace oscilar el llamado y la pertenencia, "se abre el *Ereignis* y llega a ser efectuable la proyección del ori-gen de tiempo-espacio como unidad originaria desde el abismo del fundamen-to"<sup>16</sup>.

Heidegger procura una "interpretación originaria del tiempo" que pone de relieve "el ámbito en que el tiempo accede a la más extrema diferencia y de

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 239. "El arrojador mismo, el *Da-sein*, es arrojado, acontecido apoyadoramente (*er-eignet*) por el Ser. [...] En tanto el arrojador proyecta y abre la patencia (*Offenheit*), se desvela, por medio de la apertura (*Eröffnung*), que él mismo es el arrojado, y que no efectúa otra cosa que tomar al vuelo la contraoscilación en el ser, esto es, ingresar en ella y de ese modo en el *Ereignis*, y solo así llegar a ser él mismo, a saber, el guardián del proyecto arrojado" (*Ibidem*, p. 304).

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 372.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 383, 375, 372.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 383. Cfr. pp. 17, 243, 375, 379.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 385.

este modo justamente a la intimidad del esenciarse con el espacio”<sup>17</sup>. A la verdad o desocultamiento del ser es inherente el tiempo-espacio respecto del cual nociones como cercanía y lejanía, o plenitud y vacío, no tiene el sentido que es inherente a las representaciones habituales del tiempo y el espacio. El abismo es un vacío, no en el sentido de una no-ocupación sino en el de un originario entreabrirse que a la vez es un rehusarse que interpela y suscita un salto del *Dasein* hacia el ser en medio del oscilante viraje del *Ereignis*: “El abismo es la *unidad originaria* de espacio y tiempo, aquella aunante unidad (*einigende Einheit*) que los deja disgregarse inicialmente en su separarse”<sup>18</sup>.

Para nombrar el modo en que desde el abismo acaece “la disgregación de espacio y tiempo”, Heidegger se refiere a “transplazamientos (*Verrückungen*)”<sup>19</sup> que asumen dos modalidades. Por un lado, el transplazamiento del tiempo se denomina “desplazamiento” (*Entrückung*) y es el acaecer que conserva lo que ha sido y anticipa lo que ha de venir. Mediante este desplazamiento, la temporariedad se disgrega en tres modos que se conjugan con los éxtasis temporales del *Dasein*, es decir, el futuro, el haber sido y el presente. El tiempo se da desde el abismo en tres modos esenciales, y el *Dasein* responde a través de los tres éxtasis temporales. Por otro lado, el transplazamiento del espacio se llama “emplazamiento (*Berückung*)” y es el acontecer por el cual el tiempo-espacio se conjuga con la espacialización acontecida del *Dasein*. Un demorarse del tiempo-espacio al mantenerse en un instante hace surgir una espacialización u ordenamiento espaciante (*Einräumung*) en un sitio: “El tiempo-espacio como la unidad de la originaria temporalización y espacialización es él mismo originariamente el instante-sitio [...]”<sup>20</sup>. Así, según Heidegger, el abismo se ensambla en un tiempo-espacio que, en razón de que desplaza temporalmente y emplaza espacialmente, tiene el carácter de un sostén (*Umhalt*) que reúne las dimensiones del tiempo, y de una reunión (*Sammlung*) que se sustenta en un sitio y un instante. Lo que originariamente unifica al espacio y al tiempo es lo que los hace surgir a la vez en una indisoluble remisión recíproca. Este surgir no es un desgarro o fisura que suelta (*Losriss*) porque ni el desplazamiento es una dispersión de los éxtasis del tiempo ni el emplazamiento es la enajenación del ins-

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 379. Cfr. pp. 17, 243, 375, 383.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 373, 381.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 384.

tante-sitio del tiempo. Por tanto, el desplazamiento se muestra como una reunión sobre el sostén del emplazamiento, y el emplazamiento se muestra como un sostén para la reunión inherente al desplazamiento.

Tiempo y espacio se disgregan desde el abismo en que están enlazados. Así, el tiempo-espacio (*Zeit-Raum*) se convierte en espacio o lapso de tiempo (*Zeitraum*). Se torna "espacioso (*geräumig*)" y puede ser medido. Esta es una determinación del tiempo mismo que ya no pertenece al esencial originariamente unido del tiempo-espacio. De ese modo se hace surgir el tiempo-espacio en el ente. Se puede hablar entonces de la separación entre dos puntos ahora del tiempo calculado. Así decimos que en el lapso de tiempo de 50 años sucedió esto o aquello. El tiempo es representado como el uno-tras-otro o sucesión de la serie de los ahoras y el espacio como el uno-junto-a otro en la coexistencia de lugares. El tiempo-espacio precede a los espacios particularizados y a los tiempos que transcurren. Tanto la dimensionalidad del tiempo (antes-después) como la del espacio (arriba-abajo, izquierda-derecha, adelante-atrás) "surgen a partir del abrigo de la verdad y, por tanto, del tiempo-espacio en el ente [...]. Solo cuando algo que está ahí delante es sujetado y fijado surgen el flujo del 'tiempo' que pasa fluyendo por él y el 'espacio' que lo rodea"<sup>21</sup>. Frente al "simple y nunca calculable *Ereignis* de todo tiempo-espacio", Heidegger procura mostrar cómo "espacio y tiempo se convierten en representaciones de marcos en el camino de su interpretación con respecto al *mégethos*"<sup>22</sup>. El tiempo como marco es una forma de orden que permite introducir distinciones en el ente a través del número de lo mudable y lo contable. Un ejemplo de estos marcos de ordenamiento para lo que está ahí delante, y para determinación de su magnitud, se encuentra en las formas kantianas de la intuición. El vacío es entonces lo no-ocupado en las formas. En relación con este plano derivado, Heidegger puede afirmar que "el originario esencial del tiempo, al igual que el del espacio, no accede para nada a la experiencia"<sup>23</sup>.

Cinco momentos se relacionan, pues, con el tiempo: 1) el abismo del ser como su origen; 2) el tiempo-espacio inherente al abismo; 3) la fundación del ahí implicada en la contraoscilación del *Dasein*; 4) la disgregación del espacio y

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 382. Cfr. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), *Gesamtausgabe* 14, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, pp. 14, 18s.

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, pp. 409, 173.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 223.

el tiempo a partir del espacio-tiempo; y 5) la derivación de un espacio o lapso de tiempo medible según los patrones de la representación de marcos para la determinación del tiempo. Para estos momentos he de buscar ahora un paralelo en Husserl.

## 2. EL VIRAJE EN HUSSERL: EL LLAMADO DEL CURSO PRIMIGENIO

Al referirse al basamento de los actos, Husserl describe un horizonte inicial originario que cumple la función del abismo heideggeriano porque se sitúa en el origen de la temporalización y de la espacialización y es un horizonte vacío porque aún no interviene en él la intencionalidad:

El yo tiene ya el “horizonte de mundo” —el horizonte inicial originario en el que nace implícitamente el horizonte de mundo humano, así como, en el protocomienzo de la temporalización (*Uranfang der Zeitigung*), ya está implicado el horizonte de la temporalización como temporalización en la que se encuentra implicada una y otra vez una nueva temporalización y así todo está implicado en su lugar en todo lo en sí anterior. El protohorizonte, la *masa hereditaria*, es en su sentido primigenio horizonte vacío.<sup>24</sup>

Husserl complementa las descripciones sobre la conciencia interna del tiempo con un análisis que pone al descubierto una dimensión temporal preyoica del sujeto, esto es, la sustentación del ámbito del yo en un fluir originario y pasivo y en una intencionalidad instintiva que orienta el fluir. Se ocupa de una “temporalización intersubjetiva en el pretiempo intersubjetivo”<sup>25</sup> porque el presente primigenio de cada yo depende de una temporalización intersubjetiva que se extiende a todos los yoes y cuya protensión remite en cuanto anticipación a una habitualidad originaria. Esto significa que el tiempo subjetivo está precedido por una pretemporalización que se despliega en el plano de una protointersubjetividad a la que se debe la primigenia institución de la coexistencia. En un manuscrito bajo título: “Teleología universal. El impulso intersubjetivo, que abarca a todos y a cada uno de los sujetos, visto trascendentalmente”<sup>26</sup>, Husserl se refiere a la primordialidad como un sistema de impulsos que contiene impulsos orientados hacia otros cursos de vida y afirma

<sup>24</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, Husseriana XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 604.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 597.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 731.

En mi vieja teoría de la conciencia interna del tiempo he tratado la aquí mostrada intencionalidad precisamente como intencionalidad que se dirige hacia delante como protensión y se modifica como retención, pero que conserva unidad, pero no he hablado del yo, no la he caracterizado como intencionalidad yoica (en el más amplio sentido como intencionalidad de la voluntad). Más tarde he introducida esta última como fundada en una intencionalidad sin yo ("pasividad").<sup>27</sup>

Tenemos aquí un doble giro orientado, más allá de la conciencia interna del tiempo, hacia la intencionalidad del yo y su voluntad y hacia la intencionalidad sin yo. Se trata de una doble orientación hacia la actividad y hacia la pasividad. Respecto de la pasividad, Husserl pregunta a continuación:

¿Acaso no tenemos el derecho o no debemos presuponer una intencionalidad impulsiva universal que compone unitariamente cada presente primigenio como temporalización permanente y que de un modo concreto sigue impulsando de presente en presente, [...] de tal suerte que, en cada presente primordial, impulsos de nivel superior, que trascienden, se extienden dentro de todo otro presente y enlazan a todos unos con otros como mónadas, a la par que todas están implicadas una en otra —intencionalmente?<sup>28</sup>

Así, la intencionalidad instintiva tiene una función vinculante sobre la cual se asienta un entramado temporal de diversos cursos singulares.

El yo trascendental es sujeto de un "instinto trascendental" que se muestra como "la tendencia universal que pasa a través de la totalidad de la intencionalidad del ego"<sup>29</sup>. En un nivel preyoico, Husserl describe una intencionalidad instintiva que está en la base de toda constitución de la naturaleza, toda acción humana y toda relación con el otro. La tarea de retroceder a la dimensión originaria de la subjetividad conduce a la protosensibilidad de un preyo, dotado de habitualidades originarias o instintivas que operan con anterioridad a las habitualidades que provienen de los actos y son adquiridas por el yo a lo largo de su vida. Husserl señala que "protoinicialmente el yo está en el instinto con horizonte vacío"<sup>30</sup>, y caracteriza el impulso instintivo como "la preforma de la preposición (*die Vorform der Vorhabe*)", y la satisfacción del impulso como "la preforma del auténtico acto (*die Vorform des eigentlichen Aktes*)"<sup>31</sup>. En la medida en que se traduce en sistemas kinestésicos e implica un principio de aso-

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 594 s.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 595.

<sup>29</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C Manuskripte*, Husserliana - Materialien VIII, Dordrecht, Springer, 2006, p. 260.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 326.

ciación de las afecciones, el impulso instintivo configura una disposición originaria del yo en virtud de la cual se encuentra "predelineada para mí la constitución del mundo"<sup>32</sup>.

Husserl se refiere a dos presupuestos de la constitución:

[...] la constitución del ente de diferentes niveles, de mundos, de tiempos, tiene dos protopresupuestos, dos protofuentes, que, hablando temporalmente (en cada una de estas temporalidades), siempre "subyacen" a ella: 1) mi yo primigenio como operante, como protoyo en sus afecciones y acciones, con todas sus estructuras esenciales en los modos pertinentes; y 2) mi no-yo primigenio como curso primigenio de la temporalización y él mismo como protoforma de la temporalización que constituye un campo temporal, el de la protomaterialidad. Pero ambos protofundamentos están unidos, son inseparables, y, por tanto, si se los considera por separado, son abstractos.<sup>33</sup>

Husserl investiga un protonivel (*Urstufe*) anterior a cualquier tipo de constitución aperceptiva y lo refiere, del lado del ego, a protokinestesias (*Urkinästheze*) y protosentires (*Urgefühle*) dirigidas de una manera indiferenciada a una protohyle (*Urhyle*) también indiferenciada que llena todo el curso de vivencias: "La protohyle con las prokinestesias. Decimos: un 'obrar' unitario y carente de meta, a una con una totalidad no separada de la hyle (*eine ungeschiedene Totalität der Hyle*)"<sup>34</sup>. Se trata de una totalidad hylética teñida por sentimientos y motivada por movimientos corporales. A estos tres protomomentos fusionados —hyle, sentimiento, kinesthesia— se añade una dependencia del instinto que, del lado del yo, condiciona los movimientos y sentimientos, y, del lado extraño al yo, organiza la formación de unidades hyléticas. Además, una prototemporalización opera a través de ambos lados en un presente protomodal que actúa como un medio que se establece y se mediatiza al modo del *Ereignis*.

En lo que concierne al lado no-yoico, Husserl se ocupa de "la protointencionalidad pasiva, la de la temporalización pasiva de unidades, respecto de la cual no se puede hablar de objetos [...]"<sup>35</sup>, esto es, "la prototemporalización en que un quasi-mundo hylético extraño al yo (*eine ichfremde hyletische Quasi-Welt*) tiene su preser (*Vor-sein*)"<sup>36</sup>. Y afirma: "La protohyle en su propia temporalización es el núcleo por así decirlo extraño al yo en el presente concreto"<sup>37</sup>. La indiferenciación de lo no-yoico y lo yoico transcurre en un pretiempo (*Vorzeit*)

<sup>32</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, p. 385.

<sup>33</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 199. Cfr. pp. 100, 110, 118, 188 s.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 225. Cfr. p. 99.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 335.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 350.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 110.

que no es aún una forma de objetos para el preyo (*Vorich*) que vive en este curso de conciencia. Y en lo que atañe al lado yoico, o más bien pre-yoico, se encuentra ahí "el ego para el cual existe este premundo (*Vor-Welt*), y a través del cual, o a través del funcionamiento del cual, en la afección y acción, el mundo en sentido propio (*die eigentliche Welt*) llega a la creación, en una pluralidad de niveles de creación, a los que corresponden mundos relativos (*relative Welten*)"<sup>38</sup>.

Husserl afirma que el "no-yo protofluyente y protoconstituyente" exhibe un "protoacontecer temporalizante-temporalizado" junto al cual se encuentra el yo en tanto afectado de modo que tiene "una temporalización paralela precisamente según la forma para los actos"<sup>39</sup>. Así como el *Dasein* se vuelve hacia la temporariedad en el abismo del ser y la acoge en su temporalidad, el yo se vuelve hacia la pretemporalización en el abismal cuasi-mundo hylético extraño al yo y la convierte en temporalización. La pretemporalización consiste en el constante desvanecerse de la experiencia en un continuo entramado de modificaciones sin que haya aún intenciones temporales en sentido propio: "¿Qué clase de "intencionalidad" es ésta que circula bajo la bandera de la "retención"? ¿Es propiamente una intencionalidad? Un constante uno-en-otro de la modificación, del de [...], de, etc., tengo yo; pero falta sin embargo la auténtica intención"<sup>40</sup>. La temporalidad subyoica opera como una yección aconteciente y temporalizante que es asumida por el yo en una proyección acontecida para dar lugar a distinciones temporales. El curso primigenio en su indiferenciación cumple el papel de la temporariedad heideggeriana porque como fenómeno que se gesta en la pasividad significa un llamado que afecta al yo y motiva una respuesta: "Éste será entonces por su parte el presupuesto (como llamado (*Anruf*), interpellación (*Anspruch*)) para el acto del yo como 'respuesta' (conciencia en sentido estricto)"<sup>41</sup>. Así, Husserl describe un "volverse" del yo "hacia" (*Zuwendung*) lo que lo afecta como "el acto de respuesta", esto es, como un operar "sobre el fundamento de contenidos que siempre anteceden"<sup>42</sup> para continuar un proceso temporal que no emana primariamente de él sino de lo que le es extraño, es decir, de la hyle difusa. Con el volverse del yo se produce, en la

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 350. Cfr.. p. 269.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 191. Cfr. pp. 192, 351

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 326, 350.

indiferenciación inicial, una diferenciación de intenciones temporales que luego puede ser explicitada en la reflexión por la cual “no solo vivencio la transformación retencional sino que en ella ejercito un captar y conservar en sentido yoico”, de modo que, al tematizar la vida que fluye, “efectúo precisamente con ello una auténtica temporización (*eine eigentliche Verzeitigung*)<sup>43</sup>. La intervención yoica no consiste solamente en acompañar y explicitar la condición temporal de lo no-yoico. Además, el yo “tiene en sí un modo de temporalización” independiente de la pretemporalización hylética en tanto puede mantener captado lo que transcurre, con lo cual introduce “una doble retención” con “la retención yoica de la ‘validez’”<sup>44</sup>. Así se inicia, en la constitución del tiempo, una participación cada vez más fuerte del yo que habrá de ser tratada más adelante.

Análogamente, en relación con la espacialización descrita por Heidegger, el horizonte inicial originario se asocia con kinestesias que tiene su raíz en una masa hereditaria de instintos y cuya diferenciación posibilita la constitución de una espacialidad cada vez más compleja de acuerdo con los movimientos de los ojos, la cabeza, el tronco y el andar. En el estadio inicial, en una suerte de tiempo-espacio, están fusionados un pre-tiempo, que posibilitará la constitución del tiempo, y protokinestesias, que darán lugar a la constitución del espacio. Así, el horizonte inicial se muestra como un abismo en el que no hay todavía distinciones. Reiterando la argumentación de Heidegger, se lo puede considerar fundante porque el tiempo y el espacio emergen de él, pero no lo es propiamente en virtud de esa indiferenciación. Solo puede ser considerado como un fundamento una vez que se constituye la espacialidad y la temporalidad. Además, si analizamos el movimiento kinestésico, advertimos una convergencia de tiempo y espacio ligada a los movimientos del cuerpo propio. Respecto de su unidad con el tiempo, se puede recordar que el sistema kinestésico se actualiza

<sup>43</sup> Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Husseriana XXXIV, Dordrecht/Boston/London, 2002, p. 184. Este texto corresponde también a un manuscrito del grupo C. Sobre la cuestión son ilustrativas las siguientes afirmaciones: “La investigación más minuciosa de la diferencia entre una temporalización efectuada yoica y activamente por un lado y una temporalización hylética que acaece anónima y pasivamente por otro lado conduce finalmente a Husserl en los Manuscritos C tan lejos que él niega toda operación constitutiva originaria al protocolo que transcurre sin participación alguna del yo. Por tanto, solo si existe una operación yoica, se podría hablar de una constitución de objetos temporales. Solo por medio de la efectuación posterior de un acto yoico de reflexión sobre el protoproceso preintencional, esto es, sobre la base de una eficaz modificación de la esencia del protoproceso se origina para este protocolo hylético un significado constitutivo” (Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, “Einleitung der Herausgeber”, en Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Husseriana XXXIII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. xxxvii).

<sup>44</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, pp. 198, 201.

en un movimiento que no solo posibilita el espacio sino que a la vez reúne al tiempo. En cada momento del movimiento están contenidos los precedentes y los que se sucederán hasta su término. Esto significa que en cada momento parcial de un movimiento se encuentra anticipado protensionalmente y conservado retencionalmente un despliegue temporal y a la vez contenido potencialmente un despliegue espacial. Así, el sistema kinestésico con su horizonte potencial participa de las características del abismo heideggeriano en tanto posibilita la disgregación de espacio y tiempo. Por otro lado, es a la vez una reunión y un sostén en la medida en que el mundo percibido es un correlato de sus potencialidades. Por eso Merleau-Ponty dice, poniendo de relieve lo implícito en el análisis de Husserl sobre las kinestesias, que el cuerpo propio "habita el espacio y el tiempo" de modo que no se encuentra en ellos sino que "se aplica a ellos y los abraza"<sup>45</sup>. La relación entre el movimiento corporal y el surgimiento de la experiencia del tiempo ha sido puesta de relieve por L. Landgrebe<sup>46</sup>. Sin embargo, una omisión en su análisis, que, por lo demás es muy valioso para el lado yoico, reside en que, en el caso de Husserl, la convergencia de temporalidad y movimiento kinestésico, es decir, del tiempo-espacio, no implica una co-originariedad porque el tiempo no pierde una preeminencia. Ésta se asocia con su presencia no solo en el lado yoico sino también en el lado extraño al yo.

Con la temporalización, en el fluir de las maneras de darse temporales, se conserva un estilo de darse que consiste en la articulación de impresiones, retenciones y protensiones, y correlativamente del presente, el pasado y el futuro, como una "forma rígida"<sup>47</sup>. Esta forma del fluir no fluye, aunque sí fluye la forma plenificada con un contenido. A las distinciones temporales y a la conservación de una forma en las distinciones se suma una unificación de los tiempos. Que todos los tiempos particulares se unifiquen por medio de una asociación formal se debe a que constituyen noéticamente el único tiempo de la vida protoconstituyente, de modo que todos los tiempos de todos los objetos se encuentran en una relación esencial con el prototíempo del presente viviente: "Él mismo es la unidad de una fusión asociativa en la cual un único tiempo, que es

<sup>45</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 162, 164.

<sup>46</sup> Cfr. Ludwig Landgrebe, "Phänomenologische Analyse und Dialektik", *Phänomenologische Forschungen*, 10, Freiburg, Karl Alber, 1980, pp. 74-87.

<sup>47</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 63. Cfr. pp. 58, 178.

la forma de toda temporalización, se temporaliza a sí mismo y temporaliza o constituye objetos, *onta temporales*, con su respectivo tiempo, [...]”<sup>48</sup>.

Husserl tiene su propia respuesta para la pregunta: “¿De dónde tiene el especializar y el temporalizar su propio origen y su separación?”<sup>49</sup>. En suma, encontramos las siguientes correspondencias entre Husserl y Heidegger: 1) el horizonte inicial originario y vacío se relaciona con el abismo del ser; 2) la pretemporalización de la protohyle, unida a protokinestesias espacializantes, con el espacio-tiempo; 3) el volverse del yo hacia la pretemporalización hylética con el tomar al vuelo el *Dasein* la contraoscilación; 4) la constitución de distinciones temporales con la disgregación del tiempo a partir del abismo, esto es, del tiempo y el espacio desde el tiempo-espacio; y 5) la forma del tiempo con el espacio de tiempo como representación-marco.

### 3. LA DECISIÓN EN HEIDEGGER: PERTENENCIA O NO-PERTENENCIA AL SER

Debemos considerar ahora más de cerca los caracteres específicos que adquiere la respuesta al llamado del abismo o del horizonte inicial indiferenciando tomando primero nuevamente como guía indicaciones de Heidegger para considerar luego en un apartado ulterior la visión husseriana.

Heidegger afirma que “el esenciar del temporalizar” es “el desplazamiento hacia lo que se rehúsa”<sup>50</sup>, es decir, hacia el ser que se anuncia e interpela a la vez que se sustrae. El ser adviene al *Dasein* en el modo del rehusarse anunciando su ausencia como fundamento del ente. Este anuncio es un llamado, y, por tanto, significa un futuro en tanto implica la posibilidad de un arribo en que el ser se concede como fundamento del ente. El *Dasein* es desplazado hacia el futuro de un posible arribo en un aguardar (*Erharren*) que lo anticipa. Además, es desplazado hacia el haber-sido que sigue siendo en el recordar (*Erinnern*) su pertenencia al ser. Por último, es desplazado hacia el presente en el experientiar (*Erfahren*) el abandono del ser. Esta experiencia presente proviene del llamado del ser que hace asumir la pertenencia de modo que nos descubre el

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>49</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 383.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 384.

abandono del ser. Por eso el desplazamiento de la futuridad pone en movimiento la temporalización y tiene preeminencia entre los desplazamientos.

El tiempo nos desplaza hacia lo que, en otro texto, Heidegger llama la triclicidad y unidad de "lo equi-tempóreo (*das Gleich-Zeitige*)"<sup>51</sup>. A tres modos en que el tiempo originario, que aparece bajo la figura del tiempo-espacio, se arroja al *Dasein* corresponden tres modos correlativos de temporalización del *Dasein*. El *Dasein* proyecta tres modos de ser desplazado que resultan del acontecer en que se arrojan a él los tres desplazamientos en que la temporeidad se despliega en el abismo. Así, el darse del tiempo reposa en esta contraoscilación entre el aconteciente desplazamiento del tiempo originario y el acontecido ser desplazado del *Dasein* hacia el tiempo originario. Con referencia a este balanceo, Heidegger escribe: "El 'tiempo' debería ser experienciaible como el espacio-de-juego 'extático' de la verdad del Ser"<sup>52</sup>.

Experienciar el abandono del ser lleva a volverse hacia la pertenencia y de ese modo iniciar la superación del olvido del ser en una preparación de la situación histórica para el arribo del ser. Heidegger se refiere a "el presente dirigido y solo dirigido a la decisión: instante. En él están insertos los desplazamientos (*sind die Entrückungen eingerückt*), y él mismo esencia solo como la reunión (*Sammlung*) de los desplazamientos"<sup>53</sup>. El instante es el presente en tanto en él se reúnen y acontecen conjuntamente los tres desplazamientos. El *Dasein* experiencia en el instante el abandono del ser que le sale al encuentro en mutua correlación con el estar a la espera del llamado del ser y con el recordar la pertenencia al ser. En el instante los tres desplazamientos del tiempo y los tres modos de ser desplazado el *Dasein* se dan unidos en una copertenencia mutua. La triple yección del tiempo originario se reúne en el instante de la proyección del *Dasein*, y en él se despliega el ámbito de la decisión acerca de si acontecerá o no el viraje:

El recordante aguardar (que recuerda una oculta pertenencia y aguarda un llamado del Ser) nos pone frente a la decisión (*Entscheidung*) acerca de si o de si-no respecto del arribo del Ser. Más precisamente, la temporalización (*Zeitungung*) [...] funda de un modo abismal (*ab-gründigerweise*) el ámbito de la decisión.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), *Gesamtausgabe* 12, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, pp. 201s.

<sup>52</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 242.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>54</sup> *Idem*.

Heidegger afirma, pues, que una temporeidad incipiente es retomada por la temporalidad del *Dasein* para preparar el arribo del ser completando en el instante, mediante una decisión, el esbozo de tiempo que le es donado. En el intento de relacionar esta situación con la recepción husseriana de una pretemporalidad anterior a las operaciones del yo, es necesario mostrar a continuación que toda decisión respecto del ser, del olvido del ser o de una posible recuperación, están sujetas a un determinado a priori, y que la comprensión misma del ser tiene sus condiciones de posibilidad. Con otras palabras: se debe mostrar 1) una estructura invariante que rige toda comprensión del ser; y 2) la subordinación de la comprensión del ser a una estructura previa de carácter trascendental. La primera cuestión lleva a poner de relieve una peculiar característica en el intento heideggeriano de describir una historia del ser. La segunda cuestión conduce a hacer uso de una objeción que el mismo Husserl ha lanzado contra Heidegger.

Respecto del primer punto es necesario mostrar un rasgo del análisis heideggeriano que lo desplaza del marco de su propio planteamiento y posibilita el avance hacia una perspectiva husseriana. En relación con la historia del ser, puede sostenerse que Heidegger reconoce implícitamente un invariante que la recorre porque mantiene una misma estructura —la del poner (*Stellen*)— para el desvelamiento originario y para el desvelamiento bajo la im-posición de la técnica. En uno y otro caso encontramos el mismo movimiento. El ser fue experienciado por los primeros pensadores como *phýsis*, es decir, como el aparecer que aparece, como el surgir desde sí, como el venir a la presencia de lo presente. Pero lo que aparece en el aparecer muestra un aspecto o *idéa* que desde Platón se separa de su fundamento en el aparecer, se presenta como “la” interpretación del ser, y así inicia la confusión del ser con el ente. Heidegger recuerda que Aristóteles interpreta el *eídos* o aspecto como una *morphé* o forma que se relaciona con una materia o *hyle*. El aspecto puede exhibirse en sí mismo como algo que aparece desde sí, o bien puede presentarse como un modelo o paradigma que debe efectivizarse en una materia adecuada. La *morphé* se relaciona con una *poésis*, con una producción, porque la *hyle* es aquello a partir de lo cual se produce algo, por ejemplo, la madera como una materia para el *eídos* de una mesa. Así, se interpreta el ente al modo de una mesa que el carpintero

forma a partir de un modelo a través de "la configuración de la 'idea', del *eîdos*, en la *hyle*"<sup>55</sup>. Con esta interpretación del aspecto o *morphé* en términos de algo que es en y para una *tékhne* se inicia el camino a la reducción del ente a la condición de objeto y de objeto de encargo. El proceso "está preparado por el hecho de que la entidad está determinada a partir de la *tékhne* y por la *idéa*"<sup>56</sup>. El proceso se acentúa con la figura medieval del ente como *ens creatum*, es decir, como ente producido por el ente supremo. A ello siguen la figura cartesiana del ente como *ens certum*, o sea, el ente cuya verdad es producida por un sujeto que tiene certeza de su existencia y sus determinaciones, y la figura kantiana del ente como *ens objectivum*, esto es, el ente cuya objetividad es puesta por el sujeto. Ulteriormente el ente se muestra como objeto de encargo (*Bestand*) ajustado a "aquel poner (*Stellen*) y encargar (*Bestellen*) respecto de la naturaleza que efectúa continuamente un inventario de las fuerzas arrebatadas a ella"<sup>57</sup>. En todos los casos acontece una decisión "sobre la historia o pérdida de la historia, esto es, sobre la pertenencia al ser o abandono en el no-ente (*im Unsejenden*)"<sup>58</sup>.

En el proceso se mantiene una estructura unitaria que Heidegger pone de manifiesto en su conferencia "El peligro" (1949):

El traer en el modo de la *phýsis* es por ahora el poner-junto-a a partir de sí (*das aus sich Beistellen*), un poner (*ein Stellen*) que erige (*aufstellt*) lo presente a partir de sí en la condición-de-no-oculto. *Phýsis*, erigir a partir de sí (*von sich her aufstellen*) en lo no-oculto, es dejar venir a la presencia lo presente en la condición-de-no-oculto. [...]. De este modo se muestra tempranamente la *phýsis*, el traer delante que surge desde sí, con el carácter de un poner (*Stellen*) que no es una operación humana, sino que por el contrario aporta lo presente en cuanto tal al producir y representar (*Her- und Vor-stellen*) en la medida en que a la vez pone a disposición humana la condición-de-no-oculto, esto es, trayendo y dando, proporciona un abrigar en la condición-de-no-oculto. Pero este poner, el dejar durar y abrigar que trae delante a partir de sí, no tiene aún nada de los rasgos que muestra el esenciar del ser en aquel destino que lo hace acontecer como imposición (*Ge-Stell*). El poner en el modo de la im-posición que degrada y encarga esencia en un origen oculto —y en un parentesco esencial con el poner en el sentido de la *phýsis*.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 390.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>57</sup> Martin Heidegger, *Was heisst Denken? (1951-1952)*, *Gesamtausgabe* 8, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 238.

<sup>58</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 100.

<sup>59</sup> Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, *Gesamtausgabe* 79, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 64 s.

Ahora bien, si una incipiente imposición o maquinación se encuentra ya en el comienzo, ¿no hay acaso una estructura a priori a la que está sujeto el ente más allá de que sea aprehendido desde sí mismo o en una relación condicionada por un sujeto? Si el resultado está implícito en el punto de partida, si el producir (*Herstellen*) final se encuentra emparentado con el erigir (*Aufstellen*) inicial de la *physis*, entonces la historia del ser reconoce un elemento fundante que pasa a través de ella como un invariante. El poner lo presente a partir de sí mismo en la condición-de-no-oculto y el poner en el modo de la imposición que degrada y encarga comparten un elemento común. Con otras palabras, un poner modalizable tanto en el dejar ser como en el imponer es una constante. Por tanto, el proceso que conduce a la génesis de un priori, ya sea en la forma de la idea platónica o de la objetividad kantiana, presupone él mismo un *a priori*.

Según Heidegger, el *a priori* que emerge en la historia del ser significa primero “la precedencia de la entidad respecto del ente”, y se convierte luego, puesto que la idea platónica es “la raíz para la representación del *a priori*”, en la “precedencia del *representar*”. En lo que concierne al ser, Heidegger afirma: “La verdad del Ser y la esenciación del Ser no es ni lo anterior ni lo posterior”<sup>60</sup>. Sin embargo, hemos advertido que hay algo más originario que las destinaciones del ser porque el *Ereignis* que destina se atiene a un *a priori* delimitado por un poner que, aunque sea definido en una de sus manifestaciones como un poder no-humano, siempre necesita una fundación humana, es decir, un tomar al vuelo la contraoscilación del *Ereignis* ingresando en ella. Si bien el poner y el hacer aparecer inherente a la *physis* no es una operación humana, el hombre es siempre aquel a quien ataña o concierne el venir a la presencia de modo que lo recibe como un don que se da. Es el centro de incidencia de ese poner que, inversamente, irradia también de él en la forma negativa de un dejar poner. Y este dejar-ser no es otra cosa, en términos husserlianos, que una posición (*Setzung*) o una institución (*Stiftung*) de sentido y validez. Si las destinaciones comparten una misma estructura porque el poner de la técnica “reposa en el destino inicial del Ser (*physis-thésis*)”<sup>61</sup> y por eso se puede hablar de “la relación de *physis* y *tékhne* y de la referencia de ambos a la condición-de-no-

<sup>60</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, pp. 216, 222 s.

<sup>61</sup> Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, p. 66.

oculto”<sup>62</sup> y, además, el hombre no puede dejar de ser “el constante receptor”<sup>63</sup> del don, entonces una estructura invariante regula tanto la articulación como la recepción del aparecer. Si hay un poner en el surgir-desde-sí de la *physis*, habrá que ver en el erigir (*Aufstellen*) del comienzo una institución que el hombre deja acontecer, que da lugar a un proceso de sedimentación, reactivación y transformación de sentidos, y que puede ser moldeado de múltiples maneras hasta llegar a la imposición final. Este movimiento no solo está regido por una “estructura *a priori*”<sup>64</sup> sino que nos coloca en el terreno de una estructura trascendental.

#### 4. LA DECISIÓN EN HUSSERL: INSTITUCIÓN DE UN HORIZONTE HISTÓRICO

Analizamos ahora el tema de la decisión en la versión de Husserl teniendo en cuenta la siguiente observación contenida en un manuscrito cuatro años posterior a la publicación de *Ser y tiempo*:

La comprensión del ser es algo completamente vacío mientras no la reconozcamos [...] como apercepción del mundo en su respectiva *estructura trascendental determinada* como una estructura constante que se repite de un modo invariante, y entonces nos formulemos en relación con ella los problemas esenciales, entre ellos la pregunta fundamental por la estática y la eventual génesis de esta apercepción universal.<sup>65</sup>

En este texto de Husserl se encuentra, además de la referencia a un *a priori*, cuya presencia en Heidegger se ha intentado mostrar en el apartado anterior, la referencia a una dimensión trascendental, de la que nos ocupamos de inmediato a fin de mostrar que este camino trascendental no es, como afirma Heidegger, “solo provvisorio”<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Martin Heidegger, *Heraklit*, Gesamtausgabe 55, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, p. 202.

<sup>63</sup> Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 16.

<sup>64</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husseriana VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 378.

<sup>65</sup> Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husseriana XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008, p. 490.

<sup>66</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 305. Klaus Held observa que Heidegger plantea la cuestión del ser sobre una base extrafenomenológica con referencia a argumentos no-fenomenológicos que surgen de la influencia de Aristóteles. Considera que lo que importa es el horizonte universal del mundo como una dimensión predada de patencia. No obstante, opone esta dimensión al análisis de Husserl porque le atribuye una identificación de la vida trascendental con la inmanencia de la conciencia. Cfr. Klaus Held, “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”, en Annemarie Gethmann-Siefert y Otto Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 116 ss. En contraste con este punto de vista, hemos mostrado que, para Husserl, conciencia y mundo

El yo husseriano articula de variada manera, en un segundo giro que sigue al primero motivado por la afección hylético, una forma temporal que también le es entregada para que la introduzca en horizontes temporales más complejos. Sobre la protensionalidad instintiva, según Husserl, se edifican formaciones superiores que implican fines en sentido estricto. Una protoforma aparece, pues, como un segundo abismo que requiere también una complementación a través de la intencionalidad yoica o intencionalidad de la voluntad a la que se refiere el mencionado manuscrito sobre "Teleología universal". Veamos, pues, el carácter de "la decisión (*Entschluss*) en favor de un horizonte temporal"<sup>67</sup>. Husserl subraya que no se debe pasar por alto "el fundamental doble paso (*Doppelschritt*) de la constitución como constitución progresiva y regresiva"<sup>68</sup>. En este doble paso se ponen en juego "diferentes 'temporalizaciones' y 'temporalidades'", esto es, "estratos en los cuales se repite el juego de la temporalización"<sup>69</sup>.

En la constitución progresiva, la vida trascendental avanza hacia el futuro e incorpora las adquisiciones de cada nuevo presente. Este tipo de constitución convierte al yo en un ser histórico, y permite considerar el tiempo como una formación espiritual: que se configura en el desarrollo humano y da lugar a un ordenamiento temporal. Una generatividad específicamente espiritual se instituye como generatividad de orden superior mediante la institución de metas comunes de largo alcance. Cuando mi presente y sus horizontes temporales coinciden con el presente de los otros y sus horizontes, se constituye "un a la vez temporal de tiempo supramonádico o intermonádico de nivel superior" con el "pasado, el copresente y el futuro comunitarios"<sup>70</sup>, sus modos particulares de darse en cada uno de los sujetos, e intenciones que se originan en el presente de un sujeto pero alcanzan su cumplimiento en el presente de otro. Las metas permanentes dan lugar a un "lapso de tiempo entre el 'yo quiero' instituyente y

forman una unidad originaria, y que, por tanto, la vida trascendental presupone una dimensión de pertenencia en aquello a lo que esa misma vida, en tanto conciencia intencional, se vuelve para convertirlo en su correlato.

<sup>67</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband aus den Nachlass 1934-1937*, Husserliana, XXIX, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 371. Husserl aclara de inmediato que "me decido, ya sea en una decisión (*Entscheidung*) sobre creencia, una decisión sobre valores o una decisión de la voluntad" (p. 372).

<sup>68</sup> Edmund Husserl, *Die Lebenswelt*, p. 505.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 558, 561.

<sup>70</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, p. 343; *Die Krisis. Ergänzungsband*, p. 5.

la realización, [...]”<sup>71</sup>. Al describir la peculiar estructura temporal de la voluntad, Husserl señala que el primer ahora tiene como punto de partida creador un horizonte de futuro creador y se modifica en un horizonte de pasado creador. El ahora aparece “como llegado a ser a partir de un *fiat*, como producido”<sup>72</sup>. A cada punto ahora de la serie temporal es inherente no solo una fase eminentemente correspondiente la originalidad creadora de la voluntad sino un doble horizonte de pasado y de futuro compuesto por modificaciones de la voluntad, y en el que el progresivo acortamiento del horizonte de futuro tiene su reverso en la correspondiente prolongación del horizonte de pasado. Como los momentos de la voluntad brotan uno del otro, también los momentos del tiempo fluyen activamente uno a partir del otro: “Cada nuevo continuo de la voluntad en el pasaje del ahora al nuevo ahora emerge fluyendo del anterior no como en la originaria conciencia del tiempo el ahora emerge fluyendo del ahora pasado, sino que más bien surge de él en virtud de la propia *creación de la voluntad*”<sup>73</sup>. Así, la voluntad y sus metas producen una serie temporal plenificada en un ordenamiento vital volitivo: “También para la comunidad hay un orden de su vida comunitaria que comprende toda su temporalidad a partir de una voluntad comunitaria, [...]”<sup>74</sup>.

La constitución regresiva tiene lugar por medio de aprehensiones o percepciones históricas que reconstruyen el pasado. Puedo efectuar una síntesis de mi continuidad rememorativa con los recuerdos de otros. Puedo recordar “en otros”, esto es, evocar un “recuerdo” por medio de los otros, de los otros de los otros, etc.”<sup>75</sup>. En este proceso es posible ir más allá del alcance del recuerdo y hacer intuitivo el pasado en intuiciones que no tienen el carácter de rememoraciones en que percepciones previas efectivas son recordadas, sino el carácter de intuiciones en las que me represento algo como si lo hubiera experienciado cumpliendo con las condiciones de la transferencia aperceptiva por analogía. Sucesivamente podemos colocarnos en el lugar de i) los antepasados con los cuales nos encontramos en un nexo generativo, ii) aquellos hombres con cuya generatividad no podemos establecer un nexo, y iii) los animales de épocas

<sup>71</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis. Ergänzungsband*, p. 366 n.

<sup>72</sup> Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserliana XXVIII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 110.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>74</sup> Edmund Husserl, *Die Lebenswelt*, p. 523 n.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 501.

pasadas que también han tenido una experiencia del mundo. Así, se produce una constitución de tiempos inaccesibles por medio de la idealización de la capacidad de información mediada por los otros. Además, se retrocede mucho más allá de lo que han constituido las generaciones por medio de la reconstrucción de un tiempo que ni los hombres ni los animales han experienciado. Husserl se ocupa de la ampliación del mundo circundante hacia una naturaleza universal en lo infinito con "un tiempo infinito como forma –una forma que también puede ser vacía"<sup>76</sup>. La típica de las causalidades naturales de nuestro mundo presente se transfiere analógicamente a las épocas de la historia de la tierra en que era imposible la vida humana y animal, y, con el desarrollo de la paleontología, la geología y la astronomía, enlazadas con la física exacta, la ampliación de la historia natural continúa en dirección al tiempo astronómico.

Tanto el movimiento progresivo como el regresivo presuponen estructuras omniabarcadoras que posibilitan la unidad del tiempo histórico y nuestro movimiento en él. Husserl afirma que obro "como si tuviera una capacidad de movimiento a través de todos los tiempos"<sup>77</sup>. Además, llama la atención sobre los "comienzos de nuevas dimensiones de la temporalización, esto es, del tiempo con su contenido", y señala que "todos estos tiempos acceden sintéticamente a la unidad de un tiempo"<sup>78</sup>. Esta forma, que está presupuesta por todas las temporalidades, comprende un continuo de lugares, la sucesión y la simultaneidad, la duración y el horizonte de los fenómenos temporales. El tiempo se muestra como la forma del mundo en tanto totalidad de las cosas, es decir, como "la forma universal, que comprende en sí todas las temporalidades particulares: todos los tiempos particulares coinciden y constituyen por coincidencia un único tiempo, [...]"<sup>79</sup>. Es importante tener en cuenta que la forma del tiempo no es meramente forma de lo ya conocido sino también del horizonte de cosas desconocidas. La participación en una misma forma, y la apertura de esta en tanto horizonte vacío, permiten la inserción una en otra de temporalidades y su convergencia en una temporalidad de orden superior. Solo el único mundo con su

<sup>76</sup> Edmund Husserl, *Die Lebenswelt*, p. 303. Cfr. p. 512, y Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 443.

<sup>77</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, p. 239.

<sup>78</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 172.

<sup>79</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 298. Cfr. Elisabeth Ströker, "Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie. Zur Frage ihres Zusammenhangs", en E. S., *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, p. 158.

única forma temporal y su horizonte vacío que trasciende todo tiempo plenificado posibilita las relaciones entre las diferentes temporalidades. A pesar del conflicto que se produce entre temporalidades de contenido determinado precisamente en razón de esta determinación, los procesos transcurren "en indeterminaciones horizontales y en el uno-en-otro intencional de los horizontes"<sup>80</sup>, es decir, con la incorporación recíproca y entramado de temporalidades diversas. La indeterminación funciona como base para la convergencia de horizontes temporales en una unidad superior.

Por consiguiente, la forma del tiempo implica para Husserl, más allá de la temporalidad subyacente, y como estructura que se configura a partir de ella, una segunda yección de la pasividad que es retomada en una respuesta o proyección activa por el yo de la voluntad. Por un lado, el abismo indiferenciado inherente al horizonte inicial originario se articula en una forma temporal. Sin un yo que se vuelve hacia la pretemporalización hylética y reflexiona sobre este volverse, no se destaca la forma del tiempo como forma para contenidos hyléticos siempre nuevos. Por otro lado, el abismo indiferenciado inherente al horizonte marginal de afección nula es un trasfondo vacío que funciona como factor de unidad y síntesis para las temporalidades que lo plenifican. Sin un yo que introduzca contenidos en la forma, no se configuran temporalidades diversas. En tanto vacía o indeterminada, esta forma se puede ordenar y determinar de variadas maneras. Cuando el mundo es considerado solo como un horizonte vacío e indeterminado, se lo ha de caracterizar como carente de un ordenamiento temporal<sup>81</sup>.

## 5. LA INSTANCIA ÚLTIMA

Una vez considerada la temporalidad primigenia y la respuesta a su interpellación podemos volvemos hacia la instancia última que opera entre ambas

<sup>80</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 278.

<sup>81</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 192. Pilar Fernández Beites ha puesto de relieve críticamente que, en el viraje heideggeriano, "[e]l tiempo no es ya en ningún sentido el tiempo de un sujeto, sino un tiempo asubjetivo, que solo reposa en un acontecimiento (*Ereignis*) apersonal en el que está contenida toda posible apropiación o propiedad. La supuesta propiedad del hombre no reside en su subjetividad, o en su ser 'sí mismo', según la expresión del primer Heidegger, sino que reposa ya definitivamente en un apropiarse impersonal" (*Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Madrid, Encuentro, 2010, p. 321).

para señalar nuevas convergencias<sup>82</sup>. Esa instancia última es para Husserl el presente viviente y para Heidegger el *Ereignis*. Husserl caracteriza al presente viviente como “el ‘protofenómeno’ al que conduce retrospectivamente toda pregunta retrospectiva trascendental en el método de la reducción fenomenológica”<sup>83</sup>. Y Heidegger afirma: “No hay otra cosa a la que remita aún el *Ereignis*, a partir de la cual pueda ser explicado”<sup>84</sup>. Más allá de la reducción desde los objetos a la conciencia, la misma vida trascendental debe ser mostrada, en una reducción radicalizada, como el resultado de la temporalización que se lleva a cabo a partir del presente viviente enlazado con el protoyo (*Ur-ich*) y la proto-vida (*Ur-Leben*) trascendental. En el plano ya no de la génesis que tiene lugar desde un preyo, sino de la fundamentación, la reducción radicalizada nos retrotrae a un protoyo que no precede temporalmente sino que es un origen permanente en tanto todo experiar y obrar remite en última instancia a su presente viviente. Por su parte, luego del salto que tiene lugar desde los entes en dirección al ser concebido como fundamento, Heidegger se refiere a un salto que va desde el ser hacia un abismo en que opera el *Ereignis* que se diferencia de todo suceso que remita a otra instancia explicativa.

Heidegger llega al *Ereignis* como aquello que da tiempo y ser. Que la donación del ser reposa en la donación del tiempo no significa, para Heidegger, que el tiempo sea aquello que da el ser sino que uno y otro reposan “a una” en el *Ereignis*. Heidegger afirma que el *Ereignis* ha de ser pensado de tal manera que “no puede ser fijado ni como ser ni como tiempo” a pesar de que en él se piensan a la vez ambos modos del dar y por ende “en cierta manera también ser y tiempo quedan en pie”<sup>85</sup>. Por su parte, Husserl llega también al presente viviente como la instancia última en cuyo protoser (*Ursein*) o preser (*Vor-Sein*) y en cuyo protiempo (*Urzeit*) o pretiempo (*Vor-zeit*) reposa el darse del tiempo y del mundo. Sostiene que “tiempos, objetos, mundos de todo sentido tienen en última instancia su origen en el protofluir del presente viviente”<sup>86</sup>. La permanencia y carácter pretemporal del presente viviente se enlaza con presentes pasajeros que fluyen a través de él y se unifican en un único tiempo por la ana-

<sup>82</sup> He desarrollado más extensamente esta cuestión en “Modos del acontecimiento”, en Aníbal Forneri y Patricio Perkins (comps.), *Tiempo y acontecimiento*, Buenos Aires, Biblos, 2010, pp. 19-44.

<sup>83</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 6.

<sup>84</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 247.

<sup>85</sup> Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 53.

<sup>86</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 4. Cfr. pp. 6, 12, 187, 269, 342, 350.

logía de la forma o la asociación formal, y en este proceso se constituye el mundo sobre la base del contenido hylético de cada presente y sus evocaciones en virtud de la analogía de la plenitud o asociación del contenido<sup>87</sup>.

El paralelo se extiende a otros aspectos del tiempo y el mundo. Heidegger afirma que "lo propio del tiempo-espacio del auténtico tiempo", al que remite la temporalidad extática del *Dasein*, reposa en el juego que asigna (*Zuspiel*) las dimensiones temporales unas a otras, esto es, en el "alcanzarse uno-a-otro (*Einander-sich-reichen*) de futuro, haber-sido y presente"<sup>88</sup>. Se trata de la primera dimensión del tiempo a partir de la cual se han de pensar las tres restantes. Así como Heidegger se ocupa de un juego que asigna unas a otras las dimensiones temporales, subyace a ellas como primera dimensión y es un don del *Ereignis*, Husserl analiza un protofluir (*Urströmen*) que se manifiesta como pasar fluyendo (*Verströmen*), fluir-desde (*Abströmen*) y fluir-hacia (*Zuströmen*) en un "fluyente a la vez" que se centra en el presente viviente como "un presente pluridimensional"<sup>89</sup>. Mientras que el *Ereignis* se muestra como la recíproca oscilación o contrabalanceamiento entre el ser que necesita del *Dasein* y el *Dasein* que pertenece al ser, el presente viviente se exhibe como el punto medio, la copertenencia contraoscilante, en que las motivaciones o interacciones que proceden del mundo se unen con el volverse-hacia, responder y obrar del yo. Husserl se ocupa del "protoacontecer (*Urgeschehen*) de la subjetividad trascendental" que impulsa y es condición de posibilidad del acontecer de la vida de la conciencia y del acontecer del mundo, es decir, del "acontecer de una pluriforme estructura del acontecer"<sup>90</sup>.

Una coincidencia se advierte también en torno de la unicidad que caracteriza a la instancia última. Heidegger aclara que utiliza la palabra *Ereignis* como un *singulare tantum* porque lo que nombra "acontece solo en lo singular o más bien ni siquiera ya en un número sino de una manera única"<sup>91</sup>. Además, al *Ereignis* no se le pueden aplicar las habituales relaciones de ordenación, y colocar bajo suyo aquello que se da como un don, porque no es ni un "universal

<sup>87</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 296.

<sup>88</sup> Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 19.

<sup>89</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 129. Cfr. p. 58.

<sup>90</sup> Edmund Husserl, Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, p. 298; *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 5.

<sup>91</sup> Martin Heidegger, *Identität und Differenz (1955-1957)*, *Gesamtausgabe* 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, p. 45.

apartado” ni un “concepto superior”<sup>92</sup>. Análogamente, Husserl se refiere al presente viviente como único porque es un protomodo en contraste con los modos derivados que configuran una multiplicidad de unidades singulares. Se trata de una unicidad que se reitera o pluraliza en los presentes pasajeros sin perder ese carácter. El presente viviente no puede ser calificado como singular o plural sino que es la condición de todos los presentes constituidos en tanto singulares o plurales. No es un presente singular entre otros presentes singulares, es decir, algo singular dentro de una pluralidad, y en este sentido existe en una unicidad para la cual el plural carece de sentido.

El *Ereignis* se sustrae en favor de lo que se da. Por eso el Ello en el Ello da (*Es gibt*) “permanece indeterminado, enigmático, y nosotros mismos permanecemos perplejos”<sup>93</sup>. Nunca podemos colocarlo delante de nosotros en un estar-frente (*ein Gegenüber*), y por eso “es retenido en lo no dicho (*im Ungesagten*), permanece como lo no mostrable (*Unzeigbares*) en lo oculto, es misterio”<sup>94</sup>. A su vez, el presente viviente es el presente en que el yo opera anónimamente como “protoyo”, es decir, no como el yo que es objeto de la reflexión sino el yo que reflexiona y al que se da el yo en cuanto objetivado. Resulta inexpresable porque el presente sobre el que se reflexiona ya no es el presente desde el que se reflexiona: “En cuanto preser es inexperienciable, indecible (*Es ist als Vor-Sein unerfahrbare, unsagbar*); [...]”<sup>95</sup>.

Resumiendo. He trazado un paralelo entre el abismo heideggeriano y el horizonte inicial originario husserliano en tanto encierran un tiempo-espacio que requiere para desplegarse, como operación complementaria, la fundación del *Dasein* o el volverse-hacia de la subjetividad trascendental. Esta operación se diferencia en tanto queda enlazada para Heidegger con la historia del ser y para Husserl con la apercepción del mundo y su constitución progresiva y regresiva. No obstante, la contraoscilación entre ser y *Dasein*, o entre mundo y subjetividad, se despliega a través de una instancia última que vuelve a exhibir rasgos coincidentes. Se ha de recordar que, en sus Notas de trabajo, Merleau-Ponty se refiere a “lo que quiere decir la *Offenheit* de Husserl o la *Verborgen-*

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 46; Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 27.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>94</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 241 s.

<sup>95</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 269.

heit de Heidegger", los considera "como *Offenheit*, como *Verborgenheit* del Ser", y enlaza la cuestión con el tema de "la estructura misma del horizonte" y el "Überstieg hacia el horizonte"<sup>96</sup>. Además, alude al carácter abismal del fundamento que, en su caso, es una carne del cuerpo que funda y a la vez se prolonga en la carne del mundo. En virtud de esta prolongación, "el pretendido *Grund* es *Abgrund*"<sup>97</sup>. La carne implica una abismal pregnancia de posibilidades al igual que el horizonte inicial originario de Husserl o el abismo de Heidegger.

Traducido por Francisco Conde Soto

<sup>96</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 238s.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 303.



## **LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO DE LA EXPERIENCIA AFECTIVA. DESCARTES. NIETZSCHE. HEIDEGGER**

**Irene Breuer**  
ibreuer@hotmail.com

**Resumen:** La tesis principal sostiene que Descartes, mucho antes que Nietzsche, sentó las bases para la aserción de la fenomenalidad del mundo interno, el cual posee los atributos de certeza e indubitableidad de las que carecen los fenómenos externos de la percepción. Después de un primer análisis del alcance del *cogito* de las *Meditaciones*, de la crítica al mismo de Nietzsche y finalmente de la crítica de Heidegger a ambos, se analizan los problemas inherentes a sus respectivos planteos. Mientras que el *cogito* de las *Meditaciones* sólo prueba la existencia del ser sustancial inmaterial, el *Tratado de las pasiones* y ciertas cartas de Descartes permiten la postulación de un "yo" sustrato del compuesto alma-cuerpo que no sólo es sede de las pasiones y acciones, sino que alberga emociones ciertas e indudables que permiten la constitución de un sujeto de la experiencia afectiva. El análisis de la subjetividad en Nietzsche revelará que, aunque el sujeto es sólo una ficción útil, comparte ciertos rasgos con la subjetividad afectiva postulada: las emociones remiten al mundo exterior en cuanto éste es sentido y, en cuanto le advienen al alma y la afectan irremisiblemente, no pueden ser puestas en duda.

**Palabras clave:** Subjetividad, experiencia afectiva, emociones, certeza, Descartes, Nietzsche, Heidegger.

**Abstract:** The main thesis claims that Descartes, long before Nietzsche, supplied the theoretical foundations to state the phenomenality of the internal world, which possesses the attributes of certainty and unquestionability the phenomena of external perception lack. After analyzing the range of and Nietzsche's critique to the *cogito* at the *Meditations* and Heidegger's critique to both authors, the resulting critical points inherent to their respective conceptions are disclosed. While the *cogito* of the *Meditations* only proves the existence of the immaterial substance, I endeavor to show that the *Passions of the soul* and a selection of his correspondence allow the assumption of an "I" substrate of the soul-mind union, which is the seat not only of passions and actions, but of certain and undoubtful emotions that allow for the constitution of a subject of affective experience. A close examination of Nietzsche's understanding of subjectivity will finally reveal that, although the subject is only a useful fiction, it shares some fundamental traits with the affective subjectivity posed here: emotions refer to the external world as sensed, and inasmuch as they befall and irrevocably affect the soul cannot be subjected to doubt.

**Keywords:** Subjectivity, affective experience, emotions, certainty, Descartes, Nietzsche, Heidegger.

### **INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>**

A partir del alcance del *cogito* cartesiano en las *Meditaciones* y del planteo de un "yo" sustrato en el *Tratado de las pasiones*, el escrito plantea como tesis

<sup>1</sup> Este trabajo es una versión modificada de uno de los capítulos de mi tesis de Licenciatura en Filosofía intitulada: "La diferencia y el umbral de la Metafísica", presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en el año 2003 y escrita bajo la dirección de la Dra. Mónica Cragnolini, a quien agradezco no sólo su dedicación sino el haber despertado mi interés en Nietzsche.

principal que Descartes, antes que Nietzsche, postuló la fenomenalidad del mundo interno, el cual posee las notas de certeza e indubitableidad de las que carecen los fenómenos externos de la percepción. Mientras que el cogito de las *Meditaciones* sólo prueba la existencia del ser sustancial inmaterial, el *Tratado de las pasiones* permite la asunción de un “yo” sustrato del compuesto alma-cuerpo en tanto es sede de las pasiones y de las acciones y en cuanto alberga emociones que son “ciertas” e indudables. Este yo sustrato del compuesto no sólo hereda la certeza que en las *Meditaciones* estaba reservada al cogito, sino que se constituye en un yo de la experiencia, un yo empírico y variable. El análisis de la subjetividad en Nietzsche revelará que el “sujeto” no es un sustrato, sino un sujeto “disgregado” en multitud de pasiones, heterogéneas y no unificables. A pesar de que el sujeto no es sino una ficción útil, el caos informulable de las emociones que lo atraviezan constituye el único mundo que podemos reconocer: Los afectos no sólo forman el lazo de unión entre nuestros pensamientos, sino que además, los guían; sólo ellos son irrefutablemente sentidos, aun cuando no se pueda afirmar su verdad. Por ende, ambas concepciones comparten un elemento común: las emociones nos permiten un acceso al mundo exterior en cuanto sentido, y dado que ellas sobrevienen al alma y la afectan irremisiblemente, no pueden ser puestas en duda.

El trabajo se estructura de la siguiente manera: Después de una introducción a la noción de substancia en la Modernidad se realiza un primer análisis del alcance del cogito cartesiano en las *Meditaciones* y se señalan los problemas inherentes a su planteo. En un segundo paso se analizan las críticas de Heidegger a Descartes y a Nietzsche en lo que atañe a sus respectivas concepciones de la subjetividad y se revelan los presupuestos de los que parte Heidegger. A continuación se discute y se profundiza la crítica de Nietzsche al ego cartesiano para poder así plantear la tesis principal del trabajo: la fenomenalidad del mundo interno y la certeza de las emociones en Descartes. Finalmente se desarrolla el tema de la subjetividad en Nietzsche y su relación con la concepción de la totalidad del mundo que, en tanto inabordable e indecidible, plantea un límite al pensamiento metafísico moderno.

## 1. LA RACIONALIDAD Y LA NOCIÓN DE “SUBSTANCIA” EN LA MODERNIDAD

La racionalidad como adecuación del alma al orden de un mundo independiente y ordenado de ideas, propia del planteo platónico, es entendida en la Modernidad como la capacidad de construir órdenes que se basen en criterios de certeza y evidencia, conformes a una actividad del pensar, más que a una determinada realidad<sup>2</sup>. En lugar de considerar la naturaleza como efectivización del mundo de las ideas, Descartes distingue entre el mundo material, mera extensión, y el mundo espiritual, el del pensamiento. La distinción ontológica entre espíritu y extensión se complementa con su unión, la del compuesto alma-cuerpo, sede de las acciones y las pasiones.

La noción de substancia<sup>3</sup> implica, en la Modernidad, el ser causa de sí misma, lo que supone que una substancia no deberá depender causalmente de ninguna otra cosa para existir. Substancia propiamente dicha será aquello que es *causa sui*, lo que conlleva que todos los cambios que pueda sufrir ocurrén independientemente de que existan o no otras sustancias. Si todas las sustancias se causan a sí mismas, su interacción resta por explicar, lo que implica el problema de la causalidad, pues se debe dar cuenta de la posibilidad de la adecuación entre ideas y mundo y —con él relacionado— la cuestión de la objetividad, pues se debe justificar cómo las impresiones o apariencias que percibimos se adecuan al mundo. Se plantean entonces dos problemas: el primero, la validez objetiva de nuestras ideas, y el segundo, la verdad y justificación del conocimiento, para lo cual es necesaria la garantía divina. En la Modernidad, los filósofos se preguntan por la unidad detrás de la multiplicidad de las apariencias (validez objetiva) y por la naturaleza esencial de una substancia (validez cognoscitiva). Basados en el modelo de la ciencia matemática, conocer implica catalogar las diferencias cualitativas y cuantitativas esenciales, establecer sus atributos esenciales es pues, un calcular. La racionalidad se basa en el operar matemático.

<sup>2</sup> Leiser Madanes, *El optimismo racionalista del siglo XVII*, Buenos Aires, Secretaría de Publicaciones del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras / UBA, sin indicación de año, p. 3.

<sup>3</sup> Para un análisis de los problemas que implican la noción de substancia en los siglos XVII y XVIII ver Leiser Madanes, *La noción de substancia y sus problemas*, Buenos Aires, Secretaría de Publicaciones del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras / UBA, sin indicación de año.

## 2. EL COGITO CARTESIANO<sup>4</sup>

La razón en Descartes es una facultad intuitivo-deductiva. En la deducción, que tiene carácter temporal, el error es posible, mientras que en la intuición se capta la verdad y no hay error ni tiempo. El *cogito* como se plantea en la Segunda *Meditación* es, a primera vista, una intuición racional: "yo soy, yo existo, es necesariamente verdadero siempre que la pronuncio o concibo en mi espíritu". En una segunda formulación no intuitiva<sup>5</sup>, se introduce el tiempo como instantaneidad: "engáñeme cuanto quiera, que nunca podrá hacer que yo sea nada mientras piense ser algo"<sup>6</sup>; y agrega, "yo soy el que piensa, entiende, desea", es decir, una cosa que afirma, niega, desea, etc.<sup>7</sup>. Dos problemas se presentan en el establecimiento del "yo": a) el razonamiento deriva de la existencia del pensamiento a la existencia del sujeto pensante b) el *cogito* es un "yo" ahistorical, que subyace a sus operaciones, como destaca Ricoeur<sup>8</sup>, y escapa a la alternativa de permanencia y cambio en el tiempo porque es instantáneo, es un acto.

En este sentido, se trata sólo de alcanzar el ser en la medida en que pensamos, yo soy y existo todo el tiempo que dure mi pensar. Como indica Hamelin<sup>9</sup>, no se trata de establecer la totalidad del ser, pues el ser que Descartes establece "es sólo el ser de nuestro pensamiento". Más adelante, sin embargo, los hábitos realistas hacen que el ser del pensamiento sea concebido conforme al tipo de sustancia y de la cosa; el pienso (instantáneo) y el ser pensante significan lo mismo, ya que según Descartes "no podemos concebir ningún acto sin sujeto"<sup>10</sup>. El acto de pensar se asimila al pensamiento y éste al ser de la sustancia y ésta a su vez, a la materia ("soy una cosa que piensa"). "Descartes

<sup>4</sup> Mi agradecimiento al Prof. Dr. Roberto Walton, cuyos seminarios en la cátedra de "Gnoseología" – por él dirigida- no sólo despertaron mi interés en Husserl y Heidegger, sino que –junto con la Prof. Beatriz Von Bilderling y el Prof. Leiser Madanes de la cátedra de "Filosofía Moderna"– sentaron las bases de mi comprensión de la subjetividad en la Modernidad.

<sup>5</sup> Como aclara Descartes, la deducción puede implicar un movimiento del espíritu, o el término de un movimiento, cuando la deducción ha sido realizada, pues "se la ve como intuición porque es simple y clara". René Descartes, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967, pp. 77s. Trad. de Ezequiel Olaso y Tomás Zwanzk.

<sup>6</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Segunda Meditación, en *Obras escogidas*, p. 224.

<sup>7</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 277.

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p. 7. Trad. Kathleen Blamey.

<sup>9</sup> Octave Hamelin, *El Sistema de Descartes*, Buenos Aires, Losada, 1949, p. 92. Trad. Amalia Haydée Raggio.

<sup>10</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Barcelona, Alfaguara, 1977. Trad. de Vidal Peña.

creyó que ‘ser’ era sinónimo de ‘ser sustancial’, por lo que cosificó al pensamiento, otorgándole existencia a su soporte. Descartes plantea así un *yo trascendente*, pues este *cogito* trasciende a la realidad: “del hecho de ser pensante se infiere que soy, porque lo que piensa es algo”<sup>11</sup>. Hamelin señala que Descartes excedió el “alcance del *cogito*”: el *cogito* no constituye la *ratio essendi* del ser pensante, sino únicamente su *ratio cognoscendi*<sup>12</sup>, el pensamiento implica un sujeto pensante y porque veo eso en mí, veo que existo<sup>13</sup>. *El cogito entonces no plantea la esencia del yo pensante sino sólo la posibilidad de reconocer la existencia*. Lo que se prueba es, pues sólo la existencia del ser sustancial inmaterial, la sustancia pensante, no implicando necesariamente un “soporte” material.

### 3. LA INTERPRETACIÓN DE HEIDEGGER

#### 1. *El cógito cartesiano*

Según Heidegger, el *cogito* está relacionado con la percepción, es un colocar algo delante de sí —transformando al ente en objeto del que puede disponer. El *cogitare* —pensar— es *percipere*: tomar en posesión algo, y hacerlo visible. El *cogitare* examina y recuenta, es para Heidegger, una “disposición calculante”, un poner en seguro. Pero en el mismo acto, el “*ego cogito es cogito me cogitare*”<sup>14</sup>, pues no sólo represento algo exterior a mí, el representar objetivo, sino que “estoy remitido a mí”.<sup>15</sup> Esto implica la asunción de una autoconciencia, pues al ser el hombre *subjectum*, sí mismo, se establece como punto de remisión y de reunión de lo representado que comparece ante él.

El “yo soy, yo existo” en la interpretación de Heidegger se transforma en un “represento, luego soy”<sup>16</sup>, haciendo depender la constatación y certeza de la existencia ya no del pensar —la actividad que define al yo como sustancia pen-

<sup>11</sup> Octave Hamelin, *op. cit*, p. 137.

<sup>12</sup> La “*ratio cognoscendi*” apunta a causas por las que sabemos algo, mientras la “*ratio essendi*” apunta a causas por las que algo existe u ocurre.

<sup>13</sup> Cottingham coincide con Hamelin: Descartes deriva la verdad ontológica de la epistemológica, y aun más, deriva conclusiones de la naturaleza real de la mente de premisas sobre las que puede dudar o no. John Cottingham, *Descartes*, Santa Fé de Bogotá, Norma, 1998, p. 33. Trad. Ángela Calvo de Saavedra.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, p. 128. Trad. José Luis Vermal.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 131.

sante en la soledad que la caracteriza— sino del representar, es decir, a partir de la relación objetiva con el mundo, en una relación de interacción de sustancias. El conocimiento de mí mismo, de que yo soy, dependerá del “yo represento”: “soy en cuanto aquel que representa”<sup>17</sup>. El fundamento y el principio se conforman en este sujeto que se representa. Pero Heidegger avanza aún más: no sólo mi *ego* obtiene certeza de ser sí mismo a partir de configurarse en el punto de referencia de toda representación, sino que además, este *ego* se arroga la determinación del ser del ente en cuanto representado.

En la interpretación de Heidegger, la verdad como certeza dependerá de la correlación entre el sujeto que representa y el ser del ente mentado en la representación —correspondencia entre intelecto y cosa representada— mientras que en la de Hamelin, ella dependerá de la implicación entre el acto de pensar y la existencia de un sujeto pensante. Mientras en Heidegger se mienta la esencia tanto del sujeto representante como del ente representado, en Hamelin, sólo la existencia del sujeto en su pensar solitario. Además, cabe destacar que Heidegger presupone en su interpretación la existencia de un mundo exterior que pueda ser representable, algo que Descartes deberá avalar después recurriendo a la garantía divina.

Heidegger plantea no sólo una conciencia como punto de referencia y reunión de lo representado, sino una autoconciencia, “un sujeto en el sujeto”<sup>18</sup>: la expresión “*sum res cogitans*” implica no solo el representar lo exterior al sujeto, sino el colocarse él mismo en la relación de representación, el “yo”, el ser del sujeto que representa, su esencia, es la medida de todo aquello que es representado, ya sean objetos exteriores o el propio sujeto. Puede plantearse pues en Heidegger, un desdoblamiento del “yo”: un “yo” *trascendental* frente a un *yo como objeto representable*, tan objetivado y cosificado como la sustancia extensa del mundo que lo rodea<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 134s, suprime al “ergo” de la expresión “*cogito ergo sum*” pues sostiene que no se trata de una deducción (otra diferencia con Hamelin), sino de una constatación: “*cogito sum*”. Esta expresión “no dice ni sólo que yo pienso, no sólo que yo soy, ni que del hecho de mi pensar se sigue mi existencia [...] Dice que soy en cuanto aquel que representa, que no sólo mi ser está determinado esencialmente por este representar, sino que mi representar, en cuanto *re-praesentatio* determinante, decide sobre la *praesentia* (*Präsenz*) de todo representado, es decir, sobre la presencia (*Anwesenheit*) de lo en él mentado, es decir sobre el ser de este mismo en cuanto ente”.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>19</sup> Cfr. Amy Morgan Schmitter, “Representation, Self-Representation and the Passions in Descartes”, en *Review of Metaphysics* 48 (1994), pp. 331-357. Frente a esta posición, Schmitter ha argumentado que la posición del sujeto permanece como un punto ciego: ella misma no es representada. El problema que surge de las *Meditaciones* es la falta de una exposición de la percepción de la posición del sujeto, una que la separe de la percepción del objeto representado sin caer en una inferencia. Para esta

## 2. La "subjetividad" en Nietzsche

Para Heidegger, Nietzsche modifica la concepción de verdad como valor, que radica en la utilidad para la vida<sup>20</sup>. Sin embargo, el aparente repudio del *cogito* presente en la voluntad de poder no sería sino un vínculo aún más estrecho con la subjetividad cartesiana. Para este autor, Nietzsche coincide con Descartes en la consideración de que las categorías surgen del pensar, coincide pues en aquello en lo cual cree distanciarse, y se distancia sólo en el modo en que esto ocurre: no se trataría de una certeza inmediata, sino de la operación de una voluntad de poder calculadora y creadora de valores. Nietzsche, pues, aceptaría la noción de sujeto de Descartes, pero relativizaría la verdad tolerándola como un "error necesario", pues la representación fija en una apariencia de detención lo que es deviniente, no lo muestra "como es"<sup>21</sup>. En estas expresiones se presupone la verdad como concordancia del conocimiento que el sujeto tiene con lo real. Esta necesidad del error útil se extiende a la lógica, pues ésta es necesaria como forma de ordenamiento, como "un instrumento de la voluntad de poder". Nietzsche no haría sino continuar con los planteos cartesianos, en la medida en que la misma voluntad de poder es instauradora y calculadora de valores, de igual modo que la yoidad de la conciencia pensante en Descartes. Lo que comparten es la noción de "*subjectum*" (el yo pensante en Descartes, el cuerpo<sup>22</sup> en Nietzsche), lo cual traslada el ámbito fundante desde la conciencia a las pulsiones de la voluntad de poder. La caracterización misma de la voluntad de poder le impediría a Nietzsche acceder a la esencia de la metafísica, a su ser. Pues la voluntad de poder es para Nietzsche "la esencia más íntima del ser"<sup>23</sup>, tiene por lo tanto, carácter metafísico.

autora, Descartes distingue y diferencia claramente el polo-objeto de la posición del sujeto, pues el "yo" no es encubierto por el "me", de esta manera preservando las características y naturaleza de la posición del sujeto. Es en el *Tratado de las Pasiones*, donde las pasiones denominadas "reflexivas" presentan una conexión entre cuerpo y mente que es representada ante el alma, donde se puede hallar la representación del "yo" en la posición de sujeto. En estas representaciones "de orden superior", no sólo se halla representado el objeto que ocasiona la pasión, sino también el alma, que es el sujeto de las representaciones de las pasiones y además, las conexiones entre sujeto y objeto en la representación. De esta forma se puede representar el "yo" en la posición del sujeto, no en el polo-objeto *simpliciter*, sino en la posición en la cual la representación se dirige al objeto.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p. 151: "lo que pensamos, en cuanto pensado, sólo es 'verdadero' en la medida en que sirve a la conservación de la voluntad de poder".

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 153. Heidegger cita a Nietzsche: "la creencia en el cuerpo es más fundamental que la creencia en el alma".

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 214.

### 3. Coincidencia entre ambos planteos

Heidegger enlista, en cuatro puntos, las coincidencias o paralelos entre Descartes y Nietzsche<sup>24</sup>:

- a) el hombre cartesiano es sujeto en el sentido de la "yoidad" representadora, mientras que el hombre para Nietzsche es tal en el sentido de este "*fatum* último" que es su cuerpo;
- b) el ser del ente es la representación para y por el sujeto, mientras que para Nietzsche, el ser es representatividad en la medida en que estatiza con una apariencia lo que es deviniente. Es la voluntad de poder la que constituye el ser (fijo) del devenir;
- c) la verdad para Descartes mienta certeza, mientras que para Nietzsche, es un "tener-por-verdadero", que a su vez implica un fijar lo que deviene;
- d) para Descartes el hombre es la medida de todo ente en la representación. Para Nietzsche, toda conformación es producto y propiedad del hombre en cuanto que es la voluntad de poder quien instaura las perspectivas desde las cuales se configura el mundo. En efecto, la voluntad de poder calcula sus propias condiciones de incrementación, ella "ordena", "dispone sobre posibilidades" para "autosuperarse": para Heidegger, la voluntad de poder es la esencia del ente en cuanto tal<sup>25</sup>.

La voluntad de poder quiere e instaura valores para asegurarse su intensificación: "la verdad es un valor necesario para la voluntad de poder"<sup>26</sup>. Lo verdadero implica paradójicamente lo falso en cuanto al ente, pues lo representa en tanto no es, es decir, en tanto fija lo que deviene. La voluntad es esencia de todo lo que es, y por lo tanto, se convierte en "el principio de la posición de valores". La verdad como pensamiento de la voluntad de poder, es un "pensar según valores". Este pensar según valores constituye para Heidegger la "autoconciencia" de la voluntad de poder, como el "contar consigo mismo que ejerce y da poder". De este modo, el pensamiento de valores constituye la identidad de la voluntad de poder, según el modo en el cual ella es *subjectum* (como fundamento, basada en sí misma). La voluntad de poder se transforma en subjetividad que piensa o calcula en términos de valor<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 156s.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 214s.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 220s.

#### 4. PRESUPUESTOS DEL PLANTEO HEIDEGGERIANO

Como destaca Cagnolini, Heidegger necesita asignar el carácter de consciencia a la voluntad de poder para poder relacionarla con la idea de la subjetividad moderna, en la cual la conciencia tiene la función de “lugar de esclarecimiento”, de “espacio” al que se remiten los objetos con la función de hacerlos más claros, comprensibles para una razón que se presume “objetiva”. De esta manera, razón y conciencia se alían para dominar todo lo que se les presenta, pues nada puede resistírseles. Nietzsche critica esta presunción de conciencia autónoma, pues ella, por el contrario, no es una zona objetiva, estable, “aséptica” sino que adopta formas provisionales, que surgen de la momentánea configuración de fuerzas, eternamente cambiantes, en las que se plasma el mundo. La conciencia ya no es aquella que trae a sí, o se representa, los objetos del conocimiento, apropiándose de ellos al fijarlos en categorías, sino que es aquella ficción, cuya fuerza inventiva genera las categorías para logicizarlas, es decir, tornarlas comprensibles<sup>28</sup>. Sólo en el sentido de “ficción regulativa” puede entonces hablarse de una conciencia, que en función de la necesidad de seguridad y abreviación, genera formas efímeras, que tienen el carácter de “errores útiles”:

en realidad, la lógica (al igual que la geometría y la aritmética) es valiosa sólo por las verdades ficticias, que nosotros hemos creado. La lógica es el intento de comprender al mundo real, según un esquema de ser (*Seins-Schema*) establecido por nosotros, para tornarlo más correcto, formulable, calculable [...]<sup>29</sup>

La conciencia caracterizada de este modo resulta por lo tanto inadecuada como lugar desde el cual juzga el sujeto moderno<sup>30</sup>. La asignación de una autoconciencia a la voluntad de poder constituiría, pues, otro de los presupuestos

<sup>28</sup> Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, 15 tomos, von G. Colli / M. Montinari (eds.), Berlin / New York, Walter de Gruyter / DTV, 1980 (en adelante, KSA).

Para esta cita, “Nachgelassene Fragmente” (en adelante, NF, seguido de los años a los que pertenecen los fragmentos): NF 1885-1887, KSA 12, 6 (11), p. 237. “Die erfinderische Kraft, welche Kategorien erdichtet hat, arbeitete im Dienst des Bedürfnisses, nämlich von Sicherheit, von schneller Verständlichkeit auf Grund von Zeichen und Klängen, von Abkürzungsmitteln: –es handelt sich nicht um metaphysische Wahrheiten, bei ‘Substanz’, ‘Subjekt’, ‘Objekt’, ‘Sein’, ‘Werden’. Die Mächtigen sind es, welche die Namen der Dinge zum Gesetz gemacht haben: und unter den Mächtigen sind es die grössten Abstraktions-Künstler, die die Kategorien geschaffen haben”.

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 9 (97) (67), p. 391.

<sup>30</sup> Mónica Cagnolini, *Nietzsche. Camino y demora*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 184. Ver de la misma autora: “La constitución de la subjetividad en Nietzsche: metáforas de la identidad”, manuscrito de la ponencia presentada al *Encuentro Internacional Nietzsche en Perspectiva*, Bogotá, septiembre de 2000, sin indicación de publicación.

de Heidegger en su análisis de Nietzsche, necesario para situar al pensador en el acabamiento de la metafísica.

La unidad de la voluntad de poder que constituye la esencia del ente que es eterno retorno de lo mismo es otro de los supuestos presentes en Heidegger. La voluntad de poder da consistencia a lo que carece de ella, el devenir<sup>31</sup>. Sin embargo, "la" voluntad de poder no existe para Nietzsche, sino sólo la multiplicidad de voluntades de poder que en su constante lucha por el poder cambian, agregándose y desagregándose, y que sólo en virtud de la lucha simulan su unidad y simplicidad<sup>32</sup>.

#### 4. CRÍTICA DE NIETZSCHE AL COGITO CARTESIANO

Para esclarecer la diferencia entre los dos planteos, el de Descartes y el de Nietzsche, se analizará con más detenimiento un párrafo de los póstumos.

Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el "yo" (*Ich*) el que piensa. Tomo más bien al yo mismo como una construcción del pensar, construcción del mismo rango que "materia", "cosa", "sustancia", "individuo", "finalidad", "número": sólo como ficción reguladora (*regulative Fiktion*) gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia y por tanto de "cognoscibilidad" en un mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el objeto, en los verbos, ha mantenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo: yo enseño que es preciso renunciar a esa creencia. El pensar es el que pone el yo, pero hasta el presente se creía "como el pueblo", que en el "yo pienso" hay algo de inmediatamente conocido, y que este "yo" es la causa del pensar, según cuya analogía nosotros entendemos todas las otras nociones de causalidad. El hecho de que ahora esta ficción sea habitual e indispensable, no prueba en modo alguno que no sea algo imaginado: algo puede ser condición para la vida y sin embargo falso.<sup>33</sup>

En primer lugar, Nietzsche parece reconocer en Descartes el supuesto de la identificación del acto del pensar con el sujeto que piensa. En su interpretación, Nietzsche parece deslindar el acto del sustrato, lo cual ya había sido hecho por

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche II*, pp. 230-235. Remito al punto 5.3. del presente capítulo.

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1887-1889, KSA 13, II (73): "[...] Es giebt keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden: auch hier ist 'das Seiende' erst von uns hineingelegt, (aus praktischen, nützlichen, perspektivischen Gründen) [...]: Werth ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Centren ('Vielheiten' jedenfalls, aber die 'Einheit' ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden [...]). Ver también respecto a la crítica a la interpretación heideggeriana, Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche-Interpretationen*, 3. *Heidegger und Nietzsche*, Berlin, Walter de Gruyter, 2000, especialmente pp. 135-193. Müller-Lauter hace esta misma distinción en p. 155.

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1884-1885 KSA 11, 35 (35), p. 526.

la escolástica al distinguir entre concepto formal (el acto de inteligir) que sí requiere una causa por ser real (el intelecto) y el concepto objetivo (lo que conocemos de la cosa, la cosa existente para la mente), que no requiere causa porque no es un ser real, sino de Razón. A su vez, la escolástica distinguía a ambos de la cosa efectiva, la cosa existente en el mundo, independiente de nuestra percepción.

En segundo lugar, Nietzsche plantea la necesidad del autoengaño y de la falsedad para la vida. El hombre, “genio de la mentira” es un artista que viola la realidad mediante la mentira, la que reviste las formas de la metafísica, la moral, la religión, la ciencia. “Las suposiciones más falsas son justamente las más necesarias”, pues la falsedad de un concepto no es una objeción a él. Por el contrario, estas ficciones son necesarias para la creencia y confianza en la vida. Ellas desconocen el carácter falso de la existencia, por el contrario, dan al hombre un sentimiento de poder, de dominio sobre la realidad<sup>34</sup>. Mientras el intelecto que piensa es un “aparato falsificador” pero útil porque construye ficciones necesarias para la vida, las categorías construyen ficciones necesarias al conocimiento. En efecto,

esa necesidad de formar conceptos, especies, formas, fines, leyes –‘un mundo de casos idénticos’– no se debe comprender en el sentido de que nosotros fuéramos capaces de fijar un *mundo verdadero*, sino como la necesidad de preparar un mundo en el cual *nuestra existencia* sea posibilitada —con ello creamos nosotros un mundo calculable, simplificado, comprensible [...] el mundo nos parece lógico, porque nosotros lo hemos logicizado.<sup>35</sup>

De hecho, la lógica (como la geometría y la aritmética) es válida sólo desde las verdades fingidas que nosotros hemos creado. La lógica es el intento, de comprender al mundo real según un esquema de ser (*Seins-Schema*) establecido por nosotros, para hacernoslo más correcto, formulable, calculable.<sup>36</sup>

Pero este “pensar” a su vez, no está tematizado en este pasaje de Nietzsche: sus productos son construcciones, pero él a su vez parece ser verdadero, es decir, este acto de pensar parece ser ahora el fundamento incuestionado de estas ficciones, entre las cuales se encuentra el yo.

Nietzsche también critica la certeza e indubidabilidad del *cogito*. En la in-natez del “yo pienso” hay algo que se conoce y ese algo es el “yo” como causa del pensar, a partir del cual se construye el principio de causalidad. El problema

<sup>34</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1887-1889, KSA 13, II (415) p. 193 y NF 1884-1885, KSA 11, 35 (37), p. 527.

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 9 (144), p. 418.

<sup>36</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 9 (97) p. 391.

del origen de las ideas consiste en determinar si el yo, el ser de mi pensamiento, es capaz de ser considerado como causa adecuada del contenido representativo de las ideas que piensa<sup>37</sup>, pues este contenido no puede provenir de la nada. En su crítica a Descartes, Nietzsche expresa que cuando se examina la oración "yo pienso" se tropieza con "aseveraciones osadas", cuya justificación es difícil o casi imposible<sup>38</sup>, ¿cómo se puede estar seguro que no se trate más bien de un "querer" o "sentir"? Evidentemente, el "yo pienso" presupone que se comparan estados anteriores para saber en qué consiste, pero esto no implica "ninguna certeza inmediata". El filósofo debería cuestionarse el concepto "pensamiento", su proveniencia, la creencia en causa y efecto, y qué lo habilita a hablar de un yo, de un yo como causa y finalmente de un yo como causa del pensar.

## 5. PROBLEMAS INHERENTES AL COGITO CARTESIANO

En las expresiones de Nietzsche, encuentro tres problemas que atañen al *cogito* cartesiano:

a) *El pensar las causas como existentes.*

Descartes parte del supuesto de que toda realidad o perfección que está en una cosa, se encuentra formal o eminentemente, es decir, de un modo igual o superior, en su causa. Por lo tanto, la realidad objetiva de la idea, es decir, su contenido representativo<sup>39</sup>, está contenida formalmente en las cosas materia-

<sup>37</sup> Paolo Lamanna, *Historia de la filosofía*, Vol. III: *De Descartes a Kant*, Buenos Aires, Hachette, 1964, pp. 67-69 (citado en Leiser Madanes, "Claridad y distinción, evidencia e intuición", en *Historia de la Filosofía Moderna, Materiales de cátedra* 1991, 1997, Buenos Aires, Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras / UBA).

<sup>38</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, p. 30: por ejemplo, el "que yo sea el que piensa, que generalmente tenga que ser algo, lo que piensa, que el pensar sea una actividad y efecto por parte de un ser que es pensado como causa, que haya un 'yo', finalmente, que esté ya establecido lo que se califica como pensamiento, -que yo sepa, lo que es el pensar".

<sup>39</sup> René Descartes, "Definición III (Apéndice a la Respuesta a las segundas objeciones: Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que existe entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas de una manera geométrica)", en René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, pp. 129s. "Por realidad objetiva de una idea, entiendo el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto esa entidad está en la idea [...]. Pues todo cuanto concebimos que está en los objetos de las ideas, está también objetivamente, o por representación, en las ideas mismas". Que las ideas tengan realidad objetiva, significa que las cosas existen objetivamente en las ideas que las presentan. Lo real está en la idea, no en cuanto real sino de modo ideal.

les, o eminentemente, en nuestra mente o en la de Dios<sup>40</sup>. Mediante el principio de causalidad, que establece un lazo de efecto y causa entre la realidad objetiva y la realidad formal<sup>41</sup>, Descartes quiere probar que las ideas de las cosas materiales corresponden a existencias reales, para lo cual demostrará que no son producto de nuestra mente ni de la divina. Aquí se plantea el problema del origen de las ideas: el yo, el ser de mi pensamiento, ¿tiene una realidad formal, es decir, un grado de perfección tal como para ser considerado como una causa adecuada del contenido representativo, la realidad objetiva, de las ideas que piensa? En tal caso, ¿el yo puede ser considerado un ser real, existente?

*b) El trasladar la certeza e indubitableidad del cogito en tanto idea innata al cogito como sustrato de las ideas.*

Para Descartes las ideas innatas, las ideas del *cogito*, de Dios y de cosas corporales, se captan por la sola percepción u operación pura del Entendimiento, es decir, no dependen de nada exterior. Se captan por inspección simple de la mente, es decir, por intuición, que en Descartes tiene el sentido de una aprehensión intelectual. La idea innata es un concepto no dudoso de la mente pura, el contenido no varía; es además cierta, pues satisface las notas de claridad (se manifiesta a una mente atenta) y por último, distinta (está separada de las demás). La idea innata del *cogito*, del "yo pienso" es absolutamente clara, indubitable al intelecto que la piensa. Descartes puede dudar de la existencia de las cosas, pero no puede dudar de que las piensa, aun bajo la forma de la duda.

Ahora bien, las ideas son aquellos pensamientos que reposan en un sustrato, el *ego cogito*. El término *subjectum* designa al soporte, en tanto reposa en sí mismo como soporte de las propiedades, constituidas por los *cogitata* o ideas/pensamientos. El *ego cogito* es el *subjectum* privilegiado, pues en él reposa

<sup>40</sup> "Definición IV", en René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 130; "Axioma IV", en *Idem*, p. 133 y "Axioma V", en *Idem*, p. 133.

<sup>41</sup> En Descartes, la idea en general, con su realidad objetiva, en cuanto representa algo, es aquello que es inteligido y que conocemos. Descartes plantea tres tipos de realidades, o existencias: la realidad formal de la idea, que con su realidad objetiva (en tanto representación) es aquello que conocemos, y la realidad formal de la cosa, que se conoce confusamente por inferencia causal. La cosa es un doble detrás de la idea que la representa, la idea es una imagen o retrato de las cosas y conocemos la representación de esa cosa en nuestra mente: aquí se funda la aplicación del principio de causalidad: entre la realidad formal y la realidad objetiva se establece un lazo de causa y efecto. Aquí se invierte el planteo escolástico, por el cual el concepto objetivo, es decir, un aspecto o una determinación inteligible de la cosa para el intelecto, es lo que se conoce de la cosa real por medio del concepto formal. En Descartes, el conocimiento es transposición conceptual de la realidad.

lo único indubitable según Descartes, que es el pensamiento mismo<sup>42</sup>. La noción de *subjectum* pasa a identificarse con el yo y éste es el único sustrato que posee su ser en sí; el ser de los pensamientos —las *cogitationes*— y el ser de las cosas pensadas —los *cogitata*— tienen su ser en otro, es decir, en el yo, en el *ego cogito*.

Este “yo” sustrato, que es considerado como ser material existente, según el punto anterior es también, en tanto compuesto alma-cuerpo, sede de las pasiones y de las acciones. Este “yo” hereda, como explicaré más adelante, la certeza del *cogito* por el aspecto autorreferencial del alma, pues ella es sede de un cierto tipo de pasiones, las emociones, que la alteran en su constitución. Descartes sugiere así la fenomenalidad del mundo interno, pues las emociones —que en principio no remiten a nada exterior— causan en el alma una conmoción similar a la que originan las pasiones que pueden referirse a los objetos exteriores en el compuesto.

Por ende, el sustrato, que tiene su ser-en-sí, adquiere las notas de certeza e indubitableidad que califican a las ideas innatas —entre las cuales se encuentra la del *cogito*— y de las emociones, de las cuales es su sustento.

### c) Y, por último, la cosificación del yo:

Considerando los apartados anteriores, puede establecerse una segunda conclusión: si la causa de una idea debe buscarse en un ser real, existente en sí, que debe contener en esa realidad efectiva tanta riqueza como contenido representativo tiene la idea, y la causa de la idea del *cogito* es el *ego cogito* como sustrato, entonces el *ego cogito* es un ser real, existente. Descartes, como se ha señalado<sup>43</sup>, no sólo cosifica al pensamiento (el pienso y el ser-pensante son concebidos al modo de la sustancia) sino también a su soporte, el yo (“soy una cosa que piensa”). La cosificación de todo lo existente se desarrolla en la representación, gracias a la cual las cosas ya no son el fundamento que reposa en sí mismo, como en el sistema medieval, sino que remiten al yo del cual dependen.

<sup>42</sup> René Descartes, “Segunda Meditación”, en *Idem*, p. 224. “No hay, pues, ninguna duda de que existo si me engaña, y engáñeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser alguna cosa [...] yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu”. El *cogito* es, pues, una intuición racional.

<sup>43</sup> Ver apartado 2, *in supra*.

## 6. EL COMPUESTO ALMA-CUERPO, LA “FENOMENALIDAD DEL MUNDO INTERNO” Y LA CERTEZA DE LAS EMOCIONES

Como se ha visto, en las *Meditaciones* Descartes excede el alcance del *cogito*, pues lo que se prueba es la certeza de las ideas y del ser pensante que las piensa, pero de esto no se sigue la certeza del “yo” como sustrato.

Por el contrario, el *Tratado de las pasiones* parece permitir la asunción de este “yo” sustrato, que, en tanto es capaz de albergar una tonalidad afectiva particular, “el sentir emociones”, se constituye en un “yo” empírico y variable. Dos son los tipos de pasiones que me permiten realizar esta aseveración: los “sentimientos” internos, que son pasiones en el alma del cuerpo propio, y las “pasiones o emociones del alma”, no internas, que son pasiones en el alma del alma, producidas por los espíritus corporales<sup>44</sup>.

En cuanto a los primeros, cuando los espíritus corporales<sup>45</sup> causan pensamientos tristes o alegres, estos “sentimientos”<sup>46</sup> no se atribuyen a la pasión, sino “a la naturaleza o al humor de aquel en quien se han provocado”, esto hace que se pueda hablar de un hombre de naturaleza triste o alegre. En este caso, la variación en los sentimientos es debida a la naturaleza particular de cada hombre, lo que a su vez implica una noción de singularidad.

Con respecto a los segundos, las pasiones “en sentido propio y particular” serán las que proceden del curso de los espíritus, las emociones del alma. Algunas expresan los diversos pensamientos que le llegan, sin alterar su constitución. Pero hay un tipo de emoción particular, los sentimientos de alegría o tristeza, que no pueden ser falsos —es *verdadero que el alma los siente*— a diferencia de la percepción de objetos exteriores o del propio cuerpo, donde el engaño

<sup>44</sup> Esta clasificación fue tomada de Beatriz von Bilderling, “Acciones, pasiones y emociones del alma”, apunte de la cátedra *Problemas de la Filosofía Moderna*, Buenos Aires, SIM, 1999.

<sup>45</sup> René Descartes, *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997, trad. de José Antonio Martínez y Pilar Andrade Boué: Los espíritus corporales son “partes de sangre muy sutiles [...] cuerpos muy pequeños que se mueven rápidamente”, también comparados en el *Tratado del hombre* con un “viento o una llama muy sutil”, que sirven de medio de transporte. Ver *ibidem*, art. 10 y nota 19, pp. 71s.

<sup>46</sup> Descartes, “Carta a Elisabeth” (del 6.10.1645), en *Obras escogidas*, pp. 433s: “Pueden llamarse pasiones todos los pensamientos que se suscitan en el alma sin el concurso de la voluntad. Pero este nombre se restringe normalmente a los pensamientos causados por cualquier agitación particular de los espíritus. Porque los que provienen de los objetos exteriores, o bien de las disposiciones interiores del cuerpo, [...], se llaman sentimientos, unos exteriores, otros interiores [...] cuando el curso ordinario de los espíritus es tal que excita normalmente pensamientos tristes o alegres, u otros semejantes, no se atribuye a la pasión sino a la naturaleza o al humor de aquél en quien se han provocado [...] Así, que se llamen propiamente pasiones no quedan más que los pensamientos que provienen de alguna agitación especial de los espíritus y cuyos efectos se sienten como en el alma misma”.

es posible<sup>47</sup>. Estas pasiones, que por su relación con el cuerpo son confusas y oscuras, reciben el nombre de “sentimientos” o mejor aún “emociones del alma”<sup>48</sup>, suponen un cambio profundo en la vida sentimental, provocado por los sentidos, ideas o recuerdos que suele traducirse en distintas formas de expresión<sup>49</sup>.

Por ende, en el ámbito del alma individual se produce una conmoción afectiva que supone su modificación, alteración cuya intensidad dependerá de la naturaleza particular del hombre que la sufra. Esta tonalidad afectiva, este “sentir emociones”, me remite al mundo de la experiencia. Por otra parte, considero importante destacar que este “yo” sustrato hereda la certeza, que en las *Meditaciones* estaba reservado al *cogito*, por el aspecto autorreferencial del alma misma – las emociones no remiten a algo exterior. En este sentido, sin embargo, debe considerarse que la alegría es una de las pasiones del alma producida por el movimiento de los espíritus corporales. Si tanto alma como cuerpo están involucrados, puede concluirse que estas emociones ciertas e indudables correspondientes al compuesto constituyen al sustrato en un “yo” empírico y variable.

En tanto pasiones que le advienen al sujeto sin el concurso de su voluntad, considero que estas emociones se constituyen en representaciones, pues están en-el-lugar-de aquellos sucesos del mundo de la experiencia que son su origen y que el “yo” enfrenta. Por ende, concluyo que *Descartes ha dado las indicaciones necesarias para poder postular la fenomenalidad del mundo interno, el cual posee las notas de certeza e indubitableidad de las que carecen los fenómenos externos.*

En esta problemática resulta de particular interés el análisis de Ricoeur: Nietzsche habría anunciado la fenomenalidad del mundo interior, al cual le ata-

<sup>47</sup> René Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 26: “(El engaño no es posible) en lo tocante a las pasiones, pues le son tan cercanas e íntimas a nuestra alma que es imposible que las sienta sin que sean verdaderamente tal y como las siente [...] Aunque estemos dormidos o soñemos, no podríamos sentirnos tristes, o conmovidos por ninguna otra pasión, si no fuera *muy cierto* que el alma tiene en sí esa pasión.”

<sup>48</sup> *Ibidem*, art. 28: “Emociones del alma, no sólo porque puede atribuirse este nombre a todos los cambios que ocurren en ella, es decir, a todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente porque, de todas las clases de pensamientos que puede tener, no hay otras que *la alteren y comuevan tan fuertemente como lo hacen estas pasiones.*”

<sup>49</sup> *Ibidem*, nota 44, de J. M. Estrada: “Es lo que nos corrobora la etimología, pues mientras ‘sentimiento’ (*sentiment*), de *sentire*, designa el estado de ánimo que provoca el experimentar sensaciones producidas por impresiones internas o externas, ‘emoción’ (*émotion*), de *emovere*, se refiere a la alteración efectiva que acompaña o sigue a la experiencia de un suceso feliz o desgraciado, o que supone un cambio profundo en la vida sentimental provocado por las impresiones de los sentidos, ideas o recuerdos que suele traducirse en actitudes, gestos u otras formas de expresión [...].”

ñe la misma incertidumbre que denota la fenomenalidad del mundo exterior. En efecto, si sólo hay interpretaciones y no hechos, el mundo interno puede ser considerado una ficción, un error útil, de la misma manera que lo es toda fijación de la realidad externa. Como he señalado, considero, a diferencia de la lectura de Ricoeur, que esta fenomenalidad interna ya fue sugerida por Descartes mismo; lo que Nietzsche realiza es abolir la diferencia entre un mundo y otro, con lo cual destruye el fundamento en el cual el *cogito* se basaba.

En la interpretación de Ricoeur, los argumentos de Nietzsche contra el *cogito* cartesiano se basan en el "funcionamiento de la ilusión como *Verstellung*", como desplazamiento y disimulación: el lenguaje del que miente o engaña ya no puede ser opuesto al veraz, pues el lenguaje ya está sometido a substituciones e inversiones. Nietzsche procede según una "reducción tropológica": de la misma manera que la duda de Descartes procede de la supuesta falta de distinción entre el estado de ensueño y el del estar despierto, la de Nietzsche procede de la no distinción entre mentira y verdad. En la tesis de Ricoeur, Nietzsche no invierte el *cogito* cartesiano sino que destruye la pregunta a la cual el *cogito* debía dar respuesta<sup>50</sup>.

Yo sostengo (*ich halte*) —afirma Nietzsche— también la fenomenalidad del mundo *interno*: todo lo que se *nos torna consciente*, es total y absolutamente ajustado, simplificado, esquematizado, interpretado —el verdadero proceso de la "percepción interior", la *relación causal* entre pensamientos, sentimientos, deseos, entre sujeto y objeto, está totalmente oculta para nosotros— y quizás sea una pura invención (*Einbildung*). Este "aparente mundo *interno*" es tratado con precisamente las mismas formas y procesos que el mundo "externo". Nosotros jamás nos topamos con "hechos": placer y pena son fenómenos recientemente derivados [...]

La "causalidad" nos evade; asumir la existencia de una relación causal inmediata entre pensamientos, como lo hace la lógica —es el resultado de la observación más burda y torpe. *Entre* dos pensamientos juegan su juego *todo tipo de pasiones*: pero los movimientos son demasiado rápidos, por ello no podemos reconocerlos, y *les negamos su existencia* [...]

"Pensar", como lo entienden los epistemólogos, jamás tiene lugar: es una ficción totalmente arbitraria, alcanzada gracias a la selección de un elemento del proceso y a la eliminación de todos los restantes, un ajuste artificial en aras de la comprensión (*Verständlichung*) [...]

El "espíritu", *algo, que piensa*: a veces aun "el espíritu absoluto, limpio y puro" —esta concepción es una segunda consecuencia derivada de la auto-observación falsa, la cual cree en "el pensar": aquí es imaginado *primero* un acto, que no ocurre de ninguna manera, "el pensar", y *segundo*, es imaginado un sujeto-sustrato en el cual cada acto

<sup>50</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 12-15.

de este pensar —y nada más— tiene su origen: es decir, tanto la acción, como el agente son fingidos".<sup>51</sup>

Ricoeur destaca que al proclamar la fenomenalidad del mundo interno, Nietzsche la equipara con la del mundo externo, y por tanto extiende al mundo interno la falta de objetividad del externo, pues en el último no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Nietzsche así destruye el carácter excepcional del *cogito* gracias al cual Descartes podía distinguir entre el mundo de los sueños y el del despertar. La fenomenalidad no denota, para Nietzsche, objetividad en el sentido de copia fiel de la realidad, sino "arreglo, simplificación, esquematización, interpretación". Asumir la fenomenalidad del mundo interno implica, en primer lugar, alinear la conexión de la experiencia interna con la causalidad externa, la cual es también una ilusión que esconde el deseo de un orden. En segundo lugar, tal asunción conlleva la postulación de una unidad arbitraria, el "pensar", aparte de la multitud de instintos, y en tercer lugar, ella incluye el imaginar un "sujeto sustrato" en el cual el acto de pensar tenga su origen. Esta es la más peligrosa de las consecuencias, pues incurre en una inversión entre el efecto y su causa, pues lo que se toma como causa, el "yo", es el efecto de su propio efecto (este argumento es válido si se introduce la causalidad en la supuesta certeza inmediata del *cogito*)<sup>52</sup>. En su ejercicio de "duda hiperbólica", el "yo" no aparece como inherente al *cogito*, sino como una interpretación del tipo causal. Y aquí se encuentra otro argumento tropológico según el cual colocar una substancia bajo el *cogito* o una causa detrás de él es "simplemente un hábito gramatical, el colocar un agente detrás de cada acción"<sup>53</sup>.

Para Nietzsche no hay pues sujeto como sustrato, sino que "el sujeto" se disuelve en multitud de pasiones, heterogéneas y no unificables; el autor parece plantear aquí un sujeto "disgregado" en multitud de átomos o más bien, como se verá más adelante, "formaciones de poder"<sup>54</sup> o "complejos del acaecer"<sup>55</sup>, efímeros, que eternamente fluctúan de acuerdo a las circunstancias. El "sujeto" en tanto tal, no es sino una ficción útil, no algo que actúa.

<sup>51</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1887-1889 KSA 13, II (113), pp. 53s.

<sup>52</sup> Como se explicitó en el punto 1.2, el *cogito* es a primera vista una intuición, por lo tanto cierta e inmediata, que luego se revela como deducción: el razonamiento lleva de la existencia del pensamiento a la existencia del sujeto pensante: la causa de mi idea del *cogito* es el yo como sustrato.

<sup>53</sup> Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 12-15.

<sup>54</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1887-1889, KSA 13, II (73), (331), p. 36.

<sup>55</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 9 (91), (65), p. 383.

## 7. INNATISMO DEL PENSAMIENTO/ACCIONES

Con respecto a las ideas innatas , como se ha visto, éstas no dependen de nada exterior, se captan por inspección simple de la mente, por intuición. Su criterio de certeza y verdad es la claridad y distinción de su concepción. Entre ellas, la idea del *cogito*, el “yo pienso” se plantea como ser-sustrato de todos los pensamientos. Para Nietzsche, “los pensamientos son acciones”<sup>56</sup>, no hay sustrato, no hay “ser” tras la acción, tras la “acción sobre”, tras el devenir. Se trata de un “hábito de la gramática” el suponer que a la actividad del pensar corresponde alguien que realiza la acción.<sup>57</sup> Los pensamientos, los *cogitata*, no necesitan de un sustrato, los pensamientos son los actos mismos y el agente es comprendido desde la acción, no al revés. El sujeto es una ficción útil pero los pensamientos no se resuelven en la vida contemplativa del espíritu (otra ficción) sino en su transposición a la realidad como hechos. El sujeto como sustrato, base para la justificación de las acciones libres y de la moralidad, no es sino una ficción, un “resto” dejado por el cuerpo, la cosa<sup>58</sup>.

En este sentido, la manera en que está planteado el proceso deductivo/intuitivo del *cogito* es similar al método de las ciencias criticado por Heidegger:

El procedimiento, por el cual un campo de cosas (*Gegenstandsbezirk*) se presenta a la imaginación, tiene el carácter de la clarificación de lo claro, de la explicación (*Erklärung*). Ella es siempre dual. *Justifica un desconocido por lo conocido y valora al mismo tiempo este conocido por aquel desconocido.*<sup>59</sup>

En efecto, si se aplica este proceder a Descartes, se verá que si lo conocido es el “yo pienso”, éste justifica a su vez lo desconocido (Dios), origen de esta idea innata, y a su vez, Dios es la causa de “mi” pensamiento, por lo cual él es valorado como cierto. En realidad, Descartes incurriría en un *círculo vicioso*.

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 1(16), p. 14.

<sup>57</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, p. 31.

<sup>58</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 2(158), p. 143. “Psychologische Geschichte des Begriffs ‘Subjekt’. Der Leib, das Ding, das vom Auge konstruierte ‘Ganze’ erweckt die Unterscheidung von einem Thun und einem Thuenden; der Thuende, die Ursache des Thuns immer feiner gefasst, hat zuletzt das ‘Subjekt’ übrig gelassen”.

<sup>59</sup> Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, Berlin, V. Klostermann, 1994, p. 80 (el subrayado es mío).

Este círculo es destruido por Nietzsche, ya que el “yo” (el sujeto, el “yo” es solamente una ficción regulativa<sup>60</sup>) y Dios, son todas ficciones. Si todo se reduce a una ficción con el propósito de ampliar el conocimiento, la cuestión radica en qué medida ella es ventajosa para la vida, éste será pues, el criterio de su provisoria validez. Nietzsche sostiene que “las suposiciones más erróneas son precisamente las más indispensables para nosotros, que sin admitir la validez de la ficción lógica, [...] el hombre no podría vivir”<sup>61</sup>. Debe suponerse una fuerza ficticia, simuladora, debemos suponer la herencia y perpetuación de las ficciones y su provisорiedad, ya que estas ficciones se mantendrán sólo mientras demuestren su utilidad para logicizar, hacer entendible, la vida.

#### 8. EL “YO” COMO OBJETO Y COMO FICCIÓN

Con respecto a la cosificación, Heidegger afirma que sólo lo que se vuelve objeto, “es”, vale como siendo (existente – “Seiende”). Naturaleza e historia se convierten en objeto de la imaginación explicativa. La cosificación de lo existente se desarrolla en una representación, que apunta a que aquello existente se presente de una manera tal que el hombre calculador esté cierto y seguro de lo existente. Así es como en Descartes la verdad se convierte en certeza de la representación. Entender al hombre como sujeto implica, en este autor, que el hombre es aquel ser existente sobre el cual se funda todo lo existente en el modo de su ser y verdad, concluye Heidegger. “El Hombre se convierte en representante de lo existente en el sentido de la objetividad”. “El que el mundo se convierte en imagen, es el mismo procedimiento por el cual el hombre dentro de lo existente se convierte en *subjectum*”<sup>62</sup>.

Por ende, la objetivación del yo constituye al mundo como representación. Para Nietzsche, en cambio, el mundo se constituye como ficción, por lo tanto, carente de verdad y de sustrato. La categoría de sustancia, el “existente”, es una simplificación para propósitos prácticos, basada en la “creación artificial de casos idénticos”<sup>63</sup>. Es simplemente un recurso lingüístico, una ficción necesaria

<sup>60</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885, KSA 11, 35 (35), p. 526.

<sup>61</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, pp. 18s.

<sup>62</sup> Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, p. 87.

<sup>63</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 9 (144), p. 418.

para la actividad del pensar. El mundo como ficción es aún así el “material” con el cual trabaja el pensamiento; lo real en cambio, es el dolor, como expresa en *La gaya ciencia*:

[...] El arte de la transfiguración es por cierto filosofía. No tenemos la libertad de separar alma y cuerpo, como el pueblo lo hace [ posible alusión a Descartes] aún tenemos menos libertad de dividir entre alma y espíritu. Debemos dar luz a nuestros pensamientos de nuestro dolor [...] El dolor es el último liberador del espíritu, el maestro de la gran sospecha.<sup>64</sup>

El dolor permite el acceso al cuerpo como “gran razón”, como pluralidad de fuerzas, que se descubre como “*Selbst*”. Este ha sido reprimido por la metafísica tradicional dominada por el *Ich*, o “pequeña razón”, que niega la vida al postular un mundo y una conciencia trascendentales<sup>65</sup>. A la corporalidad se une la noción de perspectiva: “sujeto y objeto”, “activo y pasivo”, “causa y efecto”, “medios y fin”, son invariablemente nuevas formas de interpretación. Dice Nietzsche en el prólogo de *Humano, demasiado humano*:

Se debería aprender a comprender lo perspectívico en cada valoración, el corrimiento, deformación y aparente teleología del Horizonte y todo lo que pertenece a la perspectiva, también la parte de tontería (*Dummheit*) en relación a los valores opuestos y todos los costos intelectuales por los cuales se piensa cada pro y cada contra. Deberíamos captar la necesaria injusticia [...] como inseparable de la vida, la vida misma condicionada por lo perspectívico y su injusticia<sup>66</sup>.

## 9. SUBJETIVIDAD EN NIETZSCHE

Para este autor, el “yo” es una “construcción del pensar” al igual que el resto de otros “*schemata*” como materia, cosa, sustancia, etc. En realidad, estas nociones no son más que categorías lógico-gramaticales que permiten la elaboración de un aparato falsificador pero necesario para la construcción de ficciones útiles para la vida. Esta “ficción regulativa” se afirma en el espacio entre dos nociones indisociables de la Modernidad: lo absolutamente necesario y lo verdadero, ya que Nietzsche revela que la verdad no es sino una ilusión que fija el devenir, estatizándolo en categorías que se postulan como necesarias: en efecto, estas ficciones son necesarias para la vida, pero al mismo tiempo, son

<sup>64</sup> Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, “Vorrede zur zweiten Ausgabe”, KSA 2, pp. 349s.

<sup>65</sup> Mónica Cragnolini, “Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad”, *Escritos de Filosofía*, (1998), p. 114.

<sup>66</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Vorrede 6-7, KSA 2, pp. 20s.

falsas<sup>67</sup>. Son fabulaciones, relativamente necesarias, para la comunicación, con el propósito de definir, entender y explicar. Es más,

"b) Si se ha comprendido que el "sujeto" no es nada que opera (*was wirkt*), sino una ficción, se siguen variadas consecuencias:

[...] Hemos imaginado la objetualidad (*Dinglichkeit*) bajo el modelo del sujeto, y la hemos reinterpretado en el caos de las sensaciones. Si no creemos más en el sujeto operante (*wirkende Subjekt*), también cae la creencia en las cosas operantes (*wirkende Dinge*), en efectos recíprocos (*Wechselwirkung*), causa y efecto entre aquellos fenómenos, a los cuales llamamos cosas [...]

Cae finalmente también, "la cosa en sí": pues ella es en el fondo la concepción de "un sujeto en sí". Pero nosotros entendimos que el sujeto es fingido. La contradicción "cosa en sí" y "apariencia" es insostenible; con ello cae también el concepto de "apariencia".

c) Si renunciamos al *sujeto* operante, también debemos renunciar al *objeto*, sobre el cual se opera un efecto (*auf das gewirkt wird*). La duración, la igualdad consigo mismo, el ser, no inhieren ni en el sujeto ni en aquello que es llamado objeto: ellos son complejos del acaecer (*Complexe des Geschehens*), aparentemente duraderos en relación a otros complejos —como por ejemplo, por una diferencia en el tiempo del acaecer (reposo-movimiento, firme-suelto: todas contradicciones, que no existen en sí mismas y con las cuales de hecho solo se expresan *diferencias de grado* (*Gradverschiedenheiten*), que en una cierta medida de la óptica con la que se mire, se presentan como contradicciones [...]"<sup>68</sup>

Para Nietzsche, los productos del pensar son construcciones de un sujeto ficcional, pero este acto de pensar parece ahora ser verdadero, el fundamento de estas ficciones: "un pensamiento viene, cuando "él" quiere, y no cuando "yo" quiero"; se debería decir: "ello piensa". Lo que en principio podría interpretarse como una mera inversión, se revela como una destrucción de supuestos: aún este "ello" no constituye una certeza inmediata<sup>69</sup>, sino que es "una

<sup>67</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1884-1885, 35(35), KSA 11, p. 526. "Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, dass das 'Ich' es ist, was denkt: vilmehr nehme ich *das Ich selber als eine Konstruktion des Denkens*, von gleichem Range, wie 'Stoff', 'Ding', 'Substanz', 'Individuum', 'Zweck', 'Zahl': also nur als *regulative Fiktion*, mit deren Hilfe eine Art Beständigkeit, folglich 'Erkennbarkeit' in eine Welt des Werdens hineingelegt, *hineingedichtet* wird. Der Glaube an die Grammatik, an das sprachliche Subjekt, Objekt, an die Thätigkeits-Worte hat bisher die Metaphysiker unterjocht: diesen Glauben lehre ich abschwören. Das Denken setzt erst das Ich: aber bisher glaubte man, wie das 'Volk', im 'ich denke' liege irgend etwas von Unmittelbar-Gewissen und dieses 'Ich' sei die gegebene Ursache des Denkens, nach deren Analogie wir alle sonstigen ursächlichen Verhältnisse 'verstünden'. Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene Fiktion auch sein mag, das beweist nichst gegen ihre Erdichtheit: es kann etwas Lebensbedingung und *trotzdem falsch sein*".

<sup>68</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 9 (91), pp. 383s.

<sup>69</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA5, pp. 29s. "Es giebt immer noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, dass es 'unmittelbare Gewissheiten' gebe, zum Beispiel 'ich denke', oder 'ich will' [...] Genug, jenes 'ich denke' setzt voraus, dass ich meinen augenblicklichen Zustand mit anderen Zuständen, die ich an mir kenne, vergleiche, um so festzusetzen, was er ist: wegen dieser Rückbeziehung auf anderweitiges 'Wissen' hat er für mich jedenfalls keine unmittelbare 'Gewissheit' [...] Woher nehme ich den Begriff Denken? Warum glaube ich an Ursache und Wirkung? Was giebt mir das Recht, von einem Ich, und gar von einem Ich als Ursache, und endlich von einem Ich als Gedanken-Ursache zu reden?

interpretación del proceso y no forma parte del mismo”<sup>70</sup>. El pensamiento ya no es considerado como uno de los atributos “que me pertenecen: únicamente él no puede ser separado de mí”<sup>71</sup>, como afirma Descartes, sino que se torna independiente de mi voluntad, es decir, ajeno a mi ser: el pensamiento es, pues, uno de los componentes de la exterioridad que me atraviesa, del cruce de fuerzas que inciden en mi cuerpo.

En Nietzsche, el sí mismo se constituye como *Selbst*, como cuerpo, que Nietzsche opone al yo o alma (*Ich*). El cuerpo, por lo tanto, se constituye en el “sujeto”, “el saber de la corporalidad es el sí mismo, es decir, el cuerpo como construcción de la voluntad de poder (*Herrschaftsgebilde*). Aquel sujeto aséptico del cartesianismo [...] está ahora atravesado por dolores, enfermedades, placeres.” El dolor permite el acceso a lo que ha sido ocultado por el peso de la metafísica: el cuerpo como “gran razón”, como pluralidad de fuerzas<sup>72</sup>, como agregaciones y desagregaciones de la voluntad de poder. Cagnolini propone entonces el entender la subjetividad en Nietzsche desde su constitución como “*Zwischen*”, como entrecruzamiento de fuerzas: en este “entre” se cruza todo aquello que fue calificado como “exterioridad” por la subjetividad moderna; el afuera, las circunstancias, los “otros”, la historia, el cuerpo. En él, desaparece el binarismo sujeto-objeto, la subjetividad se configura desde la pluralidad.<sup>73</sup> Este “entre” es también abordado desde la deconstrucción de las nociones modernas de libertad, autonomía y propiedad: la idea de ultrahombre como donación de sí (*Loslösung*), una “desapropiación de sí” desde el momento en que se acepta que no hay dominio sobre las propias fuerzas, sino fuerzas en constante transformación<sup>74</sup>. La idea de máscara, como “ocultamiento-mostración” permite comprender esta negación de un núcleo identitario: no hay nada por detrás de ella, sino que la identidad se configura en los pliegues, en la superficie, de la(s)

<sup>70</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, pp. 30s: “[...] Ein Gedanke kommt, wenn ‘er’ will, und nicht wenn ‘ich’ will; so dass es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ‘ich’ ist die Bedingung des Prädikats ‘denke’. Es denkt: aber dass dies ‘es’ gerade jenes alte berühmte ‘Ich’ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine ‘unmittelbare Gewissheit’ [...] Zuletzt ist schon mit diesem ‘es denkt’ zu viel gethan: schon dies ‘es’ enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst”.

<sup>71</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Segunda Meditación, p. 226.

<sup>72</sup> Mónica Cagnolini, “Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad”, pp. 113s. En este escrito, la autora analiza las relaciones entre tiempo, enfermedad, destino e identidad, trazando un paralelo entre *La montaña mágica* de Thomas Mann y el rol de la enfermedad en Nietzsche.

<sup>73</sup> Mónica Cagnolini, “Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar”, *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 5 (2000), p. 236. En este texto la autora analiza la idea del “yo en tensión” en el concepto de *Zwischen* o entre, la interpretación de la voluntad de poder como “razón imaginativa” y la interpretación del instante en el pensamiento del eterno retorno.

<sup>74</sup> Mónica Cagnolini, “La constitución de la subjetividad en Nietzsche: metáforas de la identidad”.

máscara(s)<sup>75</sup>. Pero no sólo de "exterioridad" en el sentido moderno está compuesto este cruce de fuerzas, sino de una exterioridad "ampliada": los propios pensamientos, deseos, voliciones y sentimientos, que en Descartes son parte de la propia naturaleza de la *res cogitans*<sup>76</sup>, forman parte de este cruce. El cuerpo como *Selbst*, como exterioridad, es entonces, atravesado por esta multitud de fuerzas también exteriores, las que han "vaciado" la interioridad moderna: es por ello que detrás de la máscara, de la superficie, de los pliegues de la piel, ya no resta nada.

Por ende, el "sujeto" como "*Ich*" es una ficción producida por el pensamiento, que lejos de conformarse en fundamento, es sólo una interpretación del proceso por el cual se comparan estados actuales con pasados para poder llegar a la conclusión del "yo pienso". En su crítica a la autoconciencia, Nietzsche avanza aún más: este *ego* no es sino un "fantasma"<sup>77</sup>, una construcción social con raíces lingüísticas (la obligación de mentir según un sistema de metáforas aceptadas) y disciplinares (la comunicación de nuestras necesidades hace que debamos conocer aunque de modo superficial, a los otros)<sup>78</sup>. La autoconciencia es, en realidad, una imagen de nosotros mismos que nos devuelven los otros, nuestro "egoísmo" es entonces aparente, pues lo que creemos hacer por nuestro yo es hecho por un fantasma creado por otros, razón por la cual todos los sujetos viven en un medio de opiniones impersonales y valores arbitrarios<sup>79</sup>, donde el error es necesario como necesidad de enmascaramiento en aras de la supervivencia<sup>80</sup>, en un mundo también devenido ficción lógica<sup>81</sup>, una "aparien-

<sup>75</sup> Cfr. Mónica Cragnolini, "La constitución de la 'identidad' en el pensamiento nietzscheano: sí mismo y máscara. El 'caso Nietzsche' en los inicios del psicoanálisis", *Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades*, vol. 4, 5 (1999).

<sup>76</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 227: "Pero, ¿qué soy pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente. Por cierto no es poco si todas estas cosas pertenecen a mi naturaleza".

<sup>77</sup> Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe*, KSA 3, pp. 92s. "Der Schein Egoismus [...] Die Allermeisten [...] thun trotzdem ihr Lebenlang Nichts für ihr ego, sondern für das Phantom von ego, welches sich in den Köpfen ihrer Umgebung über sie gebildet und sich ihnen mitgetheilt hat, –in Folge dessen leben sie Alle zusammen in einem Nebel von unpersönlichen, halbpersönlichen Meinungen und willkürlichen, gleichsam dichterischen Werthschätzungen [...] alle diese sich selber unbekannten Menschen glauben an das blutlose Abstractum 'Mensch', das heisst, an eine Fiction".

<sup>78</sup> Gianni Vattimo, *Ética de la Interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 125. Trad. Teresa Oñate,

<sup>79</sup> Tema retomado por Heidegger en *Sein und Zeit*, en su concepción de la caída del *Daseín* en la cotidianidad o en lo Uno.

<sup>80</sup> Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, af. 361: "Vom Probleme des Schauspielers", pp. 608s.

<sup>81</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, pp. 18s: "Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil; darin klingt unsere neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenserhaltend ist [...] und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, dass die falschesten Urtheile (zu denen die synthetischen Urtheile a priori gehören) uns die

cia”, sin la cual el hombre no podría vivir. El aforismo 54 de *La gaya ciencia* indica la crisis de la subjetividad<sup>82</sup> y la destrucción de los supuestos del *cogito* cartesiano: la superficialidad de la conciencia no abre a ningún otro fundamento último, sino a la necesidad de replantearse el *rol* de la verdad y del ser en una vida que por necesidad de logicización debe crear fundamentos y sentidos provisarios. Se debe continuar soñando sabiendo que se sueña, para así no succumbir, la mentira es necesaria, sólo así puede mantenerse el sueño de aquellos que reconocen que todo lo vivo no es sino apariencia, locura y danza de espíritus<sup>83</sup>.

## 10. EL MUNDO INFORMULABLE DE LAS SENSACIONES

De esta manera participan todos los atributos tanto del sujeto pensante como del empírico junto con las influencias externas del mundo en este juego de fuerzas que conforman el mundo en Nietzsche. Lo opuesto al mundo fenoménico, caracterizado por el retorno de las cosas conocidas y familiares no es “aquel mundo verdadero” sino el “mundo informe e informulable del caos de las sensaciones –o sea, otro modo del mundo fenoménico”<sup>84</sup>. Aquí, este mundo “informe” se resiste a ser expresado, en él, el lenguaje encuentra su límite, se muestra impotente, no es capaz de interpretación. *Lo caótico es el límite de toda interpretación porque se resiste al conocimiento*. Mundo fenoménico y caos conforman empero una totalidad, un mundo que no es orgánico, ni sintetizable, ni unidad simple, y está conformado por el horizonte de todas las formaciones que son tanto caos y necesidad. “No hay nada más que el todo”, no hay

unentbehrlichsten sind, dass ohne ein Geltenlassen der logischen Fitkionen [...] der Mensch nicht leben könnte [...].

<sup>82</sup> Se puede ampliar este tema en Gianni Vattimo, *Etica de la Interpretación*, capítulo “La Crisis de la Subjetividad de Nietzsche a Heidegger”, pp. 115-142.

<sup>83</sup> Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 54, p. 417: “[...] Ich bin plötzlich mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume und dass ich weiterträumen muss, um nicht zu Grunde zu gehen: wie der Nachtwandler weiterträumen muss, um nicht hinabzustürzen. Was ist mir jetzt ‘Schein’! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens [...] nicht eine todte Maske [...] Schein ist für mich das Wirkende und Lebend selber, das soweit in einer Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, dass hier Schein und Irrlicht und Geistertanz und nichts Mehr ist – dass unter allen diesen Träumenden auch ich, der ‘Erkennende’ meinen Tanz tanze, dass das Erkennende ein Mittel ist, den irdischen Tanz in die Länge zu ziehen und insofern zu den Festordnern des Daseins gehört [...] (um) eben damit die Dauer des Traumes aufrecht zu erhalten”.

<sup>84</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885-1887, 9 (106), KSA 12, p. 395. “[...] Die ‘Realität’ liegt in dem beständigen Wiederkommen gleicher bekannter, verwandter Dinge, in ihrem logisirten Charakter [...] der Gegensatz dieser Phänomenal-Welt ist nicht ‘die wahre Welt’, sondern die formlos-unformulirbare Welt des Sensationen-Chaos – also eine andere Art Phänomenal-Welt”.

nada trascendente, nuestro “ser” pertenece al todo, está en el todo, pero no hay nada que pueda medir, comparar nuestro ser<sup>85</sup> pues esto sería medir, comparar el todo, colocarse en una posición trascendente al mismo. “Nosotros mismos somos, en contraposición al ‘todo’ sin unidad *del* mundo, una totalidad *en el mundo*”<sup>86</sup>. Pero esta unidad es una unidad altamente inestable y temporal de innumerables seres en lucha, no se trata aquí de una unidad simple, sino una unidad como ficción de los muchos que se encuentran en relación de lucha por el poder. Esto sin embargo, no anula la función de totalidad, pues al afirmarse a sí mismo, el hombre al mismo tiempo afirma la organización en la cual se halla inscripto<sup>87</sup>.

En la medida en que “conocimiento y devenir se excluyen”<sup>88</sup>, el caos es para nosotros informulable y por tanto, impensable<sup>89</sup>. La totalidad del mundo se convierte en algo inabordable, *indecible* y plantea por lo tanto, un “límite” del pensamiento metafísico moderno, que sólo puede ser aprehendido gracias al engaño de la voluntad a sí misma<sup>90</sup>, gracias a la cual ésta “cree” conocer. Este “límite de lo expresable” propio de la metafísica no consiste en un retorno a la vida instintiva en oposición a la vida de la conciencia, pues “la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos”<sup>91</sup>, sino en considerar las valoraciones como ficciones regulativas útiles para la vida, es decir, admitir su no-verdad. Es desde este habla del límite de lo expresable que el caos puede ser asumido como ficción, como forma de mante-

<sup>85</sup> Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, pp. 96s: “[...] Es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen [...] Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen! – [...] dass die Welt weder als Sensorium, noch als ‘Geist’ eine Einheit ist, dies erst ist die grosse Befreiung – damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt [...].”

<sup>86</sup> Wolfgang Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos, Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin, Walter de Gruyter, 1999, p. 144.

<sup>87</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1884-1885, KSA 11, 27 (27), p. 282. “Am Leitfaden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils mit einander kämpfend, theils einander ein-und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesen unwillkürlich auch das Ganze bejahren”.

<sup>88</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 9 (89) p. 382.

<sup>89</sup> *Ibidem*. La concepción de “caos” es tomada de Heráclito: “El mundo es el juego de Zeus” que crea y destruye, que da lugar tanto a un llegar a ser como a la extinción, el juego del fuego consigo mismo, donde “lo uno es en este sentido al mismo tiempo y respecto, lo mucho”.

<sup>90</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 9 (89) p. 382. “Folglich muss ‘Erkenntnis’ etwas anderes sein: es muss ein Wille zum Erkennbar-machen vorangehn, eine Art Werden selbst muss die Täuschung des Seienden schaffen.”

<sup>91</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, p. 17: “[...] Das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt [...]”

nerse entre la pérdida en el caos absoluto y la ficción como reducción del ser a un nuevo principio<sup>92</sup>.

## CONCLUSIÓN

Para Nietzsche únicamente los sentimientos, sensaciones, emociones e instintos conforman el mundo que podemos reconocer. Sólo los afectos no pueden ser negados, ya que ellos —y no la causalidad— constituyen el elemento de unión de nuestros pensamientos.<sup>93</sup> Y a pesar de que Nietzsche niega la verdad del mundo interno de los pensamientos —éste es una ilusión que, al igual que la causalidad, impone al juego de las fuerzas una apariencia de orden<sup>94</sup>— coincidiría con Descartes en admitir por un lado, que las sensaciones, las emociones y los instintos suscitados por el mundo de la fenomenalidad externa permiten un acceso a este mundo exterior en cuanto *sentido* y por el otro, que son, además, las únicas percepciones o vivencias que, en cuanto no sólo expresan el mundo de fenómenos internos en una conmoción afectiva —como para Descartes— sino que fundamentalmente guían nuestros pensamientos, no pueden ser puestos en duda en su realidad debido a que nos afectan de forma irremisible.

<sup>92</sup> Gianni Vattimo, señala que si la apariencia es tomada como defensa contra el caos de la existencia, ésta es reducida a un único principio, el instinto de conservación, y por lo tanto, es investida de los caracteres de la metafísica del ser (*Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milan, Bompiani, 1990<sup>3</sup>, p. 29). Por el contrario, Mónica Cagnolini propone que la ficción sea entendida como forma de “mantenerse en el caos”, asumiéndolo y tomándolo como “límite del decir” (*Nietzsche, camino y demora*, p. 172).

<sup>93</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1887-1889, KSA 13, II [113] (358), 53f: “Die ‘Ursächlichkeit’ entschlüpft uns; zwischen Gedanken ein unmittelbares ursächliches Band anzunehmen, wie es die Logik tut – das ist Folge der allergrößten und plumpsten Beobachtung. Zwischen zwei Gedanken spielen noch alle möglichen Affekte ihr Spiel: aber die Bewegungen sind zu rasch, deshalb erkennen wir sie, leugnen wir sie”.

<sup>94</sup> Friedrich Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 9 [44], 418.



## HUSSERL ON ETHICAL RENEWAL AND PHILOSOPHICAL RATIONALITY: INTERCULTURAL REFLECTION

**Chung-Chi Yu**

National Sun Yat-sen University (Kaohsiung), Taiwan  
ccyuster@gmail.com

**Abstract:** In the *Kaizo* articles, written between 1922 and 1924, Husserl drew on the intercultural relationship between Europe and non-Europe. The viewpoints he held in these articles do not deviate much from that in the Vienna lecture 1935, which is later included in *Crisis*. It is in the latter that Husserl delineates systematically what he thinks of the idea of Europe and what makes Europe different from the other parts of the world. Notably, these viewpoints were already disclosed in the *Kaizo* articles, though in very different contexts. As is well known, the background of *Crisis* is the concern about the modern science which deviates more and more from the concrete life-world, whereas the *Kaizo* articles focus mainly on the ethical problems. Nevertheless both of them touch on the cultural as well as intercultural problematic, that Husserl deals with more and more intensively in his late philosophy. My essay will discuss the following questions: On what grounds does Husserl think that the philosophical rationality of Europe deserves being recommended to other cultures? How does he come to this conclusion in his discourse on ethics? In order to come to terms with these questions I will unfold my essay in three steps: first, I will sketch how Husserl understands ethics; secondly, explain the connection between ethics and philosophical rationality, and thirdly how these ethical thoughts have intercultural relevance.

**Keywords:** Husserl, Europe, ethics, philosophical rationality, intercultural.

**Resumen:** En los artículos de *Kaizo*, escritos entre 1922 y 1924, Husserl se centró en la relación intercultural entre Europa y no-Europa. Los puntos de vista que él expresó en esos artículos no se desvían mucho del de la conferencia de Viena de 1935, que más tarde se incluiría en *La crisis*. Es en el último en el que Husserl esboza sistemáticamente lo que piensa de Europa y lo que la hace diferente de otras partes del mundo. Estos puntos de vista ya aparecían especialmente en los artículos de *Kaizo*, aunque en contextos muy diferentes. Como es bien sabido, el fondo de *La crisis* es la preocupación acerca de la ciencia moderna que se desvía cada vez más del mundo de la vida concreto, mientras que los artículos de *Kaizo* se centran principalmente en los problemas éticos. Sin embargo, ambos aluden a la problemática tanto cultural como intercultural a la que Husserl dedica cada vez más atención en su filosofía posterior. Mi artículo tratará los siguientes temas: ¿En qué se basa Husserl para creer que la racionalidad filosófica de Europa merece ser recomendada a otras culturas? ¿Cómo llega a esta conclusión en el discurso sobre la ética? Para aceptar estas preguntas desarrollaré el artículo en tres pasos: en primer lugar, esbozaré cómo Husserl entiende la ética; en segundo lugar, explicaré la conexión entre la ética y la racionalidad filosófica, y en tercer lugar hablaré de cómo estos pensamientos éticos tiene relevancia intercultural.

**Palabras clave:** Husserl, Europa, ética, racionalidad filosófica, interculturalidad.

### INTRODUCTION

In the *Kaizo* articles, written between 1922 and 1924, Husserl reflected on the intercultural relationship between Europe and non-Europe. The viewpoints

he held in these articles do not differ much from those in the Vienna lecture 1935, which is later included in *Crisis*<sup>1</sup>. It is in the latter that Husserl delineates systematically what he thinks of the idea of Europe and what makes Europe different from the other parts of the world. Notably these viewpoints were already disclosed in the *Kaizo* articles, though in very different contexts. As is well known, the background of *Crisis* is the concern about modern science, which deviates more and more from the concrete lifeworld, whereas the *Kaizo* articles focus mainly on the ethical problems. Nevertheless both of them touch on the cultural as well as intercultural problematic that Husserl deals with more and more intensively in his late philosophy.

Husserl deals with the Europe/non-Europe issue in two distinct ways, the one in the context of modern science and the other in an ethical context. The second way of Husserl's dealing with Europe/non-Europe issue will be the focal point of my present essay. The questions to be discussed include: On what grounds does Husserl think that the philosophical rationality of Europe deserves being recommended to other cultures? How he comes to this conclusion in his discourse on ethics? In order to come to terms with these questions I will develop my paper in three steps: I will first sketch how Husserl understands ethics; secondly, explain the connection between ethics and philosophical rationality; and thirdly, show how these ethical thoughts have intercultural relevance.

## 1. HUSSERL ON ETHICS AND RENEWAL

The way Husserl deals with the problem of renewal, which the Japanese term *Kaizo* designates, is focused on ethics, but nevertheless refers to the dimension of culture. In brief, one can say that on the individual level, renewal is related to the elevation of humanity, which Husserl considers to be the core problem of ethics, whereas on the collective level, it is the elevation of the culture that one is concerned with. The elevation needs to be done through the introduction of philosophy, which Husserl renders as rigorous science. It is in this way that Husserl responds to the cultural crisis that resulted from the First

<sup>1</sup> Ernst W. Orth, "Interkulturalität und Inter-Intentionalität: zur Husserls Ethos der Erneuerung in seinen japanischen *Kaizo* Artikeln", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 47 (1993), p. 334.

World War. It is philosophical rationality that Husserl calls on in order to deal with such a crisis. Rationality, which is the precious heritage from ancient Greece, provides the European with a helpful way to go through that crisis of culture, but also deserves being recommended to other cultures such as Japan. The invitation by the journal of *Kaizo* to write these articles can be regarded as a motivation for Husserl to think over the value problem systematically, but actually the ethical and practical as well as cultural problem on individual and the collective level had become Husserl's concerns during the years immediately after the First World War<sup>2</sup>.

Husserl depicts the renewal as ethical problem. Why is renewal so closely related to ethics? As long as renewal denotes transformation, what is the direction of such a transformation? Why is it necessary to make such a transformation? Wherein lies the value of such a transformation? What role does ethics play in such a context? These are questions that need to be discerned first.

The people living in the natural attitude do not reflect much on their own actions and way of living. They lead their lives no other than for the sake of pragmatic requirements. Their living follows certain determinations and rhythms, not only laws of nature, but also socio-cultural regulations. What do they have to do or not to do depend mainly on their context of rules. Whether their mode of living follows the demand of reason is not their main concern. Ethics deals with the human behavior, particularly that which concerns morality. If it focuses on what norms people actually follow, regardless whether these norms are justifiable or not, whether these norms are based on necessity, then such ethics would be named "empirical-human ethics" (*empirisch-humane Ethik*). Ethics of this sort is concerned with how people live according to certain norms, how they accept the validity of these norms<sup>3</sup>. Such an ethics is not devoid of value, yet it is not what Husserl has in mind when he calls for a study of the universal, apriori aspects of ethical norms. What one needs to pay more attention to is what he calls the science of practical reason (*Wissenschaft von der praktischen Vernunft*)<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> H. Reiner Sepp/ Thomas Nenon, "Einleitung des Herausgebers", in *Aufsätze und Vorträge 1922-1937* (Hua XXVII), Hans Reiner Sepp/Thomas Nenon (Hrsg.), p. xi.

<sup>3</sup> Hua XXVII, p. 20. La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husseriana*, Vol. XXVII, Dordrecht, Springer, 1988.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 21.

Husserl holds that leading a life based on the best knowledge and conscience is what one should absolutely do<sup>5</sup>. But how can one achieve such a mode of living? The crucial point is reflection and rational thinking. Reflection signifies that one does not just carry on his life naively; instead he evaluates what he does, whether the goal is meaningfully achieved and how he feels during the process of all his efforts. It is an ability to review his own mode of life and all kinds of behavior. In Husserl's view, reason can best disclose itself not otherwise than in the activity of reflection. The more one can reflect on his whole life, the more he can actualize the rational form of life<sup>6</sup>.

Reflection and the ensuing rational thinking make a person keenly aware of what he should do and what he should not. How can one act according to the best knowledge and conscience? This question is understood by Husserl as no other than the question: What categorical imperative one imposes upon himself. The content of the categorical imperative is "to lead a life based on practical reason"<sup>7</sup>. A life is completely justifiable as long as one's life is based on practical reason. It is also the way that one becomes a genuine person (*wahrer Mensch*), that is, a person who follows the demands of absolute reason. For Husserl, only the one who takes care of his life according to practical reason can be seen to be "ethical person" (*ethischer Mensch*), which means nothing other than a genuine person.

To sum up, the ethical question is relevant to the question of how to become a person who represents true humanity. This is also what *Kaizo*, renewal, means to express verbally. For a person to transform from a lower status to the higher is a big issue. The transformation is disclosed by way of ethical dimension, through the way that one is leading his life in accordance with practical reason. Conversely, one may also say that the ethical life is the life guided by the idea of renewal. Both ethics and renewal are very closely related in Husserl's view.

Furthermore, compared to all the other vocational modes of life, the ethical form of life is viewed by Husserl as the most valuable. It is even the only mode of life that has absolute value. Taking the artist as example, Husserl points out that the artist cannot be regarded as representing the true humanity in the

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 36.

highest degree. Only by adding the ethical dimension can the artist be seen to be so, because no other mode of life can possess the highest, that is, the universal and absolute evaluation than the ethical life<sup>8</sup>.

As a result, the ethical life is a life beginning with the willingness to undertake renewal, and such willingness has to be carried out over and over. Only out of freedom, that is, willingness of one's own, can one grasp true humanity and subsequently also happiness. This is also called by Husserl *Urstiftung*.

According to Husserl, all the activities of an individual constitute the cultural field of this person. Any individual is both the subject and object of culture. Being a cultural object means that the person is modified by the culture, no matter whether he is unconsciously modified or consciously co-constituted with practical reason, it is apparent that he cannot absolutely avoid being modified. But this is not the only relation between culture and the person. The individual can be seen to become the subject of culture. Through the original *Urstiftung*, he can transform himself completely into a new person. In this sense, Husserl calls the person with the true humanity "causa sui", that is, self-caused. Only thus can he be seen to make the true renewal. In this context Husserl expresses emphatically that a forced renewal would be deprived of all values. Only the renewal from freedom, out of one's own willingness, can be seen to reach the true humanity and is also the only way to get happiness<sup>9</sup>.

After dealing with the ethics on the individual level, Husserl moves on to handle ethics on the collective level. As mentioned above, people do not only live in the natural environment, but also in social milieu. Under such circumstances, one has the tendency to pursue not only the good for himself, but also the good of others. He wishes to see that other persons may also lead their lives in accordance with morality. Beyond that, he also desires his own community to be ethical. In Husserl's own words, the true person likes to see his community to be true community, he wishes that he is a member of such a community<sup>10</sup>. In sum, the individual good is not at all the end of his ethics, only the collective good can truly meet this requirement.

Conversely, as long as all people have to live in historically cultural environment, the impact of the latter on the former is indispensable. The collective

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 46.

ethics will influence the individual ethics unavoidably. Accordingly, the enhancement of the collective ethics in terms of evaluation will help enhance the individual ethics. There is interplay between the individuality and collectivity in respect of ethics. This is the reason why Husserl deals with the collective ethics as the next step to the individual ethics. On the collective level of ethics, the cultural problem is involved. The enhancement of collective ethics becomes no otherwise than the enhancement of culture. Yet, how to enhance culture? Wherein lies the crucial point? In order to deal with these questions, Husserl moves on to explore the ethical science (*ethische Wissenschaft*) as well as science in general.

## 2. ETHICS AND PHILOSOPHICAL RATIONALITY

First of all, Husserl points out that the discourse above already has scientific implications. All the ethical problems fall under scientific research. In this context, Husserl does not clearly distinguish between science (*Wissenschaft*), ethical science (*ethische Wissenschaft*), and scientific ethics (*wissenschaftliche Ethik*). I will conceptualize his science as the rigorous science (*strenge Wissenschaft*), which is what Husserl understands philosophy to be. Therefore when we talk about the ethical science or scientific ethics, we may conceive of it directly as philosophical ethics.

The philosophical ethics aims not only at the understanding of the idea of person, the construction of notions such as environing world as well as the classification of diverse ethical manifestations, but also the normalization of life and the working out of the idea of norms. In other words, the enterprise of philosophical ethics involves two distinct dimensions: the theoretical and the practical<sup>11</sup>.

The value of theory is unquestionable. Husserl has confirmed this point over and over; even in ethics the value of theory is not diminished. He thinks that even in the ethical interests the valuable life nevertheless relies on developing the theoretical interest<sup>12</sup>. However, as long as praxis is indispensable in ethics,

<sup>11</sup> Marcus Brainard, "For a New World: on the practical impulse of Husserlian Theory", *Husserl Studies* 23 (2007), p. 17f.

<sup>12</sup> Hua XXVII, p. 52.

the rigorous science must turn into technical science for the sake of application and for the sake of realizing the true humanity<sup>13</sup>. The lower value needs to develop to the higher level, the passive life needs to become the active one. It is by way of handling these questions that the philosophical ethics has contributed to developing the true humanity.

This is the case not only in the dimension of the individual, but also in the dimension of the collective. It is related to the question of how a community can become a genuinely ethical community, i.e., a community of reason (*Vernunftgemeinschaft*). Husserl considers the role of philosophers in a society to be crucial in this context. It depends on whether the philosopher has a position of authority in the society, because philosophy is regarded by Husserl to be the medium for the enhancement of a society to the higher form of rationality. Philosophy helps create the absolute value and such creation itself is part of the absolute life.

This is the case not only on the individual level, but also on the collective level. Philosophers incorporate the organ how a society is conscious of itself. If a society allows the possibility for philosophy to unfold itself, if the philosophers are so respected to be able to develop philosophy as a cultural system, than the community is on the move to becoming a genuine community of reason. This is exactly what happened in ancient Greece, where philosophers succeeded in struggle for a social status in the community dominated by traditional atmosphere of religion. For Husserl the authority of religion is completely incomparable to that of philosophy. The authority of philosophy is not born of traditional heritage; rather it is created over and over. Philosophy counts as the field of ideally objective values (*ein eigenes Reich idealer objektiver Werte*)<sup>14</sup>.

Put differently, by way of creating the ethical community or the community of reason philosophy makes enormous contributions to the community. Besides the individual level the collective level also stays in constant struggle with ethical progress. For the sake of development, such a struggle is absolutely indispensable. What Husserl designates as collectivity includes not only the separate nations or peoples, but also the whole planet. Letting the whole world be united under the one-culture-unit can be said to be the ultimate ideal for Husserl. Un-

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 53.

der such circumstances one can understand why Husserl recommends his ethical thinking to a leading country such as Japan.

### 3. INTERCULTURAL RELEVANCE IN HUSSERL'S ETHICAL THOUGHTS

E. W. Orth mentions that Husserl's ethical thoughts revealed in the Kaizo articles have the undertone of Eurocentrism, which might embarrass the contemporary readers more or less. Moreover, Orth also points out that the ethical thought of Husserl has become a common heritage for both European and non-European such that the contemporary European are no longer privileged to hold the ethical superiority over the non-European<sup>15</sup>. Orth does not justify his claim that Husserl's ethical thoughts are already shared by the non-Europeans, nor does he reflect deeply on the Eurocentric position of Husserl. The embarrassment is taken up very seriously by those who strongly reject Husserl's idea of one world. Anthony J. Steinbock understands Husserl's one world as disguised expansion of the European homeworld and points out that the idea of one world can be conceived in two ways. On the one hand, "the one world is regarded statically as a substratum or a totality of which the home and the alien are just different interpretations or perspectival adumbrations"<sup>16</sup>. On the other hand, he proposes to grasp the one world genetically. In this case "the one world is said to evolve practically through expansion as the one 'homeworld' of a higher order, making the alien familiar. [...] As a result, the one world is often conceived as a total rational synthesis of actual and possible homeworlds of lower order"<sup>17</sup>. The reason why Steinbock rejects the idea of one world in Husserl is that as long as homework and alienworld are co-constitutive, the one world which encompasses all possible alienworlds would automatically abolish the meaning of homeworld. In such a case, it would lead to absurd consequence that no one can be said to live in his homeworld genuinely. Even if it is logically possible, it is not at all desirable. In Steinbock's conception, Husserl's renewal of ethics should not set up the idea of one world as his ultimate goal. Rather, it

<sup>15</sup> Ernst W. Orth, *op. cit.*, p. 334.

<sup>16</sup> Anthony J. Steinbock, "The Project of Ethical Renewal and Critique: Edmund Husserl's Early Phenomenology of Culture", *Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXII (1994), p. 459.

<sup>17</sup> *Idem*.

is more crucial to stress the responsibility of every homeworld for all alien-worlds.

Zachary Davis purports to express a similar critique on Husserl that the idea of the single unified world is unnecessary result of the renewal. With help of the concept of sympathy, which Husserl developed almost at the same time as he sketched the *Kaizo* articles, Davis believes himself able to reinterpret the meaning of one world in a significant way. The solidarity between different homeworlds instead of totalization from one center is more endorsed by him in regard to what Husserl signifies as one unified world<sup>18</sup>.

Husserl's remarks on intercultural issues result in a dilemma for the non-European phenomenologists. Let us limit the scope to ethics and express the dilemma as such: Should they insist on denying the Eurocentric position, they may tend to reject Husserlian project of ethics as a whole. Should they tend to accept the project of Husserl, they may have to put up with Eurocentrism more or less. Wherein lies the way out of such a dilemma?

Suggestions have been made that Europe should never be conceived just in the empirical sense, that is, a geographical part on the planet. Rather, one should pay more attention to the transcendental sense. Since Husserl himself has made the distinction between Europe in the spiritual sense and the empirical sense<sup>19</sup>, not a few followers have welcomed such a distinction and suggested to understand Europe by transcendental sense. The Eurocentrism is seen be undermined through such a distinction<sup>20</sup>. But in the eyes of a non-European, it is an undeniable fact that the ethical ideals of philosophical ethics together with philosophy and science have their birthplace in ancient Greece. Even though Europe can be interpreted as transcendental, even though many of her ideals have been recognized as universally acceptable, the geographically mundane sense of Europe never disappears.

For example, from the viewpoint of East Asia, Europe remains foreign, it

<sup>18</sup> Cfr. Davis Zachary, "Husserl on the Ethical Renewal of Sympathy and the One World of Solidarity", *Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLIII (2005) 561-581.

<sup>19</sup> *Idem*; cfr. Hua XXVII, p. 241.

<sup>20</sup> H. Reiner Sepp, "Homogenization without Violence? A Phenomenology of Interculturality following Husserl", in Dermot Moran / Lester Embree (eds.), *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, New York / London, Routledge, 2004, Vol. IV, pp. 292-299; Toru Tani, "Heimat und das Fremde", *Husserl-Studies* 9 (1992) 199-216; Klaus Held, "Intercultural Understanding and the Role of Europe, in Dermot Moran / Lester Embree (eds.), *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*", New York / London, Routledge, 2004, Vol. IV, pp. 267-279.

denotes being from outside. This is a fact that can never be dismissed. Supposed one may agree with Husserl that as long as one gets raised to the ethical level in the genuine sense, it would become a minor issue to ask who I am or who you are in term of culture. In the face of the absolute value of ethics, it is more crucial for one to recognize the universal value of ethics than to ask himself about his own cultural background. If only everybody can be led to the transcendental paradise of the phenomenological, intersubjective world proposed by Husserl! But can any other slogan reveal more triumph of Eurocentrism than this? Does it not imply that all non-Europeans are destined to follow the guidance of Europeans?

Such Eurocentric arrogance has always met with resistance. One needs not even to point it out from the side of non-European. Where there is the voice of interculturality, there is severe criticism on Eurocentrism. No culture has ever developed its own cultural ideal on its own. Europe has learned much from other areas since ancient times. Ancient Greece is no exception<sup>21</sup>. How can one hold to the Eurocentric position in face of such historical facts? Also cultural identity has been questioned in the eyes of the upholders of interculturality. Not only every culture learns from other cultures, it is even vital for each culture to respond to the culture from outside. A culture without challenge would become enclosed culture, which repeats only what it has achieved<sup>22</sup>. To sum up, no culture is not comprised of interculturality, such a fact holds good also for Europe.

However, the historical experience since last two centuries teaches that more European elements flow to the non-European than in reverse. As a result, interculturality takes place in a very unbalanced way. While the Europeans or the Westerners may be pleased to integrate the exotic elements to their culture, the non-Westerners learn as much as they can from the West mostly for the sake of struggle for survival. Again and again the non-Europeans have to concede to the Europeans their superiority.

Whatever the interpretation of intercultural relationship may be, the non-European have to acknowledge that they live in an unbalanced cultural situation. Cultural mixture makes up the everyday life of almost all non-Europeans.

<sup>21</sup> Elmar Holenstein, *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt / M. Suhrkamp, 1998, pp. 233 and 236.

<sup>22</sup> Bernhard Waldenfels, "Verschränkung von Heimwelt und Lebenswelt", in R. A. Mall / Dieter Lohmar (Hrsg.), *Philosophische Grundlage der Interkulturalität*, Amsterdam, Rodopi, 1993, p. 64.

Relating this situation to the aforementioned dilemma, we may like to know how we should react to such a miserable situation.

My suggestion is that why non-Europeans should not conceive of such a situation as the chance for transformation of their own cultural traditions. No non-European culture has turned to genuine European culture only because they imitate the European culture. They remain who they are no matter how much they are influenced by Europeans. By the way, resuming the transcendental sense of Europe such as we mentioned before, one can say that granted Europe can be understood transcendentally, her individuality of mundane existence never disappears.

Similar to the relationship between transcendental subjectivity and mundane subjectivity (or person, as Husserl also puts it), Europe should never be conceived only in her transcendental aspect. In a word, the empirical, cultural aspect of Europe should be always respected. So should every non-European culture. As a result, no matter how much the non-European cultures have learned from European culture, no matter how they have been influenced by the Europeans, the impact from outside, from Europe, should be considered an opportunity to transform their own traditions. To speak in the framework of Husserl's ethical project, it is the chance to raise their cultures to a newer, higher degree. Through this way they have enriched their own cultures, rather than becoming just duplication of European culture.

In my view, this is exactly what one should see in the relationship between Europe and non-Europe. No matter how the non-European culture has to put up with the unbalanced cultural situation, it is in the challenge from Europe that they get the opportunity to renew their own tradition. Seen in this way, the people in the non-European world no longer have reason to find only remorse in what they have lost in the past, but rather delight at what they have got as well as what they will continue to get in the future.

#### OTHER BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie* (Hua VI), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

WELTON, Donn, "Husserl and the Japanese", in Dermot Moran/Lester Embree (eds.), *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, New York/London, Routledge, 2004, Vol. IV, pp. 313-340.

WIMMER, Franz, *Essays on Intercultural Philosophy*, Chennai-Madras, Satya Nilayam, 2002.

## **EXPERIENCIA Y “A-FILOSOFÍA”: UNA APROXIMACIÓN A LA LECTURA MERLEAU-PONTYANA DEL PENSAMIENTO DE HEGEL**

**Maximiliano B. Cladakis**

UNSAM-CONICET, Argentina  
maxicladakis@yahoo.com.ar

**Resumen:** El objetivo del siguiente trabajo es abordar la forma en que Merleau-Ponty ve en la filosofía expuesta por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* una modalidad de pensamiento que se abre a la experiencia histórica del hombre en toda su riqueza y complejidad. Con esta finalidad, nuestra exposición se centrará en la nota de curso “Filosofía y no-filosofía después de Hegel”, texto en el cual el pensamiento de Hegel es definido como “a-filosofía”. En este sentido, nos interesa destacar que la lectura que Merleau-Ponty realiza de Hegel se encuentra motivada por la preocupación de poder pensar una experiencia que excluya toda posición de sobrevuelo (*surplomb*) y toda separación entre la conciencia y el objeto.

**Palabras clave:** Merleau-Ponty, fenomenología, Hegel, experiencia, dialéctica.

**Abstract:** The aim of this paper is to address how Merleau-Ponty sees in philosophy expounded by Hegel in the “Phenomenology of Spirit” a mode of thinking that opens to the historical experience of man in all its richness and complexity. With this purpose, our discussion will focus on the course mark “Philosophy and non-philosophy after Hegel” text in which Hegel’s thought is defined as “a-philosophy”. In this regard, we wish to emphasize that Merleau-Ponty makes a Hegel reading motivated by a concern to think that experience excludes any overflight position (*surplomb*) and any separation between consciousness and object.

**Keywords:** Merleau-Ponty, phenomenology, experience, dialectic.

### **INTRODUCCIÓN**

La lectura e interpretación del pensamiento hegeliano ha sido uno de los temas que ha atravesado el desarrollo de la obra de Merleau-Ponty desde los tempranos tiempos de *La estructura del comportamiento* hasta los escritos publicados de manera póstuma. En este sentido, las ideas y los debates en torno al filósofo alemán han ejercido una influencia destacada sobre el autor de la *Fenomenología de la percepción*. Si bien dicha influencia tal vez no haya tenido una impronta tan significativa como la de Husserl o, en menor medida, Heidegger, se trata, de todas formas, de un fenómeno cuya importancia es relevante.

En su ya clásica obra *Lo mismo y lo otro*, Vincent Descombes considera a Merleau-Ponty, junto a Sartre, como uno de los más importantes representantes de aquella generación de intelectuales franceses que fue marcada por el

pensamiento hegeliano, sobre todo, por la lectura llevada a cabo por Kojève en los cursos dictados entre 1933-1939<sup>1</sup>. Más allá de las críticas que pueden realizarse a algunas de las tesis que Descombes presenta en su obra, la importancia que Merleau-Ponty le otorga a Hegel es manifestada de manera explícita en más de una ocasión. Muy probablemente, la más expresiva de ellas pueda encontrarse en el artículo “El existencialismo de Hegel”, publicado en *Sentido y sinsentido*, donde el propio Merleau-Ponty afirma que “Hegel está en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo [...]”<sup>2</sup>.

Precisamente, nuestro objetivo, en las siguientes páginas, será abordar la forma en que Merleau-Ponty ve en la filosofía de Hegel una modalidad de pensamiento que se abre a la experiencia histórica del hombre y que, por tanto, no reduce la existencia humana al ámbito de la reflexión. Para ello, nos centraremos, principalmente, en la nota de curso “Filosofía y no-filosofía después de Hegel”<sup>3</sup>, texto en el cual el pensamiento de Hegel es definido como “a-filosofía”. En este escrito, la lectura que Merleau-Ponty realiza de Hegel, más precisamente de la *Fenomenología del espíritu*, se encuentra motivada por la preocupación de poder pensar una experiencia que excluya toda posición de sobrevuelo (*surplomb*) y toda separación entre la conciencia y el objeto. Merleau-Ponty encontrará en la obra del filósofo alemán una modalidad de pensamiento en donde sólo la experiencia se devela como la única vía capaz de dar acceso a la dialéctica. Nuestra intención es, por tanto, destacar la forma en que el fenomenólogo francés lee a Hegel a partir de su propio pensamiento y lo ve, en cierta medida, como un precursor de varias de sus propias propuestas, aunque eso no le impusilite realizar críticas a varios supuestos del pensamiento hegeliano.

Nuestro trabajo, a su vez, estará articulado en cuatro puntos. El primero girará en torno a los conceptos de “filosofía” y de “no-filosofía” en la obra de Merleau-Ponty y al lugar que ocupa el pensamiento de Hegel dentro de esta problemática. El segundo, se centrará sobre la lectura que Merleau-Ponty realiza de la forma en que, para Hegel, se da la relación entre saber y absoluto. En el tercer punto, nos dedicaremos a abordar el *rol* de la negatividad y de la crí-

<sup>1</sup> Vicent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1979.

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 109.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Galimard, 1996.

ca en la exposición hegeliana según Merleau-Ponty. El cuarto y último punto tendrá como objetivo señalar la forma en que Merleau-Ponty comprende a la dialéctica hegeliana como dialéctica de la ambigüedad.

### 1. FILOSOFÍA Y "A-FILOSOFÍA"

En el desarrollo de su obra, Merleau-Ponty ha problematizado de manera recurrente el concepto de "filosofía". Si bien dicha problematización no se ha consolidado en un trabajo sistemático, sino que se ha tratado esencialmente de esbozos fragmentarios, muchas veces ambiguos y no exentos de contradicciones entre sí, puede encontrarse, no obstante, una línea de continuidad que subyace a los diversos textos en los que el tema es trabajado. En este sentido, al avanzar en la lectura de sus obras, no es difícil observar que, en Merleau-Ponty, existe un intento constante por alcanzar una forma de pensamiento que no se limite al ámbito de la reflexión o de la especulación teórica, sino que, por el contrario, se encuentre arraigada en la vida, en la historia y en la experiencia concreta del hombre en el mundo.

En este sentido, Merleau-Ponty hablará varias veces, sobre todo en sus trabajos posteriores a 1955, de la oposición entre filosofía y no-filosofía. Sin embargo, la caracterización de estos dos polos de oposición será presentada de manera ambigua y fragmentaria, variando de acuerdo al texto del cual se trate. En la nota de trabajo "Origen de la verdad"<sup>4</sup>, por ejemplo, el concepto de "no-filosofía" es empleado en un contexto de alarma para referirse a la ausencia de racionalidad y de fundamentos de la época contemporánea, mientras que en "Nuestra edad de no-filosofía" el término aparece asociado al arte y al psicoanálisis<sup>5</sup>.

Dentro de esta problemática, la presencia de Hegel, a veces implícita, otras veces explícita, suele ser frecuente, e, incluso, en algunos escritos la obra hegeliana llega a ser presentada como instancia de ruptura en el desarrollo del pensamiento occidental. En el resumen de curso "Posibilidad de la filosofía", Merleau-Ponty afirma que, luego de Hegel, se ha abierto una era de vacío fi-

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p 219.

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, p. 39.

losófico que aún hoy no ha podido ser superado. "Hay después de Hegel un vacío filosófico, lo que no quiere decir que hayan faltado pensadores o genios, sino que Marx, Kierkegaard y Nietzsche comienzan por una denegación de la filosofía"<sup>6</sup>. En este sentido, Merleau-Ponty observa que, con estos autores, se entra en una edad de no-filosofía. Para Merleau-Ponty, existe una fuerte relación entre este vacío filosófico y la problemática del mundo contemporáneo. En el caso de Marx y de Nietzsche, sostiene que sus obras exponen, cada una a su manera, la problemática del mundo contemporáneo de manera muy acertada. Sin embargo, no ocurre lo mismo con las respuestas que intentaron ya que ni el proletariado como clase universal ni la voluntad de poder constituyeron una superación de la crisis.

En "Filosofía y no-filosofía después de Hegel", Merleau-Ponty también habla de la no-filosofía como una negación de la filosofía. Sin embargo, a diferencia del texto anterior, en esta nota de curso se encarga de precisar una forma de no-filosofía que no sólo niega la filosofía, sino que la realiza. Merleau-Ponty la denomina "a-filosofía". La "a-filosofía" aparece definida como un pensamiento que es, esencialmente, "[...] filosofía negativa, en el sentido de "teología negativa", que se abre acceso a lo absoluto, no como más allá, segundo un orden positivo, sino como otro orden que exige el más acá, el doble, que solo es accesible a través de él"<sup>7</sup>. La "a-filosofía", entonces, se presenta como un pensar abierto al mundo, en una relación intrínseca con la historia y con la experiencia concreta. En esa instancia, la "a-filosofía" es la verdadera filosofía en tanto se realiza como filosofía al negarse como tal<sup>8</sup>.

Como el título mismo del escrito lo indica, en esta nota de curso Hegel ocupa un lugar fundamental. Sin embargo, respecto a las afirmaciones vertidas en "Posibilidad de la filosofía" se advierte una diferencia: en esta ocasión, Hegel aparece junto a Marx, Nietzsche y Kierkegaard como representante de esta modalidad de "no-filosofía" que es la "a-filosofía". En este aspecto, Merleau-Ponty realiza una crítica de las lecturas "escolarizadas", que hacen de Hegel el fundador de un sistema metafísico y sostiene que, incluso, la reacción contra la

<sup>6</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 142.

<sup>7</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, p. 275.

<sup>8</sup> En este punto es interesante destacar que ya en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty sostiene: "Trátese de cosas o de situaciones históricas, la filosofía no tiene más función que la de enseñarnos de nuevo a verlas bien; y es verdad que la filosofía se realiza destruyéndose como filosofía separada". *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 520.

filosofía y los sistemas filosóficos, tanto de Marx como de Kierkegaard, es una reacción contra el Hegel “escolarizado”, no contra el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*.

Merleau-Ponty diferencia dos períodos en la obra de Hegel. El primero, el de los escritos de juventud y el de la *Fenomenología del espíritu*; el segundo, el que va de la *Lógica* a la *Enciclopedia*. En el artículo “El existencialismo de Hegel”, publicado en 1947, se advierte esta separación. En este texto, Merleau-Ponty, tras afirmar que “Hegel está en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo [...]”<sup>9</sup>, planteaba el dilema acerca de si Hegel podía o no ser considerado un filósofo existencialista. La respuesta final será positiva, siempre y cuando nos acotemos a la *Fenomenología del espíritu* y no a los textos posteriores. Según Merleau-Ponty, mientras que el Hegel de la *Lógica* y de la *Enciclopedia* reduce la existencia a un momento del sistema, el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, por el contrario, intenta “[...] reencontrar el sentido de la historia total, [...] describir el movimiento interno de la substancia social, y no [...] explicar las aventuras de la humanidad a través de los debates de los filósofos”<sup>10</sup>. Para Merleau-Ponty, en el periodo de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel parte del mundo concreto, mundo al cual quiere describir según su propio desenvolvimiento sin reducirlo a categorías ideales ni mucho menos. En la descripción de este desenvolvimiento Hegel toma la conciencia como algo no acabado. A diferencia de Kant, que partía de un sujeto universal, autónomo, puramente cognosciente, Hegel considera al hombre como algo que se está haciendo, que nunca está completo y que no es en forma alguna un mero sujeto del conocimiento. Por lo tanto, “[...] hay un existencialismo en Hegel en el sentido en que para él el hombre no es de entrada una conciencia que posee con toda claridad sus propios pensamientos, sino una vida dada a sí misma y que busca comprenderse”<sup>11</sup>.

De manera similar, en “Filosofía y no filosofía después de Hegel”, Merleau-Ponty define al pensamiento que se despliega en la *Fenomenología del espíritu* como “a-filosofía”, mientras que en su obra posterior ve una declinación de

<sup>9</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 109.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>11</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, p. 275.

Hegel hacia la metafísica y la filosofía sistemática, donde la experiencia concreta se reduciría al concepto

## 2. SABER Y ABSOLUTO

A partir de la caracterización del pensamiento de Hegel como “a-filosofía”, Merleau-Ponty aborda la relación entre el saber y lo absoluto desde la lectura de la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*. Como dijimos en el punto anterior, la lectura que Merleau-Ponty lleva a cabo de Hegel se encuentra radicalmente alejada de las lecturas “escolarizadas”. En el caso de la relación entre saber y absoluto, este alejamiento es explícito. Para Merleau-Ponty, en Hegel, ni lo absoluto es un principio metafísico ni el saber de lo absoluto puede ser reducido a un saber reflexivo.

En este sentido, Merleau-Ponty señala que, en Hegel, lo absoluto no debe ser comprendido como algo acabado, cerrado, ya constituido de una vez para siempre, ubicado en un mundo de orden superior sino que lo absoluto es el desenvolvimiento mismo del fenómeno, el cual acontece, en el “más acá” y no en el más allá<sup>11</sup>. Merleau-Ponty señala que, al ser lo absoluto el desenvolvimiento del fenómeno, la vía de acceso a él no será otra que la fenomenología. Sin embargo, siguiendo el planteo de Hegel, Merleau-Ponty advierte que la fenomenología no debe ser pensada como un medio para conocer lo absoluto en el sentido de la problemática moderna en torno al método. “Principio poseído por Hegel: es por una fenomenología (aparición del espíritu) (espíritu del fenómeno) que se accede a lo absoluto. No porque el espíritu sea medio, instrumento, sino porque lo absoluto no sería absoluto si no apareciera así”<sup>12</sup>.

Merleau-Ponty tiene en cuenta la crítica explícita que Hegel realiza a la idea moderna de método. En las primeras líneas de la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel sostiene: “[...] en efecto, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera”<sup>13</sup>. El planteo hegeliano se refiere al pro-

<sup>12</sup> *Idem*.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 51.

blema acerca de que el conocimiento, comprendido como medio o instrumento de acceso a lo absoluto, implica la imposibilidad de acceder a lo absoluto como tal, ya que sólo accederíamos a él a partir de la transformación que dicho medio ejerció sobre aquello a lo que deseamos acceder; lo que nos retrotraería a la problemática de la oposición kantiana entre el en sí y el fenómeno.

Para Merleau-Ponty, esta idea es central ya que pone de manifiesto el objetivo hegeliano de relativizar las oposiciones que suelen ser presentadas como antagónicas e irreductibles. Merleau-Ponty ve que, en Hegel, se da una superación de la concepción moderna que hace de la estructura triádica sujeto-método-objeto una unidad serial que une de manera externa tres elementos supuestamente independientes y autónomos. Precisamente, en la *Fenomenología del espíritu*, es la conciencia misma la que se hace saber de lo absoluto y los caminos por los que transita para llegar a esta instancia son también los propios caminos de lo absoluto. El sujeto deviene en el objeto sabido, a la vez que el objeto deviene el sujeto que sabe.

En este aspecto, según Merleau-Ponty, el pensamiento de Hegel se sustenta en dos postulados que se oponen a la mencionada división triádica: por un lado, la identidad de nuestro ser y del conocer; por otro, la idea de que pensar el saber es pensar una vida que se hace saber y en un saber que se hace vida<sup>14</sup>. Merleau-Ponty aclara que, si bien, en un primer momento, estos dos postulados pueden parecer dogmáticos, en verdad no lo son. Por el contrario, ambos postulados significan el rechazo de todo tipo de dogmatismo ya que quiebran con las oposiciones surgidas del pensamiento reflexivo o, como suele decir Merleau-Ponty, de "sobrevuelo". Frente a las dualidades y oposiciones del pensamiento reflexivo, Merleau-Ponty reivindica de la fenomenología hegeliana el *rol* que ésta le otorga a la experiencia concreta del hombre en el mundo: "Fenomenología: esta autopresentación del espíritu, aparición que no es efecto de lo absoluto, sino lo absoluto mismo. De suerte que la filosofía es experiencia"<sup>15</sup>.

En este sentido, cabe mencionar el artículo de Jean-Noël Cueille "La profundidad de lo negativo: Merleau-Ponty frente a la dialéctica hegeliana"<sup>16</sup>. En

<sup>14</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, p. 281.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>16</sup> Jean-Noël Cueille, "La profondeur du négatif: Merleau-Ponty face à la dialectique de Hegel", en Renaud Barbaras / Mauro Carbone / Leonard Lawlor (eds.), *Chiasmi International. Merleau-Ponty. De la Nature à l'Ontologie / From Nature to Ontology / Dalla Natura all'Ontologia*, Paris / Milano / Memphis / Manchester, Vrin / Mimesis / University of Memphis / Clinamen Press, 2000.

este texto se señala que Merleau-Ponty ve la fenomenología hegeliana como precursora de la fenomenología genética a la que él mismo adhiere. La fenomenología genética merleau-pontiana y la fenomenología hegeliana compartirían el hecho de pensar la ambigüedad del hombre con su entorno social y natural en un marco que no se agota en la perspectiva del conocimiento reflexivo sino que se sumerge en las profundidades de las estructuras ontológicas originares sobre las cuales el conocimiento se funda.

Varios de los planteos de Merleau-Ponty, sirven de fundamento a la tesis de Cueille. En "Filosofía y no-filosofía después de Hegel", Merleau-Ponty relaciona el pensamiento de Hegel con un concepto característico de la fenomenología husseriana: el de "uno-en-el-otro" (*Ineinander*). "La conciencia, el verdadero progreso de un saber consiste, no en una comparación exterior de dos términos, sino en el *Ineinander* objeto-saber, noesis —noema que se entrecruzan [...]"<sup>17</sup>. Precisamente, para el fenomenólogo francés, en Hegel la conciencia está ligada al objeto y su transformación conlleva la transformación del objeto, e inversamente. Esto le brinda a Merleau-Ponty la posibilidad de establecer una relación entre el pensamiento hegeliano, ciertos aspectos de la fenomenología genética husseriana, y, en particular, de su propia concepción de la fenomenología.

En este sentido, Merleau-Ponty reconoce en Hegel un esfuerzo por captar esos estratos profundos que anteceden a la emergencia de la conciencia reflexiva en toda su riqueza y complejidad. Merleau-Ponty revalida que, para Hegel, la conciencia reflexiva no sea el punto de partida metodológico. Las críticas merleau-pontianas a la idea de un *cogito* translucido, en donde la identidad consigo mismo es el fundamento de toda la construcción del saber, encuentra en Hegel un predecesor. Con palabras de Merleau-Ponty, Hegel "inaugura la tentativa de exploración de lo irracional y de su incorporación en una razón ampliada que sigue siendo la tarea de nuestro siglo"<sup>18</sup>. La identificación del saber con la vida que Merleau-Ponty ve en Hegel significa un cambio de posición radical con respecto al paradigma de la reflexión. En este punto, Merleau-Ponty continúa manteniendo la misma tesis que en "El existencialismo de Hegel": el Saber Absoluto, último momento de la *Fenomenología del espíritu*, no es otra

<sup>17</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes des tours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, p. 301.

<sup>18</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 109.

cosa que una vida sabiendo de sí misma. "Se intenta captar la relación del *Erkennen* con lo Absoluto como dada en nuestra vida (pues se trata de un Absoluto que será también *Erkennen*), de refundar los conceptos de subjetividad y objetividad, absoluto y conocimiento al contacto con nuestra vida [...]"<sup>19</sup>.

### 3. ACTITUD CRÍTICA Y NEGATIVIDAD

La comprensión de la *Fenomenología del espíritu* como "a-filosofía" y la consiguiente relativización de los postulados sobre los que se apoya el pensamiento de "sobrevuelo", le permiten a Merleau-Ponty contraponer la actitud crítica de la filosofía moderna con el pensamiento hegeliano. En un planteo que guarda un marcado paralelismo con el realizado por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, Merleau-Ponty lleva a cabo una crítica de la actitud crítica<sup>20</sup>. En este sentido, Merleau-Ponty afirma que la actitud crítica se adjudica una radicalidad que en verdad no posee ya que se encuentra fundada en la separación entre sujeto y objeto y entre ser y saber. A partir de esta separación, Merleau-Ponty sostiene que la verdadera actitud radical es la de Hegel:

Esta actitud —la de Hegel— no es dogmática, sino, al contrario, la verdadera actitud crítica, radical; pues ella es la decisión de captar la forma en que se dan el concepto de lo absoluto, el *Erkennen*, lo objetivo, lo subjetivo (*dieses Begriff zu geben*), en lugar de presuponerlos como conocidos por todos o de dar como sobreentendidos los conceptos que de ellos se tiene<sup>21</sup>.

Para Merleau-Ponty, la actitud crítica parte de una diferenciación categórica entre el sujeto cognosciente, el objeto por conocer y el método como medio o instrumento por el cual es posible el acto de conocer. Es decir, la actitud crítica se sostiene en la estructura triádica a la que hicimos mención en el punto anterior, estructura ante la cual la crítica se detiene. Por el contrario, Hegel lleva a

<sup>19</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, p. 282.

<sup>20</sup> En el primer capítulo de *Historia y conciencia de clase*, "¿Qué es el marxismo ortodoxo", Lukács sostiene que " [...] el punto de partida metódico de toda actitud crítica es precisamente la separación entre el método y la realidad, el pensamiento y el ser" (Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase* (vol. I), Orbis, Barcelona, 1985, p. 48.). Lukács realiza esta definición de la actitud y de la metodología críticas para contraponerlas a la dialéctica marxista, comprendida ésta como pensamiento de la totalidad. Precisamente, Lukács observa que el espíritu analítico, propio de la actitud crítica, se presenta a sí mismo como un progreso con respecto a la dimensión sintética-totalizadora de la dialéctica marxista. Sin embargo, para el filósofo húngaro, dicho progreso no es tal, ya que la dimensión analítica no puede ser otra cosa que un momento dentro del desarrollo del pensamiento dialéctico.

<sup>21</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, p. 282.

cabo la verdadera crítica al cuestionar los fundamentos de la crítica misma. Según Merleau-Ponty, en la medida en que el pensamiento hegeliano sostiene que “nosotros somos en la verdad”<sup>22</sup> y que “el conocimiento de lo absoluto es contacto con lo absoluto”<sup>23</sup>, que sólo es tal en tanto se nos revela como una dimensión que nuestro propio ser pone al descubierto, se encamina hacia una dimensión más profunda que la de los postulados que fundamentan la crítica moderna. “Implicación de lo absoluto en nosotros como internos a la verdad, de un absoluto que no es otra cosa que la verdad de nosotros, que no está separada del *Erkenen*”<sup>24</sup>. La reciprocidad entre vida y saber implica un pensamiento mucho más originario que el de la separación que sirve de fundamento a la actitud crítica.

La exposición sobre la actitud crítica tiene, a su vez, como correlato la cuestión de la negatividad y el lugar que ésta ocupa en el movimiento hacia el saber. Si bien Merleau-Ponty reconoce que en la crítica moderna lo negativo cumple una función decisiva, la misma es muy distinta a aquella que posee en Hegel. Para Merleau-Ponty, la negatividad de la actitud crítica manifiesta sus limitaciones en tanto no afecta al sentido inicial de la verdad. Por el contrario, en la actitud crítica la negatividad sólo es un medio para reconstituir la verdad tal como aparece comprendida al comienzo del despliegue de la crítica. En Hegel, se trata, en cambio, de una negatividad que derrumba las nociones anteriores de verdad para llevar a ésta a un nivel de mayor complejidad.

En este sentido, Merleau-Ponty diferencia la duda cartesiana del escepticismo hegeliano. En Descartes la duda representa, según Merleau-Ponty, la restauración de la verdad bajo el mismo modo en que ésta se presentaba con anterioridad a la duda. Es decir, la duda es una negatividad que no tiene otra finalidad que reconstituir el sentido inicial de la verdad, que si bien puede modificar su contenido, no modifica su esencia. Por el contrario, el escepticismo hegeliano transforma no sólo los contenidos de la conciencia, sino la conciencia misma. Lo negado por el escepticismo no es únicamente una forma en la que la conciencia concibe el mundo, sino que es negada también la forma actual de la propia conciencia. En este aspecto, Merleau-Ponty sostiene que, tanto en la duda cartesiana como en la actitud crítica, la negatividad se mueve en los límites de la

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 282.

separación entre sujeto y objeto, la cual no sólo no es nunca negada sino ni siquiera puesta en duda. La negatividad hegeliana, en cambio, transforma la conciencia, su relación con el objeto, y el objeto mismo<sup>25</sup>. En este sentido, Merleau-Ponty señala que, en Hegel, el desenvolvimiento de la conciencia hacia la conciencia de sí por medio de la negatividad "[...] modifica al objeto mismo, deviene el segundo objeto, objeto sabido"<sup>26</sup>. Este segundo objeto "[...]" que anula al primer objeto es la experiencia hecha sobre él [...]"<sup>27</sup>.

Si bien Merleau-Ponty afirma el carácter negativo de la conciencia hegeliana, aclara que, no por ello, debe comprenderse la conciencia como "nada". "Esta conciencia que se forma o cultiva o se trabaja es una negación (puesto que lo inmediato es reconocido como no verdad), pero no es una negación que va al reino de la nada, sino que va a la nada de esto [...] de lo cual es resultado"<sup>28</sup>. La aclaración se enmarca en la prosecución del debate con Sartre, a quien menciona explícitamente. "[...] Solución de Sartre: sacrificio del para-sí, para que el en-sí sea, la nada es nada"<sup>29</sup>. Merleau-Ponty caracteriza al pensamiento de Sartre como un pensamiento extremo que se mueve en la alternativa radical entre el ser y la nada. Esta caracterización se encuentra ya presente en los escritos de los años cuarenta. En el artículo "La querella del existencialismo", Merleau-Ponty dice : "[...] el libro (*El ser y la nada*) es demasiado antitético: la antítesis de mi vista sobre mí mismo y del otro sobre mí, la antítesis del para-sí y del en-sí son a menudo presentados como alternativos, en lugar de ser descriptos como el lazo vivo del uno con el otro"<sup>30</sup>.

Si bien la tesis de Sartre se encuentra fundada, en parte, en una lectura de Hegel e incluso imbuida en un lenguaje marcadamente hegeliano, Merleau-Ponty se encarga de establecer la diferencia entre ambos autores. En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty se refiere a la filosofía de Sartre como una "filosofía de la negatividad absoluta". Para el autor de *Signos*, el planteo sartreano se mueve en un marco de oposiciones radicales que sólo pueden encontrarse en el pensamiento reflexivo ya que, en la existencia concreta, la relación entre la

<sup>25</sup> En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty hace un planteo muy similar con respecto las diferencias entre Weber y Lukács. Según Merleau-Ponty, Lukács llevaría a cabo la relativización de la relación sujeto-objeto, que Weber nunca realizó. Esa sería la ventaja de los análisis de Lukács frente a los de Weber.

<sup>26</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, p. 292.

<sup>27</sup> *Idem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>30</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 125.

conciencia y el mundo, y entre el hombre y la naturaleza, exceden el ámbito de la negación. Merleau-Ponty sostiene que, en Hegel, se da una reciprocidad en donde las negaciones, al igual que las afirmaciones, son sólo parciales. En este aspecto, la lectura que realiza Merleau-Ponty de la negatividad en Hegel va en dirección de identificar la propia posición de una negatividad relativa con la del filósofo alemán. “Nada determinada y a un contenido, que no es pues *Abgrund* [...] sino pasaje (*Übergang*) a una nueva forma (*neue Form*) que es la verdad de la antigua, su verdadera superación”<sup>31</sup>.

#### 4. UNA DIALÉCTICA DE LA AMBIGÜEDAD

La relativización de los términos antagónicos que Merleau-Ponty encuentra en Hegel significa, principalmente, una relativización de la oposición sujeto-objeto. Si tenemos en cuenta lo dicho por el propio Merleau-Ponty en *Títulos y trabajos* acerca de que uno de sus objetivos principales a lo largo de su obra ha sido intentar pensar una tercera dimensión donde el sujeto y el objeto se presenten como los reversos de un origen común, puede verse claramente la concordancia que el filósofo francés encuentra entre su pensamiento y el de Hegel. Merleau-Ponty observa que Hegel quiebra con los supuestos que delimitan de manera clara la diferencia entre la conciencia y el objeto: “[...] pues ella (la conciencia) es conciencia del objeto y de ella misma y del corte entre ellos [...]”<sup>32</sup>. La conciencia involucra al objeto, y se define a través del objeto, en tanto es conciencia de sí a partir del reconocimiento de su diferencia con el objeto. A su vez, por el lado del objeto, el objeto conocido deviene otro objeto, es decir, el saber del objeto significa el surgimiento de un nuevo objeto.

Esta interpenetración de los elementos opuestos que Merleau-Ponty ve en Hegel, le hace sostener que el pensamiento hegeliano es un pensamiento dialéctico en el sentido en que el propio Merleau-Ponty le da al término. La dialéctica hegeliana constituye, para Merleau-Ponty, un modo de pensar en el cual se diluyen las oposiciones radicales y en el que el devenir otro manifiesta la reversibilidad de términos a primera vista antagónicos. “La ambigüedad es

<sup>31</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, p. 287.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 300.

esencial a la dialéctica y al *Erfahrung*, pues es por ella que el objeto se convierte en sujeto e inversamente"<sup>33</sup>.

Jean-Nöel Cuelli, en el artículo ya mencionado, observa que Merleau-Ponty descubre una gran proximidad entre la dialéctica hegeliana y la idea de quiasmo. En efecto, en "Filosofía y no-filosofía después de Hegel", expresiones tales como bisagra (*membrure*), "reversibilidad" o uno-en-el-otro (*Ineinander*), son expresiones empleadas tanto para referirse a la dialéctica como para referirse al quiasmo. Ambas conceptos se entrelazan en un pensamiento de lo negativo que apunta al suelo común de la experiencia humana, donde el intercambio del ser y la vida se manifiestan de manera ambigua. En este sentido, Cuelli destaca que lo que Merleau-Ponty reivindica de la dialéctica hegeliana es su momento regresivo, rechazando el momento progresivo que implica el salto a lo especulativo. Si las coincidencias entre ambos autores se dan en ese "ir hacia atrás", en esa "regresión", en esa búsqueda de "profundidad" de las estructuras constituyentes de la experiencia humana, la divergencia se dará en la faceta "progresiva" en tanto Merleau-Ponty verá en ella un "elevamiento" sobre el mundo.

En varios trabajos, Merleau-Ponty define el pensamiento dialéctico como un modo de pensamiento alternativo tanto del pensamiento reflexivo como del pensamiento objetivo. Para el fenomenólogo francés, la dialéctica implica una relación intrínseca entre el pensamiento y la historia que coloca a la filosofía en una dimensión que trastoca las concepciones tradicionales. En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty, afirma que, a diferencia del pensamiento reflexivo que intenta legitimar el mundo a partir de las operaciones de la conciencia, el pensamiento dialéctico parte del supuesto de que "[...] hay ser, hay mundo, hay algo; hay cohesión, hay sentido [...]"<sup>34</sup>. La dialéctica toma, por tanto, como punto de partida lo dado, y en ningún momento se postula a sí misma como justificación del mundo, ni mucho menos como instancia constitutiva de éste. Merleau-Ponty habla de la dialéctica como de una "[...] fijación secundaria de una experiencia anterior [...]"<sup>35</sup>. La dialéctica describe el mundo y no intenta legitimarlo a partir de conceptos intelectuales.

Regresando al debate con Sartre, en su libro *De l'être du phénomène*, Renaud Barbares sostiene que una de las principales diferencias entre la filosofía

<sup>33</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France*, p. 301.

<sup>34</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, p. 115.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

de Sartre y la de Merleau-Ponty es la manera en que cada uno concibe la dialéctica<sup>36</sup>. Barbaras señala que mientras la dialéctica sartreana es una dialéctica de antinomias irreconciliables, la merleau-pontiana representa una acción recíproca entre las partes, un entrelazamiento en el cual un elemento lleva necesariamente al elemento que niega y viceversa. Precisamente, Merleau-Ponty ve el pensamiento de Sartre como una filosofía de la "negatividad absoluta", un pensamiento no-dialéctico, o, en todo caso, un exponente de la "mala dialéctica". Merleau-Ponty sostiene que la filosofía dialéctica no habla de una irrupción originaria de la nada en la plenitud del ser, puesto que se sabe dentro de un mundo donde hay ser y donde hay también nada; pero esta nada no es comprendida en sentido absoluto. Hay apariencias que mutan, y esta mutación implica un volverse nada de la apariencia anterior; sin embargo, eso que desaparece, que se vuelve nada, es reemplazado por una apariencia nueva. El ser y la nada se entrelazan siempre, a cada instante, están siempre ahí, pero su sentido es relativo y no absoluto. La dialéctica piensa y describe ese entrelazamiento, no como abstracciones ya prefijadas sino como movimiento siempre relativo.

En el resumen de curso titulado "La filosofía dialéctica", Merleau-Ponty enumera tres elementos que constituyen el pensamiento verdaderamente dialéctico. Por un lado, se trata de un pensamiento de los contradictorios pero que no busca anular la oposición sino que mantiene siempre la tensión. Por otro, es un pensamiento que no toma al ser en sí de manera objetiva ya que establece un nuevo sentido de la relación entre la subjetividad y el mundo. Finalmente, lo propio del pensamiento dialéctico es ser un pensamiento circular<sup>37</sup>.

Merleau-ponty advierte sobre la existencia de una "mala dialéctica", la cual se impone el objetivo de amoldar la realidad a un modelo formal preestablecido. Es decir, esta "mala dialéctica" estaría constituida como un principio formal del pensamiento y forzaría a la realidad a adecuarse a ella. Tesis, antítesis y síntesis, serían momentos ineludibles de lo real y todo lo que "es" debería ser pensado bajo este criterio. "Nos hallamos ya en la vía de la mala dialéctica, de la que, en contra de sus principios, impone una ley y un marco exteriores al contenido y restaura el beneficio propio del pensamiento pre-dialéctico"<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*, Paris, J. Millon, 1991, p. 135.

<sup>37</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, pp. 78-81.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 123.

Sin lugar a dudas, Merleau-Ponty está pensando, principalmente, en la concepción de la dialéctica utilizada por el marxismo de la línea pro-soviética. En efecto, la teoría materialista del estalinismo comprende a la dialéctica de manera abstracta. El desarrollo de lo real es pensado como el desarrollo de la materia a través de etapas de tesis, antítesis y síntesis. A partir de este modelo se explica la totalidad de lo existente sin tomar en cuenta las particularidades históricas. No se piensa, pues, el mundo, sino que lo que se piensa es la manera de "acomodar" lo existente a la teoría pautada de antemano. Esta dialéctica, a su vez, instituye una necesidad de tipo causal que hace que todo el movimiento esté determinado, por lo cual la historia tendría un fin ineludible, en este caso la Revolución comunista.

Esta forma de comprender la dialéctica es, para Merleau-Ponty, una extensión del pensamiento objetivista que se encuentra en las antípodas de la apuesta merleau-pontiana. Se trata de un pensamiento de "sobrevuelo" que no se sitúa en el mundo ni en la experiencia concreta, y donde la riqueza y complejidad del mundo y de la historia, no sólo es ignorada sino también aplastada por un modelo intelectual que se presenta como lo único verdadero. En "Filosofía y no-filosofía después de Hegel", la dialéctica hegeliana no tiene nada que ver con esta "mala dialéctica"; por el contrario, se trata de un pensamiento que intenta comprender la pluralidad del mundo, el enriquecimiento mutuo de los elementos opuestos y la reciprocidad de las relaciones.

## CONCLUSIÓN

Según nuestra perspectiva, el abordaje de temas como los hasta aquí expuestos tiene un doble interés. Por un lado, puede servir para enriquecer el estudio y la comprensión del pensamiento merleau-pontiano. A veces ocurre que las lecturas que Merleau-Ponty realiza sobre Hegel son pasadas por alto, lo mismo que sus lecturas sobre Marx. Sin embargo, tanto en el caso de Hegel como en el caso de Marx, se trata de pensadores que siempre estuvieron presentes en el desarrollo del pensamiento y de la obra de Merleau-Ponty, o bien como fines en sí mismos o bien como medios para comprender otras corrientes o, incluso, acontecimientos históricos o sociales.

Por otra parte, la forma en que Merleau-Ponty se enfrenta a la obra de Hegel, puede servir también para arrojar nuevas perspectivas acerca de la filosofía hegeliana. En este sentido, una característica muy propia de Merleau-Ponty es, a nuestro parecer, la de ser un gran lector de otros filósofos. La comprensión del pensamiento de Hegel como a-filosofía, como un pensamiento que trasciende los sistemas y que se abre a lo absoluto por medio de una experiencia que excede el ámbito de la pura reflexión, es muy interesante para contraponerla al Hegel “escolarizado” denunciado por el propio Merleau-Ponty.

Por último, resulta también interesante e invita a la polémica su tesis acerca de los dos momentos que atravesaría la filosofía de Hegel. En este punto, Merleau-Ponty sostiene con respecto a Hegel la misma tesis que con Marx: habría un primer momento (en el caso de Hegel, *Fenomenología del espíritu* y las obras anteriores a 1807, y, en el caso de Marx, los escritos de juventud) en el que no se intenta apresar la experiencia por medio del concepto y reducir a él las manifestaciones y expresiones de la historia humana; y habría un segundo momento (el de la *Lógica* y la *Enciclopedia* en Hegel y el de *El Capital* en Marx) en el que ambos autores recaerían en concepciones metafísicas a partir de las cuales se intentaría apresar las ambigüedades y complejidades de la experiencia concreta en un sistema filosófico. “Notoriamente, el pasaje del joven Marx al *Capital* no será tanto el pasaje de la filosofía a la ciencia como el pasaje de la *Fenomenología* a la *Lógica*”<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France*, p. 325.

## HUSSERL Y LA NEUROFENOMENOLOGÍA\*

Jesús Adrián Escudero

Universitat Autònoma de Barcelona, España  
jesus.adrian@uab.es

**Resumen:** El presente texto ofrece las líneas maestras de la reevaluación del pensamiento husserliano que se está produciendo últimamente en el campo de las ciencias cognitivas, especialmente en el marco de la llamada "aproximación enactiva" propuesta por Evan Thompson. En primer lugar, se refuta la interpretación mentalista de la fenomenología husseriana ampliamente defendida en la literatura cognitiva. En segundo lugar, se ofrece una breve caracterización de la neurofenomenología y de la "aproximación enactiva". En tercer lugar, se destacan algunas de las aportaciones claves de la fenomenología genética de Husserl a este nuevo terreno de investigación. Y, en cuarto lugar, se desmonta la imagen de una Husserl representacionalista y defensor del solipsismo metodológico hasta hace poco imperante en los estudios cognitivos.

**Palabras clave:** Neurofenomenología, aproximación enactiva, fenomenología genética, síntesis pasiva y activa, introspección.

**Abstract:** The present essay shows the rediscovery of Husserlian phenomenology in the field of the cognitive sciences, in particular in the so called "enactive approach" developed by Evan Thompson. First I refute the mentalistic misunderstanding of Husserl's phenomenology, widely extended in cognitive literature. Second I offer a brief characterization of neurophenomenology and the enactive approach. Third I point some of the basic contributions of Husserl's genetic phenomenology to this new research area. And fourth I dismantle the classical cognitive interpretation of Husserl as a representationalist and solipsist.

**Palabras clave:** Neurophenomenology, enactive approach, genetic phenomenology, active and passive synthesis, introspection.

En los últimos años estamos asistiendo a un renovado interés filosófico por temas como la subjetividad, la conciencia, la intencionalidad y el cuerpo, que se extiende tanto a la llamada filosofía continental como a la tradición analítica. De hecho, en la literatura especializada se empiezan a encontrar diferentes intentos de superar la artificial barrera entre filosofía analítica y continental. El diálogo que se ha abierto entre las ciencias cognitivas, la psicología evolutiva y la filosofía de la mente con la fenomenología es una buena muestra de cómo

\* El presente trabajo se enmarca en el marco del proyecto de investigación FFI2009-13187FISO (financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación) y de la Beca de Estancias de Profesores en Centros Extranjeros de Enseñanza Superior concedida por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

ambas tradiciones pueden enriquecerse y complementarse mutuamente. Con todo, buena parte de la recepción anglosajona de la fenomenología, especialmente de la husserliana, todavía ve en Husserl a un representante de la filosofía de la conciencia, a un defensor del idealismo transcendental, a un pensador incapaz de abandonar el método de la introspección. Por fortuna, la situación ha empezado a cambiar en las dos últimas décadas. Dado el reciente interés en la dimensión fenoménica de la conciencia, no es ninguna sorpresa que muchos filósofos analíticos y cognitivistas hayan empezado a destacar la importancia de la fenomenología.

El presente trabajo ofrece una presentación del redescubrimiento de la fenomenología husserliana que se está produciendo últimamente en el campo de las ciencias cognitivas, especialmente en el marco de la llamada "aproximación enactiva" propuesta por Evan Thompson. En *primer* lugar, se refuta la interpretación mentalista de la fenomenología husserliana ampliamente extendida en la literatura cognitiva. En *segundo* lugar, se ofrece una breve caracterización de la neurofenomenología y de la "aproximación enactiva". En *tercer* lugar, se destacan algunas de las aportaciones claves de la fenomenología genética de Husserl a este nuevo terreno de investigación. Y, en *cuarto* lugar y a la luz de la evidencia documental existente en estos momentos, se desmonta la imagen de una Husserl representacionalista y defensor del solipsismo metodológico hasta hace poco imperante en los estudios cognitivos.

#### LA INTERPRETACIÓN MENTALISTA DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

En diferentes ocasiones, Hubert Dreyfus y Robert McIntyre han afirmado que Husserl es un internalista y que su fenomenología transcendental incurre en una especie de solipsismo metodológico<sup>1</sup>. En su opinión, Husserl defiende la idea de que la mente contiene un número de representaciones mentales que

<sup>1</sup> Cfr., respectivamente, Hubert L. Dreyfus y Harrison Hall: "Introduction", en Hubert L. Dreyfus / Harrison Hall (eds.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge, MA, MIT Press, 1982, pp. 1-27; Hubert L. Dreyfus, "Husserl's Epiphenomenology", en Herbert R. Otto / James A. Tuedio (eds.), *Perspectives in Mind*, Dordrecht, Reidel, 1988, pp. 85-104; Hubert L. Dreyfus, *Being in the World*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991; Ronald McIntyre, "Intending and Referring", en Hubert L. Dreyfus / Harrison Hall (eds.), pp. 215-231; Ronald McIntyre, "Husserl and the Representational Theory of Mind", *Topics* 5 (1986) 101-113.

tienen la función que tienen con independencia de cómo sea el mundo, esto es, todas se caracterizan por ser puramente mentales. En otras palabras, para Husserl, la mente y el mundo constituirían dos realidades independientes<sup>2</sup>. Dreyfus afirma que la búsqueda de un fundamento indubitable del conocimiento obliga a Husserl a aplicar un procedimiento de purificación que elimine todo componente externo o transcendente a la conciencia; así, entiende la reducción como un cambio de actitud que desplaza nuestra atención de los objetos dados en el mundo para fijar nuestra atención en la representación mental abstracta que posibilita la intencionalidad<sup>3</sup>. De esta manera, la fenomenología husseriana se interpreta como una empresa exclusivamente interesada en la representación mental que permanece en la conciencia después de llevar a cabo la reducción<sup>4</sup>.

Sin embargo, a diferencia de lo que opinan Dreyfus y McIntyre, resulta altamente problemático calificar a Husserl de introspeccionista. Pero, como suele suceder cuando uno lee con más detalle la obra de Husserl, él mismo rechaza que la intuición fenomenológica sea un tipo de experiencia interna o introspección. En *Ideas III*, por ejemplo, se deja claro que la intuición fenomenológica no es una forma de experiencia interna (*innere Beobachtung*). Incluso más, la simple insinuación de que la fenomenología intenta restituir el método de la introspección es perverso<sup>5</sup>. Cualquier descripción fenomenológica tiene que arrancar del mundo en el que vivimos y analizar sus diferentes modos de manifestación; es decir, no sólo prestamos atención a los objetos en cuanto dados, sino que también nos centramos en el aspecto subjetivo de la conciencia y, con ellos, caemos en la cuenta del papel activo que juega nuestra conciencia en la constitución de los objetos. En otras palabras, cuando investigamos los objetos dados también nos descubrimos a nosotros mismos como centro de manifestación.

Husserl, al igual que Heidegger y que Merleau-Ponty, rechazan de forma categórica la separación de mente y mundo<sup>6</sup>. Por el contrario, para ellos, mente

<sup>2</sup> Cfr. Hubert L. Dreyfus, *Being in the World*, p. 74.

<sup>3</sup> Cfr. Hubert L. Dreyfus y Garrison Hall, "Introduction", p. 6.

<sup>4</sup> Cfr. Hubert L. Dreyfus, *Being in the World*, p. 50.

<sup>5</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch. *Die Phänomenologie und Fundamente der Wissenschaft* (Hua V), La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, p. 38.

<sup>6</sup> El análisis fenomenológico de la intencionalidad, ya sea el de Husserl, Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty, se caracteriza por repensar de una forma totalmente nueva la relación entre subjetividad y mundo, por lo que no tiene mucho sentido considerarlos internalistas o externalistas. Como señala Be-

y mundo son esencialmente interdependientes. Afirmar que Husserl cancela toda preocupación por el mundo exterior para concentrarse exclusivamente en la estructura interna de la vivencia, afirmar que la reducción fenomenológica implica una exclusión del mundo, afirmar que se suspenden las cuestiones relativas al ser de la realidad, son egregios malentendidos. Lo mismo vale para la afirmación de que Husserl es un solipsista metodológico. Dreyfus piensa que Husserl sólo opera con la noción de un *ego* aislado y sin cuerpo<sup>7</sup>. Pero, una vez más, estas opiniones pasan por alto el *rol* fundamental atribuido por Husserl al cuerpo en movimiento, ignoran la radicalidad de su fenomenología de la intencionalidad, no aprecian el constante esfuerzo por mostrar el impacto constitutivo de la alteridad. Hablando en términos generales, Dreyfus ofrece una errónea interpretación mentalista de la fenomenología husseriana<sup>8</sup>. Sus críticas menoscapan todos aquellos pasajes en los que Husserl niega explícitamente que el verdadero propósito de la *epoché* y la reducción sea dudar, olvidar, abandonar o excluir la realidad.

A nuestro juicio, la interpretación peca de una considerable insuficiencia textual incapaz de sostener la tesis de que Husserl es un solipsista metodológico. De una manera recurrente se cita siempre uno y el mismo parágrafo, a saber, el conocido parágrafo 49 de *Ideas I*. Éste es el parágrafo donde Husserl escribe que "la conciencia, considerada en su 'pureza', debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí mismo*, como un orden de *ser absoluto* en que nada entrar ni del que nada puede escapar"<sup>9</sup>. Ante una afirmación tan rotunda como ésta parece casi absurdo negar que Husserl defienda el solipsismo. Pero, como ocurre con frecuencia, la verdad del asunto es mucho más complicada. Incluso el citado parágrafo 49 está abierto a diferentes interpretaciones, como la clásica ofrecida por Tugendhat, quien afirma que sólo una lectura superficial de la reducción transcendental nos puede llevar a la conclusión de que el propósito husseriano sea aislar a la

noist, el mérito de la fenomenología husseriana consiste en el descubrimiento de una nueva noción no-mentalista de fenómeno (Cfr. Jocelyn Benoit, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, P.U.F., 1997, p. 228). En última instancia, se trata de la cuestión de la donación. Esta donación es mucho más fundamental que el hecho de que sea una donación de algo para alguien.

<sup>7</sup> Cfr. Hubert Dreyfus / Harrison Hall, "Introduction", p. 119.

<sup>8</sup> Cfr. Don Zahavi, "Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate", *Inquiry* 47/1 (2004), p. 58.

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III), La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p. 105.

conciencia del mundo al que se dirige. Como señala Tugendhat, la reducción transcendental no nos retrotrae a un sujeto sin mundo; al contrario, nos coloca ante el fenómeno transcendental del mundo. Lo que se pone entre paréntesis en el párrafo 49 es el mundo natural dado por supuesto, y es precisamente la operación de la reducción la que nos permite descubrir la correlación esencial entre mundo y subjetividad<sup>10</sup>.

Así pues, no sólo es posible leer *Ideas I* de una manera diferente a la de Dreyfus y McIntyre, sino que también es posible cuestionar su hipótesis de fondo, a saber, que Husserl permaneció fiel a un concepto cartesiano de la reducción transcendental según el cual la tarea de la fenomenología consiste en investigar la subjetividad pura de manera aislada y separada del mundo y de los otros. Pero, como sabemos, Husserl intentó superar lo que Kern calificó como la vía *cartesiana* de la reducción por medio de la llamada vía *ontológica* desarrollada, por ejemplo, en *Crisis*. La vía ontológica no parte de la autodonación inmediata del sujeto, sino que arranca del análisis de la donación de una región ontológica específica, digamos la región de los objetos ideales o de los objetos físicos. Sin embargo, a través de la actitud fenomenológica no sólo tomamos conciencia directa de la donación del objeto, sino que indirectamente también descubrimos la subjetividad como condición de posibilidad de manifestación como tal. Una subjetividad que sólo se revela por medio de la *epoché* y la reducción. Mientras que la vía cartesiana muestra a un sujeto separado e independiente de la realidad, proporcionando así munición a la extendida interpretación de que la fenomenología explora las estructuras de un sujeto autónomo, aislado y sin mundo, la vía ontológica deja claro que la investigación de la subjetividad es inseparable de una reflexión filosófica sobre el mundo. Desde este punto de vista, podemos decir que Husserl está interesado en la conciencia en cuanto campo de manifestación del mundo<sup>11</sup>. En

<sup>10</sup> Cfr. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, p. 263. Encontramos una interpretación similar en Steven G. Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2001, pp. 170, 179, 200.

<sup>11</sup> Y, ¿cuál es la postura de Husserl tras el giro transcendental de *Ideas I*? Si uno toma las lecciones *Filosofía primera* y *Fenomenología de la intersubjetividad* o el conocido texto de la *Crisis* encontrará múltiples pasajes que afirman que la fenomenología transcendental incluye el mundo con todo su verdadero ser (Cfr. Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). Zeiter Teil. *Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Hua VIII), La Haya, Martinus Nijhoff, 1959, p. 424; Idem, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil: 1929-1935 (Hua XV), p. 366; Idem, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Hua VI), La Haya, Martinus Nijhoff, 1954, p. 154). Incluso en *Ideas I*, Husserl deja claro que la fenomenología eventualmente integra e incluye todo aquello que ha sido puesto entre paréntesis por razones metodológicas (Cfr. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philo-*

la actualidad, la nueva investigación husseriana (Held, Drummond, Sokolowski, Zahavi, Bernet, Steinbock y Welton, entre otros) muestra que la fenomenología de Husserl no puede aprehenderse apropiadamente en el marco de la clásica dicotomía entre internalismo y externalismo, subjetivismo y objetivismo.

En este sentido, las interpretaciones de Dreyfus y McIntyre considerando a Husserl un internalista arquetípico se nos antojan erróneas. Investigaciones más recientes, elaboradas con materiales inéditos, consulta de archivos y otros escritos frecuentemente ignorados, muestran que el análisis husseriano de la intencionalidad encierra un profundo replanteamiento de la misma relación entre subjetividad y mundo que rebasa el clásico debate entre internalismo y externalismo. Si uno toma en consideración las lecciones sobre el tema de la intersubjetividad encontrará a un Husserl abiertamente anti-representacionalista<sup>12</sup>. La percepción no nos coloca ante imágenes o representaciones de objetos, sino ante los objetos mismos. De hecho, el rasgo característico de la percepción es que nos presenta el objeto mismo en su presencia corporal (*Leibhaftigkeit*). Husserl afirma recurrentemente que la realidad sólo puede aparecer gracias a la subjetividad, pero también se da cuenta de que el sujeto no permanece inalterable en su propia actividad constitutiva. Tal como se manifiesta en trabajos posteriores, subjetividad, mundo e intersubjetividad están interrelacionados. De hecho, el campo fenomenológico de investigación no concierne tanto a los pensamientos privados como a los modos intersubjetivamente accesibles de manifestación. Esta investigación también reclama una exploración fenomenológica de la subjetividad, es decir, de la subjetividad transcendental en su correlación constitutiva con el mundo. Pero a diferencia de la introspección privada, esta exploración reclama ser intersubjetivamente validada y, por ello, corregible por cualquier sujeto. Desde una perspectiva fenomenológica, mente y mundo no

sophie. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, pp. 107, 159, 337). Así, afirmar, como hace Dreyfus, que el rasgo esencial de la fenomenología transcendental husseriana consiste en suspender o excluir toda cuestión relacionada con el ser de la realidad no es un hecho tan obvio. La afirmación de que Husserl es un solipsista metodológico es un hecho con escaso fundamento filosófico y textual.

<sup>12</sup> Para Husserl, la teoría de la representación concibe la conciencia como una caja que contiene representaciones sobre objetos externos, pero se olvida de preguntar cómo sabe el sujeto que esas representaciones son de hecho representaciones de objetos externos (Cfr. Edmund Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* (Hua XXXVI), Dordrecht, Kluwer Academic Press, 2003, p. 106). Heidegger y Merleau-Ponty también están a favor de la codependencia de mente y cuerpo y, por tanto, se oponen a cualquier tipo de representacionalismo. Cfr., respectivamente, Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 422 y Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 491s.

son dos entidades distintas, sino que están unidos constitutivamente. En última instancia, hemos de tener claro que la investigación fenomenológica de las condiciones de posibilidad de manifestación de los fenómenos es previa a la misma división entre interioridad psíquica y exterioridad física, ya que lo que se investiga es la dimensión en la que un objeto, ya sea interno o externo, se manifiesta a sí mismo<sup>13</sup>.

Ya en 1914-15, en el mismo período de *Ideas I*, Husserl afirma que el sujeto que constituye el mundo precisa estar corporalmente encarnado en el mundo que intenta constituir<sup>14</sup>. En *Filosofía primera* (1923), se dice abiertamente que la subjetividad transcendental en su completa universalidad es *inter-subjetividad*. Husserl insiste en que la realidad sólo puede aparecer gracias a la subjetividad, pero también es claro con respecto a la idea de que el sujeto no permanece inalterado en el mismo proceso de constitución. Y en el período de la llamada fenomenología genética se empieza a analizar la esfera de la conciencia originaria (*Urbewußtsein*) entendida como fundamento primordial (*Urgrund*)<sup>15</sup>. La fenomenología genética, y con mayor precisión el análisis del papel de la síntesis pasiva que Husserl desarrolla a principios de los años veinte, trae consigo un modo diferente de pensar sobre el sujeto consciente, prestando atención al desarrollo temporal del sujeto. Hay que señalar que, en este contexto, “pasivo” no significa un estado de inactividad, sino más bien un estado de estar involuntariamente influenciado y afectado por algo, mientras que en la síntesis activa el sujeto juega un papel productivo en la constitución de los objetos. En este nivel, la intencionalidad funciona de manera anónima, involuntaria, espontánea y receptiva.

De esta manera, podemos decir que la fenomenología husseriana rebasa la dicotomía internalismo-externalismo en el sentido de que las nociones de “internalismo” y “externalismo” permanecen ancladas en la clásica división dentro-fuera, interioridad-exterioridad, subjetivismo-objetivismo. Pero esta misma división es la que pone en juego y acepta el término “introspección”. Hablar de introspección es aceptar tácitamente la idea de que la conciencia está

<sup>13</sup> Cfr. Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 2000, p. 217.

<sup>14</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, p. 135.

<sup>15</sup> Siguiendo la interpretación de Fink, podemos hablar de una unidad primordial (*Ureinheit*) en el Husserl tardío, una unidad que existe antes de la diferencia entre objeto y sujeto. Cfr. Eugen Fink, “Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit”, en *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Friburgo / Munich, Karl Alber, 1976, p. 223.

en la cabeza y el mundo fuera. Como ya señaló Husserl en *Investigaciones lógicas*, toda la entera división entre dentro y afuera tiene su origen en la ingenua metafísica de la vida cotidiana, inapropiada para una clarificación fenomenológica de la relación entre subjetividad y mundo<sup>16</sup>. Antes de concretar las principales aportaciones de la llamada fenomenología genética al estudio de la conciencia en el ámbito de las nuevas ciencias cognitivas, veamos en qué consiste el programa de investigación de la neurofenomenología.

### ¿QUÉ ES ESA COSA LLAMADA NEUROFENOMENOLOGÍA?

La meta de las ciencias cognitivas, nacidas en la segunda mitad del siglo veinte como un nuevo programa de investigación que integra la psicología, la neurociencia, la lingüística, la inteligencia artificial y la filosofía, es hacer explícitos de una manera totalmente científica y objetiva los principios y los mecanismos de la cognición. Sin embargo, en los últimos años no pocos investigadores han señalado que el programa cognitivo resulta incompleto. La excesiva atención puesta en los procesos cognitivos ha dejado a un lado la realidad de las emociones, de los afectos y de las motivaciones. Como señala LeDoux, una ciencia completa de la mente también tiene que dar cuenta de la subjetividad y de la conciencia<sup>17</sup>. En este sentido, numerosas investigaciones en el terreno de las ciencias cognitivas han empezado a prestar una especial atención a las contribuciones de la fenomenología<sup>18</sup>. De ahí que cada vez sea más frecuente el uso del término “neurofenomenología”<sup>19</sup>. Sin embargo, más allá de las aportaciones de la fenomenología al campo de las ciencias cognitivas, no deja también

<sup>16</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hua XIX), La Haya, Martinus Nijhoff, 1984, pp. 673, 815. Se puede encontrar la misma crítica en Heidegger, quien también afirma que la relación entre existencia humana y mundo no puede aprehenderse por medio de los términos “dentro” y “afuera” (Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 62).

<sup>17</sup> Joseph Le Doux, *Synaptic Self. How Our Brains Become Who We Are*, Londres, Penguin Books, p. 24.

<sup>18</sup> En el marco de este trabajo prestamos una especial atención al reciente libro de Evan Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Science of Mind*, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 2007 (especialmente pp. 16-36 y el apéndice A), que corrige en gran medida sus posturas críticas frente a la fenomenología de trabajos anteriores. Cfr. Francisco J. Varela / Evan Thompson / Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MIT Press, 1991.

<sup>19</sup> Cfr., por ejemplo, Evan Thompson / Antoine Lutz / Diego Cosmelli, “Neurophenomenology: an Introduction for Neurophilosophers”, en Andrew Brook / Kathleen Akins (eds.), *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*, New York, Cambridge University Press, 2005, pp. 40-97; Francisco J. Varela, “Neurophenomenology: a Methodological Remedy for the Hard Problem”, *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996) 330-350.

de ser cierto que en la actualidad la fenomenología necesita ser complementada con la psicología, la neurociencia y la biología.

En el campo de las ciencias cognitivas encontramos tres tipos de aproximación al estudio de la mente: cognitivismo, conexionismo y dinamismo.

El *cognitivismo*, que entra en escena en los años cincuenta, utiliza la metáfora de la mente como un ordenador que dispone de un programa para solventar de una manera puramente formal y abstracta un problema dado. En este modelo computacional y funcionalista, el cuerpo y la conciencia son esencialmente irrelevantes para determinar la naturaleza de la mente. De acuerdo con el cognitivismo, los procesos mentales son rutinas subpersonales completamente inaccesibles a la conciencia personal. La mente se divide así en dos regiones radicalmente diferentes, creándose un abismo infranqueable entre los estados mentales subjetivos de la persona y las rutinas cognitivas subpersonales implementadas por la mente.

Para el *conexionismo*, que irrumpió a principios de los ochenta, resulta central la metáfora de la mente como una red neuronal capaz de establecer múltiples y diversas conexiones dinámicas entre las neuronas, cuya fuerza varía en función de varias reglas de aprendizaje y de la historia de las experiencias acumuladas (las cuales, por ejemplo, permiten establecer patrones perceptivos de reconocimiento). Con todo, la subjetividad no tiene cabida en este modelo de la filosofía de la mente.

Y, finalmente, el *dinamismo*, que empieza a cobrar forma en los noventa, recurre a una metáfora de la mente entendida como un sistema dinámico encarnado en el mundo. El cognitivismo y el conexionismo no se interrogan por la relación entre los procesos cognitivos y el mundo real; es más, la mente y el mundo se consideran dos realidades separadas e independientes cada una de la otra. Como resultado de ello, sus modelos de cognición son puramente abstractos y formales. El modelo dinámico parte de dos premisas básicas: por una parte, la cognición es un fenómeno intrínsecamente temporal, lo que significa que los procesos cognitivos se generan más como respuestas provocadas por perturbaciones que repetición estandarizada de instrucciones; y, por otra parte, las estructuras y los procesos cognitivos encarnan habilidades que acaban por establecer los patrones sensoriomotores de cada individuo de una forma relativamente autónoma.

El surgimiento del modelo dinámico coincide con un creciente interés científico y filosófico en los temas relacionados con la conciencia, dirigido sobre todo a llenar el vacío explicativo que encontramos en los estudios científicos de los procesos cognitivos acerca de la subjetividad humana. Aquí es donde entra en escena el proyecto de la neurofenomenología, la cual intenta establecer puentes de conexión entre las aproximaciones dinámicas a la mente y las aproximaciones fenomenológicas a la subjetividad humana. En este contexto resulta especialmente relevante la propuesta de una aproximación enactiva (*enactive approach*) desarrollada en el último libro de Thompson<sup>20</sup>.

La *aproximación enactiva* tiene el propósito de unificar diferentes ideas interrelacionadas. La *primera* idea es que los seres vivientes son agentes autónomos que se autorregulan y, que de esta manera, “enactivan” sus propios ámbitos cognitivos. La *segunda* idea es que el sistema nervioso es un sistema dinámico autónomo que también genera y mantiene la coherencia de sus propios patrones de actividad de acuerdo con una red circular de neuronas en interacción. El sistema nervioso no procesa información en el sentido computacional, sino que crea significado. La *tercera* idea es que las estructuras y los procesos cognitivos emergen de recurrentes patrones sensoriomotores de percepción y acción; la unión sensoriomotora entre organismo y ambiente modula, pero no determina, la formación de los patrones dinámicos de la actividad neuronal. La *cuarta* idea es que el mundo del ente cognitivo no es un reino externo representado internamente por su cerebro, sino la esfera de relaciones que este agente autónomo establece con el mundo exterior y los demás agentes. Y la *quinta* idea es que la experiencia es un elemento central para comprender la mente que tiene que ser investigado de una manera fenomenológicamente cuidadosa. La *aproximación enactiva* apuesta por la complementariedad entre la ciencia de la mente y la investigación fenomenológica de la experiencia humana<sup>21</sup>.

La *aproximación enactiva* y la *fenomenología* convergen al menos en dos aspectos fundamentales. Por una parte, ambas comparten una visión de la mente como responsable de la constitución de sus objetos. Aquí constitución no

<sup>20</sup> El término *enactive approach* fue introducido en las ciencias cognitivas por Varela, Thompson y Rosch en 1991. Según estos autores, *enaction* significa la acción de promulgar una ley, pero también connota de manera más general la realización de una acción. Cfr. Francisco J. Varela / Evan Thompson / Eleanor Rosch, *op. cit.*, pp. 3-11.

<sup>21</sup> Cfr. Evan Thompson, *Mind in Life*, pp. 13-15 y 37-87.

significa fabricar o crear algo; la mente no fabrica el mundo. En el sentido fenomenológico, “constituir” significa traer a la conciencia, presentar, abrir. La mente toma conciencia de las cosas, abre y presenta el mundo. Dicho en términos husserlianos, los objetos se manifiestan a la experiencia por medio de la actividad intencional de la conciencia. Las cosas se muestran precisamente en el modo en que se abren y se constituyen en la actividad intencional de nuestras mentes. Tal constitución no es aparente en nuestra vida cotidiana, sino que sólo se logra poner de manifiesto tras un análisis fenomenológico sistemático. Y, por otra parte, la aproximación enactiva y la fenomenología tienen una idea común de la vida. Para la aproximación enactiva, la autonomía es una característica fundamental de la vida biológica y existe una profunda continuidad entre vida y mente. Para la fenomenología, la intencionalidad es el rasgo principal del cuerpo vivo. Ambas, pues, defienden la tesis de que la subjetividad y la conciencia tienen que explicarse en relación con la autonomía y la intencionalidad de la vida. Y aquí “vida” se entiende en el sentido completo de organismo, del cuerpo de cada uno vivido subjetivamente y del mundo de la vida.

La fenomenología juega aquí un papel importante por dos aspectos fundamentales. En primer lugar, cualquier intento de alcanzar una comprensión de la mente humana debe considerar al mismo tiempo la conciencia y la subjetividad —es decir, el hecho de cómo se experimenta en cada caso el pensar, el actuar, el sentir, el percibir, etc. Los actos mentales no se dan en el vacío, sino que son vividos por alguien. En este sentido, la fenomenología resulta de gran valor por su capacidad interpretativa, descriptiva y analítica de la experiencia vivida. En segundo lugar, la aproximación enactiva coloca el organismo y el cuerpo vivo en el centro de su análisis. El cuerpo humano, al menos que esté muerto, es siempre un cuerpo vivo. La fenomenología de Husserl y, por ende, la de Merleau-Ponty es, sin duda, una filosofía del cuerpo vivo. Por estas razones la fenomenología puede guiar y orientar la investigación científica sobre la conciencia y la subjetividad, al mismo tiempo que establece un marco filosófico para la autocomprensión del significado de esta misma investigación científica. En este contexto se produce un fructífero diálogo entre las ciencias cognitivas y la fenomenología.

#### HUSSERL Y LA RELEVANCIA DE LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA

Evidentemente, no es aquí el lugar de explicar las ideas fundamentales de la fenomenología husseriana, en particular el método de la reducción fenomenológica y el concepto de la intencionalidad. Ni tampoco se trata de exponer las tres fases de la fenomenología, conocidas como fenomenología estática, genética y generativa. Las nuevas ciencias cognitivas simpatizan con la actitud fenomenológica, especialmente con la idea de la reducción. La reducción en el sentido de *reducere*, de reconducir la mirada, es decir, de apartar al pensamiento de la inmersión arreflexiva en el mundo tal como éste se nos aparece en la actitud natural. En otras palabras, una vez adoptamos la actitud fenomenológica ya no estamos interesados en *qué* son las cosas en un sentido ingenuo e independiente de la mente, sino más bien en *cómo* son experimentadas en correlación con nuestra subjetividad. Con esta nueva actitud, Husserl no sólo establece un nuevo fundamento filosófico para la ciencia, sino que sobre todo coloca la experiencia como fuente de conocimiento y de significado. Este impulso genera una miríada de cuidadosos y detallados análisis fenomenológicos de la experiencia humana, tales como la experiencia perceptiva del espacio, la *kinesthesis* y la experiencia del propio cuerpo, la conciencia del tiempo, el juicio, la imaginación y la memoria, la intersubjetividad, por citar algunos ejemplos.

De esta manera, se rompe definitivamente con la imagen imperante en un amplio sector de la historiografía filosófica de un Husserl idealista y defensor de la fenomenología transcendental<sup>22</sup>. Un amplio sector de la historiografía filosófica, que todavía se mueve en las coordenadas de la clásica interpretación heideggeriana de Husserl<sup>23</sup>, asume acríticamente esta imagen. Pero cabe

<sup>22</sup> El propio Husserl, en un determinado punto de su recorrido filosófico, descubrió que la fenomenología, reformulada en términos trascendentales, se asemejaba a una cierta forma de idealismo fichtiano (Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, Túbinga, J.C.B. Mohr, 1963). En realidad, como señaló el propio Gadamer en *Verdad y método* (1960), sería necesario disponer de muchos de los inéditos husserlianos para poder fijar con la claridad la posición de Husserl respecto al idealismo y a la subjetividad. Afortunadamente, hoy en día ya disponemos de gran parte de ese material, lo cual permite una reevaluación completa de toda su obra.

<sup>23</sup> A este respecto resultan tremendamente reveladoras las críticas a Husserl que encontramos ya en las primeras lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, así como en las lecciones del semestre de invierno de 1923/24, *Introducción a la investigación fenomenológica*, y en las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Cfr., respectivamente, Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann, 1987, pp. 71ss; *Idem*, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 81-87, 266-275; e *Idem*, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann, 1998<sup>2</sup>, pp. 123-181.

recordar que la fenomenología transcendental no está interesada en *qué son las cosas* sino en los *modos en que las cosas están dadas*. La fenomenología transcendental trata de descubrir las leyes esenciales bajo las que opera necesariamente la conciencia para constituir un mundo significativo. Dicho en otras palabras, la realidad es lo que nos está abierto como real, tanto en la percepción cotidiana como en la investigación científica, y tal apertura es un logro directo de la actividad intencional de la conciencia. El objetivo de la reducción fenomenología es lograr un acceso a esta actividad constitutiva de la conciencia. Con frecuencia se ha dicho que la actitud de Husserl es transcendental, mientras que Heidegger y Merleau-Ponty rechazan el punto de vista transcendental al situar las estructuras constitutivas en el ser-en-el-mundo. Pero esta interpretación, por más que se haya extendido en la literatura secundaria, es simplista. En primer lugar, tanto el *Dasein* heideggeriano como el cuerpo vivo de Merleau-Ponty (concepto, por cierto, que procede directamente de Husserl) son transcendentales en el sentido de que posibilitan la apertura o la manifestación del mundo como un todo significativo. Y, en segundo lugar, si bien muchas partes de la obra publicada en vida de Husserl se concentran en las estructuras constitutivas de la conciencia transcendental, la gradual publicación de nuevos escritos en el marco de la *Husserliana* indica que estos análisis no son plenamente representativos de sus investigaciones filosóficas de madurez<sup>24</sup>.

Husserl amplió considerablemente sus investigaciones a medida que desarrolló su pensamiento. Recuérdese los análisis de las estructuras pre-egológicas del cuerpo, los tres volúmenes dedicados la fenomenología de la intersubjetividad y los diferentes trabajos dedicados a la vida histórica y cultural. Así, por ejemplo, diferentes escritos husserlianos de principios de los años veinte permiten mostrar que el paso de una fenomenología estática a una genética es un movimiento interno de la misma fenomenología. Sus lecciones sobre lógica transcendental, impartidas primero en el semestre de invierno de 1920/21, luego ampliadas en los semestres de verano de 1923 y de invierno de 1925/26 e imprimidas parcialmente bajo el título *Análisis sobre la síntesis*

<sup>24</sup> Cfr. Natalie Depraz, *Transcendence et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, París, J. Vrin, 1995; Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995; Donn Welton, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000; Don Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

*pasiva*, su curso de 1922/23, *Introducción a la filosofía*, y los estudios sobre la síntesis activa que encontramos en los artículos de *Kaizo* redactados entre 1922 y 1923 presentan a un Husserl que empieza a distinguir en su fenomenología transcendental entre método estático y método genético<sup>25</sup>. La fenomenología genética distingue entre génesis activa y génesis pasiva. En la génesis activa el sujeto juega un papel productivo en la constitución de los objetos. Los productos de la génesis activa son herramientas, obras de arte, proposiciones matemáticas, teorías científicas, etc. Sin embargo, toda génesis activa presupone siempre una pasividad por la que uno se ve afectado de antemano. “Pasivo” no es equivalente a un estado de inactividad, sino que responde a un estar involuntariamente influenciado y afectado por hábitos, patrones motores, disposiciones, motivaciones, emociones y recuerdos.

Mientras que en *Experiencia y juicio* se habla de la contraposición entre actos antepredicativos y predicativos, en las lecciones sobre las síntesis activas se establece la diferencia entre pasividad y actividad. Como dice Husserl, “pasividad es en sí lo primero, porque toda actividad presupone esencialmente un subsuelo de pasividad y una objetualidad ya preconstituida”<sup>26</sup>. La aprehensión perceptiva y la identificación de sentido preconstituido de una pasividad originaria ya son formas de actividad, pero que se inscriben en un nivel precategorial. Es justo esta actividad en la pasividad la que media entre la pasividad originaria y la actividad propiamente categorial. La tendencia del yo a establecer objetivaciones activas sólo es posible a partir de la constitución originaria de las síntesis pasivas que emanan del constante acontecer de la corriente de la conciencia, sin la cual la conciencia no sería la que es. En contraste con la fenomenología estática de *Ideas I*, que sólo tiene en cuenta las objetividades ya acabadas en su constitución, Husserl desarrolla desde 1917 una fenomenología genética que contempla la situación temporal en la que se encuentra el sujeto. Este nuevo enfoque pone de relieve de qué forma surgen los sistemas de remisiones, con lo que se amplía considerablemente el campo de indagación fenomenológica. La experiencia pasada prefigura en cierta

<sup>25</sup> Para más información véase el interesante texto suplementario de 1921 “Statische und genetische Phänomenologie”, en Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (Hua XI), La Haya, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 336-345.

<sup>26</sup> Edmund Husserl, *Aktive Synthese. Aus der Vorlesungen “Transzendentaler Logik” 1920-21. Ergänzungsband zu “Analysen zur passiven Synthesis”* (Hua XXXI), Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 2000, p. 3.

medida la manera de aguardar la experiencia futura, un hecho que se incrementa con la repetición de experiencias similares. Así, cada confirmación confiere más fuerza a la espera, mientras que cada fracaso la disminuye. El yo dispone ya siempre de un horizonte de conocimientos adquiridos, de familiaridad, así como de un sistema de tipificaciones, el cual se convierte en un componente permanente del sentido del objeto como resultado de una compleja síntesis de asociación en la que lo semejante evoca lo semejante. Este horizonte experimenta una constante modificación porque se amplía y corrige a la luz de nuevas experiencias.

De esta manera, Husserl pone al descubierto que el sujeto transcendental tiene una historia configurada por capacidades que quedan referidas en un análisis genético al acto de institución primordial. El yo no es sólo un polo idéntico de irradiación de actos, sino un sustrato de habitualidades que le convierten en portador de un estilo propio de ejecución de ellos. Este hecho, a su vez, diferencia al yo de los restantes yoes, lo que le permite a Husserl hablar de él como de una mónada. La relación con el mundo no depende, pues, exclusivamente de los actos conscientes y reflexivos, sino que está sujeta también a las afecciones y a las habitualidades del cuerpo. Con otras palabras, el yo es afectado no sólo en su pasividad primaria por los datos sensibles, sino también en una pasividad secundaria por sus actos sedimentados en adquisiciones permanentes que se conectan asociativamente con la vida actual. Esto explica la importancia que cobra el tema de la asociación en el análisis genético. El estudio de la temporalidad no ofrece una visión apropiada de los sistemas sintéticos de la corriente vital de la conciencia. Para ello se requiere una fenomenología de la asociación que, entre otros aspectos, tiene en consideración el papel constitutivo de la síntesis pasiva tanto de similaridad, uniformidad, concreción y fusión como de contraste, discreción y gradación<sup>27</sup>. Una intencionalidad de la asociación se presenta, pues, en la esfera de la pasividad con anterioridad a la intencionalidad activa del yo.

<sup>27</sup> En este contexto destaca el fenómeno de la afección (*Reiz*). Husserl se distancia del sentido médico, fisiológico y mecánico del término *Reiz*, dándole un sentido fundamentalmente nuevo al establecer una relación motivacional entre el yo y las formaciones intencionales. Desde esta perspectiva, la afección deja de ser una fuerza ciega, implicando un solicitud motivacional, una llamada de atención, que eventualmente puede recibir una respuesta epistémica (aunque ésa no tiene por qué ser yoica). Cfr. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, §§ 26-35.

El método genético, pues, expande los parámetros de la estructura de la intencionalidad puestos de manifiesto en el análisis estático de *Ideas I* (1913). A diferencia de *Ideas I*, el *ego* concreto mismo es entendido en términos esencialmente relacionales, inmerso en un mundo intersubjetivo, situado en una comunidad histórica y formando parte de un mundo de la vida como horizonte de sentido<sup>28</sup>. Lo que resulta importante destacar es que esta evolución interior de la fenomenología es algo más que una cuestión meramente interpretativa respaldada por la nueva evidencia textual. Se trata, en realidad, de una cuestión filosófica. La fenomenología transcendental no se puede limitar a una filosofía de la conciencia egológica o de la subjetividad constituyente. “Transcendental” significa un tipo de actitud que va a las raíces de los fenómenos; en otras palabras, “transcendental” encarna un tipo de explicación filosófica que intenta encontrar las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de un mundo significativo. Estas condiciones se hallan mucho más allá de la simple conciencia individual y se incrustan en las profundidades de nuestros cuerpos vivos, en nuestros hábitos de conducta y en las estructuras de nuestro mundo cultural y social.

Desde esta perspectiva, las lecciones en torno a la fenomenología genética han adquirido en esta última década una gran relevancia bajo la rúbrica de “síntesis pasiva”<sup>29</sup>. La fenomenología como filosofía transcendental pretende descubrir los presupuestos con los que opera la lógica, retrocediendo a las formas más originarias de donación de los objetos que hace posible toda teoría, es decir, investiga su origen genético en la síntesis pasiva (o precognitiva). Una lógica transcendental reclama una estética transcendental preliminar que no sólo muestra los fundamentos de las síntesis activas y las operaciones cognitivas, sino que también describe la esfera pasiva de la experiencia en toda su integridad y explica sus leyes esenciales. Esto incluye, por extensión, un análisis del papel de la síntesis asociativa, la afección, la atención y los hábitos

<sup>28</sup> Para un análisis de esta nueva e interesante lectura de Husserl, que rompe con la imagen de un Husserl idealista transmitida principalmente por Heidegger y en parte por Gadamer, se pueden consultar, entre otros, la excelente monografía de Don Zahavi, *Husserl's Phenomenology* y los artículos recopilados en el libro *The New Husserl* editado por Donn Welton (Cfr., por ejemplo, Donn Welton, “The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method”, en *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana / Bloomington, Indiana University Press, 2003, pp. 255-289). En el contexto español ya hace tiempo que Javier San Martín viene insistiendo en la coherencia interna del pensamiento husserliano y en la ampliación progresiva de su fenomenología.

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo, el *enactive approach* defendido por Thompson, quien reconoce abiertamente la importancia de la fenomenología genética de Husserl (Evan Thompson, *Mind and Life*, pp. 29-31).

en la formación de sentido y constitución del objeto. Precisamente, el terreno fenomenológico de las síntesis pasivas es un campo de exploración especialmente interesante para la investigación psicológica y neurocientífica de las emociones y de los procesos cognitivos.

#### LA REEVALUACIÓN DE HUSSERL EN EL CAMPO DE LAS NUEVAS CIENCIAS COGNITIVAS

Desde el principio del siglo XX, cuando Husserl estableció el nuevo método fenomenológico y autores como Frege y Russell empezaron a desarrollar las bases de la filosofía analítica, estas dos tradiciones se han desarrollado no sólo por separado, sino en muchas ocasiones incluso en franca hostilidad<sup>30</sup>. Por ejemplo, en una reciente introducción a las ciencias cognitivas, Friedenberg y Silverman dedican sólo diez líneas a la fenomenología, una disciplina más preocupada por las vivencias subjetivas que por la descripción objetiva de los fenómenos<sup>31</sup>. Por citar otro ejemplo, si uno consulta la entrada sobre Husserl en el *Oxford Dictionary of Philosophy* puede leer que Husserl tenía una tendencia hacia una terminología oscura, que era bien conocido por defender un idealismo transcendental y que su pensamiento toma como punto de partida a un yo solipsista y descorporalizado<sup>32</sup>. Incluso en la tradición continental, Husserl ha sido acusado de defender una suerte de nuevo cartesianismo y fundacionalismo<sup>33</sup>.

Sin embargo, esto no es sólo una descripción engañosa del verdadero propósito de la fenomenología y de sus aportaciones al estudio de la mente, sino que tampoco toma en consideración las contribuciones fundamentales ofrecidas por el método fenomenológico a temas centrales relacionados con la

<sup>30</sup> Una situación, sin embargo, que no deja de ser paradójica, especialmente por dos razones: desde la perspectiva teórica, fenomenología y filosofía analítica tienen raíces comunes en la filosofía de las matemáticas que en ambos casos desembocaron en una crítica del psicologismo; y, desde la perspectiva personal, el epistolario entre Husserl y Frege es bien conocido. Cfr. Natalie Depraz / Shaun Gallagher, "Phenomenology and the Cognitive Science. Editorial Introduction", *Phenomenology and the Cognitive Science* 1 (2002) 1-2.

<sup>31</sup> Cfr. Jay D. Friedenberg / Gordon Silverman, *Cognitive Science. An Introduction to the Study of Mind*, Londres, Sage, 2006.

<sup>32</sup> Cfr. Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 181.

<sup>33</sup> Cfr., respectivamente, Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), pp. 43, 72, 271 y Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1985, p. 129. Para una réplica a las críticas de Heidegger y Habermas, nos permitimos remitir a Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 492-499, 527-533.

conciencia humana. Parte del problema es que, independientemente de que un pequeño número de prominentes figuras de las ciencias cognitivas ha empezado a tomar en serio la fenomenología, la inmensa mayoría de investigadores no utiliza el término en su sentido técnico cuando hablan de fenomenología, identificándola todavía con algún tipo de introspecciónismo. Hoy en día, está claro que “fenomenología” no es sólo un nombre para designar una técnica de auto-observación, sino que también envuelve un rico campo de investigaciones casi imposible de condensar en un simple ensayo. Temas fenomenológicos como la conciencia y la autoconciencia, la intencionalidad, la percepción, el tiempo, la corporalidad, la naturaleza temporal de las vivencias, así como nuestra comprensión de uno mismo y de los otros resultan particularmente relevantes para las ciencias cognitivas.

Desde este punto de vista, resultaría más apropiado hablar de un enriquecimiento recíproco entre fenomenología, por una parte, y ciencias cognitivas, por otra. En este sentido, cabe hablar de un lento cambio de actitud frente a la habitual hostilidad hacia la fenomenología, que muestra como algunos cognitivistas empiezan a apreciar los recursos filosóficos proporcionados por la fenomenología. En lugar de elegir entre una explicación científica externa realizada desde la perspectiva de una tercera persona o una reflexión fenomenológica interna en primera persona, quizá resulte más productivo –como ya había comentado Merleau-Ponty– reconsiderar la oposición misma y empezar a pensar en una dimensión que supere la clásica dicotomía entre objetivismo y subjetivismo. No es una simple cuestión de cómo la fenomenología puede limitar a las ciencias positivas. Por el contrario, Merleau-Ponty, quien a menudo echa mano de estudios empíricos en psicología, era consciente de que la fenomenología misma puede ser modificada en su diálogo con las disciplinas empíricas. A pesar de que la fenomenología puede tener intereses diferentes a los de las ciencias, a pesar de que los problemas fenomenológicos y científicos puedan diferir en sus planteamientos y metodologías, la investigación fenomenológica de fenómenos como la cognición y la conciencia no puede permitirse el lujo de ignorar los resultados empíricos ofrecidos por la neurociencia, la psicología evolutiva y la lingüística.

En este contexto nos interesa ver cómo el redescubrimiento de la fenomenología husseriana en toda su extensión y amplitud temática fertiliza productivamente las nuevas ciencias cognitivas. Inicialmente, la recepción

anglosajona de Husserl, que es la que domina en el campo de las ciencias cognitivas, tenía una visión muy limitada de la fenomenología husserliana. Su conocimiento de Husserl se limitaba en los años ochenta a una lectura de las principales traducciones inglesas de sus obras (*Investigaciones lógicas*, *Ideas I*, *Meditaciones cartesianas*, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*). Asimismo, se desconocían los escritos sobre la síntesis pasiva y la intersubjetividad. Además, como se ha señalado anteriormente, muchos cognitivistas estaban fuertemente influenciados por la interpretación de Hubert Dreyfus, quien presentó a un Husserl representacionalista y protocognitivista. Sus importantes críticas a la inteligencia artificial desde la tradición fenomenológica (especialmente, Husserl y Heidegger) calaron en el corazón de las ciencias cognitivas<sup>34</sup>. Dreyfus presenta la fenomenología husserliana como una forma de representacionalismo que anticipa las teorías cognitivistas y computacionales de la mente. Durante algún tiempo esta interpretación de Dreyfus tuvo un elevado predicamento entre los miembros de la comunidad cognitiva. Pero recientemente esta interpretación ha sido cuestionada en el ámbito anglosajón por un número importante de estudiosos de la obra de Husserl<sup>35</sup>. Aquí no es el lugar de revisar esta controversia, sino tan sólo de poner al descubierto las líneas básicas de esta productiva reapropiación del pensamiento husserliano por parte de las nuevas ciencias cognitivas, en particular la llevada a cabo en el campo de la llamada aproximación enactiva.

En primer lugar, Husserl no suscribe una teoría representacionalista de la mente. Una buena parte de la discusión académica se ha centrado en la cuestión de cómo interpretar la noción husserliana de *noema*. La discusión concierne a la relación entre el objeto-como-intencionado (el *noema*) y el objeto-que-es-intencionado (el objeto mismo). De acuerdo con la interpretación representacionalista, el *noema* es un tipo de entidad representacional, un sentido ideal que media la relación intencional entre el acto mental y el objeto. Desde este punto de vista, la conciencia se dirige al objeto sólo de manera indirecta por medio del *noema*. De acuerdo con la interpretación no-

<sup>34</sup> Cfr. Hubert Dreyfus: *What Computers Still Can't Do*, Cambridge, MIT Press, 1992.

<sup>35</sup> Cfr. Eduard Marbach, *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993; Jean-Michel Roy, "Le 'Dreyfus Bridge': Husserlianisme et Fodorisme", *Archives de Philosophie* 58 (1995) 533-548; Donn Welton, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, pp. 393-404; Don Zahavi, "Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate", pp. 42-66.

representacionalista, el *noema* no es un elemento intermediario, un ente representacional; el *noema* es el objeto mismo, es decir, el objeto considerado fenomenológicamente en su donación. El *noema* sólo se puede aprehender entonces a través de la reducción<sup>36</sup>. Esto significa, contra la tesis sostenida por Dreyfus, que las vivencias intencionales no están mediadas por un reino especial de entidades representacionalistas; antes bien, la apertura intencional de la conciencia es un parte integral de su ser.

En segundo lugar, Husserl no es un solipsista metodológico. La reducción fenomenológica transcendental no ofrece una caracterización puramente internalista de los contenidos de la conciencia, separada del mundo. La reducción intenta establecer las condiciones de posibilidad de la aparición de las cosas como tal, por lo que debería resultar obvio que uno no puede equiparar la reflexión fenomenológica con ningún tipo de introspección psicológica. La introspección se entiende como una operación mental que nos permite dar información acerca de nuestros propios estados mentales. Pero la investigación fenomenológica ni se limita ni se agota en el análisis de este tipo de operación mental. El campo de investigación de la fenomenología no se dirige hacia los pensamientos y estados mentales privados, sino hacia los modos de aparición intersubjetivamente accesibles. Por supuesto, esta investigación realiza una exploración de la subjetividad, esto es, de la subjetividad transcendental en su correlación constitutiva con el mundo; pero a diferencia de la introspección solipsista, esta exploración exige ser intersubjetivamente válida y, por tanto, corregible por cualquier sujeto.

Y, en tercer lugar, Husserl no limita la intencionalidad sólo a la intencionalidad dirigida al objeto o, como dice Dreyfus, no afirma que toda la vida mental, incluso nuestra conciencia de la actividad práctica y nuestro sentido de existir en un mundo compartido, tiene que tener la forma de un estar-dirigido-objetivo<sup>37</sup>. Por el contrario, como muestran los análisis de la síntesis pasiva antes mencionados, la noción de una intencionalidad operativa resulta central para la fenomenología genética de Husserl. La intencionalidad operativa (*fungierende Intentionalität*) designa la experiencia prerreflexiva que

<sup>36</sup> Para más información sobre este debate entre los representantes de la llamada escuela californiana (Føllesdal, Dreyfus, Miller, Smith y McIntyre) y los representantes de la escuela de la costa del Este (Sokolowski, Drummond, Hart y Cobb-Stevens), véase Don Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 53-68.

<sup>37</sup> Cfr. Hubert Dreyfus: "Husserl's Epiphenomenology".

se activa sin la necesidad de adoptar expresamente una actitud epistémica, esto es, constituye la unidad antepredicativa de los objetos, del mundo y de nuestra vida. Esta dimensión de la experiencia, que recibe el nombre de síntesis pasiva o intencionalidad instintiva, se enmarca en lo que Husserl denomina ampliamente experiencia estética (en el sentido griego de *aisthesis*)<sup>38</sup>. Esto significa que no siempre tenemos acceso al contenido de nuestros estados intencionales. Muchos de ellos nos vienen predados y constituyen el subsuelo oscuro y ocasionalmente accesible de nuestras experiencias. En *Ideas II*, por ejemplo, se distingue con claridad entre conciencia de los objetos y comportamiento hacia los objetos. Este comportamiento constituye el horizonte previo de toda conciencia, el subsuelo común y oscuro de la subjetividad. No hay nada que indique que este horizonte consista en un conjunto de creencias plenamente manifiestas en los estados mentales; tampoco hay nada que indique que este subsuelo de la vida instintiva sea plenamente recuperable en el ámbito de los análisis reflexivos.

## CONCLUSIÓN

A la luz de las evidencias textuales de las que se dispone en la actualidad y de la reciente investigación husseriana, los análisis fenomenológicos sobre la conciencia y autoconciencia no deben interpretarse desde el limitado marco de las obras publicadas en vida, sino que se han de situar en el contexto de una discusión mucho más amplia que abarca temas como la espacialidad, la corporalidad, la intersubjetividad, la temporalidad, la historia y el mundo de la vida. Pero, otra parte, la fenomenología no pueda dar la espalda por más tiempo a los resultados procedentes de las ciencias cognitivas, la psicopatología, la neuropsicología y la psicología evolutiva. Asimismo, puede beneficiarse de las discusiones analíticas sobre la indexicalidad, la primera persona, la posibilidad de

<sup>38</sup> Para Merleau-Ponty, por ejemplo, la intencionalidad operativa incluye la intencionalidad motriz, erótica y corporal. Los análisis fenomenológicos de estos tipos de intencionalidad tienen lugar en el nivel del *corp propre* y no de la conciencia teórica. Asimismo, dada la estrecha conexión entre Husserl y Merleau-Ponty acerca de la cuestión de la intencionalidad operativa y reconociendo que Husserl no suscribe una teoría representacionalista, resulta inexacto afirmar que Merleau-Ponty desarrolla sus argumentos en contra de Husserl. Más bien al contrario, su *Fenomenología de la percepción* puede considerarse en continuidad con la fenomenología genética de la corporalidad husseriana. Cfr. Don Zahavi, "Merleau-Ponty on Husserl: a Reappraisal", en Ted Toadvine / Lester Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer Academic Press, 2002, pp. 3-29).

experiencia prelingüística, etc. De esta manera, la fenomenología puede dejar de lado las cuestiones más exegéticas y centrarse en problemas concretos. Uno de los objetivos de este trabajo ha sido refutar la acusación de que Husserl es una suerte de solipsista y mostrar que sus complejos y ricos análisis fenomenológicos sobre las síntesis pasivas tienen gran relevancia para las ciencias cognitivas. En resumen, hoy en día resulta necesario ir más allá de las primeras interpretaciones de Husserl y reevaluar su relación con las ciencias cognitivas sobre la base de una consideración rigurosa y a fondo de toda su obra<sup>39</sup>. Esta reevaluación ya está en marcha y puede considerarse como parte de una apropiación más amplia de la fenomenología que resulta de un enorme potencial para las ciencias cognitivas contemporáneas.

<sup>39</sup> Cfr. Jean Petitot / Francisco J. Varela / Bernard Pachoud / Jean-Michel Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

## **UN ANÁLISIS DE LA EVIDENCIA EN LA LÓGICA FORMAL Y TRASCENDENTAL DE HUSSERL**

**Ivana Anton Mlinar**

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina  
mlinariv@yahoo.es

**Resumen:** Los aportes de *Lógica formal y trascendental* en torno a las diferencias que se manifiestan en la evidencia de un juicio constituyen un paso fundamental en la descripción de la experiencia y de la evidencia en general, otorgando al camino unilateral de la expresión y la significación llevado a cabo hasta este punto, su lugar fenomenológico y su propia evidencia, a la vez que descubriendo e ingresando —a través del análisis genético— en la experiencia antepredicativa y su configuración tipificante —que será desarrollada en *Experiencia y juicio*— en cuanto génesis y forma originaria de toda evidencia.

**Palabras clave:** Evidencia, lógica, juicio, Husserl.

**Abstract:** The contributions of *Formale und transzendentale Logik* around the differences that arise in the evidence of a judgement constitute a fundamental step in the description of experience and evidence in general, giving to the unilateral path of expression and meaning carried out till this point its phenomenological place and its own evidence, whereas at the same time discovering and entering —through the genetic analysis— the prepredicative experience and its typifying configuration —that will be developed in *Erfahrung und Urteil*— as genesis and originary form of all evidence.

**Keywords:** Evidence, logic, judgement, Husserl.

Ya resultaba claro a partir de estudios previos a la redacción de *Formale und transzendentale Logik* que las entidades lógicas tienen existencia ideal y que, además, nos son dadas con evidencia; de hecho, podemos experimentar la misma entidad ideal en una multiplicidad de actos diferentes<sup>1</sup>. Ahora bien, el problema radica en la fundamentación de su origen. Los análisis alcanzados en *Filosofía de la aritmética* y en *Investigaciones lógicas* no llegaban a dar cuenta precisamente del origen de estas entidades y elementos lógicos, aporte necesario de una teoría si pretende constituirse en teoría universal de fundamentación última de la ciencia. La *Lógica* procede didácticamente aunque no por ello es fácilmente comprensible en su exposición<sup>2</sup>. De allí que la *Primera Sección*

<sup>1</sup> Cfr. Hua XVII, 162. Las citas en español de *Formale und transzendentale Logik* corresponden a *Lógica formal y lógica trascendental*, México, U.N.A.M., 1962. Traducción de Luis Villoro.

<sup>2</sup> Lohmar sostiene que la *Lógica* posee una forma didáctica no habitual, por comenzar su exposición sin haber realizado la reducción trascendental —como sí es el caso en *Meditaciones Cartesianas*—, de tal manera que introduce paulatinamente al científico de la naturaleza, al matemático y al lógico en la fe-

transcurra de modo deliberado sin la efectuación de la reducción trascendental, a fin de hacer manifiestos los objetivos y metas de la lógica que, incluso desde una actitud natural, señala hacia una dilucidación de las operaciones subjetivas constituyentes en las ciencias formales a partir de una triple estratificación en la constitución del sentido [§§ 12-22]. En este contexto hacen su aparición las diferencias en la evidencia que fundamentan los distintos niveles de la apofántica, es decir, los distintos modos de formular el juicio.

Con estos primeros análisis Husserl pretende advertir que cuando tenemos que ver con entidades lógicas no somos pasivos, sino que es necesaria una actividad originalmente productora [*erzeugende Aktivität*] a fin de que lleguen a darse estas formaciones lógicas mismas<sup>3</sup>, lo cual significa que todo juicio emitido es fruto de una génesis, posee una especie de historicidad en sí mismo que es el resultado de diversos sentidos y horizontes asumidos en la formación activa de los nuevos juicios.

Recorreremos, en primer lugar, los análisis en torno a la identidad del juicio, los modos de formulación y sus correspondientes diferencias en la evidencia, como aparecen en la *Primera Sección*, para continuar luego con los aportes de la *Segunda Sección*, donde las consideraciones genéticas alcanzan no sólo a los juicios sino a todo tipo de objetos, incluso a las cosas reales.

#### 1. PRIMERA SECCIÓN: LA IDENTIDAD DEL JUICIO, LOS MODOS DE FORMULACIÓN Y LAS CORRESPONDIENTES DIFERENCIAS EN LA EVIDENCIA (CONFUSIÓN, DISTINCIÓN Y CLARIDAD)

“El mismo juicio puede estar dado con evidencia en muy diferentes modos subjetivos de darse”<sup>4</sup>. Esta sentencia, que aparece muy frecuentemente en los textos de Husserl, contiene en gran medida el enigma de la relación entre evidencia, identidad [*Identität*] y mismidad [*Selbigkeit*].

En contraste con las *Investigaciones lógicas*, donde se trata en parte de afirmar la desprendida identidad de los significados con respecto a todos los actos del significar, en la *Lógica* se trata de fundamentar, por medio de una evidencia correspondiente, la identidad del juicio ligada a una manera de darse

nomenclología trascendental a partir de sus propias experiencias en la actitud natural. Cfr. Dieter Lohmar, *Edmund Husserls 'Formale und transzendentale Logik'*, Darmstadt, WBG, 2000, p. 1.

<sup>3</sup> Cfr. el título del § 63: La actividad originalmente productora como acto de darse las formaciones lógicas mismas. El sentido de la expresión “producción”.

<sup>4</sup> Hua XVII, 61.

o la identidad que atraviesa múltiples maneras de darse. Sin embargo, lo que no se expresa claramente y, por ello, resulta problemático, es en qué consiste esta “nueva” identidad del significado o, dicho de otra manera, qué es “lo mismo”, que es dado con evidencia, si no se trata ya de la identidad de la especie (como en *Investigaciones lógicas*), y, correlativamente, qué es lo diverso que, paradójicamente debe ser llamado “mismo” [*Selbst*] y que constituye la correspondiente evidencia.

Siendo esta la problemática, ocupémonos de las tres clases de evidencia (confusión [*Verworrenheit*], distinción [*Deutlichkeit*] y claridad [*Klarheit*]) que se corresponden con tres conceptos de juicio<sup>5</sup>.

Cuando se presenta una ocurrencia vaga o un vago significado de una oración enunciativa leída, comprendida y asumida, no tiene lugar una emisión explícita de la espontaneidad judicativa. Esta mención confusa [*verworren*] se distingue [*verdeutlicht sich*] únicamente cuando se introduce un proceso de identificación impletiva, una actividad sintética producida desde el yo. Un juicio vago o confuso resulta entonces noemáticamente a partir de una unidad de significado de formaciones indicadas que, noéticamente, se corresponden con un complejo asociativo. En cuanto formación lingüística, el juicio vago es ya un presentarse originario como él mismo, aunque no un considerar temático del juicio, lo cual ocurre sólo en el proceso de distinción.

Husserl introduce aquí<sup>6</sup> una observación importante: por un lado, el juicio mismo en cuanto juicio puede llegar a la dación de sí mismo [*zur Selbstgegebenheit kommen*], es decir, convertirse en un juicio distinto; por otro lado, el estado de cosas, en cuanto aquello hacia lo cual quiere dirigirse el que juzga “por medio de” su juicio, puede llegar a la dación de sí mismo. De esta manera, hay aquí dos evidencias: la primera es la evidencia de la distinción; la segunda, la de la claridad. “[L]a evidencia de la mismidad [*Selbigkeit*] de un juicio puede pasar por modos de darse esencialmente diferentes”<sup>7</sup>.

Por su parte, un juicio claro puede ser emitido en la claridad de la anticipación o en la claridad de la posesión. La claridad de la anticipación no da el estado de cosas mismo, sino que lo mienta *pre-figurado* [*vor-verbildunglichend*]. Esta

<sup>5</sup> Este análisis se despliega temáticamente en §§ 12-22.

<sup>6</sup> Cfr. Hua XVII, 65.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 65s. Corregimos la traducción de *Selbigkeit* (asumimos *mismidad* en lugar de *identidad*, como aparece en la versión española) para evitar la confusión con el término *Identität*.

anticipación intuitiva puede ser confirmada en la posesión, lo que se llama precisamente un juicio evidente [§ 16 c])<sup>8</sup>.

En lo que sigue indagaremos más precisamente qué es lo dado, en realidad, en cada modo y en qué consiste el respectivo “sí mismo” [*Selbst*] de cada evidencia. Por otro lado, para afirmar algo como “el mismo juicio en diversas maneras de darse”, es fundamental identificar “el mismo juicio”.

Tomemos en primer lugar la confusión [*Verwirrenheit*]. Husserl considera bajo este modo diversas clases de maneras de darse, como, por ejemplo, lo leído descuidadamente, la retención, la rememoración y la ocurrencia aperceptiva [Apéndice II, § 3 c)]<sup>9</sup>. Si modos tan diversos como éstos son denominados confusos, debemos encontrar lo esencial en ellos, que hace de cada uno una mención confusa. Debemos antes resaltar una diferencia importante dentro de este modo, a saber:

1. una confusión del comprender al revivir [*Nachverstehen*], cuando se trata de comprender a los otros, es decir, leer o escuchar —se muestra, por principio, aperceptivamente—, y
2. una confusión del juzgar propio originario y sus diversos modos, es decir, la confusión del enlazar con anteriores adquisiciones de juicio, como en el caso de la retención y de la rememoración.

En cuanto a 1: En la lectura o escucha desatenta nos es dada una unidad sensible, una copertenencia del signo, pero no es producido sintéticamente un juicio distinto. ¿En qué consiste el presentarse de un *Selbst* para asumir una evidencia? Lo dado aquí en sí mismo es precisamente esta unidad sensible con su contenido de sentido, la formación gramatical que, de ninguna manera, es confusa ni puede serlo, si es que debe ser posible una teoría de las formas [*Formenlehre*] fundada en este nivel. Lo confuso es, por el contrario, el juicio que, eventualmente, debe distinguirse o que aún no ha sido distinguido, y que es indicado por medio de signos lingüísticos y es dado aperceptivamente. La pregunta surge por sí misma: ¿debemos hablar efectivamente de una evidencia de la confusión? ¿Debemos considerar lo dado confusamente, según la concepción del mismo Husserl, como evidencia, si la evidencia, por principio, debe valer como norma metódica de la científicidad?

<sup>8</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 66s.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 321.

Heffernan plantea la cuestión preguntándose —en el marco del análisis del § 16— si la ocurrencia aperceptiva, en cuanto evidencia confusa, es una evidencia, “sólo” una evidencia secundaria o ninguna evidencia en absoluto. Concluye que es una evidencia y, a la vez, no lo es. En relación con la confusión del juicio en cuanto tal, si se considera que dentro de la confusión misma se dan grados, mientras más se acerque la ocurrencia aperceptiva al polo de la “pura” confusión, tanto más no será evidencia; y, mientras más se acerque al polo de la distinción “pura”, tanto más será una evidencia. De modo que la confusión de la ocurrencia aperceptiva *puede* pero no necesariamente *debe* ser una evidencia. Por otro lado, si por evidencia se entiende el darse las cosas mismas en contraposición al darse los “meros” juicios, en este sentido tanto la confusión como la distinción no podrían valer como “evidencias”<sup>10</sup>.

Antes de ofrecer una respuesta a la pregunta ya formulada acerca de si la confusión puede o no considerarse como una evidencia, consideremos las otras formas de confusión.

Con respecto a 2: Si la ciencia es poseída como un acervo de adquisiciones permanentes de conocimiento, Husserl debe encontrar el fundamento para la justificación de su confianza [Apéndice II, § 7]<sup>11</sup>. La retención y la rememoración son formas propias de conciencia que permiten la apropiación de la ciencia. En esto radica el interés de identificar la evidencia contenida en ellas.

La confusión en estos dos modos consiste en el carácter no-original de sus maneras de darse algo. Y, si bien ello vale como rasgo fundamental de la confusión en general, puede diferenciarse el caso 2 del caso 1 en la ausencia de algo dado aperceptivamente. Se trata de la conservada adquisición de la constitución de una objetividad de conciencia originalmente efectuada, con la que se enlaza pasivamente.

E incluso desde la perspectiva de la materia podrían distinguirse algunos puntos. En el proceso de distinción de lo dado aperceptivamente (caso 1), la materia experimenta una especie de “aumento”, si se nos permite la expresión. El proceso de distinción trae consigo una nueva objetividad: el juicio emitido, pues lo gramatical anteriormente dado con evidencia se convierte en una parte

<sup>10</sup> Cfr. George Heffernan, *Isagoge in die phänomenologische Apophantik. Eine Einführung in die phänomenologische Urteilslogik durch die Auslegung des Textes der Formalen und transzendentalen Logik von Edmund Husserl*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer, 1989, pp. 88ss.

<sup>11</sup> Cfr. Hua XVII, 325s.

dependiente del juicio surgido. Pero no puede hablarse del *mismo* juicio, pues no había ningún juicio —en cuanto sentido sin contradicción— en absoluto antes de haberlo emitido (distinción). Sin embargo, no ocurre de la misma manera en los otros modos: puesto que la retención y la rememoración enlazan con un juicio ya dado en sí mismo una vez, la materia se conserva y tiene lugar más bien un cambio cualitativo.

Precisamente en esta diferencia fundamental creemos que radica el motivo por el cual Husserl puede considerar estos dos modos de la confusión como, no obstante, evidentes, y que permita que funcionen como condiciones de posibilidad de la ciencia. La evidencia legitimada consiste aquí —en el caso 2— en un “*Selbst*”, por así decir, conservado, es decir, lo conservado resulta legitimado, pues se trata de un *Selbst* ya dado. En consecuencia, nos parece que, por el contrario, no se presenta como evidencia lo que podemos denominar “confusión misma”, es decir, lo dado aperceptivamente del comprender reviviendo [*Nach-verstehen*] (caso 1), pues lo propiamente confuso no es la formación gramatical, que, como objetividad dada (es decir, como forma sintáctica) encuentra su cumplimiento (podríamos decir que es dada de manera clara), sino el juicio no emitido, la posicionalidad de su contenido (considerado desde la distinción), que, en este sentido, sí presenta idéntica materia que el juicio distinto, como se comprenderá más abajo.

Si bien Husserl habla de modos de *emisión* [*Vollzugsmodi*] para distinguir confusión, distinción y claridad, nos atrevemos a expresarlo también de la siguiente manera: lo confuso mismo del caso 1 reside en el “qué” (es decir, el sentido que no es dado distintamente, pues se atiende solo a la forma sintáctica), mientras que lo confuso de la retención y de la rememoración se encuentra en el “cómo” (es decir, en el carácter del acto, con el que se corresponde la ausencia de la cualidad ponente, que se asumirá en el proceso de distinción).

Un juicio confuso es un juicio que, en cuanto juicio, es solo mentado, es un juicio no-explicito<sup>12</sup>. Precisamente en el proceso de distinción [*Verdeutlichung*] es cuando el juicio mismo es dado, cuando la mención misma es intuida: “el juzgar ‘distinto’, explícito, es la evidencia propia del ‘juicio distinto’, en cuanto éste es la objetividad ideal que se constituye originalmente en esa acción sinté-

<sup>12</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 63.

tica y es identificado al repetirse”<sup>13</sup>. En este proceso pueden darse dos opciones: o bien es dado lo no contradictorio, o bien lo contradictorio. En el primer caso encuentra cumplimiento la unidad de sentido meramente mentada en la confusión, es decir, los miembros implicados en la unidad total del juicio se muestran compatibles<sup>14</sup>, no se contradicen entre sí, de manera que cada intención parcial de la creencia anteriormente no explícita encuentra explicitación en el proceso de distinción. En el segundo caso, el de la contradicción, se presupone la unidad total de la creencia a partir de una mención total, pero, a partir de la supresión de una determinada creencia particular, se ve suprimida la creencia total. Hay una identidad de materia a pesar del cambio que tiene lugar por la cancelación de la creencia: como en el caso en que no comparto la creencia de otro y, sin embargo, tengo la “mera representación”<sup>15</sup>, comprendo el sentido de tal contenido.

Ahora bien, en vistas al estado de cosas mentado en el juicio, tanto el juicio confuso como el distinto son conciencias vacías.

Lo expuesto permite aclarar algo que Husserl no siempre distingue, aunque se advierte como su intención. Si la lógica formal pretende ser la teoría universal y fundante de la ciencia, debe poder justificar todos sus pasos. Por medio de la reflexión acerca de las operaciones subjetivas que están a la base de las formaciones objetivas de la lógica (que se explica en tres disciplinas: la teoría de las formas, la lógica de la consecuencia y la lógica de la verdad), deberá mostrarse la evidencia presente en ellas para alcanzar esa justificación. Cada disciplina cuenta con su propio objeto que, claro está, va engarzándose, de manera sintética a modo de parte dependiente, con la objetividad —o sentido enriquecido— de la disciplina del grado superior. De esta forma, cada estrato de operaciones subjetivas se diferencia por una evidencia correspondiente. Y esto quiere decir que cada estrato posee su propia intención vacía y un determinado estilo de cumplimiento de esta intención que caracteriza esa evidencia; en otras palabras, “las respectivas intenciones de un juicio confuso y de un juicio distinto (y claro anticipativo) pueden ser cumplidas (*i. e.* evidentes) o decepcionadas sin considerar la evidencia del estado de cosas mismo”<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 59.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 64.

<sup>16</sup> Dieter Lohmar, *op. cit.*, p. 50.

En su análisis de estos párrafos, Heffernan comenta que se trata precisamente de dos actos diversos de juzgar a los que corresponden dos juicios: en el juzgar en confusión se constituye el juicio confuso; en el juzgar en distinción se constituye el juicio distinto. Se trata de dos conceptos de juicio que poseen un significado diferente<sup>17</sup>. Por medio del fundamento sensible que ofrece la escritura y el lenguaje son dadas las expresiones. Estos elementos se configuran pasivamente como indicaciones que se unifican en vistas a la mención de un juicio. En la evidencia de la confusión la mismidad dada es precisamente esa unidad gramatical, fundamento de la expresión y de la unidad de mención de un juicio. Vale el recuerdo de Heffernan<sup>18</sup> acerca de la diferenciación —que ya exponía Husserl en los *Prolegómenos* y en *Investigaciones lógicas*— entre proposición [*Satz*] —como el ámbito de los signos que “indican” — y juicio [*Urteil*] o significado [*Bedeutung*] —el ámbito de los significados que “indican”—: la vaguedad o confusión y la distinción pueden tener lugar tanto en la expresión como en el juicio, lo que daría las siguientes posibilidades: 1) la expresión es confusa y el juicio es confuso, 2) la expresión es confusa pero el juicio es distinto, 3) la expresión es distinta pero el juicio es confuso y 4) la expresión es distinta y el juicio es distinto.

Pero, ¿qué es finalmente lo dado en la evidencia de la confusión y qué en la evidencia de la distinción y cuál es “el mismo juicio” que “puede estar dado con evidencia en muy diferentes modos subjetivos de darse” [§ 16 a])<sup>19</sup> si, en cada caso, se trata de dos juicios, según se expuso? Solo desde el punto de vista de un análisis genético —que es introducido explícitamente en la Segunda Sección— adquiere sentido y unidad esta consideración, en la que se vuelven fundamentales las transiciones o pasos de un modo a otro. Si bien Heffernan advierte en su comentario la importancia de las transiciones —pues la estructura fundamental en la que adquieren su sentido los niveles y estratificaciones de la lógica y de las operaciones subjetivas son las maneras de intención y cumplimiento respectivos<sup>20</sup>—, no da con la consecuencia de tal consideración: la evidencia de la confusión, la evidencia de la distinción y la evidencia de la claridad son tales genéticamente consideradas desde la dación del estado de cosas, pues lo dado

<sup>17</sup> George Heffernan, *op. cit.*, p. 81.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 83ss.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 77-79.

en cada nivel (objeto propio de las diversas disciplinas lógicas), en cuanto tal, es dado o, más bien, puede ser dado, con “claridad”<sup>21</sup>, es decir, ser intuido según el estilo propio exigido por la objetividad correspondiente. Tampoco Husserl es explícito en este sentido, aunque necesariamente se desprende esta conclusión (que es más bien el presupuesto de los análisis de estos párrafos de la *Lógica*) de las siguientes tesis que sí son asumidas en la exposición:

1. Una teoría de las formas o gramática puramente formal tiene por objeto “un sistema concluso de formas fundamentales”, “el sistema de todas las formas concebibles de juicio”<sup>22</sup>, lo cual implica que, en cuanto objetividad, una gramática pura debe poder ser mentada y dada en intuición, es decir, encontrar su cumplimiento propio.
2. La lógica de la consecuencia es un “nivel superior de la lógica formal del juicio”<sup>23</sup>. Cuenta, a su vez, con su propio objeto: ella es “la ciencia de las formas posibles de juicios verdaderos”<sup>24</sup>, se trata de “las leyes lógicas que regulan la mera no contradicción de los juicios basadas en su forma.”<sup>25</sup>
3. Otro tanto con la lógica de la verdad<sup>26</sup>.
4. Por otro lado, puede tener lugar la identidad del juicio a través de diversas maneras de darse –como ya se ha mencionado.

Heffernan entiende que la identidad y la diferenciación de los juicios constituyen las dos caras de una misma moneda, ya que, resaltando las transiciones de uno a otro modo de formulación del juzgar o del juicio es dada la única posibilidad de mostrar no sólo el hecho de que sino cómo la identidad o la diferenciación de la formación del juicio puede atravesar actos esencialmente idénticos o diversos del juzgar. Sólo una teoría de la evidencia puede explicar que los diversos modos de formulación del juicio, ellos mismos, son los que pueden “mezclarse” o “entrelazarse”<sup>27</sup>. Con todo, esta argumentación no explica la evidencia propia de cada disciplina, pues, si bien es cierto que las diferentes evi-

<sup>21</sup> Las comillas quieren señalar la diferencia entre la “claridad” como la dación propia que puede alcanzar un juicio en el estrato de la morfología (o de la lógica de la consecuencia) y la claridad propiamente dicha en el proceso de aclaración del juicio.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>24</sup> *Idem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>26</sup> Nos detendremos más detalladamente en esta disciplina y en sus implicancias para la evidencia en lo que sigue.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 76s.

dencias fundamentan los distintos niveles de la apofántica<sup>28</sup>, no puede decirse, por ejemplo, que la morfología da su objeto sólo con evidencia de la confusión o distinción<sup>29</sup>, sino sólo cuando su objeto se vuelve momento, esto es, mención, de otra objetividad: el sentido unitario de un juicio. Aquí se encuentra en juego aquel método de la aclaración introducido en *Ideas I*<sup>30</sup>: la objetividad es ahora el juicio mismo, de tal manera que, en cuanto noema, cuenta con sus diferentes estratos de constitución que, correlativamente se corresponden con diversos modos de formulación del juicio y con la multiplicidad de actos de juicio en los que se constituye<sup>31</sup>. Cada estrato puede ser, a su vez, mentado y cumplido según su propio estilo correspondiente a la objetividad dada (formas, significados o cosas).

El problema de la exposición de esta sección radica en que se manejan diversos significados de juicio que dificultan la diferenciación e identidad que buscamos, como ya señalamos antes a partir de las diversas posibilidades de combinación de confusión y distinción con respecto al juicio y a la expresión. Como lo que está en juego aquí es la fundamentación de la lógica formal como apofántica formal, el concepto predominante de juicio, esto es, el juicio que debe fundamentarse, es un juicio lingüístico, es el juicio distinto, el juicio formulado por medio de una operación categorial, de tal manera que la expresión se convierte en la articulación o esquema que rige la configuración y constitución de los juicios, ya sea siguiendo el esquema de las palabras en el caso de la confusión, o, siguiendo y efectuando este mismo esquema en el caso de la evidencia de la distinción: "Si los juicios vagos no estuvieran articulados por la articulación sensible de los signos verbales, no sería posible, en modo alguno, morfología ni lógica"<sup>32</sup>.

Ahora bien, por otro lado, Husserl sostiene más adelante [§ 21] que "el mismo juicio" del que se trata, es decir, "el concepto más amplio de juicio", es "el que no está afectado por las diferencias entre confusión, distinción y clari-

<sup>28</sup> Cfr. el título mismo del § 16 [*Lógica formal y lógica trascendental*, p. 61]: Las diferentes evidencias que fundamentan distintos niveles de la apofántica. Evidencia clara y evidencia distinta.

<sup>29</sup> Cabe mencionar que en el § 70 se atribuye la evidencia de la distinción a la morfología como primera disciplina lógica: "... en la morfología basta simplemente con la distinción de la secuencia rítmica de las indicaciones verbales, para que los juicios estén dados con evidencia."

<sup>30</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Ideas I*, §§ 67 y 68.

<sup>31</sup> Cfr. § 57 donde también vuelve a hacerse referencia a la unidad del juicio.

<sup>32</sup> Hua XVII, 75s. Cfr. Dieter Lohmar, *op. cit.*, pp. 54-56, donde se señala y argumenta que la confusión y distinción tienen como punto en común de orientación la organización sensible y la configuración propias de la expresión lingüística.

dad”, y, puesto que todo juicio claro es también distinto y puede volverse confuso y, a la vez, a cada juicio distinto corresponde un juicio confuso como el mismo, “el concepto de juicio confuso abarca en cierto modo todos los juicios en su sentido más amplio, incluso los que pueden volverse distintos y claros”<sup>33</sup>.

Con todo lo expuesto vemos surgir una “tercera evidencia” y “un tercer concepto de juicio”<sup>34</sup> que podríamos caracterizar como transversal<sup>35</sup> y que —creemos— serán los que puedan finalmente dar cuenta de la diferenciación de los estratos propios correspondientes a cada disciplina lógica —con sus respectivas objetividades y formas propias de mención y cumplimiento— y de la identidad que, por otro lado, permite hablar de un mismo juicio que transita diversas maneras de darse.

No todo juicio confuso encuentra su correspondiente identificación con un juicio distinto. Sin embargo, cuando es el caso, el juicio confuso y el juicio distinto guardan una relación entre sí —sostiene Husserl— como la que corresponde a un juicio distinto vacío y a un juicio distinto pleno, es decir, el juicio distinto se constituye en “exposición evidente de la mención verdadera”<sup>36</sup>, dando paso, a su vez, a la “evidencia [d]el ser posible o verdadero de las cosas a que tiende el juzgar cognoscitivo”<sup>37</sup>, es decir, disponiéndose para la evidencia de la claridad. Esto significa que sólo el juicio confuso que presenta una tendencia a la distinción por su interés teórico y que, en consecuencia, se constituye en un juzgar cognoscitivo, es el que propiamente podrá denominarse confuso, distinto y claro en su proceso de dación que atraviesa diversos modos de formulación hasta llegar al cumplimiento o dación del estado de cosas al cual, por medio del juicio, se tiende. Pero el juicio propio del nivel de la confusión, digamos: un juicio propio de la morfología, y, otro tanto con un juicio propio de la lógica de la consecuencia (como también un juicio claro anticipativo), pueden ser cumplidos o decepcionados, es decir, pueden presentarse cada uno como intención (mención) o cumplimiento (juicio pleno) sin que haya referencia o se considere la dación o evidencia de un estado de cosas en la intuición. El plano de la evidencia de la confusión no depende, entonces, de su posibilidad o no de volverse

<sup>33</sup> Hua XVII, 73s.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>35</sup> Como bien señala Lohmar (cfr. *op. cit.*, p. 60), no debe asociarse esta denominación de “tercera evidencia” o “tercer concepto de juicio” a la evidencia de la claridad de la anticipación. De allí nuestra caracterización de “transversal”.

<sup>36</sup> Hua XVII, 73.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 74.

evidencia de la distinción.

Es este “tercer concepto de juicio” o, primeramente, del juzgar, el que permite que se advierta la síntesis de coincidencia que hace de cada nivel una intención parcial de la intención total que alcanza su cumplimiento en un proceso de grados que va de una mayor lejanía (intuitiva) a una cercanía de lo dado. Correlativamente, es esa “tercera evidencia” la que tiene lugar en las síntesis de coincidencia en cuanto a la materia<sup>38</sup>. Es una coincidencia de identidad, no de cumplimiento, de tal manera que cada nivel, por ejemplo, una intención distinta [*deutlich*], asume en coincidencia de identidad la materia propia de la mención confusa, ampliada con su mención distinta propia: la consecuencia o no contradicción. Aquí se comprende por qué el juicio idéntico, “el mismo juicio” que recorre las diversas maneras subjetivas de darse, es el juicio confuso: la materia propia del juicio confuso es la mismidad que permite la identidad en las transiciones de una intención parcial a otra de grado superior. Aunque, a su vez, esa materia enriquecida del juicio distinto es la que pasa a identificarse con la materia del juicio claro de anticipación que se “engrosa” con un nuevo estilo de mención y de evidencia posible.

Toda esta exposición que tiene lugar en la *Primera Sección* recorre el camino o proceso de análisis de cualquier lógico, esto es, en actitud natural se parte desde la evidencia de las objetividades lógicas ya constituidas con las que se opera. Es por eso que, en el nivel de la morfología y de su evidencia de la confusión se recurre casi con exclusividad al caso de la ocurrencia aperceptiva [*apperzeptiver Einfall*]<sup>39</sup>, pues la retención y la rememoración –consideradas más detenidamente y de modo referencial en el *Apéndice II*– manifiestan con mayor transparencia su carácter de “modificaciones intencionales”<sup>40</sup>, es decir, su ser secundario en referencia a una dación más originaria: la experiencia. Los análisis genéticos de la *Segunda Sección* traen a la luz el carácter fundamental de la

<sup>38</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 64. Dice Lohmar que “las síntesis de identificación que conciernen a las síntesis de identidad, es decir, ‘la coincidencia de identidad’ concierne, sin embargo, sólo a la materia del juicio. De allí que ella permanezca independiente de su cumplimiento y, con esto, también independiente de la cualidad de acto edificada sobre ello” (*op. cit.*, p. 50).

<sup>39</sup> La constitución de la ocurrencia aperceptiva (cfr. el comienzo de este capítulo, donde se dan ejemplos) hace más natural la visualización del proceso de aclaración pero no permite reconocer tan fácilmente su manera de darse pasiva y secundaria –en esta *Primera Sección* se trata, de hecho, de resaltar la evidencia propia de este nivel-, como sí es el caso en la retención y la rememoración, motivo por el cual se convierten estos últimos en referentes para el análisis genético. La ocurrencia aperceptiva se considera ahora un análogo de la ocurrencia rememorativa pasiva (cfr. Apéndice II, § 3 c, p. 321. Hua XVII, 321).

<sup>40</sup> Hua XVII, 314.

retención y de la rememoración —más que de la ocurrencia aperceptiva— y de sus evidencias respectivas, pues son estas dos formas de conciencia las que posibilitan la ciencia en cuanto “contingente de adquisiciones permanentes de conocimiento, de evidencias que pueden en cualquier momento reactivarse”<sup>41</sup>.

### *La claridad*

El §16 b) comienza con una formulación que compendia en cierto sentido puntos fundamentales ya expuestos: “Mas también tomamos en cuenta una mezcla de otro tipo y, al depurarla, otra contraposición más importante: la mezcla y la diferencia, concebida con pureza, entre ‘distinción’ y ‘claridad’”<sup>42</sup>. Mezcla y contraposición o diferencia. Otra mezcla y contraposición es la que tiene lugar entre la confusión y la distinción<sup>43</sup>. Cada uno de estos niveles de análisis —como ya se ha expuesto— se constituye, por un lado, con su propio estilo de mención y cumplimiento y, en consecuencia, con su correspondiente evidencia; y, por otro lado, cada uno de ellos puede constituirse como intención parcial de una mención total —el ya comentado “tercer concepto de juicio”— que encuentra en la denominada “tercera evidencia”, como síntesis de coincidencia o identificación, su unidad y justificación. De allí que sostenga Husserl que “la evidencia de la identidad [Selbigkeit] de un juicio puede pasar por modos de darse esencialmente distintos”<sup>44</sup>. Es esta evidencia la que permite hablar de “un mismo juicio”.

A partir del cumplimiento del “juzgar” confuso —que no es propiamente una efectuación activa—, es decir, al constituirse una unidad gramatical capaz de sentido, puede tener lugar el juzgar explícitamente, que, sin embargo, no es aún el juzgar con claridad. Este último tiende a la dación de las cosas mismas o situación objetiva. Ahora bien, la claridad del juzgar puede ser una claridad de la anticipación o una claridad de la posesión (§ 16 c)). Cuando se juzga explícitamente —juzgar distinto—, el proceso de distinción puede dar lugar a “la clarificación del juicio en cuanto mención”<sup>45</sup>, y, en este sentido, Husserl ve en la claridad anticipativa una prefiguración [*Vorverbildung*] de la situación objetiva en cuanto anticipación intuitiva<sup>46</sup>. Lohmar señala que la figuración analógica

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 326.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>43</sup> Cfr. *Idem*. “Confusión y distinción del juzgar pueden naturalmente mezclarse...”.

<sup>44</sup> *Idem*. El resultado es nuestro.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>46</sup> Cfr. *Idem*.

[*analogische Verbildung*] puede ser entendida como un caso especial de intuición, es decir, del darse ello mismo, pues la semejanza de la imagen [*Bild*] con la cosa permite que al menos algunas características de la cosa misma se an presentadas, a diferencia de la intención signitiva. También en los §§ 21 y 22 de la *Sexta Investigación lógica* trata Husserl, a su vez, la figuración analógica como un caso de actos intuitivos. Pero agrega Lohmar que Husserl no parece estar muy decidido en este sentido, pues más adelante (en el § 45) opone la presentificación imaginativa [*bildliche Vergegenwärtigung*] y el pensar puramente significativo o intención signitiva a la intuición<sup>47</sup>. Es necesario advertir que en el marco de su exposición de la claridad de la anticipación Husserl siempre recurre a los términos pre-figuración, pre-figurante, pre-figura [*Vorverbildung*, *vor-verbildlichend*, *Vor-bild*], etc., de modo que no sería del todo acorde exponer su interpretación de este juzgar como el que “intenta figurar [*verbildlichen*] el estado de cosas mentado”, como sostiene Lohmar<sup>48</sup>. El recurso de Husserl a la figura o imagen (no casualmente utiliza “pre-figura”) en este contexto<sup>49</sup> es más bien comparativo o analógico. La aparente indecisión acerca de la condición de acto intuitivo o no de la figuración viene a confirmar tanto la diferencia como la transición identificante que tiene lugar entre los estratos: así como la conciencia imaginativa da su propio objeto —la imagen— según una forma propia de mención y cumplimiento y, a su vez, en vistas a la cosa misma de la que es imagen se constituye como conciencia analógica que no da en persona, así también la claridad de la anticipación da la posibilidad de la verdad de los juicios, no aún la posesión intuitiva de la cosa. No puede decirse propiamente que sea una anticipación figurativa. Lohmar sostiene que aparentemente el autor habría tenido al comienzo del párrafo un programa que luego no logra concretar: “la evidencia de la claridad anticipativa sería una anticipación pre-figurativa, intuitiva de aquello hacia lo cual tiende el que juzga en el conocimiento. En esta evidencia se volvería intuitivo de modo pre-figurativo lo que la intención de conocimiento del juicio podría cumplir si llegara a intuición real”<sup>50</sup>. Insistimos en que este recurso de Husserl parece más bien una simple comparación —poco feliz, tal vez—, pues la claridad de la anticipación es una intención

<sup>47</sup> Cfr. Dieter Lohmar, *op. cit.*, p. 56 y nota 82.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 56.

<sup>49</sup> Cada vez que aparecen estas palabras figuran, por cierto, resaltadas.

<sup>50</sup> Dieter Lohmar, *op. cit.*, p. 57.

signitiva, que se cumplirá con la dación del estado de cosas mismo.

Los dos modos de la claridad (de la anticipación y de la posesión) presentan grados. Aquí quisiéramos llamar la atención sobre la nota al pie que ofrece el autor en el apartado c) en relación con este aspecto. La gradación —se dice— no se presenta con un límite, sino que se constituye como un sistema infinito de experiencias posibles por implicación intencional. Y este sistema infinito como anticipación infinita tiene su propia evidencia<sup>51</sup>. Entendemos que ésta es la evidencia de la claridad de la anticipación. ¿Y por qué puede ser una evidencia esta anticipación vacía? La claridad perfecta es la claridad del ver, del aprehender la cosa misma; la claridad de la anticipación prefigura con perfección el objetivo al que tiende el juzgar, como ya se dijo. Heffernan advierte que la exposición de Husserl daría a entender que la evidencia de la claridad de la anticipación es “intuitiva” [*anschauliche*] pero que no “da en sí misma” [*selbstgebend*], lo cual implicaría que los conceptos “intuición” y “darse en sí mismo” o los conceptos “evidencia” y “darse en sí mismo” no coinciden. Debemos recordar aquí lo que se dice en el § 67 de *Ideas I*, que gira precisamente en torno al “Método de la aclaración. ‘Cercanía de lo dado’ y ‘lejanía de lo dado’”:

Una conciencia en que se da algo en el sentido pleno del término y una conciencia intuitiva, frente a una conciencia no intuitiva, o una conciencia clara, frente a una conciencia oscura, son una misma cosa. [...] Pero en todo esto no hay que entender el darse en el sentido de un darse originario, por consiguiente tampoco como un darse en la percepción. No identificamos lo “dado en sí mismo” [*selbstgegeben*] con lo “dado originariamente” [*originär-gegeben*] “en persona” [*leibhaft*]. En el preciso sentido señalado son una sola cosa “dado” [*gegeben*] y “dado en sí mismo” [*selbstgegeben*], estando el empleo de la expresión pleonástica destinado exclusivamente a servirnos para excluir el darse en su sentido más amplio, en el que se dice en definitiva de todo lo representable que se da en la representación (pero “de un modo vacío”).<sup>52</sup>

“Intuitivo”, “dado” y “dado en sí mismo” son una y la misma cosa cuando se atiende a lo dado en cada nivel, según el estilo propio de cada objetividad (forma, significado o cosa). Ahora bien, la intención cognoscitiva, el conocimiento actual, reclama como meta el darse las cosas mismas. Es entonces que, desde la claridad perfecta<sup>53</sup>, la claridad de la posesión, se distingue una mayor o menor cercanía —o lejanía— de lo dado, es decir, se distinguirá lo dado origi-

<sup>51</sup> Cfr. Hua XVII, 66.

<sup>52</sup> Hua III, 142.

<sup>53</sup> En varios lugares y, concretamente en la nota al pie ya mencionada, explica Husserl que la claridad perfecta se constituye en la experiencia externa como idea regulativa en sentido kantiano, esto es, como ese horizonte infinito —aunque implicado o determinado intencionalmente— de experiencias posibles.

nariamente o en persona como lo dado en sí mismo de lo dado meramente de un modo vacío.

En el primer sentido expuesto, la claridad de la anticipación reclama, entonces, su propia evidencia en cuanto se presenta con la necesidad de la implicación intencional, es decir, como verdad posible. En la necesidad de la posibilidad como anticipación infinita pero determinada intencionalmente está la evidencia clara anticipativa. Aquí se manifiesta lo que ya se había expuesto en *Ideas I*<sup>54</sup>: a partir de una comprensión estática que tiene su origen en las *Investigaciones lógicas*, la expresión se constituye en el único medio de acceso al significado, de tal manera que el significado comprendido logísitamente se convierte en el marco de la verdad posible. La diferencia en la *Lógica* con respecto a *Ideas* radica en que ahora es consciente y explícito este paso metodológico, pues se procede según "la intención viva de los lógicos"<sup>55</sup>, más precisamente, según el objetivo de las ciencias formales:

Hasta aquí hemos seguido el método de exponer sistemáticamente la estructura teleológica de la idea de la lógica; gracias a él hemos desarrollado y depurado, en alguna medida, por lo menos una de esas estructuras: la idea de la analítica formal referida exclusivamente a los juicios (en cuanto significaciones puras). [...] Siguiendo la estructura de las significaciones ideales, pudimos dividir en tres estratos el sentido "innato" —por así decir— de la lógica tradicional y exponer luego las tres disciplinas, que se fundan una sobre otra en la analítica pura de los juicios.<sup>56</sup>

Y ante la pregunta por la verdad posible —en el marco de una lógica de la verdad—, que implica la pregunta por la adecuación a objetos, se advierte una diferenciación fundamental:

El predicado "verdad" se refiere, sin duda, a juicios y solamente a juicios, así adoptemos el concepto lato o el concepto estricto de juicio (apófansi) arriba señalado. Pero mientras nos atengamos a la mera evidencia distinta y a lo que permite identificar en ella el rubro de "juicio", queda excluida de seguro cualquier contradicción (cualquier *contrasentido analítico*); aún es posible, empero, un *contrasentido referente a las cosas* y cualquier otra no-verdad. En efecto, entonces hacemos abstracción de toda operación de clarificación, de remisión a la posibilidad y verdad de las cosas; con otras palabras: de toda cuestión acerca de la verificación.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Explícitamente en una nota al pie del § 124 de *Ideas I*: "De hecho fue éste [los problemas de la expresión y la significación] el camino por el que se esforzaron por entrar las *Investigaciones lógicas* en la fenomenología. Un segundo camino que partía del lado opuesto, a saber, del lado de la experiencia y de los datos sensibles, y que el autor siguió igualmente desde comienzo del último decenio del siglo pasado, no encontró su plena expresión en dicha obra".

<sup>55</sup> Hua XVII, 14.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 70.

El resaltado, que pertenece al mismo Husserl, hace patente el contraste entre un contrasentido analítico y un posible contrasentido fundado en las cosas. La lógica de la verdad permanece dentro de un marco meramente formal en estos análisis. Y, mientras tal sea el caso, se limitará y se regirá por los principios de la lógica de la consecuencia, es decir, "no puede alcanzar otros conocimientos sobre la verdad posible que los inmediatamente ligados a la analítica pura de la no contradicción"<sup>58</sup>; de allí que la lógica de la verdad no aporte ningún incremento en disciplinas que deban ser agregadas a la lógica formal, sino que trae consigo sólo el interés de conocimiento<sup>59</sup>, y esto quiere decir que permanece dentro del tema propio de la lógica formal: el sentido. Lo que aquí debe comprenderse es que, si bien todo juzgar está referido a objetos, no sólo un objeto-sustrato, una cualidad o situación objetiva pueden ser objetos, sino también un sustrato mentado en cuanto mentado, una cualidad mentada en cuanto mentada, pues "las *entidades mentadas* [Vermeintheiten] en cuanto tales son *objetos de una región peculiar*, forman un campo de objetos cerrado en sí"<sup>60</sup>. La lógica, en principio, no se interesa por la verdad real. Quiso ser desde un comienzo teoría de la ciencia y reflexionar acerca de la intencionalidad científica, para lo cual constituyó la esfera judicativa en su propio campo temático, a fin de poder ejercer la crítica que creara la ciencia auténtica. Es por eso que asumía los conocimientos de las ciencias, sus juicios, como meras pretensiones de saber, es decir, como meras menciones sobre las que habría de aplicarse la crítica para luego poder atribuir con justificación a sus juicios el predicado de verdaderos.

Ahora bien, una lógica verdaderamente filosófica<sup>61</sup>, esto es, que pretende convertirse en teoría de la ciencia, tiene que tener al menos la intención de pensar su posibilidad de aplicación y de determinación de objetividades concretas para poder convertirse en una ontología formal. El verdadero sentido de una

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>59</sup> Cfr. Dieter Lohmar, *op. cit.*, p. 59 y nota 84.

<sup>60</sup> Hua XVII, 136.

<sup>61</sup> "Lógica filosófica" y "Lógica verdaderamente filosófica" son expresiones que utiliza Husserl [cfr. especialmente la *Introducción*] para referirse a la Lógica que asume una perspectiva fenomenológico-trascendental, es decir, aquella que hace suya "la idea de que todos los problemas de sentido dirigidos subjetivamente, que la ciencia y la lógica se plantean y deben plantearse, no son problemas de la subjetividad humana natural, esto es, problemas psicológicos, sino problemas de la subjetividad trascendental, en el sentido (por mí introducido) de la fenomenología trascendental", y, así, pueda convertirse en "una teoría de la ciencia que exponga en todas sus facetas la posibilidad esencial de la ciencia auténtica y pueda así servir de guía al desarrollo de esa ciencia". *Ibidem*, p. 17.

analítica formal que quiere ser teoría de la ciencia, “es ser una ciencia de las formas categoriales posibles, en las que puedan existir verdaderamente las objetividades-sustratos”<sup>62</sup>. Y éstas son objetividades formadas categorialmente –conceptos ontológicos, no apofánticos–, lo cual equivale a un juicio cumplido, de tal modo que aquí tiene lugar una síntesis de coincidencia por medio de la cual el que juzga, estando dirigido a objetos, alcanza la posesión evidente de las cosas mismas; dicho de otro modo, resulta dado lo mismo que se menciona. Aquí la evidencia *realiza y aprehende* las objetividades-sustrato<sup>63</sup>. Las realiza, sí, como unidad sintética de otras evidencias fundantes. Ya se había reconocido fundamentalmente en las *Investigaciones lógicas*<sup>64</sup> que las objetividades categoriales son objetos de grado superior y que sólo pueden constituirse en una compleción de actos fundados unos sobre otros en una gradación de evidencias. De ello resulta un doble sentido de evidencia: por un lado, la “situación objetiva verdaderamente existente” y, por otro, el “darse la corrección de la mención judicativa”<sup>65</sup>. En el primer caso, la evidencia se refiere a los objetos dados categorialmente de modo pleno, mientras que, en el segundo, la evidencia se refiere a los sentidos del juicio en vistas a su conformidad con la objetividad categorial dada, es decir, en vistas a la primera evidencia. Son la claridad de la posesión y la claridad de la anticipación.

## 2. SEGUNDA SECCIÓN: LA PERSPECTIVA GENÉTICA

Toda formación lógica, objetiva en el sentido que se viene considerando, tiene su correlato subjetivo en las intencionalidades constituyentes. No debe olvidarse esa doble dirección de la lógica, ya anticipada en el § 8: “Se trata siempre de operaciones de la razón en un doble sentido: por un lado, las actividades y habitualidades operantes, por el otro, los resultados permanentes logrados por ellas”<sup>66</sup>. La Sección Segunda de la *Lógica* se centra en la temática de dirección subjetiva y tiene como fin investigar las operaciones de la subjetividad que entran en juego en la constitución de objetividades.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>63</sup> Cfr. *Idem*. “[D]ie Evidenz verwirklicht und erfaßt sie selbst”.

<sup>64</sup> Especialmente en la Sección Segunda de la Sexta Investigación lógica.

<sup>65</sup> Hua, 153.

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 36s.

Esta perspectiva de análisis mostrará un punto fundamental: que la evidencia es análoga en toda objetividad, ya sea real, irreal o ideal, de la experiencia interna o externa. Estos rasgos esenciales pertenecen a la evidencia de toda objetividad en cuanto objetividad. A esta conclusión arriba Husserl luego de renovar su crítica contra el psicologismo, que amenaza siempre la distinción entre el juzgar y lo juzgado, y de mostrar la identidad de los objetos ideales [§§ 55-57]<sup>67</sup> —u objetividades del entendimiento [*Verstandesgegenständlichkeiten*], como las denomina en *Experiencia y juicio*<sup>68</sup>—, pues es la identidad [*Identität*] e identificabilidad [*Identifizierbarkeit*] el carácter objetivo de toda objetividad y, en consecuencia, lo que se “experimenta”, lo que se “ve”<sup>69</sup> y que resulta en una posesión evidente. Así se ve ampliado también el concepto de experiencia, ya que la posibilidad de identificación es el correlato esencial de todo objeto de experiencia. En consecuencia, “el sentido de ‘experiencia’ se determina como la aprehensión y posesión evidentes de un dato individual (inmanente o real) ‘él mismo’”<sup>70</sup>.

La analogía de la evidencia de todas las objetividades radica en la posibilidad de ser identificadas en repetidas y diversas experiencias según sus propios modos de aprehensión y posesión del objeto mismo. La diferencia en el caso de los objetos irreales está dada en la ausencia esencial de una temporalidad que los individualice de manera original<sup>71</sup>, pues la forma temporal de las objetividades o elementos de nivel inferior no cumplen en ellos una función de representación, es decir que la temporalidad que asumen los objetos de grado superior (objetividades irreales) no es esencial en cuanto no determina su individuación<sup>72</sup>.

La mencionada analogía de la evidencia de toda objetividad tiene su fundamento en una intencionalidad continuamente actuante que permite una referencia “cruzada” en diversas direcciones, ya sea en sentido temporal, ya en cuanto a su modalización, ya con respecto a las diversas formas de presentifi-

<sup>67</sup> “[E]s una evidencia original [*ursprüngliche Evidenz*] que los juicios, deducciones, etcétera, formados en actos reiterados, iguales o semejantes entre sí, no son meramente iguales o semejantes, sino que son los *mismos* juicios, raciocinios, etcétera, *numéricamente idénticos*. ” *Ibidem*, § 57 b, p. 162.

<sup>68</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, México, U.N.A.M., 1980, §§ 58-65. La traducción española es de Jas Reuter.

<sup>69</sup> Cfr. Hua XVII, 163.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>71</sup> Aunque puedan aceptar, sin embargo, una tal referencia. Cfr. *Ibidem*, p. 164, nota al pie.

<sup>72</sup> Cfr. Edmund Husserl. *Experiencia y juicio*, p. 284. La paginación del texto alemán corresponde a *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999<sup>7</sup>, p. 310.

cación [*Vergegenwärtigung*] (pura fantasía, ilusión, recuerdo, etc.) o de conciencia reproductora, en referencia siempre a la presentación [*Gegenwärtigung*] propia de la percepción. Justamente porque la sola percepción interna no es una operación plenamente objetivante<sup>73</sup>, esta referencialidad cruzada propia de una vida intencional y no de un acto aislado permite comprender la evidencia como “la operación intencional de darse las cosas mismas”<sup>74</sup>; *operación intencional* en cuanto que la posibilidad de la identidad —y, consecuentemente, de la evidencia— implica que toda percepción de alguna manera mienta juntamente la posibilidad de ser repetida, de volver sobre ella indefinidamente, esto es, de ser reconocida. Lohmar explica que “[l]a evidencia remite ya en este sentido a una ‘vida’ en efectuaciones intencionales del sujeto, es decir, a una historia de experiencia pasada sedimentada, a mis expectativas (en correspondencia con mis experiencias de la misma especie) y también a mi conciencia de otras posibilidades de obrar, de percibir y de experimentar, eventualmente incluso a la comunicación con otros”<sup>75</sup>.

Hay evidencia cuando hay una mismidad dada, cuando la objetividad es “vista” ella misma. Por eso la evidencia es la conciencia primordial<sup>76</sup>, la conciencia en que es dada una identidad, pues en ella se aprehende la cosa misma de modo original en contraste con los modos de aprehensión simbólicos (imagen), signitivos o menciones vacías en general. Pero, a su vez, toda evidencia, como conciencia primordial, requiere —podríamos decir— de un darse juntamente posibilidades en diversos sentidos<sup>77</sup> para poder constituirse ella misma.

La noción de “función” es otro recurso descriptivo que permite comprender la configuración propia de toda evidencia y que nosotros denominamos “modal” atendiendo a la necesidad esencial con que se presenta un entramado de posibilidades como contexto intencional en el que puede constituirse la evidencia en cuanto unidad sintética: “las evidencias son funciones que fungen en sus contextos intencionales”<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Cfr. Hua XVII, 165 y 291. Husserl sostiene que sería un error considerar la presencia de un dato o “percepto inmanente” en una vivencia constituyente como plenamente constituido en cuanto objeto. Éste es sólo el primer nivel de un objeto y no un objeto en sentido propio.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>75</sup> Dieter Lohmar, *op. cit.*, pp. 120s.

<sup>76</sup> Cfr. Hua XVII, 166.

<sup>77</sup> Lo que denominamos más arriba como una especie de referencialidad “cruzada” y que manifiesta la constitución modal de la experiencia en el sentido que planteamos.

<sup>78</sup> Hua XVII, 291.

Ya mencionamos antes que el acto de darse las cosas mismas, como cualquier vivencia intencional singular, es una *función* en el contexto universal de la conciencia. Su operación no está pues conclusa en su singularidad; tampoco lo está como acto de darse las cosas mismas, como evidencia, por cuanto su intencionalidad propia puede implícitamente “exigir” ulteriores actos de darse las cosas mismas, puede remitir a ellos para consumar su operación objetivante.<sup>79</sup>

El darse mismo de las cosas mismas no es una operación singular sino un contexto o configuración intencional en el que hay implícitas infinitas aunque determinadas relaciones e implicaciones que permiten lo que puede denominarse “evidencia en cuanto vivencia singular”<sup>80</sup>. “Así, la evidencia es un modo universal de la intencionalidad referido a la vida de conciencia en su conjunto”<sup>81</sup>.

A estas determinaciones generales del contexto intencional propio de toda evidencia en cuanto el darse un objeto él mismo —o, noéticamente, como poseer el objeto mismo<sup>82</sup>— corresponden rasgos específicos, a su vez propios de la estructura intencional del darse de cada especie de objetividad —según la región y categoría—, como ya se trató en las *Investigaciones lógicas* y en *Ideas*. “La categoría de objetividad y la categoría de evidencia son correlatos”<sup>83</sup>, de donde surge la determinación de la evidencia según un estilo [*Stil*] y una especie o clase [*Art*]: “A toda especie fundamental de objetividades [...] corresponde una especie fundamental de ‘experiencia’, de evidencia, como también una especie fundamental de estilo de evidencia”<sup>84</sup>. Un objeto de la naturaleza, en cuanto espacial, es dado él mismo según un estilo propio, diverso al de una objetividad irreal o a un signo. A su vez, lo percibido, en cuanto percibido, tiene su propio “estilo” de evidencia distinto al “estilo” de la rememoración. Aquí deberían hacerse las siguientes distinciones: un objeto espacial, por ejemplo, prescribe su manera propia de ser dado él mismo en la percepción. Si lo consideramos desde el punto de vista del nóema completo, diremos que el sentido noemático presenta una evidencia según un estilo exigido por el objeto, por un lado,

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>82</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 169.

<sup>83</sup> *Idem*.

<sup>84</sup> *Idem*. “Zu jeder Grundart von Gegenständlichkeiten [...] gehört eine Grundart der ‘Erfahrung’, der Evidenz und ebenso des intencional indizierten Evidenzstiles...”. Corregimos un detalle de la traducción española de Villoro que consideramos se corresponde más precisamente con el texto alemán. Traducción de Villoro: “A toda especie fundamental de objetividades [...] corresponde una especie fundamental de ‘experiencia’ evidente; corresponde asimismo una especie fundamental de estilo de evidencia...”.

- 1) en el cómo de sus determinaciones (de acuerdo con la región o categoría a la que pertenece), y, por otro lado,
- 2) en el cómo de sus maneras subjetivas de darse (en la percepción o en presentificaciones).

Ahora bien, si el estilo de la evidencia se corresponde con la categoría del objeto (1), hay, a su vez, rasgos propios de la evidencia que se ven determinados a partir de la manera subjetiva de darse esa objetividad (2), es decir que, en realidad, hay determinaciones de la evidencia que no tienen su fundamento de modo inmediato en la categoría objetiva sino en la manera subjetiva de darse. Si bien Husserl no se refiere a este rasgo de la evidencia con una denominación específica y, de hecho, suele considerarlo también como "estilo", se trata de una determinación diversa. Tomemos un ejemplo para advertirlo más claramente: si contemplo un paisaje, su ser espacial y sensible perteneciente a la experiencia externa determina su dación de sí mismo originaria en la percepción según una sucesión de escorzos, cada uno de los cuales es dado como una síntesis de apercepciones que incluyen momentos plenos junto con un horizonte de anticipaciones vacías que codeterminan el ingreso y transcurso inmediato y mediato de posibles cumplimientos coherentes. Este mismo paisaje percibido, en cuanto recordado, ofrece una nueva manera de darse precisamente como rememoración. En cuanto objetividad sensible recordada decimos que presenta un carácter reproductivo con relación o referencia esencial al presente actual. Un signo, por ejemplo, posee un estilo de dación en sí mismo en la percepción diverso al de un objeto espacial: lo dado en la percepción de modo pleno (incluso con su espacialidad) es, en realidad, mención de otra cosa. Sin embargo, el signo posee la misma determinación que un paisaje en su manera de darse en cuanto recordado. Por otro lado, un objeto ideal, por ejemplo un número, no es dado según el mismo estilo de evidencia que un objeto de la percepción externa. Un número es aprehendido en una operación análoga a la experiencia, de tal manera que es identificado, aunque, por su propia esencia, no es individualizado según una temporalidad que le sea constitutiva —como ya se ha dicho. En este sentido, una objetividad ideal podrá ser recordada al modo de un objeto sensible si se hace de ella una individualidad<sup>85</sup>, si bien esta temporalidad no le

<sup>85</sup> Es decir, si se atiende a la vivencia en que es dada, al juzgar, al colegir, al contar, y no al juicio, al número o a las verdades en ellos constituidas.

será esencial para su constitución en cuanto identidad ideal. De allí que toda “rememoración” de una objetividad ideal sea más propiamente una percepción, en cuanto cada vez es dada la misma objetividad, numéricamente idéntica, y no una reproducción de una objetividad dada previamente de modo originario en un presente ya transcurrido.

Resulta, por ello, impreciso considerar —como lo hace Lohmar— la determinación del estilo de la evidencia a partir de las diversas maneras [*Weisen*<sup>86</sup>] de conciencia, “otro aspecto importante de la evidencia es el estilo de la obtención de evidencia (sic), [...]. Así, una rememoración, por ej., encuentra su confirmación en el surgir involuntario de imágenes del recuerdo y de la reconstrucción de las conexiones entre los sucesos recordados, etc. Con ello tiene un *estilo de evidencia* distinto a la percepción, que, por ej., se adelanta a una posible repetición de la dación [*Gegebenheit*] sensible”<sup>87</sup>, pues las diferencias en la evidencia de las diversas maneras de conciencia son diferencias propias de cada manera en cuanto tal, que, si bien se desprenden esencialmente del estilo de evidencia que determina cada objeto, poseen, por su parte, rasgos comunes en cuanto manera subjetiva de darse:

La multiplicidad de percepciones, de recuerdos posibles de otras vivencias intencionales en general, que se refieren y pueden referirse de modo “concordante” a una y la misma cosa, tienen, con toda su inmensa complicación, un *estilo esencial* enteramente particular, idéntico para cada cosa, que sólo se particulariza de una cosa individual a otra. Asimismo las diversas maneras de conciencia que pueden hacer presente a la conciencia alguna objetividad ideal y que deben reunirse en la unidad de una conciencia sintética de esa objetividad, tienen un estilo determinado, conforme con la esencia de esa especie de objetividad.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Villoro traduce *Weise* por ‘modo’. Dada la importancia que reviste el concepto de modo en nuestra exposición, preferimos utilizar el término ‘manera’ en los contextos y citas en que aparece *Weise* y reservar el término ‘modo’ para *Modus*.

<sup>87</sup> Dieter Lohmar, *op. cit.*, p. 120.

<sup>88</sup> Hua XVII, 253. El resaltado es del mismo Husserl. En esta cita, como anticipamos, se denomina *estilo* a la determinación de la evidencia correspondiente a la manera subjetiva de darse la objetividad. Decimos, entonces, que es “impreciso” considerar el estilo de la evidencia como determinado de manera inmediata a partir de las maneras de conciencia, porque se trata de una determinación mediata que tiene su origen en la categoría del objeto: de allí que la “rememoración” de un objeto ideal no puede serlo propiamente, sino que consiste en una percepción —como se explicó más arriba. En *Ideas I* se expuso precisamente esta determinación de la evidencia que también se recupera aquí. En la *Lógica* se enriquece con más descripciones. Diríamos que el estilo de la evidencia implica una consideración objetiva y una subjetiva, pero siempre desde el sentido fundamental de esta determinación de la evidencia que parte de la categoría o especie de objetividad. La consideración objetiva del estilo de la evidencia revela la dación del momento noemático del objeto en el cómo de sus determinaciones, y la consideración subjetiva, la dación del objeto en el cómo de sus maneras subjetivas de darse, que viene siempre “mediada” por la categoría objetiva. El problema radica en que Husserl no utiliza un término específico para esta consideración “subjetiva” de la determinación de la evidencia, y le llama alguna vez “estilo”, cuando, en realidad, ya había denominado “estilo” a la determinación de la evidencia que tiene su origen en la categoría de la objetividad. De allí que, decir —como Lohmar— que el estilo de la evidencia se ve

En consecuencia, si cada objeto determina el estilo de su dación, lo determina también en cuanto original, pues “[l]a evidencia, entendida con plena generalidad, no es justamente más que la manera de conciencia que, construyéndose en una serie de niveles extraordinariamente complejos, ofrece su objetividad intencional a modo de lo originalmente dado”<sup>89</sup>, de tal manera que cualquier modificación intencional remite esencialmente, en cuanto modificación, a lo no modificado<sup>90</sup>, a la vez que toda conciencia original puede constituirse como tal porque es dada juntamente la posibilidad de su modificación, en primer lugar como rememoración (identificabilidad de lo mismo en una conciencia reproductiva) o presentificación, pero, también, como cancelación o también como modalización. Noéticamente diremos que cada una de estas maneras de conciencia ofrece su objetividad con una evidencia que le es propia, mientras que, noemáticamente diremos que es “[u]no y el mismo objeto [el que] puede *a priori* estar ante la conciencia de muy diversos modos (según ciertos tipos esenciales: percepción, rememoración, conciencia vacía, etc.)”<sup>91</sup>, obrando precisamente esta unidad del objeto mentado –desde una perspectiva estática– como guía u orientación del proceso de dación en sí mismo<sup>92</sup>. Pero la remisión esencial de toda conciencia a otras maneras de conciencia para la constitución de su propia evidencia permite o, más bien, reclama un análisis del fundamento de esta remisión: la evidencia de cada experiencia muestra una génesis temporal constituyente. Cada vivencia tiene su historia en “la unidad inmanente de la temporalidad de la vida”<sup>93</sup>. Y “génesis” remite siempre a originalidad del darse, que, conformándose según la región o categoría objetiva, se presentará genéticamente según un tipo [*Typus*] o típica [*Typik*] de experiencia. Esto quiere decir que toda experiencia es o bien repetición o bien presentación de algo semejante a lo ya experimentado.

Pero en cualquier caso toda conciencia ocurre, por esencia, en una particular multiplicidad de conciencia [*Bewußtseinsmannigfaltigkeit*] inherente a ella, en una infinitud sintética abierta de maneras posibles de tener conciencia de lo mismo: multiplicidad que, por así decirlo, tiene su centro teleológico en la “experiencia” posible. Ésta designa primero un horizonte de evidencia que cumple las menciones con la cosa misma

determinado a partir de las maneras subjetivas de darse el objeto, sería incorrecto o, al menos, “impreciso”.

<sup>89</sup> Hua XVII, 176.

<sup>90</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 315.

<sup>91</sup> *Idem*.

<sup>92</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 316.

<sup>93</sup> *Idem*.

anticipada como algo que "ha de realizarse". Pero por esencia queda abierta la posibilidad contraria, la del engaño: la cancelación de lo anticipado al darse "otra cosa en lugar de ésa"; lo que indica una forma contraria de la multiplicidad centrada.<sup>94</sup>

Es este contexto u horizonte de la experiencia posible el que es dado juntamente con toda experiencia en sentido estricto y, en un sentido amplio, también "experimentado" y dado, en consecuencia, con "evidencia" o, mejor dicho quizás, conformando la misma evidencia de lo dado. Podemos advertir, entonces, que toda evidencia, en cuanto tal, esto es, en cuanto darse algo en sí mismo o lo dado en sí mismo (noética o noemáticamente considerado, respectivamente), consiste en una configuración intencional de conciencia tal que funcionalmente —i. e., como función— y, por ello, como una relación determinada entre variables, se constituye como un contexto de dación múltiple que podríamos caracterizar como de necesidad abierta o, en otros términos, como de posibilidad determinada; configuración, entonces, que puede entenderse como modal en cuanto que se constituye esencialmente de manera referencial según operaciones de síntesis y no como un campo de sentido extensionalmente uniforme, cerrado y absoluto.

La necesidad abierta o posibilidad determinada que caracteriza a toda conciencia que da con evidencia se fundamenta en su configuración *típica* o *tipificante*. Si bien Husserl recurre al *tipo* como a un elemento de descripción primariamente empírico, creemos que vale como "esquema" descriptivo para toda conciencia. Ya mencionamos cómo el autor de la *Lógica* se refiere a la "experiencia" de objetos ideales sosteniendo que incluso se "ven" y que su evidencia es, pues, análoga a la de los objetos reales<sup>95</sup>. Lo tipificante en el caso de la experiencia de objetos ideales no radica en el enriquecerse o variar el tipo concreto operante, sino en el predelineamiento de tipos constituidos en génesis ante-

<sup>94</sup> Idem: "Jedenfalls aber steht jedes Bewußtsein wesensmäßig in einer besonderen, ihm zugehörigen Bewußtseinsmannigfaltigkeit, in einer synthetischen offenen Unendlichkeit möglicher Bewußtseinsweisen von Demselben - einer Mannigfaltigkeit, die aber sozusagen ihre teleologische Mitte hat in der möglichen 'Erfahrung'. Das bezeichnet zunächst einen Horizont erfüllender Evidenz mit dem als 'zu verwirklichend' antizipierten Es-selbst. Dabei bleibt aber wesensmäßig offen die Gegenmöglichkeit enttäuschender Aufhebung des Antizipierten im 'Statt-dessen-Anderes', was eine Gegengestalt der zentrierten Mannigfaltigkeit anzeigt." Corregimos la traducción de Villoro que presenta varios errores. Versión de Villoro: "Pero en cualquier caso toda conciencia ocurre, por esencia, en una particular multiplicidad de actos de conciencia inherentes a ella, en una infinitud sintética abierta de modos posibles de tener conciencia de lo mismo: multiplicidad que, por así decirlo, tiene su centro teleológico en la 'experiencia' posible. Ésta designa primero un horizonte de evidencia que cumple las menciones con la cosa misma anticipada como algo que 'ha de realizarse'. Pero por esencia queda abierta la posibilidad contraria, la del engaño: la cancelación de lo anticipado al darse 'otra cosa en lugar de ésa'; lo que indica una forma contraria de multiplicidad centrada en la experiencia".

<sup>95</sup> Cfr. *in supra*: "Esta perspectiva de análisis mostrará...".

riores que fundan la experiencia actual<sup>96</sup>.

En el desarrollo de la noción del tipo y de la apercepción tipificante que aparece fundamentalmente en el § 8 y también en el § 26 de *Experiencia y juicio* queda claro que la evidencia, en cuanto dación de lo mentado en sí mismo, presupone una intención anticipativa como forma teleológica para la posibilidad de todo cumplimiento. Ahora bien, la anticipación o expectativa, por ser el marco de posibilidades predelineadas, delata, a su vez, una motivación o ser condicionado del que emergen dichas posibilidades precisamente como motivadas y no como aleatorias o indefinidas. La receptividad de la conciencia y su constitución resultan, pues, de una génesis de conservación de experiencia. Nunca se comienza de cero en el camino de la experiencia. Lo desconocido es dado siempre dentro de los límites tipificantes más generales de lo conocido, y ello porque sólo así es esencialmente posible lo desconocido mismo, que motivará el cumplimiento de la mención vacía o la modificación y consecuente surgimiento de nuevos tipos como especificaciones y transformaciones de los que ya estaban en juego.

La apercepción tipificante y el tipo, entendido como su objetivación, se manifiestan, en consecuencia, como la explicación genética —en el sentido fuerte de síntesis explicativas, como se comprende en *Experiencia y juicio*— de toda evidencia.

<sup>96</sup> Cfr. Hua XVII, 317: Pero nuestra representación de cosas, incluso nuestra visión de cosas en una sola mirada [...], remite en el análisis genético intencional al hecho de que, en una génesis anterior primordialmente fundante, se haya realizado el *tipo* "experiencia de la cosa" y por ende se haya fundado ya, por primera vez, la categoría de "cosa para nosotros". Pero esto sucede por esencia —como es patente— con cualquier categoría objetiva entendida en su sentido más amplio, sucede con la de dato "inmanente" de sensación, pero también con cualquier objetividad del nivel de las objetividades mentales, de las formaciones judicativas, con cualquier objetividad de las teorías verdaderamente existentes, incluso con las formaciones axiológicas y prácticas, los proyectos prácticos, etc.

## **SOBRE LA DISOCIACIÓN EN EL MOMENTO DE LA EXPERIENCIA TRAUMÁTICA. EL SENTIDO FENOMENOLÓGICO DE LA PSICOPATOLOGÍA A LA LUZ DE LÉVINAS\***

**Yasuhiko Murakami**

Universidad de Osaka, Japón  
yasuhikomurakami@gmail.com

**Resumen:** La disociación, surgida a raíz del acontecimiento traumático, pone de manifiesto algunos caracteres fenomenológicos propios del cuerpo. En primer lugar, la destrucción de la esquematización propia del cuerpo es lo que genera el estado hipnótico. En segundo lugar, sólo si entendemos la facultad de esquematización como relacionada con la auto-conciencia podemos comprender el extraño fenómeno del sí-mismo despegado que se da en el estado de disociación. En tercer lugar, este desmoronamiento de la capacidad esquematizante tiene su origen en la destrucción de un tipo muy especial y fundamental de intersubjetividad (se trata, por así decirlo, de la "*phantasia* 'perceptiva' intersubjetiva").

**Palabras clave:** Disociación, traumatismo, *phantasia*, perceptiva, *Leib*, "Holding", Winnicott.

**Abstract:** Dissociation in a traumatic event illustrates some phenomenological features of the body. First, it is the destruction of body's schematisation that causes the numbing state. Secondly, if the faculty of schematisation is related to the self-consciousness, we can understand the strange appearance of the detached self in the dissociative state. Thirdly, this destruction of the schematisation is based on that of a special kind of intersubjectivity (so to speak, "intersubjective perceptual *phantasia*").

**Keywords:** Dissociation, traumatisme, *phantasia*, perceptive, *Leib*, "Holding", Winnicott.

Cabe definir el traumatismo psíquico como una experiencia [épreuve]<sup>1</sup> que un sujeto no es capaz de soportar a menos que se disocie de la misma, se su-

<sup>1</sup> NdT: Traducimos "épreuve" por "experiencia". Traducción, claro está, que dista mucho de ser exacta, pero que nos pareció la menos mala. Acaso otra posibilidad hubiera sido "lance" o "lance experiencial"; pero que tiene, entre otras dificultades, el no ofrecer opción morfológica para traducir la versión infinitiva y las formas conjugadas de "éprouver", recurrentes en el texto. Así, traducimos "éprouver" por "experimentar".

Sin embargo, cumple señalar, para que la traducción no desencamine la comprensión, que la "experiencia traumática" no es una experiencia "vivida" o propiamente "experimentada" sino más bien "sufrida". O, dicho de otro modo, no todo lo "sufrido" es conscientemente "experimentado". Aprovechamos para anticipar otra dificultad de traducción recurrente en este texto (y en muchos otros textos fenomenológicos escritos en francés): se trata del término francés "ressentir", que hemos traducido por "sentir", a pesar del matiz diferencial que existe entre los términos franceses de "sentir" y "ressentir". A

\* Este texto corresponde a las páginas 95-112 la obra de Yasuhiko Murakami, *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne*, Amiens, editorial Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2008. [www.annalesdephenomenologie.org](http://www.annalesdephenomenologie.org)

ma en un estado hipnótico o en algún otro género de conciencia alterada en aras a apartarse del sufrimiento (tanto psíquico como físico) a que se ve expuesto. Como iremos viendo paulatinamente, la estructura intrínseca a la vivencia normal queda destruida en los casos que nos ocuparán; así, no podrá ya ser denominada “vivencia [vécu]” sino más bien “lance o experiencia [épreuve]”<sup>2</sup>.

## 1. LA DISOCIACIÓN EN EL MOMENTO DEL TRAUMATISMO Y LA EPOJÉ FENOMENOLÓGICA

Un superviviente de una violación sexual describe el estado disociado como sigue:

En ese momento abandoné mi cuerpo. Estaba encima y al lado de la cama, mirando lo que sucedía... estaba disociada de la desesperanza. Estaba delante y al lado de mí y no había sino un cadáver sobre la cama... y una llana solemnidad (*flatness*). Estaba, simplemente, ahí. Cuando vuelvo a describir la habitación, no la describo desde el punto de vista de la cama [sobre la que mi cuerpo reposaba]. La describo desde la vera de la cama. Desde ahí era desde donde contemplaba la situación”. Un minusválido de la Segunda Guerra Mundial refería una experiencia semejante: “Al igual que la mayoría de los soldados del 4º regimiento, estaba inerte, en un estado de disociación virtual”. A ese estado lo llamamos “la mirada de dos mil años”<sup>3</sup>. Se trata de una mirada anestesiada, de ojos vacuos y ahuecados, los de un hombre al que nada preocupa ya.<sup>4</sup>

veces hemos completado o complementado la traducción de “ressentir” por “notar”, aludiendo a un “notar por dentro” o “notar desde dentro” o “desde el fondo” que entiende hacer justifica a ese matiz semántico recogido en la diferencia que hace el francés entre “sentir” y “ressentir”.

<sup>2</sup> El *flash-back*, cuyo mecanismo es irreductible a la rememoración corriente constituye otra sorprendente característica del traumatismo. La presencia de la disociación y del *flash-back* distingue al traumatismo de una experiencia dolorosa pero no traumática.

<sup>3</sup> NdT: Hay un extraordinario poema de Antonio Machado cuyos últimos dos versos, en que alienta el sentido del poema entero, ilustran esta extraña disociación propia de la “mirada de los dos mil años” (el verbo de la penúltima estrofa es un imperfecto que parece vaciar toda afectividad, situarla en ese punto de vista imposible de la “mirada de 2000 años”). El poema está recogido en la sección “Poesías sin agrupar”, catalogado por el editor como “LXV S” y se titula “Apunte de sierra”; se encuentra en la página 429 que de las *Poesías completas* de Antonio Machado ha hecho Manuel Alvar en la editorial Austral:

“Abrió la ventana  
Sonaba el planeta.  
En la piedra el agua.  
Hasta el río llegan  
de la sierra fría  
las uñas de piedra.  
¡A la luna clara,  
canchos de granito  
donde bate el agua!  
¡A la luna clara,  
Guadarrama pule  
las uñas de piedra!  
Por aquí fue España,  
llamaban Castilla  
a unas tierras altas...”.

<sup>4</sup> Judith Lewis Herman, *Trauma and Recovery*, New York, Basic Books, 1992, p. 43.

Estas descripciones ponen de relieve ese estado de disociación típico del momento de la experiencia traumática. Las víctimas se encuentran como a distancia de la experiencia dolorosa y, por ende, ya no viven el dolor. Observan esa experiencia como si fuera otro quien padeciese el dolor, o como si se vieran a sí mismos “desde fuera”. En determinados casos, la víctima llega incluso a ver su doble. A nuestro parecer, la disociación representa el ejemplo empírico del *hay (il y a)* levinasiano, que oculta lo real, a saber, la experiencia traumática e infigurable de la pertenencia al *hay (il y a)*<sup>5</sup>.

Constatemos brevemente la aparente afinidad de la disociación con el método de la *epojé* en la fenomenología. Con todo, la disociación en el momento de la experiencia traumática *no es*, claro está, la *epojé* fenomenológica. A pesar de todo, sí constituye la disociación, en cierto modo, una observación desinteresada de la “vivencia” (experiencia) que acusa una puesta fuera de juego de la realidad, mas una puesta fuera de juego que ya no es transcendental sino, más bien, fácticamente realizada.

1) En el contexto teórico que es el nuestro, esto significa que el sujeto disociado y fantasmático, a saber, el sujeto de la experiencia en que da la cara el *hay* tal como lo describe Lévinas, no es un verdadero sujeto del acto intencional, acto que, en Lévinas, conlleva y supone la “hipóstasis”. Es cierto que la reducción fenomenológica descubre a un espectador desinteresado que observa “desde dentro” el yo constituyente y la constitución del mundo, pero que no interviene en la constitución<sup>6</sup>. En el estado hipnótico frente al acontecimiento traumático, la disociación es tal que es como si el espectador dejase de observar “desde dentro” para hacerlo –lo cual es harto enigmático– “desde fuera”. El espectador hipnótico ocupa un lugar en el “espacio”. Sin embargo, ese punto de vista no es, con todo, un punto de vista objetivo dentro del espacio objetivo, ni tampoco el punto de vista abstracto que caracteriza a la ciencia natural (y que Merleau-Ponty llamaba “de sobrevuelo”). Está hasta cierto punto desgajado del *Leib* puesto que ya no se siente [*ressens*] sufrir (ingresa pues en la despersonalización) y puesto que incluso llega, en ocasiones, a observar su cuerpo desde fuera. Pero, ¿acaso se trata de un alma sin cuerpo? El espectador hipnótico

<sup>5</sup> NdT: Cfr. el capítulo 3 del citado libro del autor, *Hyperbole*. El capítulo 3 se titula “Phénoménologie du réel. Le doute cartésien et le *il y a* chez Lévinas”.

<sup>6</sup> Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht / Boston / Londen, Kluwer Academic, 1988, p. 48.

es un fenómeno paradójico de la *psique* privada del *Leib* a pesar de que sea el *Leib* su matriz. Se acerca, por lo tanto, al fantasma.

Es justo en este punto donde aparece la diferencia entre la disociación patológica y la *epojé* fenomenológica. El espectador fenomenológico no se despega del *Leib*. Y es la razón por la que se encarna en el flujo de las vivencias (la función del yo constituyente) desde “dentro”, viviendo así la emergencia de los fenómenos. Ésa es la razón por la cual Husserl –contrariamente a Fink– insiste en la identidad del espectador fenomenologizante con el yo constituyente<sup>7</sup>. La percepción interna como premisa de la reducción husserliana ya supone la encarnación del espectador fenomenologizante en el *Leib*. Por consiguiente, es, antes bien, esta encarnación, ciertamente enigmática, del espectador en el *Leib* lo que, en últimas, posibilita la apercepción de los fenómenos y, por lo tanto, la propia fenomenología. No obstante, la relación del espectador mórbido disociado del *Leib* resulta aún más enigmática si cabe. En tanto en cuanto no deja de ser un punto de vista, se encarna, mal que bien, en algún tipo de corporeidad, ambigua, claro está, pero concreta, aunque desgajada del *Leib*.

2) En pleno lance traumático, el paciente considera que la experiencia en curso no es real. Hay pues algo así como una puesta fuera de juego mórbida de lo real. El mundo y el cuerpo pierden fácticamente su realidad (los psiquiatras hablan de desrealización y de despersonalización). En eco a este fenómeno de disociación desrealizante, la experiencia del *hay* levinasiano aparta y oculta la experiencia traumática de lo real.

Como decíamos, esta tesis se asemeja a la que conoce el espectador fenomenologizante por cuanto éste inhibe la creencia del yo natural en el objeto percibido. Así y todo, no se trata –como ya hemos sugerido– de lo mismo. En la *epojé* fenomenológica nada se pierde: es cierto que la creencia en la realidad se deja en suspenso; ahora bien, la propia vivacidad (*Lebendigkeit*) de las vivencias no se pierde en absoluto. Al contrario, la reducción permite descubrir esta vivacidad al desnudo ya que inhibe la ilusión transcendental de esa creencia “ingenua” en lo pre-dado que enmascara la emergencia misma de los fenómenos como tales. Sin embargo, en la experiencia traumática, la realidad y la vivacidad de las vivencias queda desleída y se pierde (a raíz de la desencarnación del sujeto que las vive). Contra lo que ocurre en la reducción fenomenoló-

<sup>7</sup> *Ibidem*, Apéndice II.

gica, la disociación traumática desencadena el mecanismo que depara la pérdida en vivacidad de los fenómenos. La puesta entre paréntesis de la realidad en la experiencia traumática encierra, pues, una estructura esencialmente distinta a la de la *epojé* fenomenológica.

Cabe decir, en suma, que en la reflexión propia de la reducción fenomenológica, el mundo deja de estar dado como un ser objetivo para fenomenalizarse como fenómeno en la subjetividad transcendental, mientras que en el traumatismo el mundo exterior deja de darse como un mundo real para, perdiendo lo que constituye el “devenir propio” del fenómeno, aparecer como una suerte de fantasmagoría.

3) El espectador, dentro de la experiencia traumática, se despega o se disocia del acto y de la experiencia. El sujeto así disociado se vuelve, pues, enteramente *inerte*. Utilizamos el término “inerte” en lugar de “pasivo” para marcar la diferencia con lo que Husserl denomina “síntesis pasiva”. Mientras que la pasividad husserliana es la capa que funciona más acá del acto del yo (funciona, por lo tanto, con el yo, pero sin que éste lo advierta), el carácter inerte o la inercia designan aquí la parálisis de ese yo, y ése y no otro es el carácter mismo del *hay* en Lévinas.

En el caso del espectador fenomenologizante, en la medida en que comparte la voluntad de la efectuación (*Leistung*) metódica de la fenomenología<sup>8</sup>, el yo resulta activo a pesar de que sea o esté, él mismo, desinteresado y de que no constituya mundo<sup>9</sup>. No ocurre otro tanto en el caso del espectador de la experiencia traumática. Éste último está, sencillamente, disociado, y *nada hace* ante la experiencia de lo real.

Por lo demás, no es sólo el espectador lo que, en lo que Lévinas describe como la experiencia del *hay*, permanece inactivo, sino también el *Leib* (que experimenta la realidad) pierde el acto creativo de constitución<sup>10</sup>: no quedan sino

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>9</sup> Hua XIII, p. 98.

<sup>10</sup> NdT: O, si se quiere, la parte creativa del acto de constitución. Parte que no tiene por qué corresponder a lo que Husserl llama “síntesis activa” o “espontaneidad” (concepto, este último, muy escrúpulo en fenomenología, incluso en la terminología de Husserl). La distinción entre lo creativo y lo repetitivo o mórbido *no se solapa* con la distinción entre actividad y pasividad. Es así que puede haber una pasividad creativa (de hecho, es el necesario basamento de las síntesis activas creativas) así como una síntesis activa –e incluso activísima– esencialmente mórbida, una proliferación hiperactiva y, sin embargo, profundamente repetitiva (amén de mortífera, esquilmando, destructiva y autodestructiva). O una conciencia mórbida radicalmente expectante y asistente, inercial y sin embargo radicalmente “en vigilia” e incluso “atenta”. Los trasvases de *Leiblichkeit*, las compositibilidades del “vivir en” y del “atender” accusan una anatomía extraordinariamente compleja que Husserl empezó a analizar con maestría abriendo un campo de investigación fecundísimo; testimonio de ello serán los *Studien zur Struktur des Bewusst-*

actos habituales o más bien automáticos, exentos de creatividad, actos en los que el “yo” ya no funciona como “sujeto”. Privado de apercepción, el *Leib* se convierte en un autómata. He aquí la descripción de la brutal muerte de la madre de Patricia, de la que ésta última se acuerda tras una amnesia de veinte años:

En el transcurso de una tarde como las demás, una niña estaba en la cocina, justo después de haber vuelto del colegio, en compañía de su madre, simpática pero muchas veces y como en aquella ocasión, ebria, cuando, de repente, una manga de la bata de la madre prendió súbitamente al contacto con el fuego de la estufa. En apenas unos segundos, la bonita bata y, con ella, la madre de Patricia, se quemaron. Patricia miraba horrorizada, sentada en el sillón junto a la mesa, a la persona que más quería en el mundo quemada hasta morir. Después, la niña se allega, como errando, hasta el cuarto de baño. Llena de agua la bañera, deja su ropa en una cesta, y se baña. Se había deslizado en un “neverland” cortado del mundo, “neverland” que duró —Patricia no pudo precisar con exactitud cuántos minutos— hasta que los vecinos, al oler el humo, llamaron a los bomberos, que terminaron por presentarse allí.<sup>11</sup>

La despersonalización o la desrealización en la experiencia traumática es, pues, absoluta no sólo en la medida en que la apercepción de la realidad está inhibida, sino también en la medida en que el yo constituyente deja de esquematizar el *Leib*: éste se vuelve, en efecto, fantasmático, no vive de veras el acontecimiento, se limita a registrar las experiencias tan impersonalmente como pudiera hacerlo una cámara de vídeo. No sólo el acto automático basado sobre el hábito se produce en plena experiencia traumática e incluso después, también puede producirse la repetición automática (vacía de apercepción) del acontecimiento traumático mismo en lo que, en los niños traumatizados, se conoce como juego obsesivo (representan una y otra vez la propia escena del traumatismo, por ejemplo la escena de una violación, pero donde dicha representación, carente de apercepción, es como una cáscara vacía); otro caso de lo mismo lo representan el *flash-back* o las pesadillas. El yo ya no efectúa esquematización alguna cuando asiste a la emergencia (siquiera recordada) de los fenómenos.

*seins*, de próxima publicación en *Husserliana*. Esta precisión de la calderilla fenomenológica (no reñida —sino todo lo contrario— con la profundidad) nos sitúa a años luz de los “grandes billetes” que volvió a poner en circulación Heidegger.

<sup>11</sup> Lenore Terr, *Unchained Memories: True Stories of Traumatic Memories, Lost and Found*, New York, Basic Books, 1994, p. 93.

## 2. EL *LEIB HERIDO* EN EL MOMENTO DE LA EXPERIENCIA TRAUMÁTICA

### 1. *El cuerpo herido*

Al contrario de lo que ocurre en la reducción fenomenológica, en que la disociación (*Spaltung*) no es sino transcendental y metódica y en que la yo constituyente siempre permanece vivo y creativo, en el lance traumático, en cambio, lance en que el espectador se vuelve inerte, el yo constituyente pierde la actividad y la creatividad que de otro modo hubiera debido ejecutarse a través del movimiento del *Leibkörper*. Ahora bien, hemos denominado “esquematización” este movimiento de figuración de lo infigurable, infigurable figurándose en qué consisten la afectividad y las cinestesias. En la disociación, el *Leib* deja de ser *Leib*. La integración del *Leib* sólo es posible cuando la apercepción esquematizante se instituye y se encarna en el *Leib*. En la disociación ya no hay *Leib*: ya no hay punto-cero de orientación, de espacialización o de equilibrio. Si el *Leib* ya no alberga la posibilidad de una actividad, si ya no funciona como matriz, no es ya, propiamente hablando, un *Leib*. Hemos denominado “inercia” la privación del acto intencional, pero ésta no es sólo efecto de la parálisis del acto, sino también efecto de la herida. En el fondo, no es otra cosa que aquello que Lévinas analizaba en los años 1930 bajo los conceptos de fatiga, de pereza y de inercia —por ejemplo en *De la evasión*— y lo que más tarde se convertirá en la teoría del *il y a*, del *hay*<sup>12</sup>. La afectividad se convierte entonces en afecto petrificado e irreparable, y no susceptible de ser expresado. Denominamos a este cuerpo “cuerpo herido” como alteración del *Leib*.

Sin embargo, este cuerpo herido está ocultado por la experiencia del *hay* toda vez que la experiencia directa de este herida —la de lo real— no entrañaría sino la propia locura<sup>13</sup>. La amnesia y el *flash-back* en los traumatizados implican el hecho de que la experiencia traumática ni está ni otrora fue “vivida” o “vivenciada” en el sentido propio del término. Hay un dolor excesivo que no cabe ser vivido ni puede ser consciente. Se esconde detrás del *hay* (mediante la

<sup>12</sup> Emmanuel Lévinas, *De l'évasion*, Fontfroide le Haut, Fata Morgana, 1982, p. 126.

<sup>13</sup> Winnicott resume el traumatismo precoz (la experiencia imposible del cuerpo herido) como sigue: “1. Retorno a un estado no-integrado (defensa: desintegración), 2. Caída perpetua (defensa: sostenerse a sí mismo), 3. Pérdida de la unidad psicosomática, fracaso de la habitación [en el cuerpo] (defensa: despersonalización), 4. Pérdida de sensación de realidad (defensa: explotación del narcisismo primario), 5. Pérdida de la capacidad de remitirse al objeto (defensa: estados autísticos, que se remiten exclusivamente a los fenómenos del sí-mismo [*self-phenomena*]”). Donald Woods Winnicott, *Psychoanalytic Explorations*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 89s.

disociación): en el traumatismo, no hay cinestesias que se armonicen con la afectividad y que la apacigüen: la esquematización se ha desleído. El núcleo del traumatismo es ese “fenómeno” que no puede ser vivido y que no puede ser integrado en el proceso de la vivencia y de la experiencia. Si los datos sensibles y las cinestesias no están integrados en el acto intencional equilibrado, el dolor flota sin volverse *hylè* de la percepción de un objeto. Así las cosas, el cuerpo vivo como lugar de armonía de las síntesis pasivas y activas se pierde.

## 2. La amnesia

En la conciencia alterada o disociada resulta imposible recordar o rememorar la experiencia traumática<sup>14</sup>. En este caso, sin tener el recuerdo del traumatismo, la víctima sufre de depresión o de síntomas psicosomáticos. Se trata del aspecto afectivo de la experiencia del *hay*.

Tal y como Husserl ha puesto de manifiesto, la rememoración es el cumplimiento del sentido sedimentado de un pasado despertado en la asociación por tal o cual motivo situado en el presente. Por consiguiente, lo que no puede sentirse o no pudo, otrora, ser sentido no puede o no podrá ser luego rememorado<sup>15</sup>. Efectivamente, la vivencia rememorada es una vivencia que, en el pasado, fue un momento presente. El punto de partida de la rememoración descansa, por lo tanto, en la percepción acontecida en el pasado. La materia de la rememoración es lo que, en el momento de la percepción de antaño, fue impresión originaria, a saber, el presente vivo o la “vida en flujo de la constitución originaria del objeto”<sup>16</sup>. Ahora bien, como es bien sabido, la impresión originaria palidece según transcurre y pasa la retención. Perdiendo su fuerza de afección, se vuelve intuitivamente vacía y, por último, apenas sí queda de ella una representación vacía, suerte de osamenta del sentido. En palabras de Husserl:

Así, el trayecto de la retención fresca se convierte permanentemente en un trayecto de la retención vacía. La retención vacía es aún una esfera en que se mantiene esa objetualidad [*Gegenständlichkeit*] que posee su esfera de institución originaria en la impresión originaria. Siempre y de nuevo es una mismidad consciente según el sentido, siempre y de nuevo lo es en un sentido particular, a saber, afectivo. Pero, de modo irremediable, la fuerza afectiva se retrae y el sentido objetual se empobrece en cuanto

<sup>14</sup> “Mas he aquí que la muerte de los niños hambrientos nos arroja al recinto de las serpientes, hacia lugares que ya no son lugares, hacia lugares que no podemos olvidar, pero que, sin embargo, no alcanzan a alojarse en la memoria ni a ordenarse en recuerdos. ¡Y vaya si conocimos ese tipo de enclaves a lo largo de este siglo!”. Emmanuel Lévinas, *À l'heure des nations*, Paris, Minuits, 1988, p. 98.

<sup>15</sup> Nos referimos aquí a los §§ 36-38 de los *Análisis sobre la síntesis pasiva* de Husserl (Hua XI).

<sup>16</sup> Hua XXIII, p. 173.

a sus diferencias internas, y por lo tanto, en cierto modo, se vacía. El término del proceso consiste en una representación vacía que representa su contenido de modo enteramente indiferenciado, contenido que, por lo que a él toca, ha perdido por entero toda la riqueza de las propiedades intrínsecamente desplegadas que la impresión originaria había instaurado".<sup>17</sup>

Cumple señalar en este punto que lo que así se sedimenta es el sentido intencional (o su representación vacía) y no la *hylè*:

Pero la fuerza afectiva originaria acaba extinguiéndose, la modificación retencial conduce a una identidad vacía que ha perdido su diferencia específica y que no puede sostenerse; el hilo sintético retencial se pierde en el grado cero absoluto de la indiferenciación. Y, en la continuidad de este proceso, el sentido, a pesar de todo, se ha mantenido en su identidad, con la salvedad de haberse, sencillamente, velado; ha pasado de sentido explícito a sentido implícito.<sup>18</sup>

Así pues, el horizonte de pasado como depósito de la rememoración forma la red de los sentidos (noemáticos); sentidos articulados, por lo demás, en y según tal o cual estructura cultural:

¿Qué significa este grado cero [como tendencia última de la retención]? Es el depósito permanente de los objetos [=sentidos noemáticos] que acceden, en el proceso del presente vivo, a una institución viviente.<sup>19</sup>

Y más adelante:

Pero el despertar es ante todo posible porque el sentido constituido en la conciencia de trasfondo está efectivamente implicado bajo el modo de una forma no viviente que se denomina aquí inconsciencia [=horizonte de sentido].<sup>20</sup>

La memoria, que se sedimenta, asimismo, en el horizonte del pasado, se reactiva según dos etapas: despertar (*Weckung*) y rememoración. En primer lugar, motivada por algún sentido intencional del presente, la representación vacía en el horizonte pasado se despierta. Husserl explica cómo el sentido presente, sentido intuitivamente cumplido, despierta un sentido pasado semejante pero vacío de intuición, y cómo entonces se produce una asociación lejana entre el sentido pasado y el sentido presente<sup>21</sup>. El segundo sonido del golpe de martillo despierta el primero, ya vacío y, de este modo, ambos sonidos se iden-

<sup>17</sup> Hua XI, pp. 169s.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 175.

tifican entre sí en cuanto al sentido<sup>22</sup>. El sentido que desencadena el despertar (en este ejemplo, la percepción en presente del segundo de los golpes de martillo) está intuitivamente cumplido, sin embargo, el sentido pasado y despertado es, al principio del proceso, un despertar en vacío<sup>23</sup>.

La rememoración como cumplimiento intuitivo del sentido despertado constituye, pues, la segunda etapa del proceso, que Husserl describe con estas palabras:

El tercer grado [Husserl cuenta la asociación en la impresión originaria del presente como primero y el despertar del sentido pasado como segundo] es el del paso de estas representaciones vacías despertadas a intuiciones reproductivas, es decir, aquí, a rememoraciones".<sup>24</sup>

Hay que señalar dos cosas. La primera es que la rememoración siempre se instituye sobre la base del despertar del sentido. Ello entraña el que la rememoración husseriana suponga siempre el retorno del sentido noemático. No hay experiencia de la rememoración que no concierne al sentido. La segunda es que la intuición de la rememoración es una presentificación:

Esto [el despertar del sentido] se presenta de manera más favorable si el despertar se transforma en rememoración. Naturalmente, este paso se lleva a cabo en virtud de una síntesis de identidad; ésta es una operación de la rememoración intuitiva, de la reconstitución del contenido objetual, pero bajo el modo del volver de nuevo sobre lo ya conocido, del presentificarse-de-nuevo, no ya experimentándolo de modo efectivo, sino haciendo como si lo experimentáramos".<sup>25</sup>

Esto significa que en la rememoración, la intuición se produce en la esfera de la presentificación y por lo tanto en la de la *phantasia* (o, con mayor precisión, de la imaginación como *phantasia* impregnada de la estructura intencional). Esto no quiere decir que el pasado sea, a su vez, imaginación, sino simplemente que el cumplimiento intuitivo del sentido sedimentado se produce en el campo de la imaginación.

En cualquier caso, advertimos como hay varios niveles de sentido en el argumento de Husserl, o varios sentidos de "sentido": significación lingüística, sentido como nóema de la percepción, sentido como *Gestalt* de los datos sensi-

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 181, y ver también p. 81.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 182.

bles en el nivel de la síntesis pasiva. Trataremos de redefinir, por nuestra parte, el término “sentido”.

Volviendo a lo que nos ocupaba tras este rodeo por la teoría de la rememoración y de su base (trabada en régimen de síntesis pasiva) en el despertar afectivo por asociación, insistimos en que el núcleo del lance traumático que queda, al punto, sumido en la amnesia no puede ser integrado en sus capas de sentido; sin que ello sea óbice para que dicho núcleo sí pueda obsesionar a la víctima. La amnesia y la depresión son una de las formas posibles del *hay*. El meollo de la teoría levinasiana del sujeto se cifra en la re-fundación del sujeto frente a ese tipo de situaciones límite<sup>26</sup>.

La afección traumática de lo real sobrepasa no sólo la tendencia (*Zuwendung*) del yo activo sino también la organización del sentido en el nivel de la síntesis pasiva: ésta se vuelve desordenada, in-vivible y, por ende, inefable e incapaz de ser rememorada.

La inercia como parálisis del acto intencional está correlacionada con los fenómenos que no pueden entrar en el movimiento de la síntesis pasiva. La inercia como privación de la actividad entraña algo así como un “nada que hacer” respecto del dolor en el nivel de la pasividad. Urge señalar aquí que las síntesis pasivas y activas conciernen no sólo a la percepción y al conocimiento sino también al acto práctico y a la esquematización de la afectividad y de las cinestesias. Así, no somos capaces de responder con un gesto apropiado a un choque terrible o al dolor: este clivaje entre, de un lado la afectividad y las cinestesias ciegas y pasivas, y del otro el acto voluntario constituye uno de los caracteres decisivos del traumatismo. La *epojé* mórbida y efectiva hacer surgir –bajo la forma de la “amnesia”– la pasividad negativa de la afección traumática más acá de (o incluso refractaria a) la síntesis pasiva. Lo pático, más acá de la organización dada en el nivel de la síntesis pasiva, configura el núcleo del *flash-back*. He ahí el cuerpo herido. Éste es como una masa de tensión afectiva fijada, petrificada, e incapaz de ser vivida, y que, en consecuencia, pierde su capacidad de síntesis activa y pasiva, así como la facultad de esquematización.

<sup>26</sup> Cfr. los capítulos 3 y 4, de Yasuhiko Murakami, *op. cit.* El capítulo 4 lleva por título “Horizons de l’affectionné. L’hyperbole comme méthode”.

### 3. Caída y desintegración del cuerpo

A parte de la petrificación de la afectividad en el afecto depresivo o angustiante, la víctima de un trauma (o, dicho en genérico, el traumatizado) se ve aquejada de repentinhas exposiciones al *flash-back* (a veces bajo la forma de una caída) y hostigada por pesadillas.

[Tras el caso del gas tóxico en el metro,] solía soñar que caía desde lo alto. Nunca jamás antes había tenido un sueño así.<sup>27</sup>

Bien pensado, la sensación de caída no es una cinestesia cualquiera sino que indica la imposibilidad de toda cinestesia. La pérdida de las cinestesias conlleva, sin lugar a dudas, la pérdida de la orientación (sobre todo en lo relativo al vector arriba/abajo) así como el desleimiento del punto-cero. El *Leib* queda, de este modo, hecho añicos, y ya no funciona como punto-cero de la constitución del mundo. Curiosamente, las víctimas de un trauma suelen contar la pesadilla de la caída a pesar de no haber experimentado jamás una caída real de índole traumática. Pone esto de manifiesto que lo que vuelve en la pesadilla es la desintegración del *Leib*, cuya capacidad de esquematización se ve desbaratada. Huelga decir que es ese *Leib herido* por la irrupción de lo real y, de resultas de ello, deslavazado y desintegrado, lo que vuelve en el *flash-back*. Para que el *Leib* sea *Leib* hace falta un esquema que se encarne en él y que lo integre bajo unidad (a saber, la unidad que ha de vertebrar esa variedad de elementos que son el punto-cero, la orientación, la armonía de las cinestesias (entre sí y con los datos sensibles) y sobre todo la armonía en intensidad y ritmo que ha de imperar entre afectividad y cinestesias). El *Leib* herido y desintegrado es, pues, el *Leib* des-esquematizado. El sujeto del trauma pierde ese esquema en la experiencia traumática y en cierto modo *repite* esa pérdida de esquema del *Leib*. Por otro lado, el esquema se produce en plena relación intersubjetiva (o más exactamente interfactual), más acá de la lengua, y es pues también en virtud del hecho de que el traumatismo destruye el marco de la interfactualidad por lo que el esquema del *Leib* termina siendo destruido. Ese será el asunto que nos ocupará en el siguiente parágrafo.

<sup>27</sup> Cfr. Haruki Murakami, *Underground*, Tokyo, Kodan-sha, 1997, pp. 519s. En este documental, que recoge entrevistas con personas implicadas en el atentado con gas tóxico perpetrado por una secta religiosa en varias líneas del metro de Tokio el 20 de marzo de 1995, hallamos varias descripciones de la pesadilla de la caída libre (pp. 165, 301, 519s, 658 y 691).

#### 4. La vulnerabilidad intrínseca y transcendental

El *Leib herido* aparece en el traumatismo bajo los aspectos de privación de apercepción y desintegración. Sin embargo, el acontecimiento que “causa” el traumatismo no tiene por qué ser necesariamente doloroso. También hay que tomar en consideración la tendencia, más o menos acusada según qué *Leib*, para caer, con mayor o menor facilidad, en el traumatismo. Así, hay personas que sufren traumatismo a raíz de un acontecimiento relativamente poco grave, acontecimiento que no desencadenaría una reacción traumática en otros. Los psiquiatras suelen referir que el “verdadero” traumatizado, el realmente difícil de curar, es quien sufre por un acontecimiento aparentemente trivial, quien acusa, en suma, una vulnerabilidad quasi-intrínseca. Hay una vulnerabilidad más o menos variable que determina la capacidad del sujeto respecto del acontecimiento doloroso. El traumatizado no sólo sufre el traumatismo y el afecto doloroso correlativo, sino también una depresión que cursa sin motivo preciso alguno. De hecho, el acontecimiento traumático no tiene inmediata relación con esta depresión. Puede ésta constituir un estado independiente del acontecimiento traumático: una paciente de 20 años sufre episodios depresivos con relativa regularidad desde el acontecimiento traumático de tipo sexual acaecido a los 14 años. Dicho cuadro depresivo está vinculado a un estado específico de su cuerpo que se ha de distinguir, a su vez, del estado que acusa el cuerpo en el pánico del *flash-back*: en el fondo hay algo que afecta a su estado depresivo pero de lo que la propia paciente no se apercibe. Así, tras varias sesiones, pareció decantarse la hipótesis de que su estado depresivo ya estaba larvado desde su más tierna infancia. La depresión tampoco puede ser considerada como una suerte de realización o actualización de una vulnerabilidad quasi intrínseca que permanecería en calidad de transcendental en los no traumatizados: se trata, una vez más, de una modalidad de ese *hay* levinasiano que oculta lo real traumático. Desde el punto de vista transcendental, el traumatismo se define, por lo tanto, como realización de la vulnerabilidad transcendental (se puede evitar —y se ha de evitar— toda relación quasi-causal entre el acontecimiento traumático y el *Leib herido*). Por lo demás tal era, en otro orden de cosas, la conclusión a la que llegábamos en otros trabajos<sup>28</sup>. Si bien cada quien acusa una vulnerabilidad transcendental más o menos grave, el traumatismo se con-

<sup>28</sup> Cfr. Yasuhiko Murakami, *op. cit.*, cap. IV.

vierte en un tema de investigación puramente fenomenológico (y no ya antropológico) por cuanto que esa vulnerabilidad sí corresponde a una posibilidad esencial de la propia subjetividad transcendental. He ahí, precisamente, lo que Lévinas descubrió mediante su método de la hipérbole.

### 3. LA DISOCIACIÓN Y LA CONCIENCIA ORIGINARIA

#### *1. La conciencia originaria y el Phantasieleib*

Hemos hecho notar, en el caso del traumatizado, la fehaciente imposibilidad de la constitución del mundo [esquematización]. Estos fracasos acreditan la destrucción de la propia función de la subjetividad transcendental en tanto que campo de la experiencia transcendental en general. Acabamos de referirnos a la distinción fenomenológica entre espectador fenomenologizante y yo constituyente para comprender la disociación. Con todo, esta última distinción remite a otra más arcaica. Puesto que la distinción entre el espectador fenomenologizante y el yo constituyente es metódica de medio a medio y que dichas instancias no aparecen si no es en la actitud metódica del fenomenólogo, lo propiamente alcanzado y tocado en el traumatismo se sitúa más acá de ese estadio. Se trata, por lo tanto, de una estructura que esta distinción metódica ya supone. Se trata de una estructura transcendental que hace posible, a un tiempo, tanto la distinción metódica de la fenomenología como la disociación mórbida a que antes nos referímos.

Bajo esta óptica, se da una reflexividad del sí-mismo pasiva e inherente a la vivencia, reflexividad que sólo secundariamente se convierte en la percepción interna de un espectador cuando éste reflexiona “metódicamente” sobre las vivencias (a saber, cuando mienta y se dirige a las vivencias como tales). Sin embargo, es obvio que el sí-mismo no está en jaez de espectador cuando, por ejemplo, acompaña pasivamente la mención intencional de los objetos externos. Dicho de otro modo, la distinción metódica entre el espectador fenomenologizante y el yo constituyente está enraizada en la apercepción inmediata de la conciencia (Maine de Biran) o la conciencia originaria (Husserl) como conciencia anónima de sí, que se apercibe pasivamente de las “vivencias” y que *puede* convertirse en reflexión activa (percepción interna) cuando se requiera. La dis-

tinción metódica tiene su raíz en la encarnación de la conciencia originaria en el seno de las vivencias esquematizándose.

La apercepción puede ser considerada como la función reflexiva inherente a cada intencionalidad activa y pasiva. Todo acto intencional, sea éste práctico o cognitivo, está acompañado de conciencia de sí, del sentimiento de pertenencia de este acto al sí-mismo. Una parte de las vivencias pasivas está igualmente acompañada por esta conciencia de sí, incluso cuando no se reflexiona sobre ellas voluntariamente; ser vivido, tener conciencia, es ya apercepción, conciencia de sí. No obstante, en la disociación del traumatizado, este tipo de conciencia de sí se ve, a la vez, paralizada y acentuada. Paralizada porque el traumatizado ya no experimenta el sufrimiento padecido; es, decíamos, como si alguien distinto sufriese en su lugar. No hay ya afección. Y acentuada porque la distinción entre la vivencia y la apercepción es tal que parece como si la apercepción observase la vivencia de alguien distinto, de otro. Por decirlo con otras palabras, la conciencia originaria (la apercepción inmediata) deja de encarnarse en la vivencia: se da una suerte de despersonalización. Esto explica una parte de la amnesia del acontecimiento traumático. Si el traumatizado no vive (i.e. no se apercibe de) la experiencia, tampoco podrá rememorársela mediante representación.

Cumpliría explicar por qué, en el traumatismo, la conciencia originaria se disocia del cuerpo herido. Nuestra respuesta reza como sigue: hay disociación entre conciencia originaria y cuerpo herido en el traumatismo porque la conciencia originaria es del orden del *Phantasieleib* esquemático, *Phantasieleib* que interpenetra con el *Leib*, siendo la escisión entre el *Phantasieleib* y el *Leib* en la experiencia traumática lo que desencadena la disociación de la conciencia originaria. Sin embargo, Lévinas ha ofrecido una respuesta distinta a esta cuestión en *De Dieu qui vient à l'idée*<sup>29</sup>. La conciencia no intencional como conciencia originaria está incardinada en la relación interiorizada con el otro<sup>30</sup>. En la medida en que la phantasia *perceptiva* como punto de engranaje concreto de la phantasia reside en el ámbito la interfacticidad (en el intercambio de miradas, fácticas y virtuales, tal y como lo ponen de manifiesto Winnicott de un lado y Richir de otro<sup>31</sup>), esta tesis de Lévinas parece compadecerse con la hipótesis

<sup>29</sup> Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986<sup>2</sup>.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 50 y 55.

<sup>31</sup> Por ejemplo en Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Grenoble, Millon, 2004.

que la presente discusión ha avanzado. Efectivamente, la función esquemática del *Phanasieleib* procede de la interfacticidad primordial vivida en la afición de llamada [*affection d'appel*]<sup>32</sup>. Puesto que en el traumatismo se destruyen tanto la conciencia originaria como la relación interfacial (confianza, apego, sentimiento de seguridad), se impone inquirir sobre la comunidad de estructura entre la génesis de la conciencia originaria y la relación interfacial. Para acometer esta difícil tarea, los datos de la psicología del desarrollo infantil nos serán de inestimable ayuda. Mostraremos que la institución originaria de la conciencia originaria se basa en la relación intercorpórea del bebé con la madre que lo sostiene entre sus brazos<sup>33</sup>. Constataremos la profundísima incardinación —a mi parecer, nunca lo suficientemente subrayada— del pensamiento de Lévinas en la fenomenología husserliana.

## *2. La institución originaria de la vivencia y del Leib a través de la interfacticidad arcaica*

### 1. El *holding* de la madre

¿Cuál puede ser la descripción fenomenológica del sostener/ser sostenido el bebé en los brazos de la madre? Desde el punto de vista antropológico (y no puramente fenomenológico), hay que poner de manifiesto, en primer lugar, la estructura del acto de sostener por parte de la madre, y que preparará, en el bebé, el esquema corporal.

Al comienzo de la vida, el bebé no dispone de una apercepción de su *Leib* de modo integrado y coherente. La psicología ha mostrado cómo, en sus primeros días, el bebé vive tanto la afectividad como las cinestesias de modo ciego y pulsional. Denominaremos esa capa arcaica basal “*Leib* afectivo”. En todo caso, el bebé no se desarrolla *ex nihilo*, sino en virtud de los cuidados de la madre y de otras personas.

Sosteniendo al bebé en sus brazos, la madre, mediante el intercambio de las miradas, la llamada y el tacto, es decir, en y por la afición de llamada, “siente [ressent]” sin necesidad de reflexión el estado del *Leib* del bebé (placer/displacer, cinestesias, etc.). La madre no sólo le procura sostén físico, sino

<sup>32</sup> Cfr. Yasuhiko Murakami, *op. cit.*, cap. I: “Affection d'appel”.

<sup>33</sup> Retomamos aquí el capítulo 2º sobre la estancia [*demeure*].

NdT: Este capítulo 2 lleva por título: “La demeure et l'aire transitionnelle chez Winnicott”.

que también sustenta el *Leib* del bebé "sintiendo [ressentant]<sup>34</sup>" (con la ayuda del *Phantasieleib*) cinestesias de éste y su afectividad al albur de sus ritmos e intensidades. *Efectivamente, lo que "siente" la madre no es el "Leib" real del bebé*, ya que éste no atesora aún la unidad y la armonía cinestésicas que ganará luego; *antes bien phantasea precisamente el Leib por venir de su bebé alentado en la integración y la esquematización del Leib afectivo arcaico de éste*. La madre "siente" pues en la *phantasia* la esquematización por venir inscrita en el *Leib* del bebé y alentada por dicha esquematización.

Por otro lado, y en aras a precaver al bebé de eventuales peligros, la madre "siente" no sólo el *Leib* actual, sino que prevé en la *phantasia* el estado posible del *Leib* del bebé. De este modo, el *holding*, en términos de Winnicott, de la madre mediante su *Phantasieleib* le confiere al bebé la primera y precaria unidad de su *Leib* (armonía de las cinestesias, de las afectividades y de los datos sensibles), unidad que no puede ser realizada por el propio bebé en solitario. Así, la integración o el esquema del *Leib* del bebé se descubre y se instaura por medio de otro *Leib*. De este modo, el *Leib* propio se "siente a sí mismo" y se unifica de modo interfáctico, a través de la afección de llamada<sup>35</sup>.

## 2. El *Phantasieleib* del bebé

Llegados a este punto, detallemos algo más la vivencia del lado del bebé. Un "entendimiento [entente]", "complicidad" o "acuerdo" pasivo del *Leib* del bebé y del *Leib* de la madre se establece poco a poco. Pero este mutuo "entendimiento" supone a su vez, en el bebé, un *Phantasieleib* transpasible (el término es de Henri Maldiney) al *Leib* del otro que, de suyo, es infigurable, y que irrumpre en la afección de llamada.

El *Leib* del recién nacido no está aún integrado en tanto que vivencia (los momentos pulsionales y desarbolados de sus miembros no están controlados ni son conscientes). En rigor el bebé no conoce aún algo así como una vivencia diferencia del cuerpo propio. Sólo hay cinestesias pasivas y pulsionales y una afectividad ciertamente efectiva pero aún en pos de ser propiamente vivida o consciente. Antes de apercibir integralmente su propio *Leib*, el *Phantasieleib* del

<sup>34</sup> Las comillas indican que no se trata de un sentir mediante datos sensibles sino del sentir propio de la función del *Phantasieleib* que "siente" algo no que no está dado de forma sensible.

<sup>35</sup> Analizada en el capítulo 1º de Yasuhiko Murakami, *op. cit.*, y que lleva por título "Affection d'appel".

bebé “siente” el *Leib* del otro (de ahí que el bebé capte cambios en la fisiognomía de la madre apenas a los dos días de haber venido al mundo<sup>36</sup>).

Al mismo tiempo, y a medida que el *Leib* de la madre “siente” o “percibe” en *phantasia* “perceptiva”<sup>37</sup> el *Leib* del bebé, esa *phantasia* se “expresa” en los gestos de la madre; así, el *Phantasieleib* del bebé puede ir descubriendo su propio *Leib* a través del modo en que éste se “expresa” en los gestos de la madre, resonancias de las *phantasiai* “perceptivas” que ésta tiene del *Leib* del bebé.

El *Phantasieleib* del bebé “percibe” reflexivamente y en *phantasia* algo integrado en su *Leib* arcaico y “material” cuando siente el *Leib* integrado y esquematizado de la madre sintiendo y cuidando el *Leib* del bebé: *el Phantasieleib descubre su propio Leib como algo integrado y esquematizado por la phantasia perceptiva del Leib del otro*<sup>38</sup>. Merced a los cuidados [*soins*] con los que la madre estabiliza y satisface las “pulsiones” del bebé, el bebé se encuentra por vez primera con sus propias “pulsiones” y vive el cuidado de la madre como vivencia organizada y esquematizada. El *Leib* arcaico (afectividad y cinestesias ciegas) se esquematiza de este modo y pasa a ser *Leib* integrado. Si ocurre que la ausencia de la madre no asegura el mínimo (de presencia) que requiere este “entendimiento” con el bebé, dicha ausencia acarrea la desintegración del *Leib* del bebé<sup>39</sup>, y evidentemente ello se debe a que la integración del *Leib* es el esquema corporal *transmitido y sostenido* de forma continua por la madre. De ahí que el *Phantasieleib*, que “siente” el *Leib* del otro como esquematismo, esquemáticamente, a su vez, su propio *Leib* arcaico y “material”.

Estos datos de la psicología del desarrollo infantil apuntalan ciertos elementos de la génesis de la vivencia. Así y todo, esta estructura interfactual funcio-

<sup>36</sup> Cfr. Daniel Stern, *The Interpersonal World of The Infant A View From Psychoanalysis And Developmental Psychology*, London, Basic Books, 1985, capítulo 3.

<sup>37</sup> Hua XIII, texto nº 18. NdT: Las comillas en “percibir” o “perceptiva” indican que se está traduciendo *Perzipieren* o *perzeptiv* y no *Wahrnehmen* o *wahrgenommen*. El alemán dispone aquí de dos palabras (la de raíz germana y la de raíz latina) donde el francés y el español sólo disponen de una.

<sup>38</sup> En la terminología de Richir, el fenómeno en cuestión puede describirse del siguiente modo: a través del intercambio interfactual del *Phantasieleib* del bebé y de la madre, el bebé “descubre” o “entre-apercibe” indirectamente lo que procede de su propia afectividad y de sus propias cinestesias, aún no-apercibidas (lo proto-ontológico)

La articulación entre el vocabulario de Richir y el nuestro es la siguiente: lo que nosotros llamamos *Leib* arcaico y “material” corresponde a la unidad de la *Leibhaftigkeit* (afectividad) y a las cinestesias ciegas en Richir. El *Leib* integrado y esquematizado se produce desde el momento en que el *Leib* arcaico se armoniza con el *Phantasieleib* (que se convierte en esquematizante o realiza su virtualidad esquematizante merced al encuentro con el *Leib*, ya esquematizado, del otro. Cfr. Marc Richir, *Phantasia, Imaginación, Afectividad*.

<sup>39</sup> Cfr. Donald Woods Winnicott, *Playing and Reality*, London, Routledge, 1971, capítulo 7.

na incluso en el adulto, con la salvedad de que, en éste, suele estar oculta y por ende se hace difícil de observar, excepción hecha de los casos de "auténtico" entendimiento o sintonía con el otro. Traigamos a colación otro ejemplo en el que cabe observar este movimiento: se trata de la práctica psicoterapéutica. El "reflecting back" en Winnicott y la "congruencia" en Rogers lo atestan: el paciente descubre por vez primera su propia afectividad como en filigrana de la expresión (verbal y gestual) del terapeuta que, a su vez, está "sintiendo" la afectividad del paciente y reflejándola en su propia expresión, verbal y no verbal. Merecería la pena intentar una pura fenomenología sobre este tema.

### *3. La seguridad como matriz de la vivencia*

Pasemos ahora al análisis fenomenológico de la noción de "estancia [*de-meure*]"<sup>40</sup>. El bebé "siente" o "nota" —sin reconocerlo como tal— el hecho de que el *Leib* de la madre se adapta y se armoniza con su *Leib*, el bebé "nota" cómo el *Leib* de la madre le confiere estabilidad e integración, apartándolo de la caída y de la intrusión de cualquier cosa que amenazara con ser catastrófica. El bebé vive la integración de su propio *Leib* y la seguridad a través del sustento otorgado por un personaje familiar. Mas esta "seguridad" puede esfumarse tan pronto como el bebé se vea sostenido por alguien extranjero al ámbito familiar; en ese momento el bebé "siente" un *Leib* distinto y se sitúa a pique de poder caer en un estado de pánico. El *Phantasieleib* del bebé "está en resonancia" con el *Leib* de la madre, que se armoniza con el *Leib* del bebé al tiempo que el *Phantasieleib* de éste se armoniza con su propio *Leib* por la mediación de la armonía con el *Leib* de la madre, y lo hace esquematizándose y apercibiéndose. De este modo, el niño vive los cuidados y el sostén ajenos como "seguridad" de su propio *Leib* (y es así como la función del *Phantasieleib* posibilita la integración y la esquematización del *Leib*). La descripción fenomenológica y antropológica de la institución originaria de la "seguridad" pone de manifiesto los movimientos recíprocos del bebé y de la madre (la madre sostiene al bebé y éste es sostenido por la madre). La "seguridad" del *Leib* no se produce sino en dicha interacción compleja, y a la que nos referimos con "esquematización". *El origen fenomenológico de la "seguridad" no reside en la seguridad física sino en los complejos fenómenos de la integración del Leib en el encuentro con el Leib del*

<sup>40</sup> Analizada en Yasuhiko Murakami, *op. cit.*, capítulo 2.

otro, y por la intermediación de dos Phantasieleiber en el seno de los fenómenos de encuentro que atañen al Phantasieleib del bebé.

Por otro lado, la "seguridad" es una afectividad privilegiada bajo el aspecto de la integración recíproca del Leib y de la vivencia y, por lo tanto, del yo [*moi*]. Incluso en el caso del adulto cabe aducir otro tanto, por mucho que a dicha "seguridad" concurran múltiples factores que la alteran y complican habida cuenta de las ulteriores instituciones de sentido también en juego en la historia transcendental de una subjetividad. Así pues, incluso en la investigación estrictamente fenomenológica podemos descubrir la seguridad como fundamento de la unidad del *Leib* y de la movilidad que requiere toda auténtica creatividad.

La "seguridad", también desde otro punto de vista, corresponde a una tesitura específica de la afectividad. La seguridad es la estructura que posibilita la armonía de la afectividad y de su esquematización, y que, de este modo, instituye originariamente el *Leib* integrado y armonioso. La "seguridad", a fin de cuentas, es la afectividad que procede de la armonía entre el esquematismo y las demás afectividades, a saber, es la posibilidad de entre-apercibir las demás afectividades.

Por el contrario, la situación en que las cinestesias y la afectividad se hurtan a la vivencia, es precisamente la del traumatismo psíquico y la de la destrucción de la seguridad como interfacticidad originaria. La vivencia se produce como integración de los fenómenos arcaicos y no vividos merced al "acorde", "concordia" o "entendimiento [entente]" con el otro, que procura seguridad. *El traumatismo es la destrucción de la estructura de seguridad y genera un exceso en la afección (fenómenos arcaicos) que no puede ser convertido e integrado en la vivencia.* El sujeto esquemático, dislocado, se disocia de la afección excesiva que prorrumppe en el nivel del *Leib* afectivo. Si angustia, depresión o pérdida de confianza en uno mismo resultan ser síntomas residuales del traumatismo, ello es precisamente porque el trauma fisura la afectividad interfacial como estructura de seguridad.

#### 4. La conciencia originaria en tanto que phantasia vacía de interfacticidad y la disociación

La conciencia de sí en el adulto es el fruto de la "interiorización" o la "introyección" (en el sentido del psicoanálisis) de la estructura circular e interfacial de los *Phantasieleiber* y de los *Leiber* ya que esta apercepción se instituye ori-

ginariamente en la estructura interfacial de la seguridad. Dicha "interiorización" corresponde, en el contexto fenomenológico-antropológico<sup>41</sup> de nuestro análisis, a la *phantasia* vacía (sin intuición ni apercepción) de la estructura interfacial de la seguridad. A medida que acumulamos la experiencia de este circuito, es éste cada vez más capaz de mantenerse en la *phantasia* y, a fin de cuentas, en la *phantasia* vacía, es decir, sin lo que Husserl denomina *Perzeption* (y que ha de distinguirse de la *Wahrnehmung*). En el adulto, el origen interfacial de la seguridad permanece más o menos velado. La función del *Leib* ajeno está integrada en la función de la conciencia originaria incluso cuando ningún *Leib* ajeno está verdaderamente intuicionado. La conciencia originaria es, pues, la *phantasia* vacía de toda figuración determinada (pero no por ello menos concreta) propia del movimiento circular de los *Phantasieleiber* y de los *Leiber* (función que no es, a su vez, consciente; que es, por lo tanto, pasiva). Una vez instituido, este movimiento puede funcionar sin requerir la presencia efectiva del *Leib* ajeno y se convierte así en estructura matricial del encuentro de mi *Phantasieleib* (que es *Leib* esquematizándose) y de mi propio *Leib afectivo*. La conciencia de sí basal se produce en este encuentro. Se trata, volviendo a Lévinas, pero en eco a Husserl y Maine de Biran, del sentido de la conciencia no intencional como conciencia originaria procedente de la afección de llamada<sup>42</sup>.

Alguien que no haya podido vivir el encuentro armonioso con el otro no puede instituir, estabilizar y desarrollar la conciencia originaria. El estado límite de esta situación estriba en la carencia de conciencia de sí constatado en ciertos casos graves de autismo. La institución originaria de la conciencia de sí requiere, en suma, la intervención activa del otro. Si la conciencia de sí (conciencia originaria) es, de este modo, tributaria de la función del *Phantasieleib*, podemos concluir que no es un polo fijo o una substancia sino un movimiento secretamente ejecutivo que funciona en el trasfondo de tal o cual vivencia. Por lo demás, este movimiento se halla siempre sostenido por el esquema intercorporal de la seguridad.

A la luz de lo dicho se ve cómo la conciencia alterada en la experiencia traumática es la alteración misma de la conciencia originaria. El *Phantasieleib*

<sup>41</sup> NdT: En el sentido en que Richir entiende "antropología fenomenológica", por ejemplo en el siguiente artículo: "[Métaphysique et phénoménologie. Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique](#)".pdf , Paris, L'Harmattan, 2000.

<sup>42</sup> Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 55.

ya no vive en los fenómenos que surgen a haces con el *Leib*; *Leib* que, precisamente de resultas de lo anterior, tiende a reducirse a un *Körper*; sólo queda el afecto excesivo, afecto paradójicamente no-vivido. Dicho de otro modo: el sufrimiento excesivo que no puede ser esquematizado por el *Phantasieleib* y la consiguiente destrucción de la interfacticidad, sostén de la conciencia originaria, desencadenan la disociación entre *Phantasieleib-Leib* esquematizante y *Leib arcaico*. En medio de la experiencia traumática, la conciencia originaria ya no consigue encarnarse en el “*Leib afectivo*” y éste no está ya ni esquematizado, ni vivido. He ahí la razón por la cual la conciencia ya no siente dolor.

Esta situación comporta dos aspectos. En primer lugar, la conciencia originaria (el *Phantasieleib-Leib* esquematizante) está disociada de la afectividad del *Leib*, afectividad aquí transmutada en la masa amorfa y petrificada de los afectos (excesivos y no digeridos, no integrados, renuentes a toda esquematización). Esta disociación se ve acompañada por la fijación de la *phantasia* en fantasmagoría y en conciencia alterada (estado hipnótico). En segundo lugar, en la disociación de la afectividad y del *Phantasieleib* esquematizante (que es, ahora, lo que Richir denomina “*Phantomleib*”, a saber, el *Phantasieleib* evaporado –atmosferizado dirá Ludwig Binswanger– en la disociación), el *Leib* (dividido en el *Leib* herido y en el *Phantomleib*) se ve despojado de toda posibilidad de integración y armonía (por lo tanto también de la posibilidad de la vivencia y de la génesis y elaboración de sentidos, lo que Husserl llamaba la *Sinnbildung*). El *Leib* corre el riesgo de desintegrarse. Y la desintegración se produce como privación de seguridad (angustia y miedo mórbidos). Que el traumatismo se produzca, en muchas ocasiones, cuando, de un modo u otro, la confianza en el otro se desmorona repentinamente, no es casualidad. Efectivamente, dicho desmoronamiento afecta de lleno a lo que Lévinas llamaba “demeure” (“estancia”, “hogar”) y a la conciencia originaria como estructura de la génesis de la vivencia. Advertimos aquí de modo concreto la profunda relación entre el *hay [il y a]*, el pánico como experiencia de lo real<sup>43</sup> y la estancia [*demeure*]<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. Yasuhiko Murakami, *op. cit.*, capítulo 3.

<sup>44</sup> Cfr. *Ibidem*, cap. 2.

### 5. La conciencia originaria como ámbito de producción de los sentidos y la disociación

La conciencia originaria no sólo siente las vivencias no intencionales (como puedan serlo las cinestesias pasivas), sino también, claro está, la propia aprehensión intencional que mienta un objeto (perceptivo, imaginario, ideal)<sup>45</sup>. Si la propia percepción alberga sentido, ello es en la medida en que la conciencia originaria se encarna en ella animando la vivencia apercibida de modo implícito en aras a formar un sentido aún más rico que el del nóema pre-dado. Sin embargo, hay casos en los que la conciencia originaria (conciencia de sí) se esfuma por completo: ejemplo de ello son las crisis epilépticas en estado de vigilia o los primeros momentos del despertar de una anestesia<sup>46</sup>. Durante la crisis epiléptica, un paciente de Damásio, a pesar de parecer tener conciencia e incluso beberse su café, en realidad ha perdido toda conciencia de sí (por consiguiente, no tiene memoria durante la crisis), y no responde a la llamada del interlocutor, en este caso a la del propio Damásio.

El *Leib* arcaico y “material”, latentemente ejecutivo, incluso más acá de la apercepción implícita y pasiva, está más acá de la distinción empírica entre la interioridad y la exterioridad. De hecho, sólo en el curso de la emergencia de la percepción y de la apercepción del *Leib* se instituirá dicha distinción. Por consiguiente, la esencia de la expresión gestual o verbal no corresponde, en su movimiento originario, con la exteriorización de una supuesta interioridad hacia el afuera, como ingenuamente suele creerse. Se trata más bien de un movimiento de transposición entre distintos registros fenomenológicos, transposición que no redunda, a nuestro parecer, sino en la *producción y estabilización del sentido*: partimos del *Leib* arcaico, “situado” más acá de la apercepción, pasando por la apercepción pasiva del *Leib* por parte del *Phantasieleib-Leib* esquematizante (que, engendrando la vivencia, esquematiza e integra al *Leib*), hasta llegar a la producción de la figura y de la figuración en general en el nivel del *Leibkörper* (verbalización, gesto, fisiognomía, etc.)<sup>47</sup>. Lo que, a raíz de la disociación, se ve

<sup>45</sup> NdT.: Efectivamente, se trata de lo que Husserl conceptualiza también como “*hylè de acto*”.

<sup>46</sup> Cfr. António R. Damásio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York, Harcourt Brace & Company, 1999, pp. 24s de la traducción japonesa.

<sup>47</sup> NdT.: La conciencia originaria no es pues un simple conocimiento de uno mismo. Es, antes bien, un “saber” implícito de sí que surge cada vez en el trasfondo de la transposición entre los diferentes registros fenomenológicos. La apercepción de sí se sitúa en el quicio entre lo figurable y lo infigurable. Por consiguiente, la apercepción de la vivencia es un fenómeno más complejo de lo que pudiera, a primera vista, parecer. No hay dos conciencias originarias tales como la que acompaña la vivencia pasiva (de un lado) y la que acompaña el acto intencional (del otro). La pasividad y la actividad se vinculan en

impedido, trabado de raíz en el traumatismo, no es otra cosa que dicho movimiento de transposición (al menos en lo armónico de su génesis). La disociación resultante del traumatismo arroja el residuo de un afecto excesivo que, horro de toda esquematización, queda calcificado y cortado de toda cinestesia que pudiera expresarlo, otorgarle figuración. Para que esta transposición se lleve a cabo es necesario el implícito concurso del apercibir del *Leib*. Si el lance que nos ocupa se mantiene en una fundamental infigurabilidad, esta parte de dicha experiencia no es menos infigurable y carece, también, de apercepción. El afecto traumático queda varado en algún lugar recóndito del *Leib herido*. Experimentado [éprouvé] pero sin ser vivido, deriva en "tumor"<sup>48</sup>, constituye el núcleo que, por ejemplo, desencadenará el *flash-back* y de los síntomas psicosomáticos. Sin poder ser atenuado en virtud de su manifestación expresiva en gesto (recordamos que queda cortado de las cinestesias), el afecto inmovilizado [figé] yace en el fondo del cuerpo herido y retorna súbitamente en el *flash-back*. Es esto lo que da cuenta del fracaso del yo constituyente que descubrimos en el primer párrafo de este estudio. En la vida cotidiana, la génesis del sentido (transposición de la pasividad al acto) se esconde porque funciona tras los datos y pre-datos. Esta génesis se hace patente cuando se ve impedita en y por la disociación patológica. Al perder la posibilidad de génesis de sentido, la percepción pierde su profundidad (es lo que los psiquiatras denominan "desrealización").

En resumidas cuentas, el yo percipiente es un avatar del *Phantasieleib*. No es una substancia sino un fenómeno que parpadea, y que lo hace sí y solo sí el *Phantasieleib* se encuentra, reflexivamente, con el *Leib* arcaico.

la producción del sentido. El sentido intencional se produce basándose en el sentido haciéndose o *in fieri* (*sens se faisant*) en el sentido richiriano, reorganizándolo y estabilizándolo. La conciencia originaria pasiva se genera en el quicio de la transposición de un fenómeno originario y pasivo que no está aún vivido ni es consciente ("forma vacía" según las palabras de Husserl) en una vivencia. La primera conciencia originaria que acompaña la actividad surge como apercepción de la vivencia en la recepción y el volverse (*Zuwendung*) hacia la afección de la vivencia pasiva (vivencia en la que, por otro lado, la conciencia originaria pasiva ya se halla integrada de forma estructural). Por consiguiente, la conciencia originaria acompaña los movimientos de la transposición de un fenómeno (de la pre-vivencia a la vivencia, de la vivencia pasiva a su aprehensión activa), y donde estos movimientos en tanto que auto-organización (no otra es la función del *Phantasieleib*) corresponden más bien a la propia conciencia originaria. La conciencia originaria no acompaña estos movimientos sino que ellos mismos son la propia conciencia originaria. A este respecto, pueden consultarse los siguientes textos de Richir: "[Sur l'inconscient phénoménologique. Époche, clignotement et réduction phénoménologiques.pdf](#)", [L'art du comprendre](#) (1999) y, sobre todo, "[L'aperception transcendante immédiate et sa décomposition en phénoménologie.pdf](#)", Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (2001).

<sup>48</sup> Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Fontfroide le Haut, Fata Morgana, 1975, 1987, p. 142.

En el contexto de nuestro análisis, el estado hipnótico en el *hay* constituye la alteración misma de la conciencia originaria. Ésta funciona como observador, pero ya no apercibe (ni vive) la vivencia traumática de lo real. En la experiencia traumática, la conciencia originaria no se encarna en el *Leib*. Así pues, ya no experimenta en propio el dolor o el ultraje: no puede, por ende, llevar a cabo la transposición<sup>49</sup>. Advertimos, aquí, dos momentos.

1). Hay, en primer lugar, algo así como la substantificación o la fijación de la apercepción inmediata como lugar de la transposición de lo infigurable en figurable. Si este lugar no es otro que el *Phantasieleib* como campo de la *phantasia*, la fijación que referimos es la alteración de ésta, que se convierte en fantasma o en estado hipnótico. Es lo que Lévinas tematiza con el concepto de vigilia frente al *hay*<sup>50</sup>.

2). El segundo momento es la disociación de este lugar substantificado (como estado hipnótico) a partir del *Leib*. En esta disociación, la no-integración (Winnicott), a saber, la fenomenalización ciega y proteiforme del *Leib* arcaico y "material" depara la desintegración (Winnicott) (se pierde la posibilidad de la unidad y de la armonía de la transposición). La desintegración es la privación del soporte ("seguridad") del *Leib*, que implica la imposibilidad de la transposición de lo infigurable en figurable (el sentido) y la posibilidad de la asistencia de la conciencia originaria. La experiencia [épreuve] queda pues marcada, brutalmente grabada por elementos que no conocen la deformación obrada por el sentido, de ahí que no existan para la conciencia originaria (de la que escapan) aunque se hagan notar (y, hasta cierto punto, la graven). El lance traumático se sedimenta, de algún modo, en un lugar distinto al del horizonte pasado del sentido y, al tiempo, queda olvidado por y para la conciencia originaria (la amnesia disociativa a que nos referíamos más arriba). El *Leib herido* como *Leib* afectivo alterado es pues, a la vez, el *Leib* petrificado: se "experimenta" en el sufrimiento "psíquico", se "sufre" pero sin ser propiamente vivido. La actualización de la vulnerabilidad transcendental se traduce en pérdida de plasticidad del *Leib*, pérdida del libre juego del *Phantasieleib* en el *Phantomleib* evaporado y, correlativamente, pérdida de la posibilidad de reflexividad propia del registro

<sup>49</sup> NdT: Digamos que no puede "vivir" la transposición, o "vivir en" ella (pues toda transposición tiene puntos ciegos). Evidentemente, sí hay una transposición desde lo arcaico, pero se trata de una transposición arquitectónica brutal, que, de un lado, se cobra una escisión de la conciencia originaria (que deviene en *Phantomleib*) y, de otro, una reificación en *Körper* del *Leib* arcaico.

<sup>50</sup> Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1947, pp. 109s.

del *Leib* y del *Phantasieleib* (la reflexividad sin concepto determinante que hace posible toda auténtica génesis de sentido).

#### 6. *El estatuto fenomenológico del estado hipnótico. El Phantomleib ante el hay (il y a)*

Para concluir nuestro trabajo, detallemos el carácter del *Phantomleib* —la corporeidad en la inminencia del *hay*. Lo que choca de primeras es el hecho de que no haya ninguna “imagen” en este campo de la disociación del estado hipnótico en el momento de la experiencia traumática. La imaginación no tiene representaciones particulares pertenecientes a este campo sino que mienta la experiencia real y actual que resulta ser exterior a lo imaginario (ahora bien, se trata de la imaginación y no de la pura *phantasia*, y ello a raíz de esta mención de objeto, que, como sabemos, no se compadece con la *phantasia*, esencialmente no intencional). Identificada con el campo imaginario, la conciencia originaria alterada observa del “exterior” el campo perceptivo mientras que, por el contrario, no hay nada intuitivo en el campo imaginario. En esta disociación, hay pues algo así como representaciones vacías de imaginación<sup>51</sup>, vacías de figuraciones intuitivas propias<sup>52</sup>. El sujeto que se encuentra en el campo imaginario nada imagina dentro de este campo. Observa de forma desinteresada el cuerpo que sufre de modo real el dolor. Para que el *Phantasieleib* que funciona con la conciencia originaria haga sentido, tiene que ser uno con el *Leib* afectivo. El campo de la *phantasia* “se alimenta” del *Leib* real, que le procura, con su fuente de *aisthesis*, las afecciones de la afectividad, le provee pues en “contenidos”, tan vagos, nebulosos o fugaces como se quiera, y sin que la imaginación, que se instituye sobre la *phantasia*, tenga, necesariamente, un objeto (*Bildsujet* de Husserl) figurado en intuición mediante una “apariencia ‘perceptiva’ (perzeptive)” (*Bildobjekt*) en la correlación intencional.

En el contexto de nuestra discusión sobre el traumatismo, la conciencia originaria se sitúa en el campo imaginario disociado del campo del *Leib* afectivo y vacío de toda representación intuitiva. En la experiencia traumática, la conciencia originaria “refluye” en un estado quasi-*leiblich* disociado del *Leib* afectivo

<sup>51</sup> Cfr. Marc Richir “[Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl](#)”.pdf, [www.annalesdephenomenologie.org](http://www.annalesdephenomenologie.org) (2003), p. 112. En el caso de la disociación voluntaria como técnica de defensa contra el dolor, sí pueden darse algunas representaciones en el campo de lo imaginario. Se trata aquí de una fuga hacia “otro” mundo.

<sup>52</sup> NdT: El lector puede ahondar en esta oposición entre los pares: mirada (regard) –*phantasia* “perceptiva” y ver (voir)– imaginación si se refiere al texto de Marc Richir “Sur voir et penser. Doxa et noesis”, *Annales de Phénoménologie* 6 (2007). [www.annalesdephenomenologie.org](http://www.annalesdephenomenologie.org)

real. Ahora bien, este estado *cuasi-leiblich* despegado no tiene contenido alguno o atributo particular. No siente ni cinestesias ni afecto (el sujeto disociado pierde el afecto), ni tan siquiera punto-cero (de ahí que el paciente pueda incluso creer que se sitúa *al lado de su cuerpo aunque, en realidad, situándose de modo ilocalizable*, y creer que lo observa desde el exterior). En suma, lo *cuasi-leiblich* disociado es fantasmático o fantasmagórico. La conciencia originaria en el estado hipnótico no es sino el *Phantasieleib* alterado al extremo de paralizar y vaciar el campo de la *phantasia*. En definitiva, el *Phantasieleib*, al perder su *Leib*, se ha convertido en *Phantomleib*. Se trata, en suma, y para volver a Lévinas, de la descripción fenomenológica del cuerpo en el *hay*.

La situación se antoja en extremo paradójica; mientras que en la situación normal el campo imaginario es consecuencia con el sujeto real encarnado en un *Leib* y en un *Leibkörper* real, la situación traumática parece ser su contracara. ¿Cómo puede uno situarse en el campo imaginario en aras a observar el campo perceptivo? Es como si el yo del campo imaginario fuese real y como si fuese, en cambio, la experiencia real del dolor la que resultase puramente onírica. Con una acribia sin parigual, Husserl ha distinguido, en el texto nº16 de Husserliana XXIII, tres posibilidades para el yo imaginante de relacionarse con el afecto en la situación de imaginación (o en la situación, estructuralmente análoga, de conciencia de imagen). Richir ha presentado un análisis detallado de este texto<sup>53</sup> de Husserl y resume las tres posibilidades como sigue:

O me imagino formando parte de la escena imaginada e imagino mi tristeza, o no me imagino dentro de dicha escena, y me imagino entonces la tristeza de otro que, en cambio, sí se encuentra o encontraría entonces dentro de la escena imaginaria, o, en tercer lugar, no me imagino ninguna tristeza y, sin embargo, la experimento de modo efectivo sobre la base de lo que imagino.<sup>54</sup>

La disociación que hemos considerado en el presente trabajo parece ser la situación inversa a la evocada en la 2<sup>a</sup> posibilidad. Modificando ésta, la disociación en cuestión puede describirse como sigue: "yo *en la escena imaginada imagino* (o más bien *observo*) el dolor del *yo real* como el de otro, otro por ende imaginario, a pesar de que tanto el dolor como la escena tienen lugar en el *mando real*", y ello en la medida en que el sujeto disociado ya no siente viva-

<sup>53</sup> NdT: Se trata del ya citado artículo de Marc Richir "[Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl".pdf](#)

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 100.

mente ni dolor ni afectos vinculados con el acontecimiento traumático. El mundo percibido se convierte en una “imagen” ficticia, por lo tanto en una suerte de *Bildobjekt* (que figura lo percibido).

Así y todo, la paradoja vinculada a esta inversión no representa, para el hombre sano, sino un conjunto de apariencias, dado que, en la vida corriente, el yo en la *phantasia* o incluso el de la imaginación no hace mención intencional del *Leib* como si de un objeto exterior se tratara, ya que el *Leib* afectivo permanece indisociable del *Phantasieleib*. La conciencia originaria adviene a sí misma en esta indisociabilidad: incluso si el yo en el campo imaginario aparece como “otro”, este yo como otro no es, de hecho, un *Leib* (como centro inimaginable de su propio campo de *phantasia*) sino un *fictum* en el interior del campo imaginario: el *Phantasieleib* infigurable como punto-cero del campo de la *phantasia* se encuentra más acá de y es en cualquier caso exterior a ese “yo como otro”. Incluso si el yo se encuentra, en la escena imaginada, como otro, la separación entre el yo real y el yo imaginario no pasa, en la vida corriente, de ser fingida y, en todo caso, no resulta efectiva. El punto-cero enteramente ficticio de la escena imaginada “coincide” con el punto-cero del *Leib* real y afectivo. Y esta indisociabilidad de *Leib* y *Phantasieleib* es aquello en virtud de lo cual es posible saltar y bogar más o menos a placer entre los tres tipos de relaciones afectivas analizadas por Husserl tejidas entre el yo real (el yo efectivamente imaginante, el yo que ejecuta el acto de imaginación) y el yo imaginario (yo imaginado). La cuestión no consiste, por lo tanto, en una simple inversión de perspectiva. Consiste, antes bien, en la separación entre el *Leib* afectivo *alterado y petrificado* en el dolor excesivo y el *Phantasieleib* alterado en el estado hipnótico; consiste, por consiguiente, en *la separación entre el Leib afectivo herido y desintegrado y el Phantomleib*. Tal es nuestra tesis. Es precisamente en virtud de esta separación como, en el traumatismo, la conciencia originaria volatilizada en el *Phantomleib* mienta intencionalmente el *Leib herido* en la experiencia traumática *como si de un objeto exterior se tratara*.

Traducido del francés por Pablo Posada Varela

## **EL CONCEPTO METODOLÓGICO DE REFLEXIÓN EN HUSSERL Y EN RICOEUR**

**Roberto C. F. Menéndez**

Universidad de Granada, España /

Université de Rouen, Francia

[Roberto\\_obarri@yahoo.es](mailto:Roberto_obarri@yahoo.es)

**Resumen:** Este trabajo describe el concepto de reflexión en la fenomenología de Edmund Husserl y en la hermenéutica de Paul Ricoeur, especialmente en sus trabajos metodológicos y de fundamentación de sus respectivas filosofías. La atención está puesta principalmente en las semejanzas y diferencias entre ambas nociones de reflexión. Con ello se pretende conducir al lector hacia la pregunta que interroga por el sentido de la actividad reflexiva, entendida como capacidad de descubrir y analizar las propias operaciones subjetivas implicadas en la constitución de la vida y del mundo. En último término se pretende revisar el alcance de ambas filosofías y la posibilidad de una conjunción entre ambas.

**Palabras clave:** Reflexión, fenomenología, hermenéutica, Husserl, Ricoeur.

**Abstract:** This essay describes the concept of reflection in Edmund Husserl's phenomenology and Paul Ricoeur's hermeneutics, especially in the methodological and foundation works of their philosophies. The issue is mainly focused on the similarities and differences between both notions of reflection. This tries to lead the reader towards wondering about the meaning of the reflective activity, being understood as the ability to discover and analyse the very subjective operations involved in the constitution of life and world. Finally, the aim is to review the scope of both philosophies and the possibility of a conjunction between them.

**Keywords:** Reflection, phenomenology, hermeneutic, Husserl, Ricoeur.

### **INTRODUCCIÓN**

El asombro con el que surge la filosofía, como ciencia que investiga los diferentes objetos y regiones de la naturaleza, así como el ser en general, conduce a un segundo asombro, que es el asombro ante el sentido no evidente del mismo asombro, o dicho en otras palabras, el asombro de sentirse y saberse el sujeto un ser interrogante que, por más que quiera, no sale de su asombro. El misterio de que haya algo en vez de nada cubre al mundo de una neblina maravillosa que acaba por envolver al mismo ser humano, volviéndolo sobre sí mismo y haciéndole partícipe del enigma que se interroga. De algún modo, el primer asombro lleva al segundo, y el movimiento incesante de estas dos caras de la misma moneda que nunca deja de dar vueltas en el aire generan la ex-

pectativa del sentido: del sentido del mundo y del sentido de la filosofía que se pregunta por el mundo —y que de algún modo, también se pregunta por sí misma. Esta expectativa de sentido impregna el filosofar de componentes emocionales encontrados: son la fruición y la frustración de un interrogar siempre postergado, plagado de más y más horizontes que apuntan al infinito.

La historia de la filosofía occidental, de un modo muy esquemático, se entiende a sí misma según dos modelos muy generales en cuanto al sentimiento del asombro se refiere: por un lado, el asombro ante el mundo y ante lo trascendente, con la consiguiente investigación de la naturaleza y el cuestionamiento de la Trascendencia. Por otro lado, el asombro ante las propias capacidades racionales, ante el misterio de la inmanencia, y la pregunta por las condiciones subjetivas de la experiencia y el conocimiento. Una pregunta condensa con gran acierto la primera forma de investigación: “¿por qué el ser y no más bien la nada?”. En cuanto a la segunda, quizá más compleja en su modo de experimentarse, podríamos preguntar, simplificando, “¿por qué hay, además del ser, una conciencia capaz de pensar que, en efecto, podría no haber nada?”.

Paradigmáticamente se utiliza el ejemplo de Descartes para situar cronológicamente el comienzo de esta segunda navegación. Esta delimitación está lejos de ser rígida. De algún modo San Agustín está del segundo lado pese a remitir a la Trascendencia sus interrogaciones íntimas, y de algún modo Kant se dirige al primero pese a preguntarse por las condiciones subjetivas del conocimiento. En el tiempo de Descartes la investigación de la naturaleza pasaba por un momento de tanto éxito que los científicos, extasiados por la saturación de sentido de sus investigaciones, no tenían tiempo para preguntarse “¿qué sentido tiene conocer científicamente el mundo?”. La respuesta a esta pregunta estaba presupuesta en el progreso mismo de la ciencia, que confirmaba de modo suficiente el sentido de la ciencia. A medida que las ciencias avanzan, consolidándose cada vez más sus métodos de investigación y de comunicación, surgirá tímidamente una pregunta mucho más difícil de responder, pues no puede plantearse en los mismos términos ni con los mismos métodos de la ciencia natural: “¿cuál es el sentido del conocimiento?”.

En general, un cierto presentimiento del sentido de la ciencia, y de la conciencia de sus avances y sus carencias, hunde estas cuestiones y, con ellas, el trabajo de la filosofía, al tiempo que la investigación de la naturaleza, agarrada desde un principio a tales presentimientos, continúa perfeccionándose y espe-

cializándose. La ciencia predica con el ejemplo y su mejor ejemplo es el progreso. Más allá no caben preguntas, sino un vago interrogar metafísico, puro dilettantismo. Ahora bien, filosofías como la de Schopenhauer, alejadas de toda relación entre ciencia y conocimiento, son ejemplo de este segundo gran movimiento de la filosofía que se pregunta por el sentido de una conciencia capaz de preguntarse por su propio destino. La ciencia, volcada sobre el mundo de lo positivo y acumulando un éxito tras otro, no tiene tiempo para volverse sobre sí misma y preguntar por la “conciencia de la ciencia” y, mucho menos, de un modo más general, para ponerse a fundamentar, según nuevos métodos, una “ciencia de la conciencia”, una “ciencia de la experiencia de la conciencia”.

En este contexto, una filosofía hará de la pregunta por el sentido del conocimiento su tarea infinita de investigación y explicitación. La fenomenología de Husserl no cuestiona el éxito o fracaso de unas u otras ciencias, sino que se pregunta por el sentido de su actividad y por el sentido último del conocer. Para ello, todas las precisiones metodológicas de esta nueva filosofía no están enfocadas directamente a perfeccionar el conocimiento del mundo, sino a precisar el sentido mismo de ese conocimiento en la misma experiencia entendida como actividad, como actividad humana. Con tal finalidad, la fenomenología elabora una metodología compleja y rica que apunta a la actividad que quedaba impensada en la investigación científica de la naturaleza. Con ello, convierte la pregunta por el sentido del conocimiento en una metodología destinada a fundamentar la filosofía como ciencia, aquella que sirve para plantear el sentido del conocimiento en general, englobando con ello el sentido de todas las ciencias disciplinares. Después, otros filósofos, impresionados ante el detalle y la profundidad de la fenomenología, comenzarán a vislumbrar la posibilidad de aplicar el nuevo método a un ámbito más amplio, menos llamado a preguntar por el sentido último del conocimiento, y más a interrogar por el sentido de la experiencia en general, por el origen subjetivo del mundo y de la vida.

En este texto trataremos de comprender cómo la reflexión, como concepto metodológico de la fenomenología, y haciendo de bisagra entre la atención al mundo y la vuelta sobre sí, puede ponernos ante la pista de la interrogación que va del asombro ante el mundo al asombro ante la conciencia del asombro, es decir, no sólo ante la conciencia del mundo sino también ante la conciencia

de sí —lo que Husserl llamará el “maravilloso *ser para sí mismo* del ego”<sup>1</sup>. Los actos reflexivos serán entendidos, de nuevo, como las bisagras del gran gozne de la reducción trascendental, que articula el movimiento que va del correlato de la conciencia intencional a la subjetividad trascendental donde opera la actividad significativa del mundo. En segundo lugar, trataremos de ver hasta qué punto el concepto de reflexión en Paul Ricoeur sirve para articular metodológicamente su hermenéutica, conjugando de igual modo una subjetividad entendida como deseo y esfuerzo y un mundo en el que esa subjetividad se expresa y se objetiva. Con ello trataremos de llevar la atención hacia el punto común de ambas metodologías de la reflexión: el sujeto capaz de sentirse a sí mismo de un modo interrogante y de volver sobre su propia actividad constitutiva del sentido del mundo.

## 1. EL CONCEPTO METODOLÓGICO DE REFLEXIÓN EN EDMUND HUSSERL

El texto de 1913, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, es fruto del esfuerzo por fundar una nueva filosofía que se pregunta principalmente por la posibilidad del conocimiento. Este trabajo venía tejiéndose desde la publicación de las *Investigaciones lógicas*, en 1900 y 1901, y en cursos posteriores que Husserl impartía en Göttingen, de los cuales quizás el más conocido es el de 1904/05, del cual salieron las célebres *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, además de otros textos hoy publicados en Husseriana. En 1911 se publica en la revista *Logos* un extenso artículo de Husserl, titulado *La filosofía como ciencia estricta*, donde se prepara el terreno de la fenomenología haciendo una crítica a las concepciones de la ciencia y la filosofía vigentes, principalmente una crítica del psicologismo, del que Husserl quería distanciarse. Antes, en 1907, Husserl había dado un curso que se publicaría como *La idea de la fenomenología*, en el que de igual modo se daba una introducción a la futura filosofía.

Todos estos trabajos convergen en el texto de 1913, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, que constituye un manual

<sup>1</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2009<sup>2</sup>, § 18.

de estudio de fenomenología. El concepto que nos interesa se entrelaza en este trabajo con el de la variación eidética y, en mayor medida, con el de la reducción trascendental. Está en juego la gran operación y la gran actividad filosófica en que consiste la fenomenología. Nosotros, como hemos dicho, vamos a detenernos sólo en el concepto de reflexión en tanto que concepto metodológico, para ver después su recuperación por parte de Ricoeur. En el párrafo § 77 tenemos una importante indicación a propósito de la reflexión:

Entre las más universales peculiaridades esenciales de la esfera para las vivencias tratamos en primer lugar la *reflexión*. Lo hacemos así en gracia a su *universal* función metodológica; el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión.<sup>2</sup>

¿Por qué este valor metodológico de la reflexión? Diremos que, de modo general, la actividad de la reflexión se caracteriza por la capacidad de desplazar la atención, en una vivencia, del objeto vivido a la forma en que se vive<sup>3</sup>. De modo paradigmático, en el caso de la percepción externa la reflexión permite pasar de un modo de atención en el que la conciencia está volcada sobre el color azul de un cuadro, para atender ahora al modo de vivencia que podemos denominar con la expresión “percibir el color azul”. Esta posibilidad tiene como origen, y también como finalidad, la pregunta, “¿qué es en general percibir un color?”. Husserl nos dirá que este tipo de reflexión vuelta sobre la percepción externa es el más sencillo de llevar a cabo, mientras que, por el contrario, la reflexión sobre los actos anímicos será mucho más difícil, sino imposible. Tanto en el ejemplo de la alegría como en el ejemplo de la cólera, es difícil que la reflexión corra paralela al acto mismo. Es decir, en la alegría o en la cólera es difícil reflexionar sin modificar la disposición afectiva en la que me encuentro. En general, la reflexión sólo puede aparecer cuando la alegría o la cólera empiezan a disiparse. En cambio, en el caso de la contemplación del cuadro, percepción y reflexión pueden correr casi paralelas y ser contemporáneas. En todo caso, definiremos la reflexión como aquella actividad de la conciencia capaz de volverse sobre el resto de actividades, sea para examinar la idealidad de los

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica I*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, § 77, p. 172 (en adelante, *Ideas I*). En traducción de Antonio Zirión, que está en proceso de ser publicada: “Entre las más generales peculiaridades esenciales de la esfera pura de las vivencias tratamos en primer lugar la REFLEXION. Lo hacemos así en gracia a su GENERAL función metodológica: el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de reflexión”.

<sup>3</sup> Cfr. *Meditaciones cartesianas*, § 15.

objetos sobre los que estas actividades están vueltas, sea para acceder a la esencia misma de estas actividades.

La fenomenología, en tanto doctrina de la esencia de las vivencias<sup>4</sup>, necesita servirse de la reflexión como su instrumento. Ahora bien, ¿diremos con ello que la reflexión es –tan sólo– una bisagra capaz de hacer o dejar girar la atención de la conciencia hacia sí misma? En principio, la reflexión podría llevar a cabo este giro de la atención, de la “mirada”, desde cualquier objeto vivido por la conciencia hacia la forma o el modo propio en que ese objeto aparece y se da. Así, habría también una reflexión *en el recuerdo*, una reflexión *en la fantasía*, etc. Con ello, como se ha sugerido ya, tendríamos la posibilidad de principio de acceder a la esencia de tales actividades, lo que nos permitiría, por ejemplo, poder establecer una diferencia entre la esencia de la percepción, de la memoria y de la fantasía –por poner un ejemplo de actos clásicos de la fenomenología.

Cabe preguntar ahora: ¿se da con ello por supuesta y conocida la esencia de la reflexión? ¿Es necesaria una reflexión sobre la reflexión o hay que entender que, antes de que la reflexión se vuelva sobre cualquier otra actividad, la reflexión ya se ha vuelto sobre sí misma y ya ha comprendido su esencia? En último término no habría que decir que la reflexión se dedica a extraer la esencia de cada acto particular, para luego hacer una suma y una comparativa de todos los actos reflexionados. Más que eso, la reflexión puede atender también a los elementos concretos de cada acto y, más aún, a las relaciones universales que ligan unos actos con otros en la corriente de conciencia.

La reflexión es, según lo acabado de exponer, un rótulo que designa actos en que resulta apresable con evidencia y analizable la corriente de las vivencias con todo cuanto de variado sobreviene en ella (componentes de vivencias, correlatos intencionales). La reflexión es, así podemos decirlo también, el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general, pero justo en este método se convierte ella misma en objeto de posibles estudios: la reflexión es también el rótulo de vivencias esencialmente relacionadas, o sea, el tema de un importante capítulo de la fenomenología. Distinguir las diversas “reflexiones” y analizarlas íntegramente en orden sistemático, es su tema.<sup>5</sup>

Habría que preguntar ahora, supuesta ya la posibilidad de este giro de la atención hacia de lo vivido a la vivencia, ¿de qué modo tiene que mirar la re-

<sup>4</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Ideas I*, § 71.

<sup>5</sup> *Ibidem*, § 78, p. 176.

flexión a la vivencia para poder extraer de ella su esencia? No resulta difícil, según el ejemplo de Husserl, que miremos una hoja de papel y tratemos de llevar la atención no hacia la hoja como tal, sino en tanto que hoja percibida por mí, entendida como hoja de color blanco que yo percibo. De alguna manera accedemos con facilidad a la intuición de la percepción del color. Pero, por otro lado, una intuición de este tipo se nos escapa, no por su supuesta complejidad, sino sencillamente por su obviedad. En efecto, descrita como hasta ahora, la reflexión en concreto, y la fenomenología en general, podrían no servir a otra cosa que a darnos a conocer un inventario de obviedades —como la percepción del color, la percepción del sonido, etc. — si no fuera porque algunas de estas obviedades, examinadas con la lupa fenomenológica, pueden llegar a despertar el sentimiento de asombro con el que hemos empezado esta breve investigación. La cuestión delicada se plantea en el momento en que queremos entender que la reflexión sobre la reflexión no sólo nos da acceso a la esencia de un acto particular, sino que nos permite entrever también el sentido de una actividad muy especial del ser humano, que podríamos denominar conciencia de la conciencia o segunda conciencia.

Husserl nos dirá, según la cita anterior y de modo preliminar, que hay un capítulo de la fenomenología dedicado a la reflexión sobre la reflexión o a la reflexión sobre las diferentes “reflexiones” posibles. Como hemos dicho, este capítulo no debería de tener por mera finalidad la de hacer un inventario que permitiese contabilizar el número de “reflexiones” posibles, enumerar sus semejanzas y sus diferencias, etc. Habría que preguntar si el todo vale más que la suma de sus partes o, de un modo más claro, si el sentido de la actividad reflexiva sobrepasa el estudio de los diferentes actos reflexivos concretos, vueltos sobre percepciones, juicios, etc. Para el caso que nos ocupa, habría que ver si una suerte de *reflexividad inmanente* entrelaza las diferentes reflexiones, dando un sentido unitario al rótulo general “reflexión”, comprendido a su vez a una con los rótulos generales “percepción”, “memoria”, “fantasía” y, en último término, dentro del rótulo general “conciencia” o “vida intencional”, pues, en último término, de lo que se trata es de conocer la subjetividad trascendental que se da a sí misma el mundo, incluyéndose como vida que vive en el mundo<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibidem*, §§ 33 y 34.

Toda vivencia es en sí misma un río de generación, es lo que es una *creación radical* de un tipo esencial invariable: un río constante de retenciones y protenciones unificado por un aspecto, él mismo fluyente, de originariedad, en que se tiene conciencia del vivo ahora de la vivencia frente a su “antes” y “después”. Por otra parte, tiene toda vivencia sus paralelos en diversas formas de reproducción que podemos considerar como transformaciones “operativas” ideales de la vivencia primitiva; toda vivencia tiene su vivencia “exactamente correspondiente”, y, sin embargo, de una modalidad completamente distinta, en un recuerdo, así como en una posible expectativa, en una posible mera fantasía y también en las reiteraciones de estas variaciones.<sup>7</sup>

Como hemos sugerido, hace falta que la reflexión se supere a sí misma como un acto concreto que se vuelve sobre una vivencia particular; por exceso y por defecto. Por un lado, hace falta que en su trabajo metódico la reflexión encadene sus diferentes “miradas” a las vivencias de un modo que sea más que el de la suma de los diferentes resultados extraídos por sus operaciones. Por otro lado, es necesario que subyazca a la reflexión un tipo de *reflexividad inmanente*, que sería la que permite dar una continuidad de fondo a la alternancia entre las vivencias y sus reflexiones. En general, esta *reflexividad inmanente* está implicada en la misma corriente de conciencia como tal. En primer lugar, hay actos de dirección inmanente en los cuales la propia vivencia está ya vuelta sobre la subjetividad, antes de toda reflexión: actos de dirección inmanente donde la vivencia coincide con lo vivido o —dicho de otro modo— donde el objeto intencional pertenece a la propia corriente de la conciencia. Husserl hablará a este propósito de actos de *percepción inmanente*<sup>8</sup>. En segundo lugar, como veremos, también los actos de dirección trascendente tienen la peculiaridad de principio de estar *prestos* a ser percibidos por la reflexión<sup>9</sup>. Esto sería fruto de una particularidad de la corriente de las vivencias en tanto corriente temporal<sup>10</sup>. Una segunda intencionalidad, no desligada de la intencionalidad volcada sobre los objetos del mundo, estaría vuelta sobre sí misma de modo constante y continuo, modulando este carácter de estar toda vivencia *presta* para ser percibida por la mirada de la reflexión.

Por un lado, pues, la reflexión nos conduce a la temporalidad inmanente por vía de la retención. Por el otro lado, la “mirada”, capaz de encadenar todas las reflexiones concretas en una sola contemplación unificadora, da lugar a la

<sup>7</sup> *Ibidem*, § 78, p. 177.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibidem*, § 38.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibidem*, § 45.

<sup>10</sup> Véase, al respecto, Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002; especialmente la sección tercera y los apéndices.

idea o a la imagen del espectador fenomenológico. Este espectador reflexivo es un espectador de sí, cuya reflexión no consiste en ponerse a sí mismo como sujeto de las acciones, sino como observador desinteresado de la actividad del yo en tanto subjetividad trascendental. Con ello hay que tener presente que el espectador fenomenológico no lleva a cabo una reflexión natural, sino trascendental, y que el “observado”, aunque es el yo en actitud natural, “interesado” en cierto modo —pero sobre todo olvidado de sí en la actividad intencional—, es contemplado desde la perspectiva de su subjetividad trascendental. Dicho de otro modo, la reflexión no es reflexión natural ni psicológica y el reflexionado no es el sujeto en actitud natural, el sujeto psicofísico. Tanto es así que la reflexión fenomenológica puede interesarse por una reflexión natural, con el fin de descubrir y describir la esencia de la así llamada “reflexión natural” y sus posibilidades generales. Ahora —Husserl llevará al extremo estos ejemplos en *Filosofía primera*—, al llevar a cabo el espectador fenomenológico una reflexión sobre el sujeto olvidado de sí en la actitud natural, el mismo espectador fenomenológico no se toma a sí mismo por objeto, y necesitaría a su vez un nuevo espectador capaz de poner su propia actitud como “tema”. Con ello se abre la posibilidad de despliegue infinito de miradas, lo que, antes de envolvernos en un círculo absurdo, permite presentir un sentido último de la actividad fenomenológica.

Podría decirse, con cierta justicia, que sería necesario poner a distancia toda la obra de Husserl para intuir lo mejor posible la esencia y el sentido de la gran actividad reductiva y reflexiva en que consiste la fenomenología. De otro lado, habría que penetrar en la temporalidad inmanente, impregnada de componentes afectivos y emotivos, para vislumbrar la esencia y el sentido del *ser-para-sí* de la conciencia, aquel que, sin coincidir exactamente con la actividad reflexiva del espectador fenomenológico, tampoco se reduciría a ser una suerte de actividad reflexiva pasiva, espontánea y, en todo caso, circunscrita a la actitud natural. Si es posible, como hemos sugerido, separar al espectador fenomenológico del sujeto trascendental, habría que evaluar la posibilidad de diferenciar la esencia de dos actividades: una, la actividad reflexiva del propio espectador, propiamente fenomenológica en sentido metódico; otra, la actividad reflexiva del sujeto trascendental, desembarazada del compromiso metodológico sin ser sin embargo una reflexión puramente natural volcada sobre actos concretos. De otro modo, sería cuestión de interrogar una posible diferencia

entre el *ser-para-sí* del espectador desinteresado y del *ser-para-sí* del sujeto trascendental como tal, anterior a la escisión que implican los actos reflexivos particulares. Ya hemos sugerido la vía de investigación de la temporalidad inmanente, que ahora sin embargo no podemos emprender.

## 2. EL CONCEPTO METODOLÓGICO DE REFLEXIÓN EN PAUL RICOEUR

El filósofo francés Paul Ricoeur es conocido hoy en día como hermeneuta; seguramente como el más importante de la lengua francesa. Es importante señalar sin embargo que entre las muchas influencias que ayudaron a forjar su filosofía, fue la fenomenología de Husserl una de las más importantes. Cabe recordar que Paul Ricoeur fue el traductor al francés del primer volumen de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, que se publicaría en 1950, el mismo año en que se publica su tesis doctoral, *Lo voluntario y lo involuntario*. Gran parte de la traducción la hizo Ricoeur durante su cautiverio en la segunda guerra mundial, lo que le da un valor simbólico añadiendo a su valor histórico de introducción a la fenomenología en Francia.

En lo que respecta al concepto de reflexión, Ricoeur conjuga la fenomenología, entendida en el contexto alemán que llegaría hasta Kant pasando por Fichte, con la tradición francesa que parte de Descartes y pasa por Maine de Biran y Jean Nabert. Desde este conglomerado de influencias, Ricoeur hace suyo el problema del acceso a la subjetividad a través de la reflexión o, dicho de otro modo, de la aparición y aprehensión de la conciencia de sí al interior de la conciencia intencional. Ya en *Lo voluntario y lo involuntario* Ricoeur entiende que el yo no puede reflexionar si no es a partir de sus actos. Ahora bien, Ricoeur llevará esta exigencia más allá de Husserl, poniendo cada vez más el acento en el lado noemático de la correlación intencional y pasando de los actos a las obras.

La elaboración metodológica del concepto de reflexión, que señala este camino de los actos a las obras —y de la fenomenología a la hermenéutica—, se forja sobre todo en los años 60, exponiéndose primero en *De l'interpretación. Essai sur Freud*, publicado en 1965 y traducido en español como *Freud: una interpretación de la cultura*, y después en *Le conflit des interpretations*, de 1969. En el primero de los textos, dedicado a Freud —pero también dedicado a

la interpretación—, Ricoeur dará ya clara definición de lo que durante muchos años va a entender por “reflexión”. Como hemos dicho, su herencia es muy compleja, y abarca por un lado a Husserl, a Fichte y a Kant y, por otro lado, a Nabert, a De Biran y a Descartes, por citar sólo algunos autores. En primer lugar, la lectura de Freud descubre a Ricoeur la necesidad de articular la fenomenología de la conciencia con la interpretación del inconsciente. Dicho de otra manera, más allá de una reflexión donde sea posible descubrir y describir con claridad la esencia de las vivencias, Ricoeur previene de ciertas zonas de la subjetividad donde la conciencia raya con lo inconsciente y donde la descripción deja paso a un trabajo de interpretación.

¿Cómo afecta esto a la reflexión? Su transformación no es para nada leve: pasamos de una reflexión como intuición directa y evidente de vivencias que no dejan lugar a zonas oscuras —argumento que Husserl repetirá varias veces— a una reflexión entendida como interpretación, a reflexión necesitada de interpretación<sup>11</sup>. No se quiere decir con ello que una reflexión sustituya a la otra, sino, más bien, que una envuelve a la otra. La reflexión fenomenológica opera allí donde no hay lugar al equívoco, donde pueden llegar a describirse con claridad y distinción las operaciones con las que la subjetividad trascendental da sentido al mundo. La condición de esta filosofía inequívoca es la reducción trascendental, que tiene como cometido, entre otros, desembarazarse de relativismos culturales o históricos. La reflexión hermenéutica, en cambio, opera allí donde se supera la evidencia intuitiva y emana una significación que puede ser interpretada en diferentes direcciones, teniendo que extraer su comprensión más profunda del conflicto entre las mismas. He aquí una primera definición de este nuevo concepto metodológico de reflexión:

Reflexión no es intuición o, dicho en términos positivos: la reflexión es el esfuerzo por volver a captar el Ego del Ego Cogito en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos. Ahora bien, ¿por qué la posición del Ego debe volver a ser captada a través de sus actos? Precisamente porque no está dada ni en una evidencia psicológica ni en una intuición intelectual ni en una visión mística. Una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'hermenéutique*, Paris, Seuil, 2011, pp. 19-21.

<sup>12</sup> Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 41. Véase también *Le conflit des interprétations*, pp. 321-329.

Para Ricoeur, el *ego* está olvidado de sí en los objetos en los que se vuelca intencionalmente. Dicho de otro modo, el *cogito cogitatum* hace desaparecer al *ego*, que queda puesto entre paréntesis. Para reappropriarlo es preciso seguir su huella, aquella que éste ha dejado en el mundo. No sirve entonces una vuelta sobre sí, sino todo un rodeo por el mundo, principalmente por el mundo del lenguaje en el que el *ego* se expresa. La reflexión no consiste en este caso en un giro sobre la subjetividad y sus actividades intencionales, sino en una atención a las obras que condensan esas actividades y que forman parte de la cultura y de la historia. Ahora bien, ¿qué es lo que trata de reappropriarse esta reflexión? ¿En qué modo podemos decir que la reflexión conserva todavía el rasgo más general de un giro de la mirada? Aquí Ricoeur no opta por una vuelta sobre la subjetividad en tanto actividad constitutiva del mundo y fundamento del conocimiento, sino por una vuelta a la actividad más práctica, implícita en la intencionalidad entendida como acción y emparentada más con una ética que con una filosofía entendida como fundamento del conocimiento.

La reflexión es ética antes de convertirse en una crítica de la moralidad. Su fin es captar el Ego en su esfuerzo por existir, en su deseo de ser. Una filosofía reflexiva encuentra y quizás salva aquí la idea platónica de que la fuente del conocimiento es en sí misma *Eros*, deseo, amor, y la idea spinoziana de que es *conatus*, esfuerzo. Este esfuerzo es un deseo, porque jamás se satisface, pero este deseo es un esfuerzo, porque es la posición afirmativa de un ser singular y no simplemente una falta de ser. Esfuerzo y deseo son las dos caras de la posición del Sí en la primera verdad: *yo soy*.<sup>13</sup>

No es difícil apreciar que en esta reivindicación de una reflexión hermenéutica Ricoeur se aleja de la fenomenología tanto como se acerca a una ontología. Esfuerzo y deseo, en un fuerte sentido, pasan a ocupar la fuente de la que han de brotar los actos de los cuales la reflexión ha de dar cuenta a la hora de comprender la subjetividad. Con ello se deja de lado, por ejemplo, una fenomenología de la percepción, de la memoria o de la imaginación, entendidas estas dimensiones de la vida intencional como constituyentes del espesor y de la profundidad del horizonte de mundo vivido<sup>14</sup>. La reflexión, entonces, ya no trata de describir la constitución del mundo, sino de comprender las expresiones de una vida. Para ello, una gran diferencia se juega en el modo de llevar la atención bien hacia el lado noético bien hacia el lado noemático de la correlación vida-

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, p. 43.

<sup>14</sup> Ricoeur ya había optado, en *Lo voluntario y lo involuntario*, por un tipo de fenomenología, que, sin oponerse directamente a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, diera más valor a la dimensión práctica que a la teórica y, con ello, más valor a la voluntad que a la percepción.

mundo. Una fenomenología del deseo y del esfuerzo sigue siendo posible; y posible en el modo en el que se ha descrito, es decir, mediante reflexiones vueltas sobre actos concretos de "desear" o de "esforzarse". Ahora bien, en Ricoeur es preciso que haya una expresión del deseo para que la reflexión sea posible: "*La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo*"<sup>15</sup>.

El problema que se pone es el de la necesidad de que la reflexión se realice a través y sólo a través de las obras en que se expresa el deseo y el esfuerzo. Para Ricoeur el acto no llega a significar el deseo de modo suficiente; es preciso ver el lugar a donde el acto apunta, y no sólo, sino y sobre todo tratar de comprender aquello que el acto realiza, su marca, su huella, aquella que hay que interpretar. Según este modelo, todo *eidos* del deseo no podría ser despejado sino es a partir de su *telos* constituido, el cual quedaría no obstante en un margen de ambigüedad<sup>16</sup>. Aquí las diferencias son importantes entre una y otra metodología reflexiva. En primera instancia, Ricoeur ve imposible una intuición eidética del deseo y del esfuerzo en los actos en los que estas dimensiones de la subjetividad podrían expresarse. El rodeo por la obra es para Ricoeur insoslayable. En segundo lugar, este principio de la metodología hermenéutica abandona en cierto modo el recurso a la reducción fenomenológica y en su lugar invita a la así llamada "vía larga", que Ricoeur expondrá en *El conflicto de las interpretaciones*: "La reflexión debe convertirse en interpretación, porque no puedo captar este acto de existir más que en signos dispersos en el mundo"<sup>17</sup>.

Lo que está aquí implicado es la necesidad de reconocer que toda vuelta sobre sí —el vínculo que aún mantienen ambos conceptos de reflexión— pasa por el lenguaje, y que todo lenguaje en el que el sí se expresa y se reconoce es un lenguaje equívoco, donde un sentido literal esconde un segundo sentido. Así las cosas, la reflexión debe convertirse en interpretación. Dicho de otro modo,

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, p. 44. Ver también *Le conflit des interprétations*, pp. 21-25.

<sup>16</sup> Otro momento de difícil armonía entre fenomenología y hermenéutica aparecería aquí, al afirmar Ricoeur que "la posición de ese esfuerzo o ese deseo no solamente está privada de toda intuición, sino que no está atestiguada más que por obras cuya significación queda dudosa y revocable" (*Freud, una interpretación de la cultura*, p. 44). Queda desestimado aquí, entonces, el recurso a una evidencia intuitiva sobre la esencia del deseo y el esfuerzo humanos, anulándose con ello el conocido principio de todos los principios que Husserl expone en el § 24 de *Ideas I*, al menos en lo que se refiere a la posición e intuición del deseo.

<sup>17</sup> Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, p. 44.

la reflexión será sólo una etapa que ha de ser superada por la interpretación dentro del método hermenéutico. Este método abandona definitivamente el nivel de la subjetividad trascendental para partir de la existencia, atravesada por alteridad histórica y cultural y medida en todo momento por el lenguaje. Corresponde a este método un largo rodeo —Ricoeur lo llamará *vía larga*— cuyo fin no es de todos modos una vuelta a la fenomenología trascendental, sino a una ontología del deseo y el esfuerzo. Éste es un camino que aquí sólo podemos señalar, al igual que sólo podemos mencionar, en el caso de Husserl, la necesidad de comprender la reflexión en el contexto de la reducción fenomenológica, sin poder en este trabajo completar estas exigencias. Nos quedaremos ahora expresamente con la relación entre Husserl y Ricoeur, sobre todo a propósito de la reflexión.

[Husserl] concibe la fenomenología no sólo como un método de descripción esencial de las articulaciones fundamentales de la experiencia (perceptiva, imaginativa, intelectiva, volitiva, axiológica, etcétera), sino como una autofundamentación radical en la más completa claridad intelectual [...]. Sin embargo, la fenomenología, en su ejercicio concreto y no en la teorización que aplica a sí misma y a sus pretensiones últimas, señala ya el alejamiento en lugar de la realización, del sueño de esa fundamentación radical en la transparencia del sujeto con respecto a sí mismo. El gran descubrimiento de la fenomenología, sometida al requisito de la reducción fenomenológica, es la intencionalidad, es decir, en su sentido menos técnico, la supremacía de la conciencia *de algo* sobre la conciencia de sí. Pero esta definición de la intencionalidad es aún trivial. En su sentido riguroso, la intencionalidad significa que el *acto* de referirse a algo sólo se logra a través de la unidad identificable y reidentificable del *sentido* referido —lo que Husserl llama el *noema*, o correlato intencional de la referencia *noética*. Además, sobre este noema se deposita en estratos superpuestos el resultado de las actividades sintéticas que Husserl denomina *constitución*. Ahora bien, la tarea concreta de la fenomenología —en particular en los estudios dedicados a la constitución de la *cosa*— pone de manifiesto, de modo regresivo, estratos cada vez más fundamentales donde las síntesis activas remiten continuamente a síntesis pasivas cada vez más radicales. La fenomenología queda así atrapada en un movimiento infinito de *interrogación hacia atrás* en el que se desvanece su proyecto de autofundamentación radical. Incluso los últimos trabajos consagrados al *mundo de la vida* designan con este término un horizonte de immediatez que nunca se alcanza. El *Lebenswelt* nunca está dado y siempre se presupone. Es el paraíso perdido de la fenomenología.<sup>18</sup>

Si he querido transcribir esta extensa cita, es porque aquí está en juego una gran tensión entre fenomenología y hermenéutica, que exige tomar un camino u otro. Para este caso, parece no ser posible una vía intermedia o, según la metodología del propio Ricoeur, una vía que extraiga sus conclusiones de la

<sup>18</sup> Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 29.

tensión entre ambas metodologías. En el texto de 1965, Ricoeur enunciaba la posibilidad de conjugar lo que él llamaba la *arqueología del sujeto* de Freud con la *teleología de la conciencia* de Hegel. El presupuesto era precisamente el de la dependencia de ambas perspectivas. Ahora bien, no podemos decir lo mismo del caso de la fenomenología, pues Ricoeur no entiende que deba ser arbitrada con otra filosofía; para él, la fenomenología debe ser superada por la hermenéutica. La reflexión, como hemos visto, debe convertirse en interpretación. Hay que decir, sin embargo, que no es imposible pensar que el trabajo infinito de explicitación del sujeto trascendental pueda ir de la mano de un trabajo — igualmente infinito— de descifrado de las obras y los textos en los que ese mismo sujeto se expresa. Ricoeur, después de haber incluido a Husserl en las pretendidas filosofías de la transparencia absoluta, no ve en el anuncio de la fenomenología como tarea infinita sino un fracaso; fracaso que él no toma en consideración como posibilidad. La fenomenología genética que se enuncia al trasluz de sus referencias a las síntesis pasivas queda así desestimada.

Ya lo hemos dicho varias veces. Ricoeur pone todo el acento de su investigación hacia el lado noemático de la correlación vida-mundo, en una filosofía del rodeo que va de los actos a las obras, para volver sólo al final hacia una subjetividad entendida principalmente como deseo de ser y esfuerzo por existir. Con ello entiende que Husserl se ha quedado atrapado en el lado noético, en una regresión *in infinitum* que escarba en las capas constituyentes más pasivas de la subjetividad, justo en aquellas en las que se forman las primeras unidades de sentido. A mi juicio, la insistencia de Ricoeur en que su método volcado sobre el lado noemático debe volver al lado noético no es menor que la insistencia inversa, en Husserl, de profundizar el lado noético con el fin de llegar al lado noemático. En efecto, Husserl menciona la posibilidad de elaborar una filosofía del arte o de la historia y, sobre todo, afirma que la fenomenología no es el trabajo de una sola persona, sino de generaciones de investigadores. Esta idea, que seguramente concuerda en valor con la idea que Ricoeur tenía de su método hermenéutico, nos lleva a contrastar la fenomenología y la hermenéutica de un modo mucho menos dicotómico.

A mi juicio, es motivo común de ambas filosofías una investigación infinita, pues Ricoeur entiende en varios lugares que el largo rodeo por el lenguaje, si bien tiene que volver siempre sobre el sujeto que se pone como existente, nunca termina en un final absoluto —de otro modo se condenaría a sí mismo, te-

niendo para su filosofía un deseo de transparencia y de inmediatez mayor que el de las filosofías que ajusticia. En este sentido, resulta extraño que el filósofo de la mediación entre unas y otras tradiciones filosóficas haya cerrado la puerta a la fenomenología genética, aquella que precisamente había sobrepasado la idea de una inmediatez absoluta del *cogito* consigo mismo en el programa de una investigación infinita, impidiendo así ver una mayor y mejor armonía entre el planteamiento que él propone de la reflexión —y de la hermenéutica en general— y el de la reflexión fenomenológica.

### 3. BREVE ESBOZO DE UNA GENÉTICA DE LA REFLEXIÓN

La vía larga que propone Ricoeur se aleja de todo presentimiento y sentimiento inmediato de sí, llevando la comprensión a dimensiones cada vez más mediatizadas por el lenguaje. El caso más paradigmático es la formulación de la identidad narrativa, esto es, de una comprensión de sí articulada por el ejercicio de un narrarse a sí mismo según formas y figuras extraídas de las narraciones que heredamos. Este alejamiento de la vía regresiva es también un abandono de la pregunta por las condiciones mismas de la reflexión, olvidadas en la explicitación metodológica de la hermenéutica y en su aplicación como interpretación. Se abandona así el camino de lo que podríamos llamar en fenomenología una genética de la reflexión, en el que Ricoeur mismo parecía querer adentrarse en sus primeros trabajos:

Debe haber una referencia a sí mismo que no es todavía una mirada sobre sí, sino cierta manera de relacionarse o de comportarse con relación a sí mismo, una manera no especulativa, o mejor no espectacular: una implicación de sí mismo rigurosamente contemporánea del acto de decisión y que es, de alguna manera, un acto respecto de sí mismo. Esta implicación de sí mismo es la que debe tener en germe la posibilidad de la reflexión.<sup>19</sup>

Como sabemos, Ricoeur opta por no seguir esta vía o por posponerla hasta después de su largo rodeo por los documentos en los que se expresaría esta suerte de referencia a sí no explicitada por la reflexión. Pues bien, aquí se quiere proponer la vía de una fenomenología genética, vuelta sobre las dimensiones

<sup>19</sup> Paul Ricoeur, *El proyecto y la motivación. Lo voluntario y lo involuntario I*, Buenos Aires, Docencia, 1986, pp. 71s.

constituyentes y constitutivas de la reflexión, aquellas que hacen posible precisamente el giro de la mirada, que es el punto común que mantendrán las descripciones de Husserl y de Ricoeur<sup>20</sup>. Una genética de la reflexión, como ya hemos apuntado, tendría que investigar la constitución de la temporalidad inmanente de la conciencia, en busca de este tipo de intencionalidad longitudinal o segunda que permite la referencia a sí. Habría que ver también el modo en que la esfera del sentimiento es una esfera de doble intencionalidad, en donde cabría un sentirse o un presentirse previo a la vuelta reflexiva sobre sí. Ello incluiría, en cierto modo, una investigación sobre el deseo y sobre el esfuerzo que Ricoeur propone como principios de la acción humana. En los términos infinitivos en los que la fenomenología pone la cuestión, hablaríamos de una genética del desear y de una genética del esforzarse, lo que nos llevaría a investigar la raíz del esfuerzo —como hace en alguna medida la fenomenología de Michel Henry— y no sus frutos.

A mi juicio, esta vía —de dirección prohibida en la hermenéutica de Ricoeur— no está privada de intuitividad. Sin entrar en dicotomías, y con el ánimo de la mediación que propone el concepto de dialéctica en Ricoeur, creo posible y pertinente hacer el camino de una fenomenología genética que tuviese como objetivo la explicitación de la intuitividad del desear, con el fin de articularla con una hermenéutica del *sí mismo* en que examinase, por ejemplo, la capacidad del giro de la mirada a partir de las narraciones autobiográficas. De alguna manera, una genética trataría de asistir al nacimiento del narrador hermenéutico y también del espectador fenomenológico; no para alcanzar una inmediatez y transparencia absolutas, sino todo lo contrario, para entrever el “lugar” en el que se produce la constante brecha del sujeto consigo mismo, para ganar intuitividad en aquellas capas de la vida pasiva en las que brota una alteridad y alteración inmanente.

## CONCLUSIONES

A la forma de ser de la vivencia es inherente que a toda vivencia real, viva como presencia originaria, pueda dirigirse en la forma más directa una mirada de percepción in-

<sup>20</sup> “La reflexión es el acto de volverse sobre sí por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto”. Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, p. 28.

tuyente. Esto sucede en la forma de la “reflexión”, que tiene la notable propiedad de que lo aprehendido perceptiblemente en ella se caracteriza por principio como algo que no sólo existe y dura dentro de la mirada percipiente, sino que ya existía antes de que esta mirada se volviese a ella. “Todas las vivencias son conscientes” quiere decir, pues, que no son sólo conciencia de algo, ni existen como tal conciencia, sólo cuando ellas son objetos de una conciencia refleja, sólo que ya antes de toda reflexión están ahí como “fondo” y por ende en principio *prestas a ser percibidas*.<sup>21</sup>

A propósito del carácter de las vivencias, Ricoeur podría decir que, además de estar prestas a ser percibidas, las vivencias piden ser expresadas. Su camino es el del rodeo por la expresión, mientras que el de una fenomenología genética sería el de la explicitación de las condiciones trascendentales de una tal *prestitud*, la que hemos llamado con anterioridad *reflexividad inmanente*.

Ricoeur sólo ve posible la inteligencia de la vida antepredicativa a partir de la vida predicativa, de igual modo que sólo ve posible una comprensión de lo involuntario a partir de lo voluntario. Con ello, la hermenéutica no es nunca una profundización hacia el interior, sino siempre una búsqueda e interpretación de signos y huellas en el exterior, allí por donde ha pasado el ser humano. Toda vuelta sobre el deseo o el esfuerzo mediante una reflexión directa es para él inútil. Pues bien, a mi juicio esta posibilidad no es inútil del todo, sobre todo si se piensa en la expresión que ha de darse de la misma —también a partir de un lenguaje—, pero a partir de un interés expreso de significar el *desear* desde sí mismo, anterior a toda reflexión de carácter segundo y de toda interpretación. El trabajo de una descripción directa del esfuerzo, no entendido como un trabajo de transparencia e inmediatez absolutas, puede dar algunos frutos que no han sido atendidos por la hermenéutica de Ricoeur. Al tratar de comprender el deseo humano en las huellas que otros seres humanos han dejado a través de diferentes trazos lingüísticos, lo que pretende es vencer una distancia abierta de antemano. Por el otro lado, e insistiendo en una fenomenología que no busca la transparencia absoluta, habría que decir que es posible una fenomenología —que Husserl ha llamado genética— que buscaría precisamente el nacimiento de una tal distancia, alteración interna y entrada afectiva de la alteridad.

En Husserl, la reflexión tenía como cometido atender a las vivencias como tales para descubrir o desvelar su esencia, dando lugar en último término a un conocimiento de la subjetividad constituyente de mundo; en Ricoeur la idea

<sup>21</sup> Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 103.

estaba puesta en un tipo de subjetividad más histórico y, más que en su conocimiento constituyente del mundo, en su comprensión en tanto constituido por el mundo, entendido como alteridad. El camino de Ricoeur, al incorporar un mayor número de dimensiones históricas, se elaboraba así como una suerte de contrapunto de la reducción fenomenológica, caracterizada por una puesta entre paréntesis de la trascendencia del mundo como tal. El método de Ricoeur se basa en una vía larga que se pone como tarea recorrer, mediante un tipo de reflexión interpretativa, las diferentes dimensiones en las que el ser humano deja sus marcas y huellas. Así, incluso el sentido de la apercepción de sí debe ser comprendido a partir de una interpretación de los documentos en los cuales la conciencia de la conciencia se dice.

Ciertamente, tengo una apercepción de mí mismo y de mis actos, y esta apercepción es una especie de evidencia<sup>22</sup>. Descartes no puede ser desalojado de esta proposición indiscutible: no puedo dudar de mí mismo sin apercibir que dudo. Pero, ¿qué significa esta apercepción? Una certeza, sin duda, pero una certeza privada de verdad; como bien lo comprendió Malebranche contra Descartes, esta captación inmediata es solamente un sentimiento y no una idea.<sup>23</sup>

Ya lo hemos sugerido: una fenomenología genética de la apercepción de sí no está motivada por el deseo último de llegar a una transparencia e inmediatez absolutas. Antes bien, el sentimiento del que aquí se habla sería en gran medida un presentimiento de sí, que nos llevaría por un camino infinito, aunque para nada estéril, en un tipo de reflexión de tipo emocional —como Husserl analiza en *Filosofía primera II*— que vaya examinando capas diferentes en las que se forjan tal presentimiento. La temporalidad inmanente es uno de estos “lugares” de investigación, de una riqueza y una preciosidad estupefacientes. Incluso el sueño de una ontología del deseo y del esfuerzo tiene mucho que ganar mediante una genética del desear y del esforzarse que atienda precisamente al momento en que estos impulsos y actividades comienzan a ser presentidos como tales y no tanto reconocidos en sus huellas. Aquí, lo hemos dicho, no queremos contraponer un camino a otro, como el camino mejor al camino peor. Antes bien, se entenderá que una metodología como la de Ricoeur

<sup>22</sup> Yo subrayaría el carácter de vivencia de esta apercepción: la apercepción misma es una vivencia que como tal ha de ser reflexionada: Ricoeur sólo lo hará al final de su vía larga, principalmente en *Sí mismo como otro*. Sin embargo, nos parece que Husserl sigue dando dignidad a una reflexión que no ha de dejar de ser nunca reflexión sobre la propia vivencia tal y como esta se da, y, antes de ser expresada, en el momento mismo de pedir expresión.

<sup>23</sup> Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, p. 42.

no debe superar el tipo de reflexión que expone la fenomenología para convertirse en interpretación, y con ello en hermenéutica, pero tampoco diremos que una fenomenología genética de la reflexión desmiente de raíz todo hallazgo que una hermenéutica como la de Ricoeur pueda obtener a partir de su metodología.

La fenomenología es ya un lenguaje en el que el deseo y el esfuerzo se expresan. Es un lenguaje de la reflexión que pudiendo ser interpretado no por ello tendría que ser superado. La fenomenología es ya más que un sentimiento de la apercepción: es un trabajo que demuestra que la apercepción es más que un sentimiento: es un continuo de reflexiones encadenadas en la corriente de conciencia, vueltas y entrelazadas en toda actividad y pasividad, en todo objeto u horizonte —y ello gracias a la capacidad de la apercepción para desbordarse a sí misma más allá del sentimiento inmediato. Ricoeur lo ha dicho a propósito de su lectura de Husserl: la apodicticidad no significa adecuación. Añadimos que este testimonio no obliga ni conduce únicamente a una hermenéutica, y que entreabre y ofrece el camino a una fenomenología infinita.

## **INTENCIONALIDAD DE HORIZONTE Y REDUCCIÓN TRASCENDENTAL EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL**

**Ignacio Quepons Ramírez**

Universidad Nacional Autónoma de México/ Universität zu Köln, Alemania  
iquepons@gmail.com

**Resumen:** El tema principal es sugerir la continuidad entre las diferentes maneras de entender la reducción fenomenológica en la fenomenología de Husserl. A fin de presentar esta posibilidad argumento a favor de la importancia de la intencionalidad de horizonte como guía del análisis trascendental que parte de la fenomenología del mundo de la vida. Es posible entender el análisis fenomenológico como un método explicativo que descubre paso a paso las diferentes capas de sentido, tomando como guía la descripción de la estructura del mundo como horizonte implícito de nuestras vivencias.

**Palabras clave:** Husserl, reducción fenomenológica, intencionalidad de horizonte, mundo de la vida.

**Abstract:** The main issue is to suggest the continuity between the different ways to understand the Phenomenological Reduction in Husserl's Phenomenology. In order to present for this possibility I argue for the importance of the horizon intentionality as the guide of transcendental analysis departing from the phenomenology of world of life. It is possible to understand the phenomenological analysis as an explicative method that discover step by step the different layers of sense, taking as a guide of the description the structure of the world as implicit horizon of our lived-experience.

**Keywords:** Husserl, phenomenological reduction, horizon-intentionality, world of life.

Como afirma Eugen Fink, en su célebre ensayo de 1933, la reducción fenomenológica es el método fundamental de la fenomenología. La forma en que se comprende y asume la reducción trascendental define la radicalidad filosófica del proyecto fenomenológico<sup>1</sup>. El tema de este trabajo es la relación entre la intencionalidad de horizonte y los diferentes accesos a la reducción trascendental; el objetivo es mostrar la coherencia entre el acceso cartesiano a la esfera trascendental y la vía del mundo de la vida, a través de la perspectiva que ofrece la interrogación regresiva de los horizontes.

<sup>1</sup> "El método fundamental de la filosofía fenomenológica de E. Husserl es sólo y únicamente la 'reducción fenomenológica'; ella es el camino cognoscitivo del pensamiento filosófico inicial dirigido hacia el campo 'temático' de la filosofía, 'es el acceso' ('Zugang') a la subjetividad trascendental; en ella están contenidos todos los problemas de la fenomenología y los métodos especiales que están ordenados a ellos". Eugen Fink, "La fenomenología fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea", *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. 1 (2003), p. 366. Tr. Raúl Veloso Farías

En *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl señala que la vía “cartesiana” hacia la reducción es parcial porque lleva a la esfera trascendental como de un salto. Iso Kern, con base en esa autocritica de Husserl, ha sugerido un cambio de rumbo en el proyecto fenomenológico que invalidaría la vía cartesiana. Frente a esta interpretación defendemos la posibilidad de entender ambos planteamientos desde una perspectiva complementaria. Para ello se destacará la importancia de la “intencionalidad de horizonte” y las implicaciones de sentido en que se constituye el mundo pre-dado de la experiencia como el hilo conductor de la coherencia entre los accesos a la reducción<sup>2</sup>. La posibilidad que abre esta hipótesis es coherente con la idea de Eugen Fink de que la tarea de la fenomenología es la pregunta por el “origen del mundo”<sup>3</sup>.

La vía a la esfera trascendental a través del mundo de la vida, lejos de ser una renuncia al programa planteado en *Ideas I*<sup>4</sup>, un programa metódico que permite acceder a la esfera trascendental por etapas de acuerdo al análisis de los horizontes implicados en el mundo pre-dado de la experiencia natural. La evidencia de la pre-dación del mundo es una evidencia implícita en toda evidencia predicativa; el carácter implícito de la mención de dicha evidencia tiene el carácter de un horizonte intencional. El análisis fenomenológico entendido como indagación del sentido implicado y sedimentado en la forma de horizontes permite alcanzar el estrato de la subjetividad trascendental como ámbito implícitamente supuesto en toda experiencia de mundo pre-dado. La subjetividad

<sup>2</sup> La importancia de la intencionalidad de horizonte en la comprensión sistemática del proyecto fenomenológico de Husserl ha sido destacada por el profesor Roberto Walton en una variedad de artículos. Mi comprensión de dicha temática en Husserl tiene una deuda grande con las investigaciones de Walton. Sólo menciono algunos trabajos que resultaron particularmente importantes en la propuesta que aquí sugerimos. Roberto Walton, Walton, Roberto, “Función y significado de la intencionalidad de horizonte”, en María Luz Pintos / José Luis González López (eds.), *Fenomenología y ciencias humanas*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1998; Roberto Walton, “Phenomenology of Horizons”, en Steven Crowell / Lester Embree (eds.), *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology’s Second Century*, Center for Advanced Research in Phenomenology, 2001; Roberto Walton, “Horizonticidad y juicio”, *Anuario Filosófico* vol. XXXVII, 1 (2004). También es pertinente para el estudio de esta temática el trabajo de Saulius Geniusas, *The origins of the horizon in Husserl’s Phenomenology* (Doctoral Dissertation), New School for Social Research, 2008, que comprende una presentación sistemática del desarrollo de la noción de Horizonte en la obra de Husserl. Sobre el tema del horizonte y el mundo en el contexto de la fenomenología genética también es importante la última parte del estudio de Donn Welton, *The Other Husserl. The Horizons of Trascendental Phenomenology*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2000, pp. 331-392.

<sup>3</sup> “La cuestión fundamental de la fenomenología, que está a medio camino de muchos planteamientos unidos a problemas tradicionales, y en la cual se manifiesta claramente su radical oposición al criticismo, se puede formular como la pregunta por el *origen del mundo*”. Eugen Fink, *op. cit.*, p. 386.

<sup>4</sup> Iso Kern, “Tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la fenomenología de Husserl”, en Agustín Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1997, pp. 259-294.

trascendental es el horizonte “anónimo” constituyente de todo el campo de lo pre-dado, el cual, no es por principio parte del mundo constituido. Todo el mundo concreto y en general todo mundo de experiencia posible supone como horizonte de su concreción a una subjetividad que lo viva y que viva su vida en ese horizonte de mundo. La vida en su evidencia apodíctica es el horizonte co-asumido en toda mención de lo que es a su vez el horizonte de todos los horizontes: el mundo mismo. Por lo tanto, la evidencia del mundo pre-dado de mi experiencia estaría fundada en la evidencia más radical: soy yo el que vivo, en mi vida, la pre-dación del mundo y dicha evidencia descubre el carácter trascendental como estrato último de la constitución del mundo. El sujeto que vive en actitud natural el mundo pre-dado de la vida es él mismo trascendental, sólo que, por así decirlo, todavía no lo sabe.

La diferencia entre este acceso a la esfera trascendental a través del mundo de la vida y la vía cartesiana es que este camino regresivo no implica la suspensión de la validez del mundo de la actitud natural “de golpe”; por el contrario, justo la propia mención de evidencia del mundo de la actitud natural la que da la pauta para inferir por implicación de horizontes el carácter necesario de una subjetividad que vive y constituye su propio mundo de sentido.

## 1. LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA Y EL DESCUBRIMIENTO DEL CAMPO TRASCENDENTAL

Según distintos estudiosos de Husserl<sup>5</sup>, existen al menos tres accesos a la reducción trascendental, 1) la vía cartesiana que practica en *Ideas I* y *Meditaciones cartesianas*, 2) la vía a través de la psicología intencional, que aparece por primera vez en las lecciones de *Filosofía primera* y finalmente 3) la vía a partir del análisis del mundo de la vida, que aparece en *Crisis* y en los párrafos 10 a 13 de *Experiencia y juicio*<sup>6</sup>. Las tres vías sostienen la imposibilidad de una fundamentación radical del problema del conocimiento desde la esfera

<sup>5</sup> Cfr. Iso Kern, *op. cit.*; Sebastian Luft, “Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism”, *Research in Phenomenology*, vol. 34, 1 (2004) 198-234.

<sup>6</sup> Algunos han sugerido distinguir también una vía a través del “camino de las ciencias objetivas”, pero hay buenas razones para afirmar que, en realidad, constituiría la misma vía que la del mundo de la vida. Las ciencias objetivas dan por sentada la validez implícita del mundo de la vida y la coherencia entre los resultados de sus investigaciones con el mundo de la vida experimentado subjetivamente. Al respecto véase Sebastian Luft, *op. cit.*, p. 205 n.18, y Dieter Lohmar, “Trascendental Logic and Trascendental Reduction: Husserl’s way into Trascendental Phenomenology through the Critic of Science”, en Gary Banham (ed.), *Husserl and the Logic of Experience*, Palgrave, McMillan, 2005, pp. 237-254.

empírico-natural y abren la posibilidad de considerar a la experiencia como acceso a la esfera constituyente en una actitud distinta de la natural.<sup>7</sup>

El camino que lleva a Husserl a la dimensión trascendental es el mismo que condujo el sentido de sus *Investigaciones lógicas*: la búsqueda de un principio de evidencia radical como experiencia de la verdad. En cada caso, las vías de acceso a la reducción trascendental destacan el prejuicio escéptico de la idea de verdad y fundamentación que descansa en la pretensión de fundamentar el conocimiento en la posición natural-empírica. El problema de semejante empresa es doble: por un lado asume la realidad de las determinaciones del mundo externo con independencia de nuestra experiencia y por otro, cae en el círculo vicioso de suponer como condición de explicación una instancia que debería ser ella misma explicada. El primer polo del problema es un fisicalismo realista y el segundo constituye un naturalismo generalizado, que caen en el contrasentido de hacer depender la necesidad lógica de un principio neuro-fisiológico de naturaleza contingente. La primera posición asume un prejuicio dogmático y la segunda cae irremediablemente en el escepticismo. La fenomenología, a través de la reducción fenomenológica, desplaza el problema de las determinaciones intrínsecas de la realidad externa y neutraliza la dependencia de la estructura de la experiencia en su explicación natural-empírica. Esto no quiere decir que los resultados de la ciencia objetiva carezcan de valor o incluso que la interpretación natural de los procesos psíquicos no pueda ser coherente con el resultado de la investigación fenomenológica. Lo que se trata de indicar es que no es

<sup>7</sup> El fundamento y origen de la motivación filosófica a la reducción fenomenológica es el problema de la experiencia de la verdad. La verdad es el concepto fundamental de una lógica pura como teoría de la ciencia, la cual, no puede estar fundamentada en una autocomprendión que haga de ella subsidiaria de procesos psicológico-empíricos. Dicha pretensión, piensa Husserl, conduce al contrasentido de fundamentar una teoría general en una particular (la psicología) que requeriría de los supuestos que ella misma tendría que fundamentar. La fundamentación psicologista del conocimiento científico conduce para Husserl a un escepticismo. La primera salida al problema es la consideración de las vivencias desde el punto de vista de "su esencia", es decir, en abstracción ideatoria de su facticidad natural. La radicalización de esta posición constituiría una reducción fenomenológica que propone un paso anterior a la "abstracción ideatoria" consistiendo en la suspensión de la validez del mundo objetivo y la suscripción de la subjetividad a la explicación causal mundana. La primera aparición de esta teoría son las lecciones de 1907 conocidas como *La idea de la fenomenología*. Hua XIX, §§ 32-40, §§ 49-51, §§ 62-72. Hua II, pp. 30-35 y 44-52. Una vía no implica a la otra necesariamente, aunque el sentido preciso de ambas es su complementariedad. ¿Es posible describir esencias asumiendo su validez objetiva trascendente a su formación en la subjetividad (al modo de la fenomenología realista) o bien, se puede considerar a la subjetividad trascendental fáctica sin avanzar a la consideración esencial de los sentidos descritos en las esencias? (sobre la concreción de la subjetividad trascendental: Hua I §§ 12-16 y § 33). De manera aislada ninguno de los planteamientos es científico: el primero asume el prejuicio dogmático de la existencia de suyo de las trascendencias objetivas y el segundo no avanza a la generalización necesaria para declarar unidades universales de los conocimientos adquiridos en la descripción. No obstante, la génesis misma de las esencias remite a su constitución en la subjetividad trascendental fáctica. Con esta distinción queremos sugerir la primordialidad de la reducción trascendental como rasgo decisivo de la fenomenología frente a la "descripción de esencias de vivencias" a la manera de la fenomenología realista.

ni en los presupuestos físicos ni en la explicación de la experiencia en perspectiva naturalista que se puede dar fundamento a la idea de la ciencia, que ambas explicaciones, de hecho, suponen.

La reducción trascendental es una operación de carácter metodológico, la cual está fundada en un principio de evidencia que es el hilo conductor de la forma en que se comprende el método de la reducción. Desde el punto de vista de la pura experiencia no es evidente que las determinaciones del mundo externo le sean intrínsecas (de hecho, eso no podemos saberlo) ni que exista una causalidad necesaria entre la explicación natural de nuestros procesos psíquicos y el sentido de nuestra experiencia vivida. Sin embargo, es posible identificar y universalizar estructuras necesarias de la experiencia a partir de la esfera, esa sí plena en evidencia, de la articulación de nuestras vivencias. Husserl alcanza en primera instancia el requerimiento de la reducción para acceder al campo trascendental a partir de la llamada vía cartesiana. La importancia del camino cartesiano es que destaca la apodicticidad irreductible de la vida como fundamento de toda evidencia adecuada o inadecuada. Dicha vía opera a partir de la suspensión de la validez del mundo objetivo para ganar un campo de mundo fenoménico efectivamente vivido cuya estructura esencial se trata de describir. La primera formulación del método de la “epojé” aparece en 1907 en sus lecciones conocidas como *La idea de la fenomenología*; la presentación más detallada del método y la determinación de la estructura del campo trascendental aparecen en 1913 en *Ideas I*, pero la formulación madura de la vía cartesiana se concreta en la primera de sus *Meditaciones cartesianas*. Las *Meditaciones cartesianas* tienen como antecedente público las conferencias dictadas por Husserl en París en 1929.

En la década de los años veintes Husserl exploró otras vías alternativas hacia la esfera trascendental, especialmente en sus lecciones de *Filosofía primera* de 1924. En estas lecciones aparece la vía conocida como vía “psicológica” a la esfera trascendental. Ahí Husserl declara que la variación de los contenidos del mundo trascendente no alteraría mis experiencias sedimentadas, mi propio pasado psíquico, en suma, mi vida. El análisis psicológico descubre un punto que es imposible explicar desde los supuestos mundanos, el cual lo lleva a considerar que la subjetividad no “forma parte del mundo”. Es decir, la subjetividad no puede ser, por principio, momento no independiente del mundo, en

la medida en que el mundo natural y sus relaciones causales son de naturaleza distinta a la de la vida de conciencia<sup>8</sup>.

Por último, tenemos el acceso a partir del descubrimiento del mundo de la vida, el cual va esclareciendo la cuestión explicando las evidencias supuestas como fondo u horizonte implícito desde la actividad judicativa de las ciencias de la naturaleza hasta el mundo vivido considerado en actitud cotidiana y precientífica<sup>9</sup>. Las ciencias, en su actividad cognoscitiva, asumen implícitamente la pre-dación del mundo de la vida como evidencia. El mundo de la vida, como mundo de la experiencia natural originaria, aparece como el fundamento olvidado de la actividad científica. La evidencia implícitamente asumida del mundo de la vida se funda su vez, de forma implícita, en la actividad constituyente de una subjetividad anónima. Somos nosotros en nuestra relación con el mundo en torno de la vida quienes constituimos implícitamente su sentido, incluso aquel en el que se mienta el mundo pre-dado de la actitud natural. Para comprender la unidad entre las vías a la esfera trascendental, detengámonos en la primera y la última.

El en caso de la vía cartesiana tenemos que el descubrimiento del carácter no-apodíctico de la evidencia del mundo<sup>10</sup> en la actitud natural frente a la evidencia apodíctica de la vida que vive mundo, conduce a la necesidad de suspender la validez del mundo objetivo. Esta operación metodológica consiste en la suspensión de la actitud natural que lleva a cabo los actos constituyentes de la naturaleza con sus tesis trascendentales. Es decir, se suspende la tesis de existencia en el mundo externo y la validez de la creencia en sus determinaciones como determinaciones intrínsecas, independientes de mi experiencia. Gracias a esta operación podemos dirigir la atención a nuestra propia experiencia desde una perspectiva que no asume la forma de la experiencia como subordinada al orden de la explicación causal-natural-mundana. En suma, se trata de “poner entre paréntesis” la creencia en la realidad trascendente del mundo al

<sup>8</sup> Hua VIII, pp. 126-131. Cfr. la sugerencia de Pablo Posada Varela hacia una interpretación mereológica de la reducción trascendental en “Mereología y Fantasía. El trance de manifestación de relaciones de esencia”, en César Moreno Márquez / Alicia M<sup>a</sup> de Mingo (eds.), *Signo. Intencionalidad. Verdad. Estudios de Fenomenología*, Sevilla, Sociedad Española de Fenomenología / Universidad de Sevilla, 2005, p. 280.

<sup>9</sup> Véase Sebastian Luft, *op. cit.*, p. 215.

<sup>10</sup> El problema del mundo y la evidencia que le corresponde es tema que requiere de cierta atención y cuidado. Aunque Husserl en repetidas ocasiones se refiere al carácter absoluto de la conciencia con independencia del mundo, esta afirmación tiene que ser matizada pues de otro modo se pierde el sentido de la correlación intencional. Sobre esta cuestión véanse Hua XXXIV, pp. 467ss y Hua XXXIX, Textos 22, 24 y 25. Véase Sebastian Luft, *op. cit.*, pp. 203s.

que están dirigidos los actos de conciencia y con ello reducir toda trascendencia a correlato de la vida de conciencia purificada. El resultado de dicha operación hace posible la apertura de la esfera de nuestra propia experiencia como acceso al ámbito constituyente de la formación de su propio sentido, y con éste, a la formación del sentido de toda la realidad asumida como puro fenómeno de sentido.

La reducción fenomenológica en la que reflexionamos sobre los propios actos de conciencia, datos de carácter absoluto e indubitable, orienta a la filosofía hacia la crítica de los intentos de fundamentarla en una ciencia natural como la psicología. Así, la investigación trascendental de la conciencia no puede ser por principio una investigación natural:

La existencia de una naturaleza no PUEDE condicionar la existencia de la conciencia, puesto que ella misma se pone de manifiesto como correlato de conciencia; la naturaleza sólo ES en cuanto se constituye en nexos regulados de conciencia<sup>11</sup>.

La actitud fenomenológica pone de manifiesto la dependencia de toda trascendencia y todo orden de la naturaleza respecto de su correlación con la conciencia que vive sus vivencias, de lo que se sigue una primacía de la conciencia respecto del mundo<sup>12</sup>.

Todo lo trascendente, en la medida en que viene a la dación conscientemente, es *objeto* de investigación fenomenológica, no sólo por el lado de la CONCIENCIA DE ello, por ejemplo, de los diferentes modos de conciencia en que viene a la dación como lo mismo, sino también, aunque entrelazado esencialmente con ello, como lo dado y aceptado en las daciones<sup>13</sup>.

Muchos de los análisis de la fenomenología podrían, no obstante, realizarse “sin” la reducción trascendental, pero sólo a título de análisis intencional-

<sup>11</sup> Hua III/1, p. 109; *Ideas I*, p. 118. En todos los casos citamos la edición de obras completas de Husserl seguido el número de página en alemán y su correspondencia a la edición de Gaos en español. No obstante, en todos los casos en que citamos *Ideas I* hemos utilizado la nueva versión, en proceso de publicación, del profesor Antonio Ziriñi a quien agradecemos el permiso para citar su traducción.

<sup>12</sup> Como hemos señalado antes, si bien esta manera de presentar la cuestión sigue especialmente la línea cartesiana de *Ideas I*, es necesario matizar dicha afirmación. Se trata de una primacía relativa pues lo que se destaca es que el acceso a la verdad del mundo es a través de la mediación necesaria de la subjetividad, entendida ella como subjetividad trascendental. Ello no quiere decir que la subjetividad sea más importante que el mundo pues lo que es la subjetividad lo es en virtud de su referencia hacia el mundo como su correlato objetivo. Subjetividad y mundo constituyen los polos del *a priori* de la correlación y declarar la primacía de cualquiera de los dos polos, aunque el acceso sea a través de la subjetividad, conduce a malos entendidos. Debo esta precisión a la discusión sostenida con el profesor Sebastian Luft en el verano de 2010 en Cologne-Leuven Summer School, organizado por el Archivo Husserl de la Universidad de Colonia.

<sup>13</sup> Hua III/1, pp. 159-169; *Ideas I*, p.170.

les de la vida de conciencia de acuerdo a su esencia<sup>14</sup>. Sin embargo, estos análisis corresponden a una mera psicología descriptiva y no responden al problema en principio planteado por el programa de la fenomenología de realizar una crítica radical del conocimiento y sobre esta base, la construcción de la filosofía como ciencia universal fundada en evidencias absolutas. La realización efectiva de dicho proyecto es algo que todavía puede dar lugar a discusiones en un contexto más amplio, sin salirnos del marco que ofrece la propia fenomenología de Husserl, pero la radicalidad de la reducción fenomenológica es un principio irrenunciable que constituye la diferencia específica de su proyecto filosófico.

La idea de una psicología fenomenológica fue un tema que interesó a Husserl a lo largo de toda su obra filosófica; la centralidad que a veces tiene esta temática es ocasión de posibles confusiones en torno a la diferencia entre psicología y filosofía. En su artículo de la *Enciclopedia Británica* declara que los resultados de una psicología fenomenológica pura y una fenomenología trascendental son exactamente los mismos; incluso podría hablarse de ciencias paralelas. En los últimos párrafos de *Crisis*, declara el carácter filosófico de la psicología, pero ahora poniendo en paralelo la psicología pura y lo que aquí llama “psicología trascendental” como ciencia de la subjetividad trascendental. A pesar del ocasional uso indiscriminado de la noción de psicología, sólo distinguida por el apellido (empírica, pura o trascendental), es necesario diferenciar la crítica del conocimiento que es la tarea de la fenomenología, del estudio es-

<sup>14</sup> En *Ideas I* por ejemplo, Husserl deja de lado la consideración trascendental para continuar la caracterización de la conciencia en la actitud natural. En § 34 señala que empezamos con una serie de consideraciones en las cuales “no nos fatigaremos” con ninguna epoje. A partir de ahí hasta el § 48 realiza una consideración eidética de la estructura de la conciencia en la que prescinde de la reducción fenomenológica en sentido estricto. No es hasta el inicio de § 48 a § 49 que se sugiere la reaparición de la cuestión, en relación al problema de la realidad del mundo. El tema de la actitud fenomenológica y la reducción fenomenológica reaparecen en § 50 de manera explícita y Husserl hace el recorrido retrospectivo que recupera, ya a la luz de la reducción trascendental, lo que se obtuvo antes “sin la fatiga” de la epoje trascendental. Es verdad que los análisis llevados a cabo son psicológico-fenomenológicos porque estudian la conciencia desde su especificidad “intencional” y los contenidos que le son propios, pero ya la psicología descriptiva de *Investigaciones Lógicas* realizaba estos análisis sin la reducción trascendental. Esto no quiere decir que los resultados de dichos análisis difieran de la consideración en la actitud trascendental;<sup>—</sup> de hecho, la perspectiva trascendental mantiene los resultados pero mediante un cambio de perspectiva reinterpreta los contenidos asumidos por la posición de la psicología intencional en términos de la constitución trascendental. Esta posibilidad funda el camino de la reducción psicológica o a través de la psicología que explora en *Filosofía primera*, el artículo de la *Enciclopedia Británica*, y que expone con detalle al final de *Crisis* (véanse §§ 56ss). Esta “posibilidad” de realizar los análisis de la estructura intencional, por así decir, en “off” sin la ejecución de la reducción trascendental y describir los correlatos sin la suspensión de la validez del mundo va a permitir que el mundo de la vida, como fundamento de las ontologías formal y regionales, sea el hilo conductor legítimo de los análisis constitutivos y resuelve el problema del aparente “salto” a la subjetividad trascendental que es el problema que Husserl le encuentra a su “camino cartesiano” en la reducción trascendental, según su propia declaración en *Crisis* § 43. Véase también nuestra nota 3, *in supra*.

pecífico de las formas de la subjetividad mundana concreta, asunto de la psicología.

En el fondo se trata de una diferencia de actitud y proyecto; la fenomenología trascendental en cuanto depuración y crítica de la experiencia puede echar mano de los resultados de una psicología pura por cuanto la tarea de la crítica de la experiencia descubre estructuras universales que son estructuras de la vida psíquica de los sujetos concretos. Si tomamos la vida individual del sujeto en su especificidad psíquica, dichas estructuras no requieren ser explicadas por la causalidad natural y por tanto pueden ser utilizadas como orientación de análisis fenomenológicos. No obstante, en modo alguno debe confundirse a la fenomenología con una caracterización psicológica de los procesos subjetivos pues con ello se pierde la perspectiva de su talante filosófico y no se atiende a su pretensión de fundamentar una teoría de la constitución universal de todo sentido trascendente en la inmanencia de la vida<sup>15</sup>.

Aunado a esta cuestión está el problema al que Husserl se confrontó al final de su vida en torno a la relación entre los resultados o efectos "fácticos" de la reducción y sus correlatos histórico-temporales sobre el mundo concreto una vez efectuada. Es decir, ¿qué ocurre con un ser humano fáctico que se ha dado cuenta de que la actitud trascendental es ella misma una de las potencialidades antes implícitas de su propia actitud natural? Para Husserl, la reducción trascendental y su "tener lugar" en la historia es ocasión de una reconfiguración "efectiva", "fáctica" en el curso histórico de la humanidad<sup>16</sup>. Dicho problema nos coloca en la aparente paradoja de una subjetividad que en el camino a su autorealización se separa del mundo de la actitud natural; pero al final no "vivimos" todo el tiempo en actitud trascendental sino que es el mundo natural de

<sup>15</sup> Dicho talante en principio no es más que una pretensión que requiere ser evaluada con detalle. En cualquier caso el asunto fundamental es entender que la crítica de este proyecto requiere ser realizada en la arena de la filosofía y no en el de la consideración psicológica.

<sup>16</sup> Al final del § 35 de *Crisis* Husserl señala la modificación radical en la esfera "personal" del que ejecuta la reducción fenomenológica, la cual compara con una conversión religiosa. "la actitud total fenomenológica y la epojé pertinente está esencialmente llamada a obrar, en primer lugar, una transformación personal que tendría que ser comparada con una conversión religiosa, la que más allá de eso entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano". Hua VI, p. 140 *Crisis; op. cit.*, p. 179. Es así que la reducción fenomenológica tiene efectos en la "esfera de la actitud natural" y no sólo pone de manifiesto el carácter constituyente de la subjetividad concreta, que es ella misma, la del sujeto-humano, trascendental, sino que, al hacerlo, transforma la comprensión "existencial" del sujeto humano respecto de sí mismo y su mundo entorno. Viendo "las mismas cosas", después de la reducción, por así decir, ya no se ven las cosas de la misma manera. Husserl se ocupó largamente de esta cuestión en sus manuscritos tardíos. El texto 22 de Hua XXXIV del 28 de Noviembre y principios de Diciembre de 1931 retoma el tema de la relación entre la reducción fenomenológica y su acontecimiento histórico-humano. Véase el planteamiento de la cuestión en Hua XXXIV, p. 312.

la vida del que nos ocupamos y sobre el cual, paradójicamente, tiene lugar la propia ejecución de la reducción trascendental<sup>17</sup>.

## 2. LA VÍA CARTESIANA Y LA VÍA A TRAVÉS DEL MUNDO DE LA VIDA VISTAS A PARTIR DEL ANÁLISIS DE HORIZONTES

Para comprender el sentido de la autocrítica que realizó Husserl de su propio proyecto, es necesario esclarecer en qué medida la parcialidad de la vía cartesiana se complementa con la vía a través del mundo de la vida. En realidad la diferencia entre la vía cartesiana y la vía a través del mundo de la vida responde a dos momentos del proyecto fenomenológico. El primer momento está dirigido a destacar la vida concreta como evidencia apodíctica y el segundo realiza la restitución del mundo efectivamente vivido en sus relaciones cotidianas como el auténtico correlato de nuestras vivencias. Es así que la reducción fenomenológica puede ser entendida como una crítica de los contenidos de la experiencia en la que se trata de reclamar el principio de evidencia fundamental que ofrece la confirmación de la verdad en su sentido más propio. Tanto en la vía cartesiana como en la vía a través del mundo de la vida es la evidencia el hilo conductor del desarrollo metódico de la operación fenomenológica fundamental. El problema es que la fenomenología no se contenta con declarar la apodicticidad del *ego-cogito-cogitatum* sino que aspira a la explicitación del sentido objetivo como un proceso de constitución en diferentes estratos y niveles de la experiencia. La explicitación de las estructuras universales de la vida de conciencia sólo puede llevarse a cabo como la explicitación de la forma en que la conciencia se refiere al mundo al que está dirigida y por el cual adquiere ella misma consistencia. Entonces la pregunta es, ¿cuál es el mundo al que está dirigida nuestra actividad intencional? Si toda actividad judicativa supone implícitamente un mundo de objetos al cual están referidos sus juicios tenemos que nuestra actividad judicativa asume siempre la evidencia de un mundo dado previamente a nuestros juicios. La vía del mundo de la vida explora la estructura intencional en que se constituye el mundo pre-dado.

<sup>17</sup> Sobre este tema véase Sebastian Luft, *Subjectivity and Lifeworld in Trascendental Phenomenology*, Evanston IL, Northwestern University Press, 2011, pp. 103-125.

El problema de esta vía “cartesiana”, como Husserl señala en *Crisis*, es que nos lleva a la subjetividad trascendental como de un salto, y en cierto modo, nos presenta la subjetividad trascendental misma como un polo vacío y abstracto.

Al pasar observo aquel camino, demasiado corto, recorrido hacia la epoje trascendental en mis *Ideas para una fenomenología pura y la filosofía fenomenológica*, camino que yo, denomino “cartesiano” [...] que tiene la gran desventaja de conducir al ego trascendental como de un salto, éste empero, ya que debe carecer de toda explicación previa, pone a la vista un vacío de contenido aparente frente al que uno se halla perplejo en cuanto qué se debe ganar con eso y completamente acerca de cómo, a partir de allí se deba alcanzar una nueva ciencia de los fundamentos de tipo totalmente nuevo, decisiva para una filosofía.<sup>18</sup>

No obstante, la potencia de dicha vía está en que descubre una evidencia apodíctica e irrenunciable que es la comparecencia de nuestra propia vida, ella misma vivida sin posibilidad de duda como evidente. En *Meditaciones cartesianas* Husserl vuelve sobre dicha vía para presentar el proyecto fenomenológico; a diferencia de *Ideas I*, en esta obra aparece una reconsideración de la evidencia cartesiana con un modelo de subjetividad que ya no es el polo vacío sino una mónada concreta cuya vida se abre en el modo de un horizonte<sup>19</sup>. Esto queda claro desde los primeros párrafos de la obra, donde distingue la evidencia apodíctica del yo en cada momento de su vida del carácter inadecuado

<sup>18</sup> Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 196. Trad. Julia Iribarne. [Hua VI, p. 158].

<sup>19</sup> Esta modificación se debe, según Iso Kern, a la insuficiencia de la vía cartesiana para acceder a la subjetividad concreta que es siempre con su propia historia. La inclusión de esta nueva forma de entender la subjetividad en su concreción histórica, con su vida abierta en horizontes predelineados y sus sedimentos de habitualidad en *Meditaciones cartesianas* es la prueba de la vigencia de la vía cartesiana, con las modificaciones que Husserl integró de sus reflexiones sobre la subjetividad trascendental de sus lecciones de los años veintes sobre *Filosofía primera*. Husserl mismo parece dar la pauta de la reintegración y continuidad del residuo de la reducción cartesiana con la subjetividad como mónada concreta. Resulta interesante que Kern no repara en este problema y sí da excesivas e injustificadas concesiones a la crítica de la teoría de la intersubjetividad de la Quinta Meditación, cuando afirma que “Por el camino cartesiano se alcanaría la subjetividad ajena solamente como ‘mero fenómeno’. Con razón se reprochó a Husserl en ciertas críticas que su filosofía fenomenológica no era capaz de tener en cuenta el ser propio de la subjetividad ajena. Pero esta crítica –así debe decirse anticipadamente otra vez– sólo tiene razón desde el punto de vista del camino cartesiano, que no alcanza el sentido propio de la reducción fenomenológica trascendental de Husserl” (Iso Kern, *op. cit.*, p.267). Las precisiones a la teoría de la intersubjetividad a partir del horizonte del mundo de la vida no invalidan el carácter representativo en el encuentro con el otro, el otro siempre se manifiesta en su dimensión como *alter ego* en la forma de una presentación; no podría ser de otra manera por razones esenciales. Kern confunde, en su concesión a los críticos de Husserl, entre el modo de aparición del otro y la evidencia de la subjetividad del otro gracias a la remisión del horizonte al mundo de la vida. Pero, en cualquier caso, el problema nunca fue demostrar si el otro “existe” o “no”, sino describir los modos en que la subjetividad se refiere intencionalmente al otro. Lo que Husserl confirma con la vía cartesiana que resulta en la presentación del otro, es el carácter intransferible de mis vivencias a él y mi imposibilidad de vivir “sus vivencias” como mías. Merleau-Ponty, que se cuenta entre los críticos de la teoría de la intersubjetividad de Husserl reconoce que hay un “solipsismo vivido que no es superable” (Maurice Merleau-Ponty, *La phenomenologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 411). La “superación” de este solipsismo vivido es la aniquilación del sentido del otro como “otro yo”.

de dicha evidencia respecto de la totalidad de la vida de la subjetividad que se extiende en un horizonte abierto.

*La adecuación y la apodicticidad* de una evidencia *no tienen por fuerza que ir mano a mano*. Quizás se hizo esta observación justamente para el caso de la experiencia trascendental del yo. En esta experiencia es el ego originariamente accesible a sí mismo. Pero esta experiencia sólo ofrece, en todo caso, un núcleo de realidad experimentada de un modo “propiamente adecuado”. A saber: la actualidad viva del yo, que expresa el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*, mientras que más allá de esta actualidad sólo se extiende un indefinido horizonte universal y presuntivo, un horizonte de realidad propiamente no experimentada, pero necesariamente coasumida [*Mitgemeintem*]. A este horizonte pertenece el pasado del yo, las más de las veces completamente oscuro, pero también la facultad trascendental propia del yo, y las cualidades habituales en cada caso<sup>20</sup>.

En estricta analogía con la percepción exterior, la cual ciertamente no es apodíctica, pero que entrega la cosa misma con certeza, la evidencia de la experiencia trascendental del yo existe trascendental, abarca

la indefinida universalidad de un horizonte abierto inherente a él. La realidad [*Wirklichsein*] de la base primera en sí del conocimiento es según esto absolutamente firme; pero no así sin más aquello que define de una manera más precisa la realidad de esta base, ni aquello que todavía no está presente ello mismo, sino que sólo está presumido, en el curso de la evidencia viva del “yo soy” [*Ich bin*].<sup>21</sup>

Es así que la vida permanece abierta en cuanto a los contenidos no presentes de su pasado y su porvenir en la forma de un horizonte que, de acuerdo a su propio sentido, predefine la manera en cómo se realiza en su curso la vida de la subjetividad. Se trata en este caso de una evidencia inadecuada de la subjetividad como proceso abierto de experiencias en cuanto a su totalidad, pero respecto a cada momento efectivamente vivido hablamos de apodicticidad a cabalidad. Las *Meditaciones cartesianas* corrigen al menos en este punto la parcialidad o insuficiencia de la reducción fenomenológica como fue presentada en *Ideas I* pues nos entrega no un polo yo vacío como residuo de la operación reductiva, sino que entrega la concreción de una vida fluyente y concreta que a

<sup>20</sup> Hua I, p. 62; *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. p.64 ss. Tr. José Gaos / Miguel García Baró.

<sup>21</sup> Hua I, p. 62; *Meditaciones cartesianas*, p. 65.

su vez cumple el principio de apodicticidad que exige su principio radical de evidencia de la vía cartesiana<sup>22</sup>. Aquí hay que observar además que la idea de la vida como “horizonte abierto” de evidencia inadecuada, no obstante, apodíctica encuentra su estricto paralelismo con el “horizonte de horizontes” que es el mundo. La diferencia entre ambos, en esta perspectiva, es que la vida en su vivir es aunque evidentemente inadecuada siempre apodíctica, y el mundo es un horizonte inadecuado y no apodíctico en su evidencia<sup>23</sup>.

La exploración de la subjetividad trascendental es estudiada en *Meditaciones cartesianas* a la luz del problema de la constitución trascendental. En esta obra, una vez efectuada la reducción fenomenológica trascendental, sigue la explicitación del proceso constitutivo de la realidad a partir de las estructuras universales de la subjetividad, las cuales, se descubren en el mismo proceso explicitativo de las unidades que constituye. Aquí Husserl indica que el hilo conductor del análisis trascendental constitutivo es la “cosa”, es decir, el objeto en cualquiera de sus determinaciones. Esta afirmación es decisiva para entender el sentido de la propia reducción trascendental; son la objetividad mentada en cuanto tal y el cómo de su aparición los que van a dictar la pauta de cuáles actos u operaciones intencionales supone su aparición.

Desde el punto de vista de la constitución la pregunta es nuevamente, ¿qué cosas, qué objetividades son las que serán el hilo conductor del análisis trascendental? En *Meditaciones cartesianas* Husserl echa mano de su ontología formal, y sus ontologías regionales como los hilos conductores de los sistemas constitutivos universales. No obstante, una de las posibles dificultades que enfrenta esta consideración, es que aunque se trate de ontologías “puras”, es decir, ciencias de esencias, no son por ello en principio menos dogmáticas respecto de su fundamentación trascendental<sup>24</sup>. En otras palabras, el problema es qué evidencia y qué sentido de evidencia tenemos de ellas, pero sobre todo, en qué medida esas evidencias de la esfera universal de esencias no están ellas mismas fundadas en la esfera relativa, concreta del mundo circundante pre-

<sup>22</sup> El tema de la “epojé” cartesiana y sus consecuencias tiene muchas aristas y una consideración más amplia del problema debería tomar en cuenta otras críticas de Husserl a su planteamiento cartesiano. Sobre este punto véase por ejemplo el texto 28 de Hua XXXIV “Crítica de la epojé cartesiana”, del 10 de Febrero de 1933. La vía que ofrece aquí precisamente enfatiza la importancia del análisis de horizontes como acceso a la reducción.

<sup>23</sup> Cfr. *infra* n.11.

<sup>24</sup> Hua I, §§ 28-29, pp. 96-99.

científico del mundo de la vida. Ésta es la apuesta de *Crisis*, tomar el mundo de la vida como él mismo, hilo conductor del análisis trascendental.

El retorno al mundo de la vida se realiza explicitando el mundo pre-dado de la experiencia como evidencia asumida implícitamente por la idealización científica. Esta explicitación no se detiene en un señalamiento de la pre-dación, sino que descubre el mundo de la vida como mundo de experiencia. En este punto, Husserl detaca la importancia de la determinación de las estructuras del mundo de la vida como hilo conductor del análisis trascendental. La vía de exploración fenomenológica de dichas estructuras es su exploración en términos del análisis de los horizontes implicados en toda vivencia concreta, así como la implicación de todo contenido presente al nexo que lo une a toda la historia de la subjetividad. La explicitación de esta génesis es la explicitación de la historia implícita de la subjetividad que funda los modos en que el mundo es pre-dado. Estas formas son operaciones y rendimiento, efectuaciones sedimentadas en la experiencia que se explicitan en el análisis de lo que está asumido implícitamente. Pero no se trata aquí de cualquier asunción sino de la co-asunción de una evidencia no tematizada<sup>25</sup>.

La evidencia no tematizada, dada por supuesta en su obviedad, es la evidencia de la pre-dación del mundo como un mundo pre-dado para mí. Yo, el yo que vive este mundo asumido en la actividad judicativa como previamente dado a mis juicios, asumo a su vez esa pre-dación como pre-dada para mí de modo implícito, es decir, no reflexivo ni patente. Dicho de otra forma: en el momento de su ejecución no tematizo mi actividad constituyente de mundo. La reflexión sobre mi actividad intencional y el descubrimiento de que aquello que soy es un campo unificado y coherente de vida que instituye sentido, puede ser alcanzada en una reflexión psicológica, es decir, en una reflexión que asume la creencia en que yo, en tanto sujeto reflexionante, soy también un sujeto en un mundo terminado y, en ese sentido, un sujeto ya constituido.

La reflexión psicológica, llevada a sus últimas consecuencias, no puede suponer la validez del mundo ni remitir su vida a las explicaciones mundanas puesto que mi vida, con todos sus contenidos, se mantiene exactamente igual

<sup>25</sup> Ésta es la vía que sugiere el § 11 de *Experiencia y juicio*. Edmund Husserl *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Classic Verlag, 1969, pp. 47-49. El análisis de las estructuras del mundo pre-dado fue objeto de estudio en los manuscritos de investigación del legado póstumo de Husserl. Cfr. el texto n.4 de Hua XXXIX, pp. 26-40.

en la suspensión del mundo. La reflexión psicológica ofrece a la subjetividad una evidencia que no puede explicar desde los supuestos explicativos mundanos. Antes bien son dichas explicaciones mundanas las que requieren fundamentación, y esto quiere decir que es necesario explicitar los contenidos asumidos implícitamente por las ciencias objetivas como parte de un mundo vivido en referencia a la experiencia de un "yo" concreto. Pero esta explicitación no puede suponer esta vida yoica como un yo psicológico y por tanto mundial, por lo cual debe afirmarse que la subjetividad no es una parte no-independiente del mundo. La subjetividad que la reflexión psicológica progresiva lleva hasta sus últimas consecuencias excede sus propios supuestos mundanos y mienta implícitamente la esfera trascendental.

La confirmación de esta evidencia permite "suspender" la validez de la tesis de realidad. En el marco de dicha epoje se abre el campo total de la experiencia constitutiva. La exploración propuesta aquí a modo de hipótesis sugiere una posibilidad de pensar la coherencia entre la vía cartesiana de la reducción trascendental y la vía a partir del mundo de la vida.

La clave que da sentido al acceso a través del mundo de la vida a la esfera trascendental es el análisis de horizontes. La intencionalidad de horizonte no es una mera cualidad de conciencia entre otras sino que implica un método nuevo para el análisis intencional<sup>26</sup>. La explicitación de los objetos intencionales se realiza a partir del análisis de lo que está mentado implícitamente en su dación, dicha mención implícita es un horizonte de remisión hacia los momentos que están supuestos como capas necesarias en su formación. Husserl le llama a este procedimiento "genealogía" y consiste en una pregunta que interroga por aquello que está supuesto o implicado en la mención actual<sup>27</sup>.

Así como la lógica formal supone la dación de su objeto sin tematizarlo, como dice André de Muralt "supone la evidencia donadora de su objeto" y esto significa que "implica, ejerce de manera anónima la evidencia donadora de su objeto propio sin reflexionar explícitamente sobre ella. Presupone una temática trascendental. Admite los resultados de la evidencia originaria y donadora como

<sup>26</sup> Hua I, p. 19.

<sup>27</sup> Ejemplos de este procedimiento es la introducción de *Experiencia y juicio* donde interroga la genealogía de la lógica, o bien, en los párrafos 4 y 5 de la Primera de las *Meditaciones cartesianas* donde descubre la implicación teleológica de todo juicio actual, como remisión hacia la verdad en su posibilidad, lo que llama aquí, el ideal de la ciencia como fenómeno noemático. En ambos casos Husserl se pregunta sobre aquello que está asumido de manera implícita en la actividad de juzgar.

si estuvieran dados en sí, absolutamente, mientras que ellos remiten como *index* a los *a priori subjetivos* y constitutivos correspondientes<sup>28</sup>, así debemos decir que la reflexión psicológica explora las formas de referencia al mundo pre-dado de la vida. No obstante, en el análisis de sus propias implicaciones descubre sus límites, pues el análisis revela que esos modos de referencia intencional no son y no pueden ser “meramente psicológicos” en sentido mundano sino que son los modos en que la subjetividad trascendental constituye el mundo de la vida<sup>29</sup>.

En general esta idea de subjetividad trascendental es una suerte de autoconciencia en la que la subjetividad reconoce, en una “superación” de la perspectiva naturalista, su verdadera esencia trascendental y constituyente<sup>30</sup>.

El acceso a la esfera trascendental desde el mundo de la vida puede ser explicado a partir de la siguiente hipótesis de investigación: la estructura del mundo de la vida implica, como horizonte implícito (potencial), la subjetividad trascendental constituyente tomada como una evidencia asumida de manera implícita al punto de la imposibilidad de revelarse a la reflexión natural. La comparecencia efectiva de la subjetividad trascendental al investigador es sólo posible por la reducción trascendental, pero la esfera trascendental ya está tácitamente asumida como una forma última de evidencia manifiesta en la obviedad de que la vida es “mía” y es efectivamente vivida por mí. Cualquiera que viva en la actitud natural vive en esta evidencia sin llevarla necesariamente a sus últimas consecuencias. Sólo la reducción trascendental destaca esta evidencia en su justa dimensión y abre el marco depurado para las investigaciones fenomenológico-constitutivas.

Lo que la genealogía de la lógica pone de manifiesto no es sino el razonamiento de quien se conduce ateniéndose a la evidencia, interrogando su pro-

<sup>28</sup> André De Muralt, *La idea de la fenomenología: el ejemplarismo husserliano*, México, U.N.A.M., 1963, p. 222. Tr. Ricardo Guerra.

<sup>29</sup> En realidad siempre y en cada caso se trata de una y la misma subjetividad concreta de la experiencia, pero en una actitud que asume sus operaciones de manera diferente. Esto es lo que le permite a Husserl afirmar el paralelismo entre la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental. Se trata en efecto de un paralelismo en cuanto al descubrimiento de las formas de referencia intencional, pero difieren en los alcances y pretensiones de una y otra empresa científica. El análisis psicológico, en el mejor de los casos, es una propedéutica o permite reconocer ciertas pautas de orientación de un análisis fenomenológico estricto.

<sup>30</sup> Es necesario repensar la relación entre Hegel y Husserl. Más allá de los propios prejuicios de Husserl hacia la filosofía de Hegel, al final de su vida se acerca mucho a la consideración histórica de la fenomenología como superación histórica de sus antecedentes en la filosofía moderna. Cierta lectura “fenomenológica” de la *Fenomenología del Espíritu* es un buen hilo conductor para pensar la relación entre la subjetividad natural y la subjetividad trascendental así como el sentido de su historicidad.

pia experiencia por los sedimentos implicados en su actividad judicativa y pre-judicativa. Aquel que sea consecuente con la pauta del análisis de las evidencias implícitas en la experiencia, tendría que reconocer por necesidad la evidencia final que sólo muestra la reducción: la vida concreta como instancia constituyente universal de todo sentido<sup>31</sup>.

La ventaja de esta vía frente a la vía cartesiana, es de orden metodológico. No suspende de un solo golpe “el mundo” como mera trascendencia objetiva, sino que, gracias a la explicitación de horizontes implícitos, permite comprender la idea de mundo en un sentido diferente: como horizonte de sedimentación de operaciones implícitamente asumidas en la tesis natural del mundo, que en última instancia son las operaciones de la subjetividad trascendental cuya evidencia es una potencialidad de la propia vida en la actitud natural<sup>32</sup>.

El mundo, con todos sus contenidos tal y cómo se ofrecía ya dado de antemano a la experiencia, se mantiene exactamente igual una vez realizada la reducción fenomenológica. En realidad la actitud natural constituye la evidencia presupuesta y obvio punto de partida de cualquier empresa científica; en esa actitud el mundo se nos ofrece originariamente. La subjetividad a partir de su intrincada red de operaciones intencionales ofrece al mundo y su sistema de referencias significativas como dado de antemano, de manera anónima. El sujeto de la actitud natural es él mismo trascendental, sólo que en la actitud natural lo ignora. De esta manera, el resultado del análisis constitutivo no es la “generación” o “reinvención del mundo” como si el sujeto reducido comenzara “desde ceros” a producirlo, sino que el mundo ya estaba dado y fue dispuesto de tal y cual manera que la reducción no hace más que explicitar el sentido de su configuración actual en relación a la actividad que pre-reflexivamente ya había realizado la subjetividad trascendental<sup>33</sup>.

El programa de *Crisis* en realidad se sostiene en dos premisas que ya habían sido enunciadas, o que al menos podrían rastrearse hasta *Investigaciones lógicas e Ideas I*: la primera es que toda intuición categorial, en este caso, las correspondientes a la evidencia de las ontologías o sistemas de esencias, está fundada en una intuición “sensible”. La evidencia del mundo sensible pre-

<sup>31</sup> Cfr. Hua XVII, § 12 y §§ 86-86, y Dieter Lohmar, *op. cit.*, p. 244.

<sup>32</sup> Véase Sebastian Luft, “Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism”, p. 218.

<sup>33</sup> Cfr. *Crisis*, § 29 y § 30.

dado y asumido como evidente por las ciencias y sus idealizaciones está ya anunciada en ese carácter fundado de toda intuición categorial en intuiciones sensibles. Todo el programa de la fenomenología genética queda anunciado en la sexta de las *Investigaciones lógicas* con esa declaración<sup>34</sup>. La segunda premisa es la importancia que va a tener ya en *Ideas I* la noción de "actitud natural", especialmente cuando Husserl declara que la reducción sólo suspende la tesis de realidad y validez de los hechos de la actitud natural pero no su contenido fenoménico. El mundo de la actitud natural es exactamente el mismo que el mundo de la actitud trascendental, y la subjetividad concreta, la mónada, era ella misma ya trascendental sólo que antes de la ejecución de la reducción, por así decirlo, no lo sabía. Sus operaciones constitutivas ya estaban operando y ofreciéndole el mundo y su sentido como entorno pre-dado antes de que reflexionara fenomenológicamente sobre la naturaleza de dichas estructuras<sup>35</sup>.

La reducción trascendental es la declaración filosófica de alcances ontológicos que destaca que la estructura de sentido, en la cual se configura nuestra aprehensión de toda trascendencia, depende de una instancia que no puede ser explicada de acuerdo a la causalidad intra-mundana y en ese sentido está "afuera del mundo". No obstante, y aquí es donde está la cuestión interesante, no puede descubrir ninguna de sus estructuras constituyentes sin el "mundo", comprendido en sentido amplio, en el cual tienen lugar sus operaciones como horizonte universal.

El idealismo trascendental propuesto por Husserl implica un énfasis en la subjetividad, mas no un desapego de la realidad concreta y a todo aquello a lo que habitualmente llamamos mundo pues es en este mismo mundo de la vida cotidiana, donde la subjetividad trascendental descubre sus propias estructuras constituyentes, incluso en un sentido más concreto que el de las ciencias disciplinares empíricas. El resultado es una teoría universal de las estructuras de la conciencia y su correlato objetivo es una ontología trascendental universal<sup>36</sup>. El vínculo e hilo conductor de todo el análisis es esa peculiaridad de la vida de conciencia que es la "intencionalidad", el *a priori* de la correlación universal y

<sup>34</sup> Hua XIX/2, §§ 46-48.

<sup>35</sup> Como menciona Sebastian Luft en "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism" (p. 204, n.4), "El correlato del mundo de la vida es el modo de vivir en el cual el mundo de la vida es el horizonte para cualquier acción: la actitud natural". El correlato noético cuyo rendimiento es el mundo de la vida es justamente la actitud natural. Es necesario distinguir esta noción de "actitud natural" de la "actitud naturalista" que aparece por ejemplo en *Ideas II*.

<sup>36</sup> Hua I, p. 181.

no nos desapegamos del sentido de Husserl si lo llamamos también: el *logos* concreto de la experiencia viva.

La investigación radical acerca de los primeros principios de la constitución universal no es sino la pregunta por el origen mismo de la intencionalidad, la cual, en lo que refiere a su correlato objetivo es el “origen del mundo” mismo, al que se refería Eugen Fink. Sin la reducción trascendental todo el trabajo descriptivo de la fenomenología se queda en una mera psicología o “análisis reflexivo” de escaso interés para un proyecto que aspira a aclarar el sentido de una filosofía con aspiración a *Filosofía primera*<sup>37</sup>.

Si el resultado de la fundamentación trascendental de la lógica formal es una lógica trascendental, y el correlato objetivo de la lógica formal es una ontología formal (es decir, una teoría universal del “algo en general” y sus formaciones), el correlato objetivo de la lógica trascendental sería una ontología trascendental. Ésta, junto con la fundamentación trascendental, que no es sino la aclaración del sentido de la experiencia implicada en la mención de las objetividades de las ontologías regionales en actitud trascendental, da como resultado una ontología trascendental universal. Tal ontología se expresaría desde el punto de vista estático como el a priori universal de la correlación y desde la perspectiva de la génesis, como la interrogación radical por la formación originaria de las objetividades, que en lo radical, coincide con la interrogación por el origen de la intencionalidad, el origen del *logos* universal, en nuestra experiencia concreta.

<sup>37</sup> Eso no quiere decir que no carezcan de valor científico las investigaciones dirigidas a trazar las vías de relación entre la tradición fenomenológica y la práctica fenomenológica comprendida como análisis reflexivo; esta ha sido la propuesta, por ejemplo, de Lester Embree como vía de acercamiento a otras disciplinas científicas. Pero, cómo él mismo ha destacado, estas tareas son llevar a la fenomenología “más allá de la filosofía”, lo cual dista de ser el proyecto del propio Husserl. A mi juicio, tales tareas son en todo caso análisis preparatorios para la aclaración fenomenológica de los conceptos fundamentales de las ciencias empíricas, lo cual es todavía una empresa por realizar. Los análisis reflexivos y las consecuentes descripciones “fenomenológicas” de aspectos de la vida concreta son propedéuticos en el estudio fenomenológico, pero sólo tienen auténtica radicalidad filosófica cuando se descubre a través de ellos el sentido de los problemas fundamentales. Una prueba de este procedimiento es el ensayo de Agustín Serrano de Haro, *La precisión del cuerpo, análisis filosófico de la puntería*, el cual, lejos de ser una mera descripción del fenómeno del “apuntar”, avanza desde ahí a un posicionamiento frente a Heidegger y las implicaciones del problema de la percepción y la trascendencia del mundo. Sin la referencia a los problemas fundamentales corremos el riesgo de hacer de la fenomenología una mera descripción de curiosidades subjetivas, una filosofía de estampitas que se pierde en la dispersión. La insuficiencia de la pura psicología descriptiva para los fines del proyecto fenomenológico, incluso cuando es paralela en cuanto descripción rigurosa de la vida de conciencia, es declarada por el propio Husserl en el § 14 de *Meditaciones cartesianas*, donde llama a la distinción entre psicología descriptiva y fenomenología trascendental pues la confusión entre ambos enfoques corre el riesgo del “psicologismo trascendental” que hace imposible una auténtica filosofía.

## CONCLUSIONES: REDUCCIÓN TRASCENDENTAL Y EL A PRIORI DE LA CORRELACIÓN

En este ensayo estudiamos la posibilidad de una coherencia entre el acceso cartesiano y el acceso a través del mundo de la vida al campo trascendental. De igual modo planteamos la cuestión del problema de la constitución trascendental a la luz del hilo conductor de las ontologías. Sugerimos la posibilidad de entender la explicitación del sentido de las ontologías, como índices de sistemas de constitución, en la explicitación de sus resultados en la génesis trascendental que comienza con la remisión de todo sistema categorial de objetos al mundo pre-dado de la vida. Este mundo asumido de manera implícita por las ciencias objetivas y por la ontología formal misma, implica a su vez la pre-asunción de la subjetividad trascendental constituyente de sentido. El mundo de la vida aparece al final como el rendimiento de las operaciones de una subjetividad anónima que ya operaba implícitamente en la pre-dación del mundo.

En este ensayo sólo alcanzamos a explorar de forma preliminar la coherencia entre los accesos a la esfera trascendental, destacando la importancia de la intencionalidad de horizonte como procedimiento metódico de exploración de la experiencia que permite referirse a la esfera trascendental como un horizonte implícito de operaciones subjetivas cuyos efectos se viven en la actitud natural de forma implícita. La diferencia entre la actitud trascendental y la actitud natural es justo una diferencia de actitud, de asunción de la tesis de existencia del mundo que tiene, en tanto actitud, una disposición a la acción en consecuencia (de ahí que Husserl considerara la reducción con alcances existenciales). Pero el mundo en cuanto a sus contenidos fenoménicos, es siempre en un caso y en otro el mismo.

La reducción trascendental es un acceso al mundo concreto de la experiencia; éste mismo mundo que vivimos todos los días y que está supuesto como referente implícito de todas las explicaciones científicas, pero visto, gracias a la reducción, en el mayor grado de concreción experiencial posible<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Dicho de otro modo, la reducción trascendental no es la "eliminación" del mundo natural para quedarse con las meras vivencias de conciencia, así se trate de una conciencia pura. No cabe en fenomenología semejante abstracción. El análisis de las vivencias intencionales supone el contenido específico al que están dirigidas, pero este contenido esasumido en suspensión de su carácter de existencia, es decir, como puro fenómeno de sentido en la experiencia. En sus lecciones de *Filosofía primera* Husserl repara en el eventual malentendido en la reducción trascendental que podría considerarse como una suerte de autohipnosis donde quedaría "ciego para los objetos". Parecería como si la epojé significara apagar el interruptor del mundo que nos rodea. Pero justo lo que significa la reducción trascendental es todo lo contrario, la reducción nos acerca a la mayor concreción de nuestra propia experiencia en la que

Por otro lado hemos analizado la posibilidad de una ontología trascendental universal que tomaría como hilo conductor los sistemas constitutivos derivados del análisis intencional de las ontologías regionales y formales, así como la explicitación genética de las operaciones implicadas en tales estructuras intencionales. El procedimiento de la reducción trascendental permite tomar las ontologías como lineamientos de orientación que no comprometen el estatuto ontológico de su validez, pues justo ese paso ha sido suspendido por el golpe de la epojé y por otro lado, si la explicitación genética se realiza desde la esfera trascendental evadimos el problema de entenderla como génesis puramente psicológica. Con ello hemos destacado la importancia de la reducción trascendental en la exposición sistemática de la fenomenología como programa y una forma de entender tal reducción, al menos en su acceso a la esfera trascendental a partir del análisis de horizonte.

Con todo, hay problemas de fondo relativos a la propia ejecución de la reducción trascendental y sus alcances efectivos parte del debate actual. Éstos constituyen el principal reto programático de la fenomenología trascendental en nuestros días<sup>39</sup>.

permanecemos, como afirma el propio Husserl, "con los ojos abiertos para todo". "Ich werde also nicht wie durch eine Selbsthypnose objektblind (etwa gar, wenn ich zur Ausschaltung der ganzen Welt übergehe, für diese ganze blind) sorndern für alles bleibe ich sehende". Hua VIII, p. 111.

<sup>39</sup> Sobre la crítica a la reducción fenomenológica, véase Hans Rainer Sepp, "Apropiación por desapropiación. Paradojas de la reducción fenomenológica", *Escritos de Filosofía* 35/36 (1999). En este trabajo Sepp explora la crítica temprana del joven Heidegger y sus alcances en la interpretación de Michel Henry de la epojé fenomenológica. La interpretación que sugiere Sepp en este ensayo supone una renovación de la radicalidad de la reducción fenomenológica a la manera en que la entiende Husserl como un desprendimiento de la subjetividad respecto de su relación empírica con el mundo. Dicho desprendimiento es un ejercicio de reapropiación de sí mismo que surge en posiciones extremas y esta situación representaría una ruptura que emerge de la confrontación con la "facticidad de lo real". Sepp interpreta el acontecimiento de la reducción a la manera de una ruptura. "El análisis fenomenológico del proceso de la epojé debería captar la efectuación de la epojé como una extrema posibilidad de la relación del sí-mismo con el mundo, de tal manera que este caso el sí mismo, confrontado de repente puramente en el modo de la vivencia, con el mundo en cuanto tal, alcanza su relación con el mundo en una situación extrema y experimenta una particular apropiación de sí mismo" (p. 18). Más adelante agrega: "La propia originaria vivencia de una apropiación del sí-mismo en la "profundidad" de la experiencia fenomenológica sería así el fundamento directo para la aclaración fenomenológica de esta experiencia fenomenológica de la profundidad. A partir de aquí se podría hacer también el intento de determinar las tareas y límites de una fenomenología de lo subjetivo y asignar su lugar a orientaciones de investigación, como, por ejemplo, la fenomenología genética de Husserl" (*idem*). El énfasis que sugerimos en el análisis de la implicación intencional de horizonte como hilo conductor hacia el descubrimiento de la esfera trascendental encuentra eco en la propuesta de Sepp de entender la reducción como análisis retrospectivo y su motivo en la ruptura con el mundo fáctico.



## **TRAUMA, CIVILIZATION, REPRODUCTION**

**Toru Tani**  
Ritsumeikan University, Kyoto, Japón  
tanityk3@mtg.biglobe.ne.jp

**Abstract:** On March 11, 2011, a large earthquake struck Japan and was followed by a series of devastating tsunamis. One of these tsunamis triggered an explosion at Fukushima Daiichi Nuclear Power Plant. March 11 was a natural catastrophe (that civilization failed to prevent) on one hand, and a manmade catastrophe (that civilization created and made worse) on the other. The catastrophe was said to be unprecedented and singular. What does it mean to speak/write about a singular event? How did I / we experience this event? A phenomenological analysis leads us to the complex relationship between nature and civilization on one hand, and the problem of trauma experience on the other. A traumatic experience is essentially singular, but it can be reproduced in language, and even more today with the help of (civilization) technology, in visual images that can be recorded, reproduced, repeated, and sent to far corners of the earth. This reproducibility can help us to integrate the trauma within the normal flow of time, but it also conceals from us the root of the trauma and the possibilities of new trauma.

**Keywords:** Trauma, civilization, reproduction, phenomenology, disaster, Fukushima, technology, Husserl, Benjamin, Levinas.

**Resumen:** El 11 de marzo de 2011, un gran terremoto azotó Japón y fue seguido por una serie de devastadores tsunamis. Uno de estos tsunamis provocó una explosión en la planta de Energía Nuclear de Fukushima Daiichi. Lo del 11 de marzo fue, por un lado, una catástrofe natural (que la civilización podía evitar) y, por otro lado, una catástrofe provocada por el hombre (que la civilización ha originado y ha empeorado). Se dice que la catástrofe es singular y sin precedentes. ¿Qué significa hablar/escribir acerca de un acontecimiento singular? ¿Cómo experimentamos nosotros este acontecimiento? Un análisis fenomenológico nos lleva a la compleja relación entre la naturaleza y la civilización, por un lado, y al problema de la experiencia de trauma por el otro. Una experiencia traumática es esencialmente singular, pero puede ser reproducida en lenguaje —y más hoy incluso con la ayuda de la (civilización) tecnología— en imágenes visuales que se pueden grabar, reproducir, repetir y enviar a lejanos rincones de la Tierra. Esta reproducción puede ayudarnos a integrar el trauma dentro del flujo normal del tiempo, pero también ocultarnos la raíz de los traumas y las posibilidades de nuevos traumas.

**Palabras clave:** Trauma, civilización, reproducción, fenomenología, desastre, Fukushima, tecnología, Husserl, Benjamin, Levinas.

### PREFACE

March 11, 2011, was an unforgettable day for Japan.

At 2:46 p.m., a magnitude 9.0 earthquake struck the northeastern coast of Honshu, our main island, and was followed by a series of devastating tsunamis that ultimately caused meltdowns in three nuclear reactors at the Fukushima

Daiichi Nuclear Power Plant only 200 kilometers north of Tokyo. Hundreds of kilometers of coastline were devastated on that day and nearly 20,000 people lost their lives. Many, many more lost families, friends, homes, communities and their livelihoods. In addition to damage from the earthquake and tsunamis, a wide area around the power plant was badly contaminated, forcing the evacuation of tens of thousands of people aside from those directly hit by the earthquake and tsunamis. Even a year after the disaster, more than 300,000 people remained unable to return to their homes, industry and infrastructure across northeastern Japan were in tatters, the damaged reactors were still unstable, and the land around them was seriously—possibly irreparably—contaminated.

Sitting atop the meeting place of four tectonic plates, Japan is accustomed to geological disasters. 3/11, however, was more than a natural disaster. It was a complex mixture of natural and manmade calamities caused, in part, by a byproduct of what we call “civilization”.

The concept of “civilization” (*bunmei* 文明) is a fairly recent import to Japan. Arriving from the West, the idea of civilization was popularized in Japan toward the end of the nineteenth century in the form of a social and political movement called *bunmei kaika* or “awakening of civilization”. “Civilization” in this case meant “modernization”, “industrialization” and “technology”, (which Japan did not have) and these were the goals that Japan steadfastly and enthusiastically pursued over the next century and a half. Accordingly, it was this idea of civilization that was shaken to its foundations by the multiple catastrophes of March 11.

Everyone has something to say about what happened that day. One of our philosophers remarked that most of the talk is mere *yotabanashi*: the “talk of fools”. Offhand as this may sound, I am inclined to agree with him—provided that we understand “talk of fools” in a specific way.

By “talk of fools” I do not refer to *Gerede* or idle chatter. “Talk”, “discussion”, “conversation”—all of these have to do with language. Language—the word “dog” for example—can refer to any individual dog, because its “meaning” is general (referring to species, genus etc.), universal and repeatable. But how does language relate to unique and singular occurrences? Windelband’s textbook distinction marks a boundary between the natural and historical sciences, the former being “nomothetic” (positing general laws) and the latter “idiographic” (describing concrete and unique events). *Idio*, of course, is the root of “idi-

om" and means "peculiar" or "private". "Idiographic", being a combination of *idio* and *graphic* (from *graphein* –to "engrave" or "write"), refers to the marking down of something that is peculiar, singular and unique, by means of language, which is general, universal and repeatable.

Words like "unprecedented" and "unparalleled" were used with great frequency in describing March 11. It was certainly a day that demanded an idiographic description. But for many of those who experienced the events, the experience was not so much idiographic as simply unspeakable –beyond language. Not merely particular, but *truly singular*: without precedence and without parallel, and therefore unspeakable and indescribable by means of language. The linguistic description (*graphein*) of a truly singular (*idio*) event is a contradiction in terms –contrary to reason and the "talk of fools"— "a tale told by an idiot".

I referred above to "those who experienced the events". But who are they? The victims of the disaster? Do they include me? The area where I live was seriously affected by liquefaction (where the quaking of the earth turns previously solid ground into a sea of mud), and although my home was not badly damaged, the government sent me a "disaster victim certificate". This puts me at the fringe of victimhood, I suppose, although I did not experience March 11 in that way. I would not have been able to *experience* it in any case, since a truly singular event cannot be experienced then, or afterward described.

This paper will be "a tale told by an idiot". I write it because it seems to me that to tell –or retell— the untellable is the task of civilization and of us philosophers.

## 1. NATURE AND CIVILIZATION

Nature visited great destruction on us in the form of a huge earthquake and tsunami, and our civilization was not strong enough to avert it. Our manmade structures –including the world's largest seawall— were easily swept away. The brute force of nature, previously hidden from us by the veil of civilization, suddenly "appeared" to us in all its nakedness. Or perhaps it was always there to see, indirectly, as a trace. It was our knowledge that failed us, by leading us to ignore or overlook it. Most people will agree, I think, that we should have seen

what we did not. Yet there are some presuppositions behind this statement –about seeing and not seeing– that must be reconsidered.

### 1. "Appearing"

Before concerning ourselves with civilization and nature, we need to reconsider what it means to "appear"<sup>1</sup>. Appearance is not merely the result of a physical cause-effect relationship. Think of a fish that lives in the water and has never been out of it. Does the water "appear" to the fish as "water"? I think not. Only when the fish has the misfortune to find itself in the air or on land will the water appear to it as water. For something to "appear", a difference or differentiation is needed.

The importance of "difference" has been considered common sense since the days of structuralism, but I want to emphasize again how necessary difference is for something to "appear". Nothing appears in a featureless landscape. It is interesting that the starting point for structuralism was *language*. Since ancient Greece, language has been traditionally linked to *apophansis* (proposition), which includes the root *pha*, meaning "light" or "appearing". Language/propositions have the ability to "illuminate" or to "bring to appearance" truths, and even falsehoods. Language works by bringing differences into the light and thus making them appear.

Language relates in this way to "appearing" and so does perception. With regard to "appearing", language sits on top of perception so to speak, in a complex relationship of harmony and conflict. Structuralist linguistics focused mainly on the structure of difference between linguistic elements (let us call this the "horizontal" relationship), but the consideration of "appearance" leads us into another dimension –that of perception– where the relationship of difference expands "vertically" to another level. With regard to "appearance", the vertical relationship is more important than the horizontal one.

The change in levels can bring about conflict (for example, in the case of a falsehood); nevertheless, language and perception influence each other in producing "appearance". We live "between" language and perception, so to speak. Language without perception and perception without language are barely imag-

<sup>1</sup> "Appearing" in this case does not refer to "appearing" as opposed to "being", but to the "appearing" that precedes the dichotomy of "being" and mere "appearance". In old Japanese, the two are not differentiated and to "appear" is to "be".

inable, but even these would be situated at the very limits of the between, which is to say, they *belong* to the between and are not outside it. Each is still subject to the influence of the other. The “between” of language and perception is the range of their reciprocal and oscillating influence. This “between” is where we live.

Language does not merely copy perception. Something appears to perception and language makes it appear again, but at another level. A well-cited example is the seven-colored rainbow<sup>2</sup>. Language influences or promotes the way things appear to perception, and it also works in another way, by hiding things from perception. Observing the movement “between” perception and language, we see the two sometimes working together in harmony and continuity to promote an appearance, and sometimes against each other, in conflict and discontinuity. This ambivalence makes it possible for language to sometimes work beyond perception to bring about the appearance of something new.

The same relationship holds between civilization and nature. Civilization illuminates certain aspects of nature, but it suppresses and conceals others. Terms like “ecological” and “carbon dioxide emission reduction” seemingly place civilization in harmony with nature, but they conceal something else. On March 11, a concealed (or forgotten) aspect of nature appeared to us as an extreme force that was hostile to civilization. Soon afterwards, civilization showed itself as a different kind of extreme and hostile force.

## 2. Perception and language

The Japanese word for “civilization” —*bunmei* 文明— originally came to us from ancient China as a term indicating enlightenment (明) through the writings (文) of Confucius. In the nineteenth century, the same expression was used to translate the Western concept of civilization, which at that time was linked to French enlightenment philosophy and nineteenth-century European ideals of social refinement and modern comfort. It functioned as an ideology, and in this sense, tended to conceal certain aspects of reality. Concealment, however, should not be equated with falsehood. Language that makes too many false claims loses its power. Powerful words and concepts are those that make specific aspects of reality “appear,” even as they conceal others. This is the essence

<sup>2</sup> Cfr. the Sapir-Whorf hypothesis, which we will not discuss here.

of the power of language.

The power of language over perception can be summarized in three points. (There is a fourth, which I will bring up later.)

First, language can illuminate specific events of perception and make them "appear". This power seems almost magical from the rationalistic outlook of modern science, but the power of civilization is related to this power.

Secondly, there is already a difference, and therefore a conflict, between perception and what is illuminated by language. This is the narrative power of language. The relationship between language and perception is not a simple one of agreement or disagreement.

Thirdly, whatever can be expressed by language, language can make appear.

This third point takes us to the question of what *cannot* be expressed by language.

### 2.1. Kant

Kant's theory focused on the influence that language has on appearance. One of his most famous theses is: "Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind"<sup>3</sup>, "concepts" indicating language (or categories) in this case, while "intuitions" are what is given by sensation or perception. In Kant, the latter do not have a linguistic structure. Phenomena (appearances) are possible only when the two work together. Language provides only the form and does not influence the content of the intuition as it does in the Sapir-Whorf theory of the way we see a seven-colored rainbow. Nevertheless, the influence of concepts (language) is decisive in the following way:

Kant draws a stern line between "intuitions" (sensation) and "concepts" (understanding). Sensation provides only a disjointed and un-unified "manifold"<sup>4</sup>, whereas the understanding has not only language (categories), but the ability to integrate or synthesize<sup>5</sup>. It takes the disjointed manifold given by sensation and joins them (strictly speaking, through the mediation of a "schema"), making the appearance of a unified phenomenon possible. This is the decisive

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (hereafter *KrV*), Hamburg, Meiner, 1998, B p. 75.

<sup>4</sup> The idea that the senses give us only bits and pieces is actually quite astonishing.

<sup>5</sup> "Die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen [...]. So ist alle Verbindung [...] eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden [...]" (*KrV* B, p. 129).

point. Without the understanding (that is, language), the impressions provided by sensation fall apart and there is no "experience".

In addition to this, Kant recognizes another unifying function: that of the "I". If the understanding already has that function, why is the "I" necessary? This is a question we will come back to.

All of the above belongs to the realm of the "transcendental", by which Kant means that they precede experience and make it possible. Now, the events of March 11 would seemingly be integrated within this framework as an experience. But were they?

## 2.2. Husserl

Husserl was critical of Kant's separation of concepts and understanding (language) from intuitions and sensation (perception). For Husserl, intuitions included "categorical intuitions," which are intuitions with a linguistic structure. He went even further in regarding perception (experience) as the foundation of language. The latter arises from the former. This refutes the Kantian idea that integration and synthesis are achieved only by the understanding. A "passive synthesis" is already at work in intuition (perception), said Husserl. This was a very important insight on his part.

What then of the influence of language on perception? Husserl probably would not have recognized any influence on the formal aspects of language, such as its grammar and logical structure. However, with regard to the content –the *meaning*– of language, he does recognize its influence, at least indirectly, in his discussion of the effect of astronomical science on perception<sup>6</sup>. A specific example is the way we see the stars of the skies: the meanings of our perceptions change when we see them as solar and stellar eclipses, comets and meteors –that is, as astronomical phenomena. This change is brought about by the language of astronomy.

Is there such a thing as a perception that is completely untouched by language? This question can be answered only in a roundabout way. To answer it directly (in the affirmative), we would have to confirm the existence of a perception that is completely cut off from language. To put it another way, we

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *Husserliana* (hereafter Hua) (Martinus Nijhoff), Vol. IX, p. 57. In a serious consideration of the history of meanings, it would be further necessary to distinguish between sedimentation and reactivation, and forgetfulness and recollection with regard to this influence.

would have to excavate an untouched and buried perception and make it appear to us. Phenomenology claims to undertake an “archaeology” of sorts that begins on the surface of the Here and Now and digs down to what is buried underneath. But how can it do this without contaminating the untouched with something from the surface (such as language)?<sup>7</sup>.

What is an “untouched” perception? Is it a Kantian intuition, made up of disjointed sensual impressions? Phenomenology does not recognize such a thing<sup>8</sup>. It is probably something closer to the perception of a young child, but pursuing this possibility immediately leads to the morass of psychological misconceptions. What exactly is a “young child”? How old is that child? Old enough to speak a language? Or is it a newborn infant? Should we rely on child psychologists—or possibly animal psychologists—and their precise instruments of observation and measurement for the necessary data about such perceptions? No—because this way of thinking is based on a misconception of the phenomenological method.

Husserl was indeed trying to excavate pre-linguistic perception, but he was not pursuing a perception that can be observed from without (such as the perception of a pre-linguistic child). Observation from the outside has been suspended (*epochéed*) at the beginning of the phenomenological procedure (the transcendental reduction). What Husserl pursues is a reflective perception of the “I”. More precisely, he was trying to describe, from within the I, how its perception comes to be. Thus, what we reach after digging down into the genetic structure of the I is still an I—a “primal” I.

Husserl excavated the experience of the I through reflection. Through reflection, he discovered that language is founded on perception, but that the meanings of language also influence perception. There is a movement between language and perception; that place “in between” is where phenomenology operates. Thus, for phenomenology, the idea of a completely untouched perception is a distortion born of scientism (which is based on the idea that one can stand outside of things).

<sup>7</sup> Maurice Merleau-Ponty’s discussion of the “silent cogito” and “spoken cogito” relate to this problem.

<sup>8</sup> Some scholars regard Husserl’s *hyle* as corresponding to this, but I think Husserl’s analyses of the passive synthesis indicate otherwise.

### 3. Civilization and writing

The relationship between language and perception is repeated, even more dynamically (although with some differences), between civilization and nature. Both nature and civilization lie within the range of their reciprocal and oscillating influence. Nature lies at the foundation of civilization, but civilization can also influence nature.

The East Asian term for “civilization” is 文明 and is shared by the Japanese, Chinese and Koreans, although the term is pronounced differently in each country. 文 means “writing” and points to the importance of writing for civilization. Writing (in comparison to oral language) adds to the power of language to preserve and to repeat. Preserved (recorded) words can be retrieved and repeated at will. If we recall Husserl’s assertion that ideal objects, like those of geometry, are transmitted primarily through writing, we see that writing is also an important theme for phenomenology<sup>9</sup>.

Civilization —like language— *constrains* perception to a degree, but it also *liberates*, in the sense that it brings to appearance certain things that could not appear without its help. Furthermore, those of us who have been marked and taught by civilization are able to use its powers to create new appearances, which in their turn lead to the next. Civilization breeds appearances, which breed appearances of their own.

## 2. WHAT DID WE EXPERIENCE ON MARCH 11?

Let us go back to the question: What did we experience on March 11? This is a question that could be answered from the viewpoint of a cultural or intellectual history. For example, the Great Lisbon Earthquake is said to have had a wide-ranging effect on the intellectual development of Europe. The effects of March 11 will no doubt be studied in the same way, from an objective outside viewpoint. But here, I want to look at the event from within —and therefore, from within our own civilization— to ask again: What was it?

March 11 was called an “unprecedented” disaster. “Unprecedented” means

<sup>9</sup> This does not mean that oral language cannot found a civilization. Nevertheless, there is an important link between writing and civilization.

that it never happened before, that it was incomparable, that it was truly singular. But this singular occurrence was experienced all over the world in the form of visual images. Our modern civilization (technology) has made it possible to send images to faraway places in the blink of an eye.

Visuals of the earthquake showed airport ceilings falling apart and streets turning into rivers of mud. The earthquake came so suddenly that there were not many visual recordings, but people had more warning before the tsunamis: the terrifying waves were recorded in many places, by many people. They were shown and seen by many, many more. We all saw houses being crushed and swept away, and watched people being taken by the waves. The "singular" event was witnessed by countless people, simultaneously. Repeatedly.

"Universal" is one antonym for "singular," but "reproducible" is another. With regard to language, written words are particularly favorable to reproduction. In Europe after Gutenberg, the reproducibility became remarkable. There is a difference between universality and reproducibility in that the former is ideal and the latter is real, but they have much in common in their contrast to singularity.

Let us refer here to Walter Benjamin's theory of art. According to Benjamin, the unique artworks of former times were accompanied by an "aura", which copies and reproductions do not have. To the contrary, reproductions are "a relentless destruction of the aura of their creation"<sup>10</sup>, he writes. Benjamin regarded cinematic films as being representative of this loss of aura.

The video images of March 11 were not cinema, but live broadcasts. Nevertheless, they were recorded, edited, copied and replayed, to be seen again and again on news programs, YouTube, etc. In Benjamin's time, newsreels shown in movie houses corresponded to today's news programs and he remarked on their "repeatability" as a major attribute, but today's news programs are even more so. What most of us "experienced" were *repetitions*.

What then of the "singularity" of March 11? Despite the repetition of reproduced images, the catastrophe itself was nevertheless singular, I think. However, the reason for its singularity was not its irreproducibility, but its frightfulness. It was fright that made the event unique.

<sup>10</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2007, p. 43.

### 3. FRIGHT (*SCHRECK*)

Freud wrote about "fright" (*Schreck*). What is it exactly? Let us go back to Kant for a moment.

#### 1. "One" and "unique"

According to Kant, sensation (intuition) provides only a disjointed and ununified manifold that is brought together only by the understanding (concepts). Both are transcendental functions that precede experience; the latter works by integrating data provided by the senses. That would seem enough to form the basis of experience, but Kant adds another unifying function, out of prudence or perhaps anxiety: the "I" of the transcendental apperception. This I, being transcendental, precedes experience and therefore makes it possible. It is an ultimate defense mechanism, impermeable to the adverse effects of experience on the integrity of the ego.

Husserl, too, after great consideration, recognized in the ego a "centralizing" function. Kant accords the I a "numerical unity" (*numerische Einheit*)<sup>11</sup>, but Husserl speaks of its "uniqueness" (*Einzigkeit*)<sup>12</sup>. Or, to be more exact, he speaks of the uniqueness of the primal-I, which is the bottommost stratum of the I. "Numerical unity" and "uniqueness" are not the same thing. Husserl's "uniqueness" is not a matter of number, but is something that precedes numbers and is essentially inexpressible in language. Expressing it in language would be no more than an equivocation (*Äquivokation*)<sup>13</sup>, he says. In purely formal terms, it refers to the uniqueness of the one and only locus of appearance out of which the I cannot step.

<sup>11</sup> Kant considered the possibility of a numerical multiplicity (i.e. fragmentation or dissociation) of the I and asserted its "numerical unity" to counteract that possibility. For Kant, "numbers" issue from "time" as a form of the inner sense. Heidegger presented the "I" as arising out of a reflexive circular movement of time. This would mean that the numerical unity of the "I" originates transcendentally in the "uniqueness" of time. But an I born of such a reflexive and circular movement before experience would be closed in upon itself. To be sure, a closed circuit is safe and well defended. Husserl's concept of transcendentality is different (and less safe), where the I is established within the transcendental experience.

<sup>12</sup> In *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, § 54b (Hua VI, p. 188) Husserl refers to the uniqueness of the primal-I. This uniqueness is related to the uniqueness of the world (*ibidem*, § 37, p. 146).

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 188.

Now, does the unique primal-I have the ability to unify and integrate? This leads us to another matter that is already implied by the word "primal": the passive synthesis. Husserl saw the passive synthesis at work in the intuition, precedent to the (active) synthesis such as that of Kant's understanding. He meant that an *elemental* synthesis (integration) is already at work in the substratum of the primal-I.

The I integrates itself. After this integration, it can be said to be "numerically one". However, the "uniqueness" of the primal-I precedes that numerical oneness. According to Husserl, the I arises out of that uniqueness by "auto-affection" (*Selbst-affektion*) —a special kind of self stimulation that gives birth to the I.<sup>14</sup> The I carries on from the passive synthesis, actively developing and strengthening it. If the passive synthesis of the primal-I can be referred to as a kind of "nature" at work, then we might say that the Husserlian I carries on from nature. However, because it is open to nature at its lowest stratum, Husserl's I is more vulnerable than Kant's.

March 11 was an event that damaged the synthesizing function of the I, which is the ultimate condition for the possibility of experience. Experience was no longer experience, but disjointed events lacking unity. The ego had no words for it, could not tell a story. Kant intended the I to be an ultimate defense mechanism against disjointed reality, but in the face of catastrophe and fright, it sometimes fails the test.

## 2. Fright and trauma

Freud observed the phenomenon of fright in patients who had been traumatized<sup>15</sup>, and who suffered from flashbacks and compulsive repetition disorders. When the I is properly in control of the constitution of time, memories can be retrieved repeatedly from the past at will, or be left unretrieved, and they can be verbalized. But flashback memories assail without warning. They can be neither controlled nor verbalized. The I is powerless against them. Repetition is

<sup>14</sup> The primal-I is both the primal movement and also the place by which and where "appearance" takes place, but it is ordinarily concealed deep under the I. It appears only through a very thorough self-reflection, or when the I is badly damaged. At the same time, it is by grace of its link to the primal-I that a damaged I can sometimes revive or heal. But the integrity of the primal I is not rock-solid; it is elemental and thus prone to tiny cracks (primal divisions). It is this delicate balance of integrity and division that makes the I possible.

<sup>15</sup> See, for example, Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips*. Judith Herman, *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence, from Domestic Abuse to Political Terror*, New York, Basic Books, 1992, is another classic study of trauma, although the controversy regarding trauma is still ongoing.

normally a reproduction or creation of copies, but repeated flashbacks never shed their singularity. The fright is new every time. Freud called events of this kind "mnemic traces" or "mnemic fragments".

Let us attempt a phenomenological interpretation of these events. The integrative function of time constitution is called temporalization. Briefly, temporalization begins with the immediate retention of an impression (the primal impression) in the present. This initial holding of a memory prevents it from being lost. Successive impressions are successively retained in a chain, and this chain is the transitive stage of the temporal perspective. Events along the chain can be recalled at will by the I and replayed or reproduced. Reproduced time phases along the time chain are joined together to constitute time as an integrated and explicit whole. It is only within this integrated time that experience can be established as a unity.

But when trauma occurs, the primal impression of an event is not retained and therefore does not join the chain. It does not become part of the flow of time. The "transitional synthesis" that joins successive phases into a single event also cannot take place. If "memory" is the retention of primal impressions within a succession of retentions, the primal impressions of a trauma fail to be retained and therefore do not become memories in the proper sense of the word. They are lost and cannot be freely recalled. But they have not been truly forgotten. They float around like residual ghosts in time, suddenly appearing as flashbacks. They have not been forgotten; they *cannot* be forgotten, because they have never been under the control of the ultimate defense mechanism of experience: the I. The function of the I to constitute time as an integrated unity was damaged at the onset.

In the preface to this paper, I remarked that March 11 is a tale told by an idiot because it was truly singular. However, its singularity does not stem from its being unprecedented. The decisive factor was the frightfulness of the catastrophe: the frightfulness that prevented the event from joining the flow of time. People could only gasp (Ah! Ah!) as the earth shook and the ocean swallowed the land. It was an event that stimulated the senses, but could not be properly verbalized. And yet, the images were repeated over and over. Words were repeated. The first words to be repeated were words with the minimum of universality: the proper name. The catastrophe goes in Japan by the name of 3.11 –three numbers in a row that are very much like 9.11 just a decade before. The

minimal stuttering of fools that is the starting point for the reverbalization and recollection of a failed memory.

Benjamin mentioned the flashback as a technique of the cinema, and it is also interesting that he wrote of it in relation to the unconscious: "We encounter for the first time unconscious optics through it [the camera], the way we encounter unconscious impulses through psychoanalysis."<sup>16</sup> The civilization (technology) that created films was linked in Benjamin's mind to the trauma spoken of by psychoanalysis. As Martin Jay points out, Benjamin was probably a trauma victim himself.<sup>17</sup> Benjamin, however, refused to find consolation or healing in the trappings of modern civilization, since, after all, it was civilization that had brought on the trauma in the first place.

Benjamin was a gifted critic who could step outside civilization in his mind in order to analyze it. It was the distance he placed between himself and it that gave him the power to indirectly verbalize his own trauma<sup>18</sup>. For the phenomenologist, however, whose point of reference is the way things "appear," the verbalization of trauma is much more difficult. This is because trauma fails to "appear," either through memory or through reflection.

#### 4. THE PHENOMENOLOGY OF TRAUMA

Is a phenomenology of trauma impossible then? Are there no phenomenologists who have personally dealt with trauma? Levinas seems to be one<sup>19</sup>. Levinas is known for his emphasis of the concept of "diachrony," which points to a disjunction along the chain of temporal retentions. There is something hidden that ruptures the smooth flow of time. I think this concept is best understood when considered in relation to trauma.

It is first of all retention that prepares the way for the smooth integration of time. Retentions are the basic building blocks, linked chain-like to form the uni-

<sup>16</sup> Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 41.

<sup>17</sup> Martin Jay, "Against Consolation: Walter Benjamin and the refusal to mourn", in Jay Winter / Emmanuel Sivan (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

<sup>18</sup> It is not possible to step entirely out of civilization, so Benjamin's distancing must be seen as relative. Freud distanced himself from trauma by observing it through a patient, which is why he could talk about it.

<sup>19</sup> And possibly Derrida.

ty of time. Retention, however, cannot retain forever. Beyond its range, Levinas sees memory and historiography at work: "We arrive at memory, which retrieves in images what retention cannot keep, and historiography, which reconstructs that of which the image has been lost. To speak of consciousness is to speak of time"<sup>20</sup>.

This argument goes beyond Husserl and is reminiscent of Hegelian phenomenology, I think. What is beyond retention is retrieved by memory, and what is beyond memory is retrieved by historiography. History in this case is primarily a personal history, but it is also linked to our common history, and if we consider the French usage of the word *histoire*, it is also linked to "story-telling". The second part of the word, *graphy*, also takes us back to "writing".

Historiography is able to recover the continuity of ruptured experience. The power of recorded language and of verbalization is very great. Freud writes of curing patients through the verbalization of traumatic events, where they do not so much verbalize what they recall, as recall by verbalizing. Writing or speaking a story can smooth out the wrinkles in time, soothe the residual ghosts of trauma, and place the traumatic event back into the river of time. It creates the necessary distance for healing. This is the fourth power of language. Historiography can take a truly singular traumatic event and make it retrievable and reproducible, and change the incoherence into an experience. Civilization has a similar ability to heal wounds through medicine, mourning rites, religion, etc. And if trauma is linked to the death drive, the reproductive power of civilization can also suppress that drive. Reproduction functions as a suppression of death.

Yet Levinas, like Benjamin, did not try to conceal or heal trauma, but rather to shoulder it and go on with life. Levinas found in trauma, paradoxically, the possibility of morality. Holding on to it, he verbalized—or rather, reverbalized it.

In Japan, too, during and after the traumatic events of March 11, people became very altruistic and acted "for others." They saw the faces of disaster victims and felt themselves accused, felt the need to respond. They became subjects (subjected to the victims' faces) who gave priority to others over themselves and actively acted for them. This change, it seems to me, was trig-

<sup>20</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà d'essence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 41.

gered because the subject as a unified and integrated self, safe within the confines of a closed system, was deprived of its earlier defenses. March 11 was, in a sense, an event in which the truth of Levinas' argument suddenly became explicit. This truth —a truth rather than a morality, a fact rather than a command— is a weighty one.

But I ask again: what was it that appeared to us on March 11? Nature, which is sometimes in harmony with and sometimes in conflict with civilization, suddenly appeared to us in an extremely hostile form. Nuclear events followed and complicated the matter, since the nuclear power plants were products of civilization rather than of nature. The strength of civilization normally lies in its ability to excavate and bring into appearance hidden resources such as coal and oil and uranium, to draw out the "useful" aspects of nature and to suppress other not so favorable aspects with physical devices like dams and levees, and sometimes with sophisticated strategies like antibiotics and vaccinations. Civilization/technology is our way of making nature appear in some cases and suppressing it in others, as a means of defending ourselves from traumas. In many cases, it succeeds.

March 11, 2011 was a crisis not only because our most civilized defenses from trauma failed us, but even more because civilization itself (as technology) caused the greatest trauma of all. March 11 may have shown us one way to morality, but leaves us nevertheless with a civilization that traumatizes as well as it defends.

## CONCLUSION

Benjamin cited film art as a primary example of technical reproducibility. Today, images are reproduced en masse, at a rate and speed unimaginable in Benjamin's day. During and after the events of March 11, which were truly singular for those who underwent them, images of the events are reproduced, repeatedly. They were recorded, edited, broadcast, copied, then recorded, edited and broadcast again, over and over.

Reproductions of this kind can result in long-term exposure to trauma, and perhaps trigger symptoms of a posttraumatic disorder. On the other hand, they may also weaken and dilute the frightfulness of a singular event. More specifi-

cally, by juxtaposing images of the catastrophe with those of "similar" catastrophes like the Great Hanshin Earthquake of 1995 or the Boxing Day Tsunami of 2004, they show us that it was not really so unprecedented or unique. Secondly, by presenting us with new events like an official declaration that the nuclear reactors have been "contained" and showing us images of the reconstruction underway, they tell us that the catastrophe was only a temporary state of affairs. Thirdly, by showing us images in chronological order, they encourage us to make a "story" out of the chaos. In this way, reproduced and repeated images play a role in smoothing out the ruptures in time. As such, they have an important function in modern civilization. Writing was once the most important and powerful means of reproduction, but that role seems to have been taken over by visual images. This means that we are also in more danger than before of being deceived by images and their appearance.

Is it possible to "embrace" trauma —to refrain from veiling it under reproduced and reproductive narratives? If embracing it means to follow the Jewish admonition *zakhor* (remember), this is a near impossibility for the "I," since an I damaged by trauma loses its power to remember.

Apparently, we must accept the reproductions of civilization as a means of dealing with the trauma we have encountered. At the same time, we must be wary of what civilization conceals from us, including its tendency to generate new traumas. Benjamin warned that modern civilization has the power to shock. That power has greatly increased over the last century.

Let me end this fool's tale with the words of another fool who lived in Japan eight hundred years ago. He was also witness to a series of calamities, including a massive earthquake and tsunami, and responded by writing an essay-poem that is still taught in schools today:

The flowing river never stops and yet the water never stays the same.  
 Foam floats upon the pools, scattering, re-forming, never lingering long. So it is with man and all his dwelling places here on earth.<sup>21</sup>  
 Earthquakes and tsunamis have been part of Japanese history for a long time.

Then, as now, people were shocked, devastated, driven to tell stories and to philosophize. The poet, Kamo-no-Chomei, meant to warn his readers about the powerlessness of humanity against nature. Today, he would have to add

<sup>21</sup> Kamo-no-Chomei, *Hojoki: Visions of a Torn World*, Berkeley, Stone Bridge Press, 1996. Trans. Yasuhiko Moriguchi / David Jenkins. The original was composed in 1212.

another warning against the destructiveness of civilization. Now, perhaps more than then, it is necessary to rethink our connections to both nature and civilization.

**SECCIÓN EXTRA:**  
**MARC RICHIR**



## **LA VIVACIDAD DEL PENSAR. BREVE PRESENTACIÓN DE TRES TEXTOS INTRODUCTORIOS DE MARC RICHIR**

**Pablo Posada Varela**

Bergische Universität Wuppertal, Alemania –  
Université Paris-IV-Sorbonne, Francia  
pabloposadavarela@gmail.com

Los tres textos que traducimos en este número de *Investigaciones Fenomenológicas* tienen la virtud de ser excelentes presentaciones de elementos nodales de la fenomenología de Richir (que, evidentemente, tiene ramificaciones que no trasparecen a estos textos).

El primero es el último de ellos en el tiempo: "El sentido de la fenomenología". Es el texto de un filósofo que, andado el tiempo, maduros los posos y dibujados los sedimentos, vuelve la vista atrás y hace cierto balance sobre el sentido de su propuesta fenomenológica (que bautiza "fenomenología no estándar" dando por buena una sugerencia de su amigo Jean Toussaint Desanti). El respeto de Richir a Husserl, fundador de la fenomenología, es evidente. Apoyándose en un texto de Husserl, introduce Richir con maestría algunos de sus conceptos fundamentales (afectividad, protoontología, esquematismo, desajuste como nada o nonada de espacio y de tiempo).

El segundo de los textos, "Phantasia, imaginación e imagen", es testimonio del giro que conoce la fenomenología richiriana en el año 2000, a partir de *Phénoménologie en esquisses*. Se trata, efectivamente, del descubrimiento, por parte de Richir, de los tesoros durmientes de la fenomenología husserliana de la *phantasia*. Tesoros que, desde 1980, fecha de publicación del *husserlianum* XXIII, dormitaban en sus páginas.

El tercero de los textos, "Leiblichkeit y Phantasia", parte ya del siguiente buceo en Hua XXIII que acomete Richir en busca de nuevos elementos ausentes en *Phénoménologie en Esquisses*. Esos nuevos pecios rescatados de los

manuscritos de Husserl catalizarán la ampliación de ese redescubrimiento de la fenomenología husserliana de la *phantasia* al territorio de la afectividad<sup>1</sup> (y de la psicopatología como uno de sus reveladores fundamentales<sup>2</sup>). Ese esfuerzo cristaliza en la gran obra que es *Phantasia, Imagination, Affectivité* (2004). En el texto *Leiblichkeit y Phantasia* es interesante advertir una suerte de vuelta, con el afinado instrumental husserliano de la fenomenología de la *phantasia*, a la profunda lectura de los tres tomos de Husserl sobre intersubjetividad que ya hiciera Richir, en sus *Meditations Phénoménologiques* (1992), desprovisto entonces de los pecios rescatados de Hua XXIII. Como señalábamos más arriba, la lectura prolongada de Hua XXIII se hace en dos etapas, que corresponden *grosso modo* a *Phénoménologie en esquisses* (2000) y *Phantasia, Imagination, Affectivité* (2004). Este segundo raqueo (ien el mejor de los sentidos!) se salda con nuevos tesoros como la *phantasia* perceptiva (texto nº18 de Hua XXIII) o la cuestión del *Phantomleib* (texto nº16 de Hua XXIII) y una profundización de la cuestión del *Fiktum*<sup>3</sup> y de la complejísima estructura de la aprehensión de imaginación en general (no bien entra en juego la cuestión de la afectividad), en su diferencia con la “aprehensión” de *phantasia*. A la luz de estos conceptos y de las profundas enseñanzas husserlianinas sobre la *phantasia* en general<sup>4</sup> se

<sup>1</sup> De ahí el interés de Richir por las investigaciones de Antonio Zirión o de algunos de sus alumnos como, por ejemplo, Ignacio Quepons.

<sup>2</sup> Cfr. los interesantes trabajos que sobre este aspecto de la fenomenología de Richir ha emprendido Luís Antonio Umbelino. Por ejemplo, pero no sólo, este artículo en un número de la revista Arbor editado por Agustín Serrano de Haro: [Luís Antonio Umbelino, "Sobre a Stimmung. Biranismo e Fenomenologia". Pdf, Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura, vol. CLXXXV, 736 \(2009\)](#).

<sup>3</sup> Que, precisamente, no tiene, en Husserl, carácter de suyo como sí lo tiene en Zubiri. Esto abre a infinitas y muy fructíferas discusiones. Creo que cabe una interesantísima discusión entre Richir y Zubiri en punto al estatuto fenomenológico de la realidad, que Richir aborda de la mano del concepto husserliano de *phantasia* “perceptiva” en las últimas páginas de *Phantasia, Imagination, Affectivité* (2004) y más detenidamente en los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (2006). Confrontación mucho más interesante y fructífera que la que insinúa Tengelyi entre Richir y Marion en *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, 2011. Entre otras cosas porque hay cierta diferencia en serieidad y profundidad filosófica y fenomenológica entre el por muchas razones admirable Xavier Zubiri y el flamante nuevo miembro de la Académie Française Jean-Luc Marion. Diferencia que no corre precisamente a favor del último. Sobre la mayor oportunidad de una confrontación Richir-Zubiri y la falsamente planteada confrontación Richir-Marion pueden consultarse con provecho los desarrollos contenidos en la parte IV. (pp. 28-33) de “Concrétudes en concrècessences” (*art. cit.*).

<sup>4</sup> Al decir de Richir, ningún filósofo ha ido nunca tan lejos como Husserl en estas cuestiones tan difíciles, tan móviles y recónditas. Y no sólo en el terreno de la *phantasia*, también en el de la Imaginación y en el de la conciencia de imagen. La extraordinaria precisión de los textos de Hua XXIII va bastante más allá y más al fondo que muchos sesudos o coloridos tratados contemporáneos sobre el fenómeno de la “imagen”, tratados tan espectacularmente documentados e ilustrados como ajenos a las matrices esenciales del problema. A dar con las articulaciones fundamentales del fenómeno de la realidad virtual (por caso) no ayuda esencialmente el estar uno puesto al día sobre la última de las técnicas de generación de realidades virtuales o sobre la vanguardia del cine de ciencia ficción. Sin que lo último deje de tener su interés (que lo tiene) sostengo que los instrumentos de su análisis residen en la fenomenología husserliana de las experiencias de representificación y eso no requiere de ningún viaje espectacular a las últimas tecnologías. Dicho de otro modo: lo nodal ya estaba celado en la experiencia consistente en mirar una simple fotografía o un cuadro, experiencia tan común como insospechadamente intrincada. Hasta

recorren los territorios de Hua XIII-XIV-XV que ya habían hollado las *Méditations Phénoménologiques* en 1992.

que no entendamos a fondo *qué pasa ahí* no podremos emprender con provecho y precisión el análisis de los elementos novedosos que configuran nuestro presente así como sus nuevos tipos de experiencia y, acaso, nuevas ontologías regionales como, con mucho tino, ha sugerido en ocasiones el profesor César Moreno Márquez.



## EL SENTIDO DE LA FENOMENOLOGÍA\*

**Marc Richir**

Université Libre de Bruxelles / FNRS, Bélgica  
france.grenier-richir@wanadoo.fr

**Resumen:** El presente artículo se apoya en el comentario de un texto contenido en el § 5 del Apéndice general a las *Investigaciones lógicas*. A partir de ese texto problematizamos el concepto husserliano (jamás de veras comprendido por Heidegger) de fenómeno. A continuación se presentan algunas aporías relativas a la variación eidética en la exposición que de ella se da en *Experiencia y juicio*, así como otras relativas al problema de la percepción interna que, en la fenomenología no estándar que a la luz de estas aporías se va perfilando, habrá de entenderse como un contacto de sí consigo, contacto ya entrañado en la idea del *Nachschwimmen*, metáfora que avanza el citado apéndice de Husserl.

Proseguimos con una presentación de lo que entendemos, según la sugerencia que nos hiciera J.-T. Desanti, como "fenomenología no estándar", esbozando algunos de sus conceptos fundamentales y el modo en el que se inscriben en el espíritu (que no en la letra) de la fenomenología de Husserl por cuanto dicha fenomenología no estándar es una versión de la fenomenología genética, versión que entiende que la estructura de correlación *ego-cogito-cogitatum* o *noesis-hylè-nóema* descansa en estructuras (no eidéticas sino esquemáticas) más profundas.

Se trata, fundamentalmente, del territorio de la afectividad (no intencional pero tampoco entendida como auto-afección), territorio correspondiente a la parte infigurable de la vivencia, parte a cuya fenomenalización abre lo que entendemos como "epojé fenomenológica hiperbólica", y donde la *phantasia*, la afectividad y el esquematismo desempeñan un papel fundamental.

**Palabras clave:** Fenómeno, *Vorbild*, *Nachbild*, interfacticidad, esquematismo, contacto de sí consigo, nada sino fenómeno, afectividad, *phantasia*, epojé fenomenológica hiperbólica, reducción arquitectónica.

**Abstract:** The present paper takes as its starting point the commentary of a text included in Paragraph 5 of the General Appendix to the *Logical Investigations* (*Logische Untersuchungen*). Hinging on that text we bring the husserlian concept of phenomenon (never really grasped in all its depth by Heidegger) to the fore, and some apories regarding eidetic variation are posed as they are to be found in *Erfahrung und Urteil*, as well as others pertaining to the problem of inner perception which, in non-standard phenomenology, as it results from such apories, is to be construed as a contact of the self with itself, already implied in the idea of *Nachschwimmen* which the referred appendix by Husserl puts forward.

We then turn our attention to a preview of what we take to be (according to a proposal by J.T. Desanti) "non standard phenomenology", thereby sketching some of its fundamental concepts and the way in which they are intertwined and interspersed with the spirit (but not with the words *per se*) of Husserl's phenomenology, the former being but a modulation of genealogical phenomenology, that is, a version which takes the structure of the correlation *ego-cogito-cogitatum* or, for that matter, that of *noesis-hylè-nóema* to rely on deeper structures (not of an eidetic nature, but rather on schematic ones).

We are then dealing, basically, with the realm of affectiveness (neither intentional nor taken as self-affection), a domain which corresponds to the non-figurative (nor figurable) dimension of experience, dimension whose phenomenalization opens up what we call "hyperbolic phenomenological epoché", in which *phantasia*, affectivity and schematism play a fundamental role

**Keywords:** Phenomenon, *Vorbild*, *Nachbild*, interfacticity, schematism, self-contact, nothing but phenomenon, affectivity, *phantasia*, hyperbolic epoché, architectonical reduction.

\* NdT: Marc Richir, "Le sens de la phenomenologie", en Carlo Ierna / Hanne Jacobs / Filip Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht, Springer, 2010, Serie [Phaenomenologica](#), Vol. 200, XIII.

## 1. EL FENÓMENO DE LA FENOMENOLOGÍA Y SUS DIFICULTADES EN HUSSERL

Entre los innúmeros textos donde Husserl hace balance de la fenomenología, existe uno, especialmente significativo, y que tomaremos como punto de arranque: se trata de un texto impreso en caracteres pequeños e insertado en el § 5 del Apéndice general a las *Investigaciones lógicas*, publicado después de la sexta —tomaremos la versión de la segunda edición, de 1920 El texto es importante por cuanto queda claramente establecida la distinción entre, de un lado la aparición (*Erscheinung*) y lo apareciente (*Erscheinende*) y, de otro, el fenómeno (*Phänomen*).

Empieza Husserl explicando que el concepto originario de aparición (pensando, sin duda, en el *phainomenon*) es el relativo a la aparición del apareciente o del apareciente bajo el modo, posible, de lo *intuitivo* (*Anschaulich*) como tal. Prosigue, al punto, alegando que

si se tiene en cuenta el hecho de que vivencias de toda especie (entre las cuales también están las vivencias de la intuición externa cuyos objetos se denominan, a su vez, apariciones *externas*) pueden volverse objeto de intuiciones reflexivas, internas, entonces todas las vivencias en la unidad de vivencia de un Yo [deben] denominarse "fenómenos": es entonces la *fenomenología* aquella teoría (*Lehre*) de las vivencias en general, incluidos todos los datos atestables con evidencia en vivencias no sólo reales (*reellen*), sino también intencionales. La *fenomenología pura* es entonces la teoría eidética (*Wesenslehre*) de los "fenómenos puros", *fenómenos de la "conciencia pura"* de un "Yo puro". Y esto conlleva la *epochè* (fenomenológica) de toda posición cómplice de la posición del *ser* y de los *entes* del mundo, es decir, conlleva la reducción fenomenológica.<sup>1</sup>

Detengámonos por un instante. Los fenómenos de la fenomenología son, para Husserl, las *vivencias* (*Erlebnisse*); no son pues, como erróneamente ha solido considerarse, vivencias objeto de la introspección psicológica, sino vivencias *dentro de la unidad de vivencia* de un Yo, el cual es "Yo puro" de la "conciencia pura". Esta unidad, como bien sabemos, es el flujo temporal del presente vivo fluyente, flujo del tiempo interno o íntimo de la conciencia y no del tiempo mundano y medible. Dicho de otro modo, y habremos de volver sobre el particular, esta unidad es *fluyente*, pasajera e inestable, y algo tiene de *inasible*, algo donde vislumbramos ya un *carácter propio de la fenomenología*. Así y

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1920, pp. 235s.

todo, y a pesar de ser intrínsecamente temporal, la vivencia en general está provista de estructura, según Husserl de una estructura intencional diferentemente marcada, véase distinguida en orden a los términos que relaciona. Veremos cómo, muy en especial en el registro propio de la vivencia pura, desconnectado pues todo objeto que le fuera externo y con el cual estuviera ésta en relación, también esta vivencia posee una estructura intencional aún más primitiva y más *intrínseca*; aquella que constituye, para Husserl, la temporalidad del presente, y que hace que la vivencia no sea simple adherencia ciega a sí misma. La investigación, en régimen de reducción, de todas estas estructuras, no es, claro está, llana observación de los acontecimientos de la conciencia sino, a ojos de Husserl, investigación de su esencia y relaciones de esencia. De hecho, bien sabemos que la reducción fenomenológica lleva aparejada, según Husserl, la reducción eidética. Eso mismo nos explica Husserl, algo más abajo, en este mismo texto:

[...] Antes bien toma ésta (scil. la fenomenología) todas las apercepciones y todas las posiciones de juicio que mientan más allá de los datos de la intuición (*Intuition*) adecuada, puramente inmanente (luego más allá del puro flujo vivencial), puramente como las vivencias que en sí mismas (*in sich selbst*) son, y las somete a una investigación eidética (*Wesensforschung*) puramente inmanente, puramente “descriptiva”. Su investigación eidética es en ello pura, y lo es aún en un segundo sentido, el de la “ideación”; es, en sentido auténtico, investigación apriórica.

Es este el sentido —prosigue Husserl— en el que cabe hablar de fenomenología pura. No se trata de hechos y leyes psicológicas sino de “posibilidades puras y necesidades relativas a alguna forma de *cogito puro*”, a saber “según sus contenidos reales (*reellen*) e intencionales o según sus conexiones *a priori* posibles con otras formas de este tipo dentro de una conexión de conciencia posible *idealiter* en general”.

Este texto, tan denso, presenta la ventaja de tocar, como de pasada, los caracteres y las dificultades de la fenomenología tal como la concibe Husserl: en primer lugar, ¿qué ocurre con los “datos” de la intuición (notemos que Husserl utiliza “*Intuition*” y no “*Anschauung*”) interna, que también denomina, en otros pasajes, “percepción interna”, y qué ocurre, sobre todo, con esta última, en qué sentido es “adecuada”? Y, para seguir, ¿qué significa “investigación” (o análisis) eidético, en qué es, y en un mismo movimiento, “descriptiva” y “apriórica”, refiriéndose a la par tanto a la vivencia como a la “ideación” (denominada

también *Wesensschau*)? En qué sentido está todo ello vinculado a una u otra forma del *cogito*?

Por lo que hace a esta última pregunta, no se ha de entender, a nuestro parecer, sino el íntimo vínculo entre *cogito* y *cogitatum*, que es vínculo intencional y que, como en Descartes, ataña a todos los “pensamientos” (pensar, sentir, percibir, imaginar, querer, desear, etc.). Para Husserl, la vida de la conciencia está constituida por vivencias intencionales, unidades noemáticas vez a vez sostenidas por una aprehensión (*Auffassung*) y un sentido de aprehensión (*Auffassungssinn*), y comportando una parte “real” (*reell*), propiamente vivida en la conciencia (los datos reales, a saber, la *hylè* y la mención de sentido, la *nóesis*), y una parte no “real” sino intencional (el sentido mentado, el *nóema*), “pensado” por el “pensar” (que, por abordar la primera de las preguntas, es lo percibido o intuido en la percepción o en la intuición), y que no se confunde con la positividad de la objetividad mundana (pues nos hallamos en régimen de reducción). Dicho de otro modo, la *nóesis* es lo que le da forma a una *hylè* que no es, de suyo, mundana sino propia o interna a la vivencia. Ésta es pues un todo hilemórfico, y la *nóesis* no se halla en la *hylè* si no es bajo la forma de una vivencia de acto (*Akterlebnis*), siendo dicho acto, a su vez, mención intencional de un sentido intencional (acto de “pensamiento”, *cogito*), que dota al objeto mentado de su significatividad noemática (i.e., se trata de tal o cual objeto percibido, imaginado, deseado, etc.).

Así y todo, lo que permite este tipo de análisis —conocidísimo y aquí resumido en extremo— consiste, según Husserl, en una doble puesta en acto cuyo carácter indisociable es lo que se trata de captar: la percepción (o la intuición) interna de la vivencia y la reducción eidética. Ésta, como sabemos, consiste en una variación, por medio de la imaginación, de ejemplos tomados para el análisis, la *Forschung* o la investigación: no se trata, por caso, de analizar tal o cual percepción fáctica de tal o cual objeto mundial fáctico, sino del análisis de la percepción en general. Ello supone que determinado ejemplo, tomado como punto de partida de la variación, haya de ser *cualquiera* y que, por ende, cualquier otro ejemplo pueda ser tomado, a priori, como  *posible* (punto de partida). La elección del ejemplo inicial es pues crucial y, a decir verdad, no puede ser ejemplo inicial en sentido idóneo más que si, de antemano, en su fuero interno, se hallan a la vez en juego, mediante la puesta en marcha de la reducción, todos los demás ejemplos posibles, es decir, sólo si, ya desde el comienzo, la

esencia que se ha de decantar por análisis está ya en función o fungiendo (*fungierend*), así sea operando (*leistend*) desde su potencialidad. Ello entraña una circularidad irreductible —lo cual ya de por sí constituye una dificultad— que Husserl disimula aquí (como suele) distinguiendo el a priori descriptivo que asegura la necesaria referencia a tal o cual ejemplo efectivamente invocado en la percepción o en la imaginación, de la ideación, la *Wesensschau* que es, en éstas, suerte de “intuición de la esencia” como núcleo de congruencia de todos los ejemplos posibles de la variación, y ello a pesar de que, al fin y al cabo, dicho núcleo ya siempre estuvo en obra desde el comienzo, aunque fuera de modo implícito.

La segunda dificultad reside en el hecho de que, en principio, toda variación, si pretende ser de veras eidética, ha de ser *infinita*, de suerte que el Yo que, para operar la variación, imagina, está, a su vez, *gespalten*, dividido entre un Yo imaginario que se imagina dentro de tal o cual situación imaginaria y el Yo real confrontado *hic et nunc* con tal o cual ejemplo concreto, como si pudiese el propio Yo “suspenderse” a sí mismo al infinito, colocarse en *epochè* en infinidad de variantes y así reducir la facticidad de su *cogito, sum*, englobando así cualquier otro Yo posible e imaginable. Reparemos en que será precisamente a raíz de ello por lo que Husserl hablará de Yo puro, o incluso, en *Meditaciones cartesianas*, de un *eidos* ego. Ahora bien, ¿acaso puedo llegar a imaginarme a mí mismo de niño o bebé, o como un marciano en el aquí y el ahora del ejercicio de la variación? Sabemos que Husserl pensó haber resuelto esta dificultad identificando subjetividad transcendental con intersubjetividad transcendental. Sin embargo, en la medida en que ello coincide, una vez más de modo circular, con la presuposición de la unidad y de la universalidad racional de la eidética, y en la medida en que consideramos que la facticidad del ego ejecutivo en el *ego cogito* es en realidad irreductible, sostendremos, por nuestra parte, que el concepto husserliano de Yo puro transcendental es, de hecho, un condensado simbólico de la *interfacticidad transcendental*, es decir, del ideal transcendental de la eidética; ideal transcendental que no puede entenderse, a menos de incurrir en ilusión transcendental, como implicando su absoluta existencia. Existencia desbordada, por lo demás, y de modo infinito, por la interfacticidad transcendental, por cuanto ésta es co-existencia transcendental de facti-

cidades ante todo transposibles<sup>2</sup> las unas respecto de las otras –“transposibles”, es decir, precisamente más allá de toda eidética. Efectivamente, lo que los seres humanos se “dicen”, no por estar más allá de lo que puede recoger una esencia intencional, resulta, ipso facto, insignificante. Sin embargo, si bien la eidética queda, de esta suerte, relativizada, situada en un registro arquitectónico propio, no por ello se la suprime si reparamos en que la infinidad de las variaciones son infinidades potenciales de egos fácticos al infinito, y dentro de la interfacticidad transcendental; y ello teniendo en cuenta la plena actualidad del mundo y siendo el campo de la racionalidad operativa ejemplo de invariante eidético universal, limitado a toda conciencia *intencional* –lo cual no quiere decir que la propia *Wesensschau* en cuestión, suponiendo que pudiera ser actualizada, sea ella misma intencional. Es más bien, y para todo ego fáctico (finito), una idea regulativa que abre el horizonte de tal o cual variación y el de la variación en general.

Comoquiera que sea, en lo que la aproxima al ideal transcendental, la eidética sería un pura y simple trasunto de la clásica substrucción metafísica (luego no fenomenológica) de no estar “fundada” sobre la variación, es decir, sobre ejemplos. Aparte de la circularidad que entraña saber que un ejemplo es cualquiera, aún persiste una dificultad correlativa: la de poder *fijarlos*, y fijarlos de tal manera que abran a la variación. Auténtica dificultad puesto que se trata de vivencias fenomenológicamente reducidas, es decir, tomadas dentro de la unidad del flujo de la conciencia que es, en último término, unidad del tiempo interno fenomenológico como recurso [*écoulement*] continuo del presente. ¿Qué nos garantiza que tal o cual vivencia (para Husserl: tal o cual fenómeno) esté adecuadamente percibida (“intuida”), que no se inmiscuya una parte de ilusión en dicha percepción? Y ello toda vez que —siempre según Husserl— la vivencia de tal percepción es ella misma intencional, y comparte con ella la estructura *hylè-noesis-nóema*? Sabemos cuál es la respuesta: esa percepción es adecuada (aunque irreductiblemente no saturada) en la medida en que su correlato intencional (su “objeto”) está “realmente incluido” (*reell beschlossen*)<sup>3</sup> en el flujo

<sup>2</sup> En el sentido que tiene este concepto en H. Maldiney.

<sup>3</sup> NdT: “Reel” y no “real”. Es muy difícil volver manifiesta, en español, la diferencia entre estos dos términos técnicos de la fenomenología de Husserl. En cualquier caso, la inclusión es aquí “reel” y con ello se quiere decir que es del orden de la vivencia, que es “fenomenológica” (y se opone, dentro de la vivencia, a la inclusión o inmanencia “intencional”) y no mundana (“real”), es decir, no del tipo de las que analiza, por caso, la física o metafísica aristotélicas y donde “real” se opone a fenomenológico, es decir, al todo de la correlación, al todo de momentos no independientes “reell-intentional” que forman el todo

de vivencia al que pertenece la propia vivencia de percepción —pero teniendo en cuenta (cumple señalarlo) que el propio Husserl jamás quedó del todo satisfecho con esta formulación, de la que nos dice, en el § 8 de *Ideen I*<sup>4</sup> que "no se trata, en todo rigor, más que de un símil (*Gleichnis*)". Si se capta bien, formalmente, lo que quiere esto decir, es decir, el que no haya "*Hinausmeinung*", el que no haya mención de objeto que transcienda el flujo temporal de conciencia ni, por tanto, transformación mediadora entre nóesis y nóema, es decir, si comprendemos de ese modo que es la vivencia misma la que se relaciona consigo misma por medio de una *Rückbeziehung*, entonces no termina de verse con claridad qué sea lo que ésta percibe o "intuye" puesto que la noesis, la *cogitatio* del *cogito* es, claro está, *fühlbar*, "sensible" en tanto que vivencia de acto y, sin embargo y en el fondo, *infigurable* tal y como ya insistiera, en punto a ello, Descartes. Un pasaje de *Ideen I*, del § 44, es elocuente al respecto:

Incluso una vivencia no es —ni lo es jamás— completamente percibida, no puede ser adecuadamente captable en su plena unidad. Es, según su esencia, un flujo que podemos acompañar, en desajuste ("par écart"), nadando detrás (*dem wir nachschwimmen können*), lanzando sobre él una mirada reflexiva desde el punto del ahora mientras que los intervalos que se dejan atrás quedan perdidos para la percepción. Sólo bajo la forma de la retención tenemos conciencia de lo inmediatamente pasado, o bajo la forma de la rememoración ("ressouvenir") que lanza hacia atrás una mirada. Y, al cabo, todo mi flujo de vivencia es una unidad de vivencia cuya captación mediante una percepción que, 'nadando', [la]陪伴e por entero (*vollständig "mitschwimmende"*) resulta de todo punto imposible".<sup>5</sup>

Comprobamos que la percepción interna, que debe procurarle a la fenomenología husseriana su base, está íntimamente ligada a la temporalidad interna (en presentes fluyentes<sup>6</sup>) de las vivencias y comparte todas las aporías de aquélla. Se entiende también por qué Husserl jamás abandonó el fondo de su fenomenología de la temporalidad, a saber, el de la *continuidad*, sin pérdida ni

concreto de la vivencia o del fenómeno en sentido fenomenológico (y no en el sentido que apuntala Heidegger en *Ser y tiempo*, y donde hay una clara obliteración de una de las partes).

Pueden consultarse al respecto algunos de los textos disponibles en la página montada por Sacha Carlson [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org), muy en especial los desarrollos iniciales del artículo del Richir: "Qu'est-ce qu'un phénomène".pdf, *Les études philosophiques* 4 (1998) 435-449. También "La question du vécu en phénoménologie".pdf, *Césures* 6 (1994) 235-279. Asimismo hay artículos disponibles en la página web de la revista *Annales de Phénoménologie* [www.annalesdephénoménologie.org](http://www.annalesdephénoménologie.org)

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, erste Band, p. 69 (en adelante, *Ideen I*).

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>6</sup> NdT: La temporalización en presentes fluyentes no es la única. También hay, como se verá, una temporalización en presencia, arquitectónicamente más profunda. Puede consultarse el artículo de Richir: "Sobre los fenómenos de lenguaje", *Eikasia* 34 (2010) 405-417.

laguna, del decurso del presente, así como la unidad ininterrumpida, desde un pasado infinito a un futuro infinito, del flujo del tiempo interno. Sin embargo, como vemos, esto plantea de modo creciente el problema de qué sea lo percibido en el flujo, que, por ende, no puede ser sino evanescente, fluyente, inestable —apuro del que Husserl no saldrá más que recurriendo al objeto intencional como nóema o “guía” transcendental del análisis de las vivencias como actos (a su vez temporales y fluyentes) intencionales. De hecho, a nuestro parecer, el corazón de este texto reside en el *Nachschwimmen* y el *Mitschwimmen* que entrañan, más allá de la intencionalidad y de la división entre nóesis y nóema (las cuales definen un registro arquitectónico que no cubre la totalidad del campo fenomenológico), y más allá de la problemática continuidad del decurso del presente de la conciencia, el *contacto de sí consigo* (“*contact de soi à soi*”) de la conciencia, que, evidentemente, no es “espacial”, pero que tampoco es, en primer término, “temporal”. Esto le confiere a la “intuición” interna un estatuto del todo “especial” puesto que, a menos de mediar objetivación —lo que plantea la aporía (subrayada en los *Manuscritos de Bernau*) de la dualidad de la aprehensión y del sentido de aprehensión intencionales— “intuido” en ese sentido sólo puede serlo, en rigor, la *afectividad* como una suerte de *hylè* pura, y la afectividad modulada en afecciones según las actividades que siempre se dan en las vivencias, sean éstas, por lo demás, conscientes o inconscientes.

Hay pues, en este contacto de sí consigo, en este acompañamiento implícito de sí por sí mismo que “nada” [“*nage*”] junto a toda vivencia, una “conciencia de sí” (el “Yo pienso” kantiano) que, en la medida en que es más profunda que la relación del sí mismo del acto (de mentarse), i.e. del sí-mismo-sujeto, con el sí-mismo [*soi*] mentado por el acto (como viviendo lo que vive), i.e., el sí mismo-objeto, resulta ser, por ende, la “conciencia de sí” más arcaica, la base fenomenológica —pero no fundamento (*Fundament*)— del análisis fenomenológico<sup>7</sup>. La paradoja que, a nuestro parecer, constituye el *sentido mismo de toda fenomenología* en su capacidad de renovarse estriba en que, por un lado, este contacto de sí consigo lo es en y por desajuste como *nada o nonada*<sup>8</sup> [*rien*] de

<sup>7</sup> NdT: Para esta distinción entre “base” y “fundamento” en Richir puede consultarse con provecho el artículo de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: “[Introducción a la estromatología](#)”, *Eikasia* 40 (2011) 147-182.

<sup>8</sup> NdT: En realidad, me parece a mí que la mejor traducción al castellano de esta acepción de “rien” —un rien que no es “néant”, que no es (la) Nada— sería el término, a día de hoy caído en desuso, de “nonada”: minucia que, con ser casi nada no es, sin embargo, pura nada sino, precisamente (no)nada. En cualquier caso, e independientemente de hallazgos de traducción más o menos felices, lo importante

espacio y de tiempo, y que, por otro lado, en y por desajuste, la “intuición” que allí se insinúa (cuando se da) no comporta *nada figurable, nada fijo o estable* por “intuir”. Lo figurable como objeto de intuición (*Anschauung*) es sólo, en ciertos casos (como, por ejemplo, los de percepción o imaginación de un objeto) la parte “visible” del correlato *noemático*. Ni siquiera la *hylè* es analizable (por ejemplo como *Empfindung*, sensación) si no es a sobremanera del correlato noemático, por abstracción respecto del todo hilemórfico intencional. Y sostener que tanto la conciencia en general, así como la conciencia de sí más arcaica, resultan infigurables, no equivale, claro está, a sostener que estén vacías. En el fondo, por retomar los términos de Husserl, la vivencia (o, según él —recordemoslo de nuevo— el fenómeno) no es “adecuadamente aprehensible (“*saisissable*”); no lo es, en todo caso, “en su plena unidad”, sino sólo como *forma*, en sí misma puramente relativa y transitoria, de unidad temporal, limitada por la unidad de una nóesis, de una mención intencional [*visée intentionnelle*]. La partición [*découpage*]<sup>9</sup> de los fenómenos según Husserl es, como vemos, partición mediante actos intencionales que, según él, son, vez a vez, unidades temporales o, en cierto modo, “series convergentes” de tales unidades temporales (por ejemplo, en el caso de la percepción de objetos externos a la conciencia) —ahora bien, jamás, al menos que sepamos, logró Husserl obtener (genéticamente) tal partición de manera realmente intrínseca. Para lograrlo, es preciso pasar, tal y como hemos tratado de mostrar en otros lugares, por

es hacerse cargo de que Richir establece una clara distinción entre “Néant” y “rien”. Por eso, he decidido, en ocasiones, reservando “nada” o “la Nada” para “néant”, usar, cuando no es muy pesado sintácticamente, “nonada” para “rien”. “Nonada” o “(no)nada” porque se trata de un “rien” que “no es nada” aunque apenas sea, como también se dice, “nada de nada”, “minucia” como decíamos más arriba o, como le gustaba decir a Ramón Gómez de la Serna (es una palabra que aparece en no pocas greguerías), “ardite”. La greguería apunta, de hecho, a un “rien que phénomène” (Cfr. Pablo Posada Varela “[Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir](#)”, *Eikasia* 40 (2011) 357-442, sobre todo el apartado “3.1.” titulado “Excuso greguerístico sobre la morfología de la afección sublime: en eco a ‘La acinesia y el corazón’ (marzo de 1935) de Ramón Gómez de la Serna” (pp. 404-412).

“Rien” es acaso algo menos que “un algo” (sin por ello ser pura nada o confundirse con la Nada). En cualquier caso, la tradición de traducción de Richir al castellano está aún en cierres y no hay —y quizás no deba haberlo nunca— nada establecido. “Rien” aparece continuamente en el término técnico richiriano “Rien que phénomène”, que ha sido traducido, las más veces, por “nada sino fenómeno” pero también cabría considerar otras posibilidades como “nada más que fenómeno” o incluso expresiones sintácticamente más ágiles como “nada de fenómeno” —como propone Dragana Jelenić— o incluso “nonada de fenómeno”. Acaso “(un) rien d'espace et de temps” sí admite una traducción más clara por “nonada de espacio y de tiempo” o “(no)nada de espacio y de tiempo”. En cualquier caso, el “rien” en juego en ambas expresiones —“rien d'espace et de temps” y “rien que phénomène”— mienta exactamente lo mismo. Otro problema de traducción lo plantea el término “se réfléchir”, que en ocasiones traduzco por “reflexionar”, “se refleja”, o incluso “reverbera”.

<sup>9</sup> NdT: “Partición” no es, por desgracia, todo lo exacta que debiera; pero parece poco adecuado, y no sólo por la triste tesitura político-económica actual, elegir “recorte” para traducir “découpage” aunque sí se imponga —y valga— “recortar” para “découper”.

el esquematismo fenomenológico<sup>10</sup> que, evidentemente, no hay que entender como *Einbildungskraft*, como una suerte de puesta en figuración (*schèmata*)<sup>11</sup>.

Así, ora por el carácter difuso ("le flou") de que irreductiblemente adolece toda eidética<sup>12</sup> ora, correlativamente, por el fondo de infigurabilidad que "habita" en todo fenómeno<sup>13</sup>, lo propio de la fenomenología, y que la distingue de cualquier otro quehacer filosófico, reside en trabajar con *indeterminidades* que sólo se distinguen mediante determinaciones enteramente relativas<sup>14</sup>: su carácter revolucionario estriba en ser una *mathesis de las instabilidades*, en apostar por el sentido de ciertos recorridos dentro de lo que, clásicamente, se venía considerando ámbito pura y simplemente caótico e insignificante, luego intratable desde la lengua y los conceptos de la filosofía, a saber, el campo de la génesis o del devenir. Para apuntalarlo algo mejor, necesitamos extraer de lo ya dicho cierto número de consecuencias.

## 2. INTRODUCCIÓN A UNA "FENOMENOLOGÍA NO ESTÁNDAR"<sup>15</sup>

Sin poder entrar en los detalles de lo que requeriría amplios desarrollos<sup>16</sup>, nos limitaremos aquí a bosquejar ciertas líneas maestras de lo que proponemos.

<sup>10</sup> NdT: Para vislumbrar la génesis del concepto de esquematismo en Richir, más allá de la acepción kantiana (volvemos sobre ello en una "NdT" posterior): Cfr. "[Le rien enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation.pdf](#)", *Textures* 7-8 (1970) 3-24; "[Pour une cosmologie de l'hourloupe.pdf](#)", *Critique* 298 (1972) 228-253. Sin olvidar "[Phénoménalisation, distortion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty.pdf](#)", *Textures* 4-5 (1972) 63-114. Se pueden consultar también los trabajos siguientes: Sacha Carlson, "[L'essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique.pdf](#)" (Mémoire de licence, U.C.L, 1997, publicada en la revista *Eikasia* (2010) y Robert Alexander: "[La refondation richirienne de la phénoménologie.pdf](#)" (Thèse de doctorat, presentada en noviembre de 2011 en la Université de Toulouse).

<sup>11</sup> NdT: Cfr. Marc Richir, "[Imaginación y Phantasia en Husserl](#)", *Eikasia* 40 (2011) 35-54.

<sup>12</sup> NdT: Cfr. Marc Richir, "[Flou perceptif et flou eidétique.pdf](#)", en Bertrand Rougé (ed.), *Vagues figures ou Les promesses du flou: actes du septième colloque du CICADA*, Pau, Publications de l'Université de Pau, 1999.

<sup>13</sup> NdT: Cfr. Marc Richir, "[Le tiers indiscret. Ebauche de phénoménologie génétique.pdf](#)", *Archivio di Filosofia* (2007) 169-173. También se puede consultar el extraordinario artículo de [Luís Antonio Umbelino](#): "[Sobre a Stimmung. Biranismo e Fenomenología.pdf](#)", *Arbor*, vol. CLXXXV, 736 (2009) 437-448.

<sup>14</sup> NdT: Cfr. Marc Richir, "[Schwingung y fenomenalización. \(Heidegger, Fink, Husserl, Patocka\)](#)", *Eikasia* 40 (2011) 483-500 y Pablo Posada Varela, "[Fenómeno, concepto, concreción: el quehacer fenomenológico richiriano \(A modo de introducción a "Schwingung y fenomenalización" de Marc Richir\)](#)", *Eikasia* 40 (2011) 449-482.

<sup>15</sup> Fue así como, en una conversación, caracterizaba J. T. Desanti, nuestra forma de hacer fenomenología.

<sup>16</sup> NdT: Este artículo de Marc Richir puede entenderse también como un ensayo de presentación de esta fenomenología "no estándar": "[La refundición de la fenomenología](#)", *Eikasia* 40 (2011) 73-92).

Por lo que hace a la parte irredimiblemente infigurable de la vivencia y al hecho de que la fenomenología como eidética de las vivencias (actos) del “pensar” (“*de la ‘pensée’*”) sólo entra en vigor cada vez que el “pensar” acusa una “parada” sobre algo “pensado” (objeto intencional como correlato noemático), hay que admitir que el campo fenomenológico se encuentra, en Husserl, ilícitamente recubierto por la totalidad de las estructuras, de hecho analizables, de la conciencia intencional. Este extremo, al que ya hemos hecho alusión, arrastra aporías en el análisis de la temporalidad íntima, aporías debidas a que la temporalización, así sea en presentes, no es, en último término, del orden de la intencionalidad, siquiera transformada, y ello en la precisa medida en que el contacto de sí consigo de la “conciencia de sí” más arcaica<sup>17</sup> tampoco es de ese orden (la matriz de estas aporías es el regreso al infinito)<sup>18</sup>. Dicho de otro modo, la célebre “doble intencionalidad” (longitudinal y transversal) implica la paradoja de la simultaneidad de la simultaneidad y de la sucesión, así como la aporía de la necesidad de un *Zeitpunkt*, un punto temporal que, abstraído del flujo, la manifieste. Que simultaneidad y sucesión vayan a la par no significa, a nuestro parecer, que lo hagan en la simultaneidad, sino en un contacto de sí consigo que, precisamente, no es temporal (no es un punto del tiempo) y, evidentemente, tampoco espacial, sino antes bien *nada* o *nonada* de espacio y de tiempo [*un rien d'espace et de temps*] donde no ha “lugar” intencionalidad ninguna, pero que, sin embargo, es *desajuste* que entraña una *no coincidencia de sí consigo* que, por lo demás, excluye la auto-afección, así sea ésta “pura”, ya que tal requeriría no tanto un desajuste, cuanto una dif-firiencia (“*dif-férence*”) entre acción y pasión y, sobre todo, una suerte de coincidencia entre ambas. Así, el desajuste lo es del impulso ciego (“*poussée aveugle*”) y en falso (“*en porte-à-faux*”) del *conatus* spinozista o de la *Sehnsucht* romántica, infinita, desde un pasado transcendental inmemorial hacia un futuro transcendental inmaduro<sup>19</sup>. En nuestra terminología, este impulso ciego no es otro que el de la afectividad.

<sup>17</sup> NdT: Cfr. Marc Richir "Aperception de l'individu et être-au-monde".pdf, *Kairos* 2 (1991) 151-186.

<sup>18</sup> NdT: Cfr. Marc Richir "Sobre los fenómenos de lenguaje", *Eikásia* 34 (2010) 405-417; "[Temps-Espace, Proto-temps:Proto-espace](#)".pdf, *Ousia* (1992) 135-164; "[Discontinuités et rythmes des durées. Abstraction et concrétion de la conscience du temps](#)".pdf, *Kimée* (1996) 93-110.

<sup>19</sup> NdT: Encontramos una exposición de estos dos conceptos en los siguientes artículos de Marc Richir: "[Phénoménologie, métaphysique et politique](#)".pdf, *Etudes phénoménologiques* 5-6 (1987) 75-109; "[Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes](#)".pdf, *Epokhè* 2 (1991) 113-173; "[Sens et histoire](#)".pdf, *Kairos* 3 (1992) 121-151; y, por último, "[Vie et mort et phénoménologie](#)".pdf, *Alter* 2 (1994) 333-365.

Con todo, no es esta última, por así decirlo, definitivamente ciega, y no ya por la simple y exclusiva razón de ir al encuentro de “objetos” o, dicho en fenomenología, de *significatividades* intencionales que la recortan bajo la forma de las vivencias intencionales que constituyen cada vez unidades temporales relativamente estables (mediante parada dóxica y sedimentación de hábitos) donde la “conciencia de sí” arcaica se transmuta (se trans-pone) en conciencia de sí clásica<sup>20</sup>, sino también y sobre todo porque esta afectividad se encuentra modulada al albur de afecciones en sí mismas *fundamentalmente* inestables en virtud del esquematismo fenomenológico como encadenamiento no temporal y no espacial de aquéllas, y ello por medio de condensaciones y disipaciones que las hacen más o menos intensas, y, por ende, más o menos susceptibles de animar desde su movilidad más o menos viva —pero igualmente infigurable— lo que, por otra parte, es “recibido” en ellas como sensación (*aisthesis* en sentido platónico) bruta y aún informe (lo equivalente del *Anstoss* fichteano<sup>21</sup>), *aisthesis* platónica llevada, en la *phantasia*, hasta el umbral de la figurabilidad (que hay que distinguir de la figuración, resultado, éste, exclusivo de la imaginación). Este esquematismo no es el de una subjetividad, no se articula sobre un *solus ipse*, aquí del todo imposible. Antes bien, tendido entre los horizontes del pasado y futuro trascendentales, es, ya siempre y siempre todavía, esquematismo de la interfacticidad trascendental<sup>22</sup>, donde las afecciones no sólo circulan, mediante auténtica *Einfühlung*, desde un sí mismo a cualquier otro sí mismo, sino que, además, se vinculan a tal o cual sí mismo —sin que el “espacio” (en el sentido de la extensión) sea en absoluto aquello que mantiene a estos “sí-mismos” en mutuo desajuste, sino la *chôra* platónica del *Timeo*. Así, bajo “régimen” de fenomenología no estándar, es menester relativizar completamente no sólo el concepto de subjetividad, por trascendental que sea, sino también el concepto de ontología (nada de lo que en estos parajes acontece es

<sup>20</sup> NdT: En punto a la arquitectónica del sí mismo puede consultarse el siguiente texto: Marc Richir, [“Analítica arquitectónica de la génesis fenomenológico-trascendental del sí mismo \(escorzo\)”, \*Eikasia\* 34 \(2010\) 459-471](#); así como Pablo Posada Varela, [Presentación de la “Analítica arquitectónica de la génesis fenomenológico-trascendental del sí mismo” en el contexto de las “Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime”, \*Eikasia\* 40 \(2011\) 439-458](#).

<sup>21</sup> NdT: La obra de Richir en la que se ofrece una interpretación fenomenológica más detenida de la doctrina fichteana del *Anstoss* es: [Le rien et son apparence](#), Bruselas, Ousia, 1979.

<sup>22</sup> NdT: Este movimiento desde la afectividad (proto-ontológica) al esquematismo, mediado por los horizontes (tanto esquemáticos como afectivos –proto-ontológicos–) de pasado y futuro trascendentales, así como la íntima relación de todo ello con la *Einfühlung* en su sentido más profundo lo traza el texto de Richir: [“Sobre las dos versiones de la trascendencia absoluta”, \*Eikasia\* 40 \(2011\) 607-610](#). Encontramos un comentario a este texto en Pablo Posada Varela [“Introducción” a “Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir”.pdf](#).

ente o siquiera no ente, nada presenta la estabilidad de la *ousía*). Y sin embargo, no se trata, pura y simplemente, de nada (de la Nada pura y simple), sino de “algo”, de una *Sache* que tiene su *Sachlichkeit* propia, una concretud del todo infigurable. No otra es, sin lugar a dudas, la “cosa misma”, “*die Sache selbst*” de la fenomenología.

Es así, en cualquier caso, como puede entenderse la génesis fenomenológica *intrínseca* de la partición [découpage] de los fenómenos en vivencias. Como quiera que toda vivencia es clásicamente portadora de intencionalidad y toda intencionalidad mención de una (o varias) significatividad(es), la partición de las vivencias tiene lugar por obra de la tales significatividades, remitidas a significaciones (*Bedeutungen*) o conceptos de lengua, es decir a “seres” (*Wesen*) de lengua<sup>23</sup>. Hay, en Husserl, circularidad entre lo ante-predicativo y lo predicativo. Sin embargo, no hay lengua sin lenguaje (en términos clásicos: sin pensamiento) y éste, lejos de saltar de una significación a otra encadenándolas en una sucesión de presentes (intencionales), se temporaliza, a su vez, en presencia sin presente assignable (de distinto modo al observado por parada del movimiento de temporalización sobre tal o cual significación dado que esta parada tiene el efecto de hacerle perder al lenguaje un *sentido*, el suyo, que no es en sí mismo intencional según su acepción clásica, y en busca del cual parte el propio movimiento del lenguaje). Se trata, aquí, de otro régimen de temporalización y, por tanto, de otro régimen de “vida” de la conciencia, donde la vivencia recobra de un modo distinto toda su fluidez y fugacidad. En el lugar de los *Sinngebilde* fijados y sedimentados, recortados por lo que denominamos institución simbólica<sup>24</sup> del lenguaje en lengua y, asimismo, en el lugar de un ego puro que, en la ilusión de ser un *solus ipse*, supuestamente se hallase, a cada paso, frente a algo así como *la lengua*, nos las habemos, por el contrario, con la *Sinnbildung* en lenguaje, que se maneja mal que bien con los medios de la lengua, y que pone irrediblemente en juego la interfacticidad transcendental en el intercambio móvil y lábil de los jirones de sentido [*lambeaux de sens*] en el seno de la búsqueda del sentido como búsqueda de la ipseidad del sentido. Ello entraña

<sup>23</sup> NdT: Cfr. Marc Richir, “[Phénoménologie et institution symbolique](#)”.pdf, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

<sup>24</sup> NdT: Cfr. Marc Richir, “[Sobre el concepto de institución simbólica](#)”. (Liminar a ‘La Experiencia del pensar’), *Eikasia* 40 (2011) 119-128. También, a este respecto, Joëlle Mesnil, “[Aspects de la phénoménologie contemporaine. Vers une phénoménologie non symbolique](#)”.pdf, *L’art du comprendre* 3 (1995) 112-129.

—pero sería demasiado largo de mostrar aquí— que la temporalización en presencia del sentido de lenguaje procede de esquematismos fenomenológicos que se caracterizan tanto por la reflexividad en movimiento del sentido como por la falta de linearidad homogénea de la fase de presencia —a distinguir rigurosamente de la fase de presente husseriana— dentro de la cual se hace un sentido que, sin embargo, no se reparte, como por saltos sucesivos, entre significaciones<sup>25</sup>. Si a través de ello damos de nuevo con el contacto de sí consigo de la “conciencia de sí” más arcaica, ello ocurre en la medida en que el sentido no puede hacerse solo, y por cuanto, efectivamente, hace falta *alguien* que lo haga o más bien que ayude al parto de sí mismo en que consiste ese hacer, luego hace falta un sí mismo cuya ipseidad, sin confundirse con la ipseidad del sentido, asista sin embargo (a)<sup>26</sup> esta última. Por decirlo de otro modo, no es el sí mismo fautor del sentido quien se auto-explicita en el trance, sino antes bien el ipse del sentido aquello que es llevado a “vivirse” desde sí mismo en la interfacticidad transcendental a través de tal o cual sí mismo, extra-esquemático y resultado de una condensación afectiva, pero también sí mismo irreductiblemente sumido, desde siempre y por siempre, en la interfacticidad transcendental —la secesión de ambos “sí mismos” conlleva la continua remanencia, en la temporalización en presencia del sentido, de lo sublime en función<sup>27</sup> pues sólo este último tiene por efecto la condensación de la afectividad en torno a lo que Husserl llamaba un aquí absoluto. A este respecto, la paradoja de la interfacticidad transcendental consiste, por lo demás, en la “coexistencia” originaria de una *pluralidad de absolutos* como pluralidad de *aquíes* absolutos. Sólo en ellos y a su través, bajo la forma de “sedes” [“sièges”] de una *chôra* que los mantiene unidos, puede “tener lugar” la circulación de los jirones de sentido.

El sentido como —repitámoslo— no intencional no es exclusivamente sentido de sí mismo, sino también de “algo otro” que sí, y que es su referente. Si, por lo demás, entendemos soslayar la especie fenomenológicamente absurda de

<sup>25</sup> NdT: La clara e ilustrativa exposición de László Tengelyi, “[La formation de sens comme événement](#)”, *Eikasia* 34 (2010) 149-172; “[La formacion de sentido como acontecimiento](#)”, *Eikasia* 34 (2010) 173-198.

<sup>26</sup> NdT: Aquí juega Richir con los dos sentidos —transitivo e intransitivo— de “asistir”: “asistir a” como “espectar”, y “asistir” como “prestar asistencia”. Se puede consultar una explicitación de este doble sentido en el texto “[El estatuto fenomenológico del fenomenólogo](#)”, *Eikasia* 40 (2011) 105-118. Para las repercusiones de esta distinción (fundamentalmente por lo que hace a la articulación entre lo afectivo-proto-ontológico y lo esquemático), también puede consultarse el texto “[Sobre las dos versiones de la transcendencia absoluta](#)”, *Eikasia* 40 (2011) 607-610.

<sup>27</sup> Sería, aquí, demasiado largo de mostrar.

una suerte de creación absoluta de sentido a partir de algo radicalmente amorfo, y si buscamos comprender de veras la “naturaleza” esquemática del lenguaje, entonces se impone admitir que dicho referente es también, por su parte, de naturaleza esquemática, esto es, que el esquematismo de lenguaje se limita a *retomar* el esquematismo fuera de lenguaje –introduciendo en él reflexividad (y no reflexión en sentido clásico)– esquematismo que, para nosotros, lo es de fenómenos-de-mundo fuera de lenguaje. Va de suyo que tanto los fenómenos fuera de lenguaje como los fenómenos de lenguaje son infigurables, comportan una parte irreducible e inubicable de indeterminación y son, en ese sentido, profundamente inestables, desde siempre y por siempre incoativos pero no por ello dispersos en un caos puro y simple. Así pues, constituyen la *Sache selbst* de la fenomenología, con la salvedad de el “órgano” de esta última no es ya ni la “intuición” interna, ni la intuición eidética, sino el *contacto* con la “cosa” –los fenómenos– en y por desajuste como nonada<sup>28</sup> de espacio y de tiempo<sup>29</sup>. Por consiguiente, los fenómenos no pueden ya, por regla general, ser asimilados a vivencias, por fenomenológicamente reducidas que estén (excepto dentro del registro arquitectónico restringido en que se mueven la mayoría de los análisis intencionales de Husserl). Así y todo, los fenómenos sí son, en cierto modo, accesibles a partir de las vivencias, pero sólo a condición de “descender a sus profundidades”, hasta dar con aquello que, precisamente, no es “vivenciado” de forma explícita y actual por una conciencia. Este “descenso” sólo es fenomenológicamente posible mediante la puesta en marcha de la epojé fenomenológica *hiperbólica* que, poniendo en suspenso las determinidades (“détermintés”) resultantes de la institución simbólica, pone también en suspenso, de un mismo movimiento, las determinidades propias de la intencionalidad, y de las significatividades en particular. De este modo, queda la lengua puesta entre paréntesis y la atención bascula hacia las zonas de indeterminación que juegan en el fondo de las significaciones, luego hacia los sentidos de lenguaje y los esquematismos donde tales sentidos –doblemente articulados a la interfacticidad transcendental y al esquematismo fuera de lenguaje– se temporalizan en presencia. De

<sup>28</sup> NdT: Y en eco a una “NdT” anterior, “como nonada de espacio y de tiempo” / “como (no)nada(s) de espacio y de tiempo”.

<sup>29</sup> NdT: Para la cuestión del “tacto interno” (Maine de Biran) como “órgano” fenomenologizante fundamental: Cfr. “[El estatuto fenomenológico del fenomenólogo](#)”. Así como: “[La refundición de la fenomenología](#)”, y para la recepción (no henryana) de Maine de Biran por parte de Richir el tercero artículo de [Luís Antonio Umbelino](#), *op. cit.*

este modo, ocurre también que las vivencias intencionales como unidades temporales (fases de presente) se ven *desindividuadas* y los fenómenos se feno-menalizan, en su estructura, como relaciones móviles y fluyentes entre el sí mismo del fenomenólogo y la ipseidad de los sentidos haciéndose<sup>30</sup>, y donde ambas instancias pertenecen al ámbito de lo infigurable –así como la interfacticidad transcendental y el esquematismo fuera de lenguaje. Así, nos las hemos aquí con una relación del todo distinta, la más arcaica sin lugar a dudas, entre *cogito* y *cogitatum*, y donde este último no puede ser ya objeto (provisto de significatividad) sino sólo sentido virtualmente habitado por sentidos transposibles circulando, fuera de la conciencia, por la interfacticidad transcendental. Interfacticidad transcendental que de igual manera permanece secretamente habitada por los demás sí mismos, y ello en virtud tanto de la pluralidad de sentidos *posibles* pero implícitos en tal o cual sentido haciéndose, como de la pluralidad *a priori indeterminada* de sentidos transposibles y por entero virtuales que, de forma lateral, juegan fuera de presencia y desde los demás sí mismos de la interfacticidad transcendental. Así pues, la “conciencia de sí” más arcaica es el contacto de sí consigo, en y por desajuste como (no)nada de espacio y de tiempo, conciencia de ese sí mismo que, sin que le haga falta reflexionar mediante tal o cual *acto* de reflexión, acompaña al sentido haciéndose, lo asiste en su parte y asiste a él sin cesar, por ello, de mantener ese contacto (paradójico) con el sentido. La fenomenología, descendida así a las profundidades, no es, al cabo, otra cosa que cualquier quehacer de sentido acompañando sentidos haciéndose –y donde el sí mismo acompañante no es, repetámoslo, sino una suerte de condensado de afectividad que, en virtud de lo sublime (al menos en función) ha quedado desajustado respecto de los desajustes propiamente esquemáticos<sup>31</sup>. Por lo mismo, los fenómenos resultan *definitivamente* irreductibles a la subjetividad como estructura auto-reflexiva y auto-afectiva homogénea. Incluso son, en su gran mayoría, “inconscientes”<sup>32</sup>; buena parte de los esquematismos (en y fuera de lenguaje) y de las modulaciones afectivas que los habitan están incansablemente en acción *sin que la*

<sup>30</sup> NdT: Cfr. Marc Richir, “[El estatuto fenomenológico del fenomenólogo](#)”.

<sup>31</sup> NdT: Cfr. Marc Richir, “[Las réplicas del “momento” de lo sublime](#)”, *Eikásia* 40 (2011) 527-534); “[Sur le sentiment du sublime](#)”.pdf, en E. Escoubas / L. Tengelyi (eds.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie*, Paris, L’Harmattan, 2008.

<sup>32</sup> NdT: Cfr. Marc Richir, “[Sur l’inconscient phénoménologique: epochè, clignotement et réduction phénoménologiques](#)”.pdf, *L’art du comprendre* 8 (1999) 116-131.

*conciencia lo advierta* —y por ese flanco, un acceso fenomenológico más coherente a los varios casos de psicopatologías<sup>33</sup> se hace posible, arrastrando consigo la necesidad de una refundición completa de la antropología fenomenológica<sup>34</sup>. Huelga señalar que, por otro lado, el estatuto de la epistemología adquiere un nuevo sentido pues se tratará ahora del análisis fenomenológico de tal o cual institución simbólica del saber, donde el acento se pondrá no ya sobre las determinidades conceptuales, sino antes bien sobre las indeterminidades que las habitan y que hacen que el saber no sea pura y simple autoconstrucción, sino elaboración simbólica que *toca con una Sache*, su referente. También ahí es la relación a la *Sache* lo que está en cuestión.

Ciertamente, ni la evidencia de la “intuición” interna (del *cogitatum* en la *cogitatio* del *cogito*), ni la evidencia eidética son ya aquello que sirve de fundamento a la fenomenología como ciencia (Husserl), sino que es el “tacto interior”, el contacto en y por desajuste con la *Sache* lo que puede, si bien no garantizar o asegurar, acaso sí guiar el sentido fenomenológico en su ejercicio, sin que pueda ya hablarse de “ciencia”, sino antes bien de una suerte particular de “arte” donde el poder (*Vermögen*) central reside en la “facultad de juzgar reflexionante” en sentido kantiano<sup>35</sup>, es decir, en una suerte muy particular de “olfato inteligente” situado entre los escollos de la construcción intelectual y de la representación imaginaria donde el contacto se pierde por cuanto ambas no lo son más que de sí mismas —y ponerlo de manifiesto es, asimismo, tarea de la fenomenología.

A tenor de todo esto se habrá comprendido que, para nosotros, la fenomenología ya no puede aspirar al papel de “reina de las ciencias”, sino más bien al

<sup>33</sup> NdT: Cfr. Marc Richir: “[Phénoménologie et psychiatrie. D'une division interne à la Stimulation](#)”.pdf, [Etudes phénoménologiques](#) 15 (1992) 87-117 -el Avant-propos de este número de la revista también es de Richir. Cfr. También la última parte del artículo “[La question du vécu en phénoménologie.pdf](#)”. Ver también el artículo de [Luís Antonio Umbelino, op. cit.](#)

<sup>34</sup> NdT: Cfr. el importante artículo de Marc Richir: “[Méta physique et phénoménologie. Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique.pdf](#)”, en E. Escoubas et B. Waldenfels (eds.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 103-128. Cabe también citar este artículo en el registro auto-expositivo del artículo que nos ocupa, pues contiene una de las presentaciones más acabadas de la “reducción arquitectónica” (en clave de refundición de la fenomenología). Puede también consultarse el trabajo de Joëlle Mesnil: “[L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir.pdf](#)”, *Revue Internationale de psychopathologie* 16 (1994) 643-664.

<sup>35</sup> NdT: Para una génesis del concepto richiriano de esquematismo fenomenológico en su relación con el esquematismo kantiano en su versión de reflexividad sin concepto (que es uno de los sentidos del esquematismo en Richir), Cfr. Marc Richir, “[L'origine phénoménologique de la pensée](#)”.pdf, *La liberté de l'esprit* (1984). Desarrollos más recientes de esa relación los encontramos en “[Phénoménologie et poésie.pdf](#)”, *Serta. Revista iberoamericana de poesía y pensamiento poético* 4 (1999) 407-420. Por último, la parte introductoria de la obra [Phénomènes, temps et êtres I. Ontologie et phénoménologie.pdf](#) (Grenoble, Jérôme Millon, 1987).

título de filosofía en un sentido nuevo que ya no opera con positividades y órdenes estables, y acaso pueda, dadas las profundidades que sondea y el infinito trabajo que requiere, incluso aspirar al título de filosofía primera. Los fenómenos de la fenomenología no estándar son originariamente fenómenos de lenguaje de y en la interfacticidad transcendental, encadenándose esquemáticamente al tiempo que arrastran, en este encadenamiento (proto-temporal y proto-espacial), una reflexividad que, en un mismo movimiento, remite el lenguaje tanto a sí mismo, como a los esquematismos fuera de lenguaje que, en cierto modo, lo reclaman para ser dichos (para temporalizarse en lenguaje).

Así las cosas, proponemos la incursión en un “área” a buen seguro presen-tida por Husserl, pero cuyo umbral no supo franquear; testimonio de ello es ya esta frase extraída del § 80 de *Ideen I* que caracteriza al Yo (*Moi*) vivenciente (*das erlebende Ich*):

Abstracción hecha (*abgesehen*) de sus “tipos de relación” o de sus “tipos de comportamiento”, se halla completamente vacío de componentes eidéticos, carece absolutamente de cualquier contenido explicitable, resulta en sí y para sí indescriptible: Yo puro y nada más.<sup>36</sup>

A lo que esperamos: ¡por supuesto que no!: iinterfacticidad transcendental y pre-intencional!

Traducido del francés por Pablo Posada Varela

<sup>36</sup> Edmund Husserl, *Ideen I*, p. 160.

## **PHANTASIA, IMAGINACIÓN E IMAGEN\***

**Marc Richir**

Université Libre de Bruxelles / FNRS, Bélgica  
france.grenier-richir@wanadoo.fr

**Resumen:** Este artículo se basa en el texto nº1 del tomo XXIII de *Husserliana*, Phantasia, *conciencia de imagen, recuerdo*. En primer lugar entendemos que Husserl es el mayor crítico de la filosofía de la representación que ha dado el siglo XX. No sólo en punto a la percepción; también, como se verá, en punto a la *phantasia*. Sin embargo, por la misma razón, probablemente ha sido también el más fino analista del fenómeno de la representación entendido, ahora sí, como conciencia de imagen. Husserl estudia el fenómeno de la conciencia de imagen en el texto principal de Hua XXIII, disecando, con una acribia sin precedentes, en sus componentes de soporte físico (ausente en el caso de la *Imagination* o la *Einbildungskraft*, a distinguir de la *phantasia*), *Bildobjekt* y *Bildsujet*. Mención especial merece el escurrizado estatuto ontológico (de innúmeras consecuencias, por ejemplo en psicopatología) del *Bildobjekt* que se entiende, en términos de Husserl, como *Fiktum*. *Phantasia* de un lado, imaginación y conciencia de imagen de otro, constituyen dos tipos esencialmente distintos de acto, con estructuras distintas. La *phantasia* es un acto tan directo e inmediato como la percepción, y carece de toda mediación por un *Bildobjekt*. A la luz del texto nº1 de Hua XXIII recogemos las características del *no presente* de la *phantasia* (distinto del *no presente* de la imaginación): la *phantasia*, amén de no presente, es proteiforme, intermitente y discontinua. Las paradojas relativas a los *phantasmata* de las apariciones de *phantasia* (*Phantasieerscheinungen*) nos conducirán a proponer una nueva interpretación de la representificación (*Vergegenwärtigung*) *phantaseante* como retemporalización en presencia (sin presente assignable). Por último analizamos el proceso de transposición arquitectónica de la *phantasia* en imaginación para terminar retomando la crítica, esbozada al principio del texto, de la perspectiva de las neurociencias en el análisis de la conciencia.

**Palabras clave:** Conciencia de imagen, imaginación, *Phantasia*, *Bildobjekt*, *Bildsujet*, *Fiktum*, apercepción de *Phantasia*, presentificación, fase de presencia.

**Abstract:** The present paper hinges on text nº1 of volume XXIII from *Husserliana*, called *Phantasia*, *Bildbewusstsein*, *Erinnerung*. To begin with, we take Husserl to be the biggest and profoundest critic of the philosophy of representation in the 20<sup>th</sup> century, not only with regard to perception, but also, and foremostly, as we will have the opportunity to show, pertaining to what he labeled *phantasia*. However, on precisely the very same grounds, he has probably been the subtlest analyst of the phenomenon and fact of representation, now indeed taken as conscience of image (*Bildbewusstsein*). Husserl dissects the phenomenon of *Bildbewusstsein* in the main text of Hua XXIII, tearing it apart, with unprecedented accurateness, into its components with a physical substrate (which is absent in the case of the *Imagination* or the *Einbildungskraft*, which are to be distinguished from the *phantasia*), namely, the *Bildobjekt* and the *Bildsujet*. Special reference has to be made to the blurry (even murky) ontological status of the *Bildobjekt* (with innumerable consequences, for instance, in Psychopathology), this being construed, in Husserlian terms, as *Fiktum*. *Phantasia* on the one hand, imagination and *Bildbewusstsein* on the other, happen to be two essentially distinct types of act, with accordingly different structures. The *phantasia* is as direct and immediate an act as perception itself, and lacks any mediation or go-between via any *Bildobjekt* whatsoever. At the light of Text nº 1 from Hua XXIII, we summarize the main features of the *not being present* which is characteristic of the *phantasia* (not to be taken for the *not present* of the imagination): the *phantasia*, other than not present, happens to be protean, intermit-

\* NdT : Traducción de «Phantasia, imagination et image chez Husserl», *Voir (barré)* n° 17 - Bruxelles - noviembre 1998 - pp. 4-11. Esta referencia y otras la encontramos en la bibliografía de Marc Richir, establecida por Gérard Bordé, y publicada en el número 34 de la revista *Eikasia*: [Bibliographie de Marc Richir](#). Décembre 2008, pp. 473-497.

tent and discontinuous. The paradoxes which then emerge with regard to the *phantasmata* of the *phantasia* appearances (*Phantasieerscheinungen*) will lead us to propose a new interpretation of the phantasizing presentification (*Vergegenwärtigung*) as re-temporalization *in praesentia* (without any assignable present).

Last but not least, an analysis is provided of the process of architectonical transposition of

the *phantasia* into imagination, concluding with the criticism, already sketched at the beginning of the text, of the approach of neurosciences to the analysis of consciousness.

**Keywords:** Image consciousness, imagination, *Phantasia*, *Bildobjekt*, *Bildsujet*, *Fiktum*, *Phantasia* appearance, *Phantasia* apperception, *Phantasmata*, Presentification, presence fase,

## 1. LA CONCIENCIA DE IMAGEN

Contra lo que la opinión más vulgar y extendida suele proclamar, nosotros sostendremos que la destitución, a lo largo del siglo pasado, de la filosofía común de la representación, se debe, precisamente, a Husserl y a la fenomenología. Ya a propósito de la percepción sensible de los objetos externos, Husserl muestra con energía que ésta no puede reconducirse a lo que hoy en día se entendería como una “elaboración mental” de una representación, imagen (o señal) de lo sensible sobre el órgano receptor. Lo que percibo allá [*là-bas*] no es un resultado construido por vaya usted a saber qué operación, sino la cosa misma, *leibhaft da*, “en carne y hueso”, con su sentido de ser y su sentido de ser-así. Aun cuando de la cosa no tenga yo, en tal o cual momento del curso perceptivo, sino tal o cual aparición (*Erscheinung*) en perspectiva y aparentemente unilateral, esta aparición ya siempre está ligada a dicho sentido de ser y de ser-así, es pues siempre ya aparición *de la cosa*. Dicho sentido, que Husserl califica de intencional, lo es también tanto de la relación que ya siempre se da entre la aparición y la cosa de que la aparición es aparición, como del propio acto de percepción en el que se efectúa dicha relación como relación perteneciente a la unidad temporal del acto, y que instituye un curso temporal continuo. Resulta pues, de antemano, impropio y falso sostener que la aparición de cosa es “representación” de cosa: el intermediario propio de la representación queda eliminado de entrada, remitido a su estatuto de *constructum* metafísico; por lo tanto, percibimos las cosas mismas sin imágenes, así fueran éstas copias de las propias cosas. Hay un abismo entre la señal perceptiva (visual, auditiva, olfativa, etc.), el “estímulo”, y la percepción misma; percepción que no es sólo la de un órgano, sino la del *Leib*, la del cuerpo vivo humano tomado en su totalidad, y que es *más* que un “organismo”. A este respecto, ya se abre una vía

para comprender lo que constituye, a la vez, ese enigma y maravilla que es el cuerpo humano: el de ser siempre percipiente aun cuando viniera a faltarle alguno de sus sentidos —caso, este último, en el que, claro está, percibe de un modo diferente.

No por ello deja de haber, en el rigor de los análisis fenomenológicos husserlianos, lugar para análisis sutilísimos de la imagen (*Bild*) y de la conciencia de imagen (*Bildbewusstsein*)<sup>1</sup>. Pero ésta, naturalmente, se estudiará, en primer término, en el contexto en el que dicho fenómeno más claramente da la cara: el del lienzo que representa algo (personajes, cosas o paisajes), o el de la fotografía. Ya de entrada, un objeto como el lienzo, el cuadro (o la foto) se antoja paradójico, paradójico por ser doble: he que, por una parte, es objeto de percepción, cosa entre las cosas dentro del presente (*Gegenwart*) de percepción; pero, por otro lado, y si de veras funciona como representación (*Vorstellung*), resulta que, en cierto modo, se ausenta de sí mismo para mostrar otra cosa que sí mismo, algo que ni está ni es presente, algo que tan sólo se halla re-presentado. Es *como si*, a través del cuadro, percibiese la cosa a pesar de no estar ésta ahí, en carne y hueso. Así pues, el cuadro realmente percibido, el que se encuentra ahí en carne y hueso, comporta lo que Husserl denomina *Bildobjekt*, y que es un *fictum*, una ilusión (*Schein*) perceptiva; ilusión que, sin embargo, alberga el carácter irredimiblemente paradójico de no estar llamada a evaporarse definitivamente como ilusión en el curso de la experiencia en beneficio de una “verdadera” percepción (la de un objeto en carne y hueso), sino que conduce, por el contrario, y en virtud de su propio funcionamiento, a la

<sup>1</sup> Detenidamente analizada, al igual que la *Phantasia* y el recuerdo, en el volumen XXIII de *Husserliana*, editado por E. Marbach, M. Nihoff, La Haya, 1980. Citaremos por *Hua XXIII* seguido de la indicación de la página. Extraeremos lo esencial de nuestras fuentes del curso de 1904/05, publicado como texto nº1 en el mencionado *Husserlianum*.

NdT: Efectivamente, tal y como indica Richir en su nota, este artículo se centra, fundamentalmente, en el texto nº1 de *Hua XXIII*. Hay análisis, en obras de Richir, relativas a otros textos de *Hua XXIII*. También artículos a que haremos alusión al hilo de estas líneas, por ver de completar alguna perspectiva indicada por Richir. Citemos, en primer término, un texto de Ricir, del que existe una versión en español, a saber, "[Imaginación y Phantasía en Husserl](#)", *Eikasia* 40 (2011) 33-54, y donde hallaremos desarrollos complementarios, por ejemplo en punto a la *phantasia* "perceptiva" (*perzeptive Phantasie*), muy presente en el texto nº18 de *Hua XXIII*. Lo relativo a la voz alemana "Perzeption" suele ponerlo Richir entre comillas para diferenciarlo del uso –sin entrecollar– del término francés "percepción" para traducir "Wahrnehmung". "Perzeption", en cambio, lo traduce Richir por "percepción" (entrecomillado). Para un breve análisis en español de las diferencias en Husserl (leído por Richir) entre los términos de los pares "imaginación" / "phantasia", posicionalidad / no posicionalidad, neutralización (como modificación conforme) / neutralidad (originaria y no posicional) cfr. Pablo Posada Varela, "[Hipérbole y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir "Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime".pdf](#)", *Eikasia* 34 (2010), sobre todo las pp. 440-444. Sobre estas cuestiones también puede consultarse el texto de Marc Richir: "[Flou perceptif et flou eidétique".pdf](#)", en Bertrand Rougé (ed.), *Vagues figures ou Les promesses du flou: actes du septième colloque du CICADA*, Pau, Publications de l'Université de Pau, 1999.

cuasi-percepción de lo representado como irrediblemente no-presente, y eso es lo que Husserl denomina *Bildsujet*. He ahí pues el intrincado carácter de la imagen: el de ser un *fictum* que re-presenta, que hace o vuelve presente (*Vergegenwärtigung*) algo *como ausente*. El *Bildsujet* se vuelve pues presente en el acto de cuasi-percepción; sin embargo, permanece, como tal, no-presente, ya que por muy presente que se haga en la imagen, no es él mismo quien está ahí, en carne y hueso. El propio acto de cuasi-percepción, que sí está presente (como acto), se apoya sobre el *Bildobjekt*, que es cuasi presente por ser un *fictum* vehiculado por la cosa pura y simple<sup>2</sup>; cosa que, por su lado, anula, desde su ser cosa, todo carácter de imagen —en ella, tomada como tal, no vería sino líneas, formas, y manchas de color. Del mismo modo advertimos que, a pesar de que existen “imágenes” acústicas o táctiles, la faceta visual resulta predominante en el carácter de imagen, y cabría preguntarse —de ahí que lo hayamos puesto entre comillas— si el término “imagen” conviene desde el momento en que se aplica a algo distinto de lo visual. Suele decirse, por ejemplo, y con no poca razón, que la música no representa nada. Se impone pues dar con algo de otro orden, y es precisamente hacia lo que conduce el análisis husserliano de la *Phantasie*, que, por razones que pronto hallarán explicación, nos guardaremos muy mucho de traducir, prefiriendo el término griego *phantasia* (cuyo calco es *Phantasie*) al equívoco término de “imaginación”<sup>3</sup>. En breve se entenderá el porqué.

## 2. LA PHANTASIA ES SIN IMAGEN

El inusitado vigor de los análisis husserlianos reside, al cabo, en que a la luz de un paralelo entre la conciencia de imagen, en el sentido que acabamos de referir, y la conciencia en la *phantasia*, Husserl acabará insistiendo firmemente en el hecho de que, en el caso de la *phantasia*, *no hay Bildobjekt*, luego tampoco *Bild* o imagen. No, al menos, de modo general, ya que se da la salvedad de que cuando *pretendo* representarme algo que está ausente, sí me compongo

<sup>2</sup> NdT: i.e., el soporte del *Bildobjekt*: el lienzo, la fotografía o la escultura como “cosas” físicas, susceptibles de percepción (no en el sentido de “Perzeption” sino de “Wahrnehmung”).

<sup>3</sup> NdT: Para un análisis detenido de las estructuras de la imaginación en Husserl, podemos remitirnos al artículo de Marc Richir: “[Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl](#)”, *Annales de Phénoménologie* [www.annalesdephenomenologie.org](http://www.annalesdephenomenologie.org) (2003).

una imagen que está tanto hecha de recuerdos como de otras imágenes. Sin embargo, esta imagen procede de lo que Husserl denomina *Imagination*; es, ella misma, un *Bildobjekt*, sólo que imaginado o “imaginativo” (imaginario) y carente de presencia perceptiva: por ejemplo cuando trato de imaginarme a Julio César (caso del que, claro está, no existen recuerdos, sino, a lo sumo, recuerdos de imágenes, de *Bildobjekte* determinados). Lo que de este modo cabría referir como imagen “interior” o lo que cabría denominar “imagen mental”—acaso pretendiendo, no sin ingenuidad, soslayar la dificultad que plantea el “adentro” de este “interior” (la imagen no está “en la cabeza” como el vino en el ánfora)— resulta ya, en este caso, una suerte de imagen de imagen, la imagen imaginada (puesta en imagen) de una o varias imágenes *reales* que, como tales imágenes, comportan, de nuevo, esa característica doble “faz” de *Bildobjekt* y de *Bildsujet* propia de todo *Bild*. No es que la *phantasia*, en lo que, reteniendo a Husserl, llamaremos aquí, más bien, “*imaginación*”, no desempeñe, en este caso que nos ocupa, ningún género de papel —volveremos sobre ello— sino que más bien ocurre que el papel aquí desempeñado por la *phantasia* se encuentra acotado de un modo muy preciso; de un modo que no podremos comprender hasta que no repasemos, con Husserl, los rasgos genéricos que caracterizan en propio a la *phantasia*.

Se impone pues tomar a la *phantasia in statu nascendi* o, por así decirlo, sorprenderla en estado puro, salvaje, en estado propiamente fenomenológico en definitiva. Si no hay, en la *phantasia*, *Bildobjekt* alguno, es porque tal y como Husserl lo puso de manifiesto para el caso de la percepción —lo veíamos más arriba—, considera Husserl que la *phantasia*, al igual que la percepción, apercibe [*aperçoit*] directamente sus objetos a través de sus apariciones, que son apariciones de *phantasia* (*Phantasieerscheinungen*). No es que *nada* haya en la *phantasia*; ocurre empero que a pesar de no haber, en ella, *representación* presente ninguna, hay, con todo, *apariciones*; sin embargo, contrariamente al caso de la percepción, estas apariciones lo son de uno o varios objetos que no están *presentes*. Y toda la dificultad, en torno a la cual giran los análisis husserlianos, estriba en comprender qué pueda ser algo así como la aparición de un *no presente*. A este efecto, Husserl extrae los caracteres de este tipo de apariciones; caracteres que, siendo dignos de ser notados, sólo en contadísimas ocasiones han sido tematizados como tales en el seno de la tradición filosófica. Estos caracteres de las apariciones de *phantasia* son, en esencia: 1) su aspecto

*proteiforme*, 2) la *discontinuidad* de su surgimiento en el curso supuestamente continuo del tiempo, y 3) su carácter de *intermitencia* en ese mismo continuo o supuesto continuo temporal<sup>4</sup>. 1) Por el primero de los caracteres hemos de entender que mientras que es un mismo objeto el que está mentado (apercibido) por la conciencia, sus apariciones cambian sin cesar, y ello de forma discontinua, por despegues súbitos tanto en las formas como en los colores; las apariciones se vuelven nebulosas y huidizas, sin que, por lo tanto, puedan encadenarse las unas a las otras de modo coherente contrariamente a lo que sí ocurre en el caso de las apariciones de percepción. Además, si hay en ellas color<sup>5</sup>, no lo hay, enigmáticamente, en el mismo sentido en el que hay color percibido: se trata, aquí, como de una suerte de gris que, sin ser tampoco un gris perceptivo, es, escribe Husserl<sup>6</sup>, como un “vacío inefable”. La aparición de *phantasia* resulta, en suma, huidiza y fluctuante, inasible. 2) El carácter de discontinuidad de la aparición de *phantasia* significa, a su vez, que ésta irrumpre como un relámpago (*aufblitzen*) y, tras su irrupción, no consigue estabilizarse: lo cual está en íntima relación con el *Einfall* que adviene de modo inopinado y que está en juego, como sabemos, en la asociación libre, bajo la forma de lo que nos viene súbitamente “a las mientes [à l'esprit]”, como se dice. Por último, 3) de acuerdo con el tercero de los caracteres, la aparición de *phantasia* puede desaparecer por completo tan rápido como surgió, pero, en su propia fugacidad, también puede volver, resurgir, para desaparecer de nuevo, acaso bajo una forma tan sumamente metamorfoseada que nos lleve, en primer lugar, a creer apercibir un objeto distinto —siendo el caso límite aquel en el que la metamorfosis es tan completa que sólo más adelante (y no mediante objetos apercibidos de entrada como distintos<sup>7</sup>) conseguimos reconocer al objeto como siendo un *mismo* objeto—

<sup>4</sup> NdT: En el citado texto [Imaginación y Phantasía en Husserl](#), Richir destaca un cuarto carácter, también tematizado en el presente texto, pero no despejado como tal: el carácter de “no (ser) presente” de la aparición de *phantasia*.

<sup>5</sup> NdT: Sin que la relación con este texto sea directa, se puede consultar el interesantísimo texto [“Quelques prolégomènes pour une phénoménologie des couleurs”.pdf](#), *Ousia* (1993), y acaso también este otro [“L'orée du monde. Maurice Wyckaert”.pdf](#), *Esprit* 2 (1986) 52-60.

<sup>6</sup> Hua XXIII, p. 59.

<sup>7</sup> NdT: Es decir no mediante una “interpretación” que toma el aspecto, demasiado mediado, demasiado indirecto, de una hermenéutica del mito. Esa mediación es demasiada y no le interesa a Richir (que, por lo demás, considera que la hermenéutica es una suerte de perversión de la fenomenología, poco menos que un vergonzoso avatar de su historia, una forma de escatimar la suma riqueza de la inmediatez, así esté arquitectónicamente escalonada o multiestratificada); no le interesa un proceso hermenéutico que llegue a la conclusión de un “mismo” objeto combinando objetos que aparecen de entrada como distintos. Lo que le interesa es el trance de indefinición aperceptiva que sufre una aparición de *phantasia*. Le interesa pues el máximo de mediación pero siempre *dentro de un mismo proceso aperceptivo*, alargado en el trance de sus vacilaciones e indefiniciones, en la máxima extensión de su suspenso, pero sin salirse digamos (sin salirse por una suerte de combinatoria hermenéutica extrínseca

to (pensemos en las metamorfosis sucesivas de los diferentes “seres” que un mito pone en escena<sup>8</sup>).

De este modo, puesto entre paréntesis el “prejuicio” de la imaginación, nada hay en la aparición de *phantasia* tomada *in statu nascendi* que le confiera a ésta la estabilidad propia de la imagen, “mental” o externa. Hay que pensar, a la inversa, que la imagen (*Bild*, con su doble faz de *Bildobjekt* y *Bildsujet*) toma algo de la aparición de *phantasia* para hacerse imagen, y que se hace imagen con vistas a fijar lo que, en la *phantasia*, resulta irredimiblemente inestable (huidizo, fluctuante, intermitente, proteiforme). El proceso se dirime en dos niveles a la vez: por un lado, el deslizamiento de las apariciones (y de las sensaciones: *Empfindungen*) de percepción que corresponden al soporte *material* de la imagen (el lienzo, el retrato) hacia las quasi-apariciones del *Bildobjekt* (*Bildobjekt* que es —recordémoslo— *fictum* cabe las cosas reales), y luego, hacia apariciones de *phantasia*. Sin embargo, estas apariciones de *phantasia* sólo se ponen a jugar o a tremolar [*trembler*] como tales en su aparecer si, correlativamente y por otro lado, pero siempre de *un golpe*, en un instante que no es del orden del tiempo real (tiempo en flujo [*écoulement*] en el curso [*parcours*] perceptivo), la *phantasia* queda “prendida [*accrochée*]” en todo el complejo, prendida en su fugacidad y en sus genuinas fluctuaciones, y ello en aras a apercibir un *Bildsujet*; *Bildsujet* que, así apercibido, es decir, en la *phantasia*, *tampoco* es presente. Este juego o esta tremolar [*tremblement*] se ejecuta en una suerte de instantaneidad, única instancia que parece estar a la medida de los caracteres propios de la *phantasia*, pero con la salvedad —en el caso que ahora nos ocupa— de que la *phantasia* ya no puede “evadirse” en todas las direcciones, sino que se pone a fluctuar sin cesar en un vaivén entre la aparición de percepción, la quasi-aparición del *Bildobjekt* —que “bloquea” esas potenciales

de apercepciones varias y de entrada distintas), de la unidad fenomenológica del trance aperceptivo sin decantarse de una o varias apariciones de *phantasia*. Por lo demás, la hostilidad que demuestra Richir a la hermenéutica, al giro hermenéutico de la fenomenología o al *linguistic turn* de la filosofía en general es del todo claro a lo largo de su obra, y acaso haya ido *in crescendo* en paralelo con un reconocimiento cada vez mayor de la riqueza de las intuiciones de fondo de Husserl, del Husserl de los manuscritos de investigación, no del Husserl canonizado.

<sup>8</sup> NdT: Richir ha tratado profusamente esta cuestión. Sobre todo en sus obras *L'expérience du penser* (Grenoble, J. Millon, 1998) y en *La naissance des dieux* (Paris, Hachette, 1998). Pueden consultarse también, en [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org), los siguientes artículos: “[La mesure de la démesure. De la nature et de l'origine des dieux](#)”.pdf, [Epokhé](#) (1995) 137-174, “[Les animaux et les dieux](#)”.pdf, [Champ psychosomatique](#) 4 (1995) 61-73, y la interesante entrevista “[La naissance des dieux \(entre-tien\)](#)”.pdf, *Poliphile* 3-4 (1996) 77-94. Pero, sobre todo, y en punto al uso interesantísimo que hace Richir del difícil texto nº15 de Hua XXIII para abordar la cuestión de la narratividad mítica y mítico-mitológica, puede uno remitirse al artículo “[Narrativité, temporalité et événement dans la pensée mythique](#)”.pdf, *Annales de Phénoménologie* (2002) 153-169 [www.annalesdphenomenologie.org](http://www.annalesdphenomenologie.org).

evasiones (divagaciones)— y la aparición de *phantasia*. En este sentido, y toda consideración de orden estético aparte (esa es otra cuestión), la imagen, al tener por efecto la fijación de la *phantasia* sobre una sola dimensión de fluctuación, constituye un considerable empobrecimiento de la *phantasia* —empobrecimiento cuyos efectos devastadores se hacen notar de continuo con la extensión, ilimitada a día de hoy, de lo “audiovisual”. Entretanto, se habrá notado hasta qué punto la *phantasia* está lejos de dejarse reducir a “visualidad” [à *du “visuel”*], a pesar de que, para referirnos a ella, nos veamos abocados a adoptar la lengua de lo visual, tal y como hizo el propio Husserl (que habla de la *phantasia* como de un mundo crepuscular, brumoso, hecho de aire y de sombras, siendo consciente, por lo demás, de que tan sólo se trata de metáforas: cfr. Hua XXIII, pp. 59s). Por último, no deja de resultar sorprendente y digno de ser meditado el hecho de que aún estando todo ser humano dotado de *phantasia*, no hayamos sido capaces de dar con la lengua que le conviene en propio.

Y es que, sin lugar a dudas, la *phantasia* alcanza el colmo de la paradoja —cosa de la que Aristóteles ya se percató (sobre todo en el *De Anima* y en los tratados de los *Parva Naturalia*): ¿cómo es posible que algo que no está presente pueda, a pesar de todo, aparecer? Y, ¿qué es, ya incluso en el recuerdo —que, en este respecto, se emparenta con la *phantasia*— ese extraño ámbito donde aparece un pasado que, precisamente, ya no es presente? ¿Acaso ocurrirá que la aparición de *phantasia*, en virtud de serlo de un no-presente, resulta ser, ella misma, no presente? Pero entonces ¿de qué estaría hecha la *phantasia* misma toda vez que consiste en la efectiva puesta en relación, mediante sus apercepciones, de apariciones no presentes y de objetos, de cosas no presentes?

Basta con plantear la cuestión para percibirse de que se trata de una cuestión viciada de antemano porque está suponiendo, en realidad, la universal validez del “modelo” perceptivo. La ingenua adopción de dicho modelo ha propiciado que la tradición post-aristotélica —principalmente desde el estoicismo— haya tomado la aparición de *phantasia* por un *phantasma* que está, a su vez, presente (se trata del ancestro de la “imagen mental” o de la representación), *phantasma* procedente de un *phantaston* de la *phantasia*, suerte de objeto que supuestamente habría de existir en algún lugar. En congruencia con Aristóteles, será esta “desviación de origen” la que Husserl corrija, rechazando la posibili-

dad de existencia de un *phantaston*. El *phantasma* no es la imagen (¿“mental”?) subjetiva de un objeto “phantaseado [*phantasmé*<sup>9</sup>]” independiente: dicho objeto no existe; no existe en el sentido de que no es presente, pero sí está apercibido según lo que, por nuestra parte, denominamos apercepción de *phantasia*; se halla pues, a la vez, mentado y aprehendido [*saisi*] en una operación que, por su parte, es presencia (como “vivencia” de *phantasia*), pero mentado y aprehendido como no-presente. De este modo, así como la sensación (*Empfindung* o *aisthèma*) es la parte sensible correspondiente a la aparición real del acto de percepción, el *phantasma* es la parte o el contenido sensible —claro que “sin materia” como advierte Aristóteles<sup>10</sup>— correspondiente a la aparición de *phantasia*, a la operación de *phantasia* en tanto que operación aperceptiva<sup>11</sup>. Al igual que la sensación no existe por sí misma independientemente de la percepción, es decir, de su sentido intencional (siempre está tomada, incluso como impresión o sensación originaria, en la institución, en la *Stiftung* del sentido intencional de ser y de ser-así del objeto), del mismo modo el *phantasma* tampoco existe fuera de la apercepción de *phantasia*, fuera del sentido de ser (no presente) y de ser-así (es siempre tal o cual cosa lo que se apercibe en *phantasia*) que le es propio. Por consiguiente, el *phantasma* no está “presente” sino como parte del todo de la operación obrada, como veremos, *en presencia* (y no en presente). El *phantasma* es pues, si uno pretende asirlo *como tal*, un contenido que sólo por reflexión es abstraído del todo concreto de la operación. Sin embargo, en entero rigor, este contenido no es otro —en este caso preciso en el que no hay ni *Bildobjekt* ni *Bildsujet*, y donde tampoco hay objeto presente— que la propia *aparición* de *phantasia* en su calado [*teneur*] sensible, y tomada en el todo del sentido intencional<sup>12</sup> de la apercepción de *phantasia*.

<sup>9</sup> NdT: Se trata de la traducción que elige Richir —también Jean-François Pestureau en su traducción de Hua XXIII— para “phantasieren”. En español “phantasear” suena mejor que el “phantasier” francés que Richir y Pestureau quisieron evitar. Mantengo sin embargo la “ph” de “phantasear” por la misma razón por la que no traduzco el término alemán “Phantasie” por el español “fantasía” sino —y en esto sigo a Richir y a Pestureau— por la transcripción del griego clásico “phantasia”. Pretendo que, en “phantasear”, resuene “phantasia”. “Phantasmer” tiene el problema de albergar una cercanía con el psicoanálisis que puede inducir a error. El inconsciente fenomenológico en juego en la *phantasia* no tiene nada que ver con el inconsciente simbólico que estudia el psicoanálisis. Es más: son abiertamente incompatibles y pertenecen a registros arquitectónicos distintos. Sobre este punto puede consultarse la obra de Richir [Phénoménologie et institution symbolique pdf](#) (Grenoble, Jérôme Millon, 1988).

<sup>10</sup> De *Anima*, 432 a 9s.

<sup>11</sup> Cfr. Hua XXIII, p. 80.

<sup>12</sup> NdT: La naturaleza expositiva de este texto le obliga a Richir a considerar la apercepción de *phantasia* como “intencional” (se trata de exponer algo —por paradójico que sea— dentro del marco conceptual husserliano). En rigor, con la *phantasia* nos situamos más acá de la intencionalidad (un más acá que, sin embargo, no deviene, *ipso facto*, en autoafectivo: hay “desajuste” no intencional). Son cuestiones que, en cualquier caso, ve el propio Husserl, a pesar de que no se compadezcan bien con el marco

Esto nos permite comprender en qué sentido la *phantasia* es, como nos dice Husserl, presentificación (*Vergengenwärtigung*). La *phantasia* no consiste —tal sería, precisamente, el “error de principio” que se ha de evitar a toda costa— en hacer presentes al *phantasma* y al objeto —éstos permanecen, como tales, no presentes— sino en *poner en presencia*, en la propia apercepción de *phantasia* y sólo en ella, lo que *a su través*, se halla mentado y aprehendido como no-presente. Por decirlo de otro modo, la propia operación de presentificación no se ejecuta en el presente [*au présent*] sino en *presencia* [*en présence*], medio originario del que todo presente se halla *abstraído* [*abstrait*]<sup>13</sup>. Lo que, en este operación, ejecutada *en presencia*, se ve, de este modo, presentificado —a saber, el objeto “phantaseado”, su aparición y el propio *phantasma*— permanece no presente. Si siguiéramos empeñados en aferrarnos al “modelo” perceptivo con el propósito de comprender algo de lo que aquí está en juego, nos veríamos obligados a sostener que la *phantasia* (en su apercepción) supuestamente “presente” acusa una estructura extremadamente paradójica consistente en apoyarse (en “fundarse”, dicho en términos husserlianos) sobre algo no presente (el *phantasma* que sólo existe, como hemos visto, en virtud de una abstracción reflexiva) en aras a mentar y aprehender algo no presente (el objeto “phantaseado”). Hemos de resolvernos a admitir que la aparición de *phantasia*, así como su contenido “sensible” como *phantasma*, están *en la apercepción de la phantasia como sus partes “materiales”, indisociables de su parte “formal”*; parte, esta última, también abstracta, que mienta y aprehende el objeto “phantaseado”. Ambas partes forman, juntas, el todo concreto de la operación de mención y aprehensión (intencionales) del objeto “phantaseado”—operación, ésta, que, no captando y aprehendiendo más que algo no presente [*du non-*

teórico en el que surgen y se descubren (i.e. el marco de la intencionalidad). Por lo demás, el propio Richir abandonará, después de *Phénoménologie en esquisses* (Grenoble, J. Millon, 2000) la idea, poco menos que contradictoria, de una “apercepción de *phantasia*”; lugar que ocupará, paulatinamente, el fecundo uso que hará Richir del concepto husseriano de “*phantasia* ‘perceptiva’”.

<sup>13</sup> NdT: Aquí, como más arriba, Richir juega con el doble sentido gramatical de “*abstrait*” que es, a la vez, adjetivo (abstracto) y participio (*abstraído*; aunque también cabría decir “*abstracto*”) del verbo “*abstraire*”, resultado de la operación de abstracción. En francés, la homonimia es insoslayable. Así y todo, hemos preferido mantener la dualidad de términos de que dispone el español para marcar el diferente matiz semántico en juego en las ocurrencias de “*abstrait*”. Nada hay abstracto (en sentido adjetivo) que lo sea (o lo esté) —abstracto— de suyo: la fenomenología ha de remontarse a la operación de abstracción que dio lugar al estado de (ser) abstracto de un objeto o cualidad. La operación de abstracción (y extracción) del presente respecto del ámbito (arquitectónicamente más profundo) de lo que se temporaliza “en presencia” (sin presente asignable) es una operación complejísima y, en gran medida irreduciblemente anónima, que Richir entiende como “transposición arquitectónica”. La transposición arquitectónica de la temporalización en presencia a la temporalización en presente no es, claro está, la única transposición arquitectónica; pero sí una de las fundamentales. Sobre esto puede consultarse el siguiente texto de Richir: “[Sobre los fenómenos de lenguaje](#)”, *Eikasia* 34 (2010) 405-417.

*présent]*, tampoco comporta, en sí misma, nada presente [*du présent*], sino que consiste en *presencia sin presente assignable* (o sólo assignable en virtud de una abstracción). Por lo tanto, sólo en virtud de un abuso de lenguaje cabe considerar dicha operación como un acto, como un acto ubicable en un presente determinado. Es el mínimo matiz por el que, en entero rigor, habremos de velar, si no queremos reducir artificiosamente la *phantasia* a una especie de fábrica de imágenes, aunque sean “mentales”, a una suerte de “cine interior” al que el cine “exterior” —que es, a su vez, un artefacto— sirve abusivamente de “modelo”.

¿Qué es pues lo que concretísimamente ocurre, a su vez, en la constitución de la imagen “imaginativa” (y ello construcciones intelectuales aparte)? Leamos a Husserl:

En la *phantasia* no tenemos “presente” y, por lo tanto, tampoco *Bildobjekt* alguno. En la *phantasia* clara (scil. casos en que las apariciones son claras), vivimos phantasmas (scil. *phantasmata*) y aprehensiones (*Auffassungen*) objetivantes que no constituyen nada que se tenga ahí, en presente, y que, por lo tanto, hubiera entonces de funcionar, en primer término, como portador de una conciencia de imagen. La referencia al presente está radicalmente ausente de la propia aparición. De modo inmediato acontece un ver (*Schauen*) lo mentado en el seno de lo que aparece. Podemos ejecutar la aprehensión *a parte post*: he aquí ahora, y por lo pronto, lo que me aparece; tengo ahora esta aparición del edificio del ayuntamiento, etc., y, a través de dicha aparición, me remito al edificio del ayuntamiento “en persona”. Sin embargo, en la vivencia simple de *phantasia* no se efectúa la aprehensión de una “aparición presente del edificio del ayuntamiento”, la aprehensión de algo así como un *Bildobjekt* presentándose dentro del presente.<sup>14</sup>

Y por lo que hace a las *phantasiai* no claras (en que las apariciones resultan oscuras y nebulosas), nos dice Husserl:

en las propias vivencias, tomadas simplemente, sin las objetivaciones que la reflexión efectúa *a parte post*, se lleva a cabo la *intención* imaginativa sobre la base de los *phantasmata*, de tal suerte que en base a lo semejante se tiene conciencia de lo semejante; en cambio, aquéllos que no se asemejan a nada constituyen como una especie de parte vacía de la intención. También se ofrece aquí la posibilidad de aprehender el fenómeno [...] como fenomenización de un *Bildobjekt* apareciendo en el presente, y muy distinto del *Bildsujet*. Así y todo, falta, de modo radical, toda conciencia de un presente y, por ende, falta toda mediación (scil. de la imagen-objeto). Los momentos que ponen en imagen sostienen la imaginación, los demás son [...] “indeterminidades” que jamás entran en conflicto con la intención y de los que, por lo tanto, jamás resulta conciencia alguna de *Bildobjekt* claramente destacada. A la inversa, si una conciencia de un *Bildobjekt* se halla efectivamente ejecutada, el *Bildobjekt* no se limita solamente a aparecer como presente, sino ya, a su vez, como imagen. Un *Bildobjekt* imaginativo

<sup>14</sup> Hua XXIII, p. 79.

funciona aquí exactamente de la misma forma que un *Bildobjekt perceptivo (perzeptives)* en la percepción (*Wahrnehmung*).<sup>15</sup>

Valga esto para señalar que, en determinados casos, pero siempre sobre la base de la *phantasia*, podemos, *a parte post [après coup]*, hacernos o montarnos imágenes —se trata, en definitiva, de la función propia de la imaginación— y así comparar la aparición con el objeto<sup>16</sup>. Así y todo, dicha operación es sutil y delicada: no consiste en ponerse “ante la vista” o “en mente” un *Bildobjekt* supuestamente presente y que sería entonces percibido en oposición al *Bildsujet*, no presente. Efectivamente, resulta que dicho *Bildobjekt*, en rigor imposible de todo punto, no se halla, precisamente, presente, sino que, como tal, se encuentra ya siempre “imaginado”, es decir, “imaginado” sin soporte sensible (presente) alguno. Es pues una imagen *inmediatamente irreal (ficticia)* del *Bildsujet* mentado en la intención imaginativa; *Bildsujet* que, por su parte, también es un no-presente. Será pues en la intención que mienta el objeto, intención propia de la apercepción de *phantasia*, donde pueda anclarse (sin que ello haya de producirse necesariamente) la intención imaginativa como intención que mienta y aprehende inmediatamente la semejanza (es ahí donde se insinúa la conciencia de imagen) entre la aparición de *phantasia* y el objeto del que es ésta aparición. En el caso que Husserl denomina *phantasia* no clara, en el que la aparición es vaga, oscura, nebulosa (y ello sin contar con su fugacidad y sus fluctuaciones) nada se opone, en el propio campo de la *phantasia*, a los momentos de similitud que, efectivamente, “ponen en imagen”, y ello de tal suerte que, en

<sup>15</sup> Hua XXIII, pp. 79s.

<sup>16</sup> NdT: Dicho de otro modo: sólo podemos preguntarnos cuál es el contenido de lo que estamos *phantaseando* y si la aparición de *phantasia* “se parece” a la apercepción de *phantasia* desde el momento en que obramos la detención en y de la temporalización “en presencia” (sin presente assignable) propia de *phantasia* y la transponemos en imaginación. O también: la cuestión misma del parecido es ajena a la *phantasia* e imposible de plantear sin romper su estructura y su temporalización. El desajuste entre aparición de *phantasia* y apercepción de *phantasia* no permite plantear la cuestión de la semejanza. Es una pregunta absurda y antinatural desde el punto de vista de la estructura de la *phantasia* (“acto” directo y exento de mediaciones). Estructura que, precisamente, *no es* la estructura de la “*Imagination*” o “*Einbildungskraft*”: dual (como poco) y mediata, por evanescentes que sean las imágenes sobre las que se apoya (que son otro género de evanescencia que la propia de las *Phantasieerscheinungen*).

Se trata, por decirlo en otras palabras, de una pregunta tan absurda y antinatural, en suma, tan “construida”, como pudiera serlo preguntarse si la serie de las *Abschattungen* perceptivas mediante las cuales tal objeto escorzado de la percepción se escorza con el objeto, si el objeto queda o no bien “dibujado” en dichas *Abschattungen*. La pregunta es absurda toda vez que el objeto se escorza precisamente en cuerpo y carne (escorzado el mismo) sola y exclusivamente en y por ese curso de *Abschattungen*: no cabe acceso más directo: es, en últimas, el único acceso o, si se quiere, aquel tipo de acceso que consigna que nos las habemos con el objeto en propio. En estricta analogía (analogía, para empezar, estructura), si, del “peso” de la vivacidad (*Lebendigkeit*) de una *Phantasieerscheinung* nos planteamos la pregunta por su “fidelidad” al original e incluso por el *quid* de su “dibujo”, si del peso de su concretud (que sólo en soslayo hace concrescencia) caemos en la tentación de querer asirla, entonces la transponemos en *Bildobjekt* (de un *Bildsujet*). En cambio, el desajuste (*écart*) entre *Bildobjekt* y *Bildsujet* sí se compadece con la holgura y mediatez estructurales que exige dicha pregunta.

virtud de esta ausencia de contraste (de disimilitud), funcionan inmediatamente, disolviendo al punto cualquier género de conciencia desgajada (y en conflicto de (no)-similitud) de lo que pudiera ser un objeto-imagen o *Bildobjekt*. Vale decir que los casos en los que parece haber *Bildobjekte* "imaginativos" o imaginarios son contadísimos y muy aislados comparados con todo lo que puede surgir en la *phantasia*; siendo aquéllos, por si era poco, solamente aprehensibles en tanto que "imágenes" que, *al punto [aussitôt]*, se vuelven irreales y ficticias, "imágenes" carentes de un momento propio y duradero de *Bildobjekt*, momento casi inmediatamente abolido y sólo aparente de modo evanescente y fluctuante en la intención imaginativa; por lo tanto, sin que sea o pueda hacerse presente (exista) de suyo. Es propio de este tipo particular de intención (que es la intención "imaginativa" o imaginaria) el no consistir sino en una transposición de la aparición de *phantasia* o del *phantasma* a lo que, en griego, llamaríamos *eidolon*. En este caso, la "imagen mental" como elemento supuestamente real también se revela como no siendo sino un *constructum* intelectual<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> NdT: Antes de la conclusión de este texto quisiera apuntar algo en punto a la diferencia entre *phantasia* e imaginación, algo dicho en transición al siguiente de los textos de Richir ("Leiblichkeit y Phantasia") pero que recoge algún eco del anterior ("El sentido de la fenomenología"), algo que, por lo demás, está en continuidad con la última nota y la desarrolla. A saber, que es importantísimo advertir cómo estos últimos pensamientos de Richir (comentados en la nota anterior) relativos al modo en que la imaginación está montada –transposición arquitectónica mediante– sobre la *phantasia* (que es su base fenomenológica) acreditan, como en contrapunto y de modo más o menos velado pero no menos firme, hasta qué extremo, intimísimo, indisoluble, *phantasia* y afectividad están ligadas.

Este íntimo vínculo es una de las razones del profundo interés que Richir ha mostrado por el "Ensayo de estética a manera de prólogo" de José Ortega y Gasset, cuya traducción al francés, por Fernando Comella, apareció en la revista *Annales de Phénoménologie* 11 (2012) ([www.annalesdephenomenologie.org](http://www.annalesdephenomenologie.org)), texto del que Richir realiza una fecunda lectura en el capítulo "Retour sur l'analyse critique de l'intentionnalité" de su libro *Sur le sublime et le soi. Variations II (Mémoires des Annales de Phénoménologie)*, Amiens, Association pour la promotion de la Phénoménologie, 2011).

Efectivamente, en la *phantasia* y "en phantaseando", por lo pronto, se está. Dado el carácter huidizo de las *phantasiai*-afecciones, uno hace (o no) cuerpo con ellas de tal o cual manera, y es eso lo que por lo pronto conforma, más acá de toda consideración sobre la rectitud de los "contenidos" phantaseados, más acá del *quid* de sus apariciones, la concretud de la *phantasia*. La auténtica piedra de toque de la *phantasia* es pues la afectividad o, si se quiere, el (tener necesariamente que) estar, la *Phantasieerscheinung* (si es que es de veras *Phantasieerscheinung* y no *Bildobjekt*), en relación de concrescencia mereológica con un momento afectivo (lo que Richir llama "affection" y no "affect") pero a sobrehaz de (i.e., en auténtica concrescencia, en concrescencia inmediata y no diferida por así decirlo –Husserl distingue "partes inmediatas" y "partes remotas" en la 3<sup>a</sup> Investigación lógica) la propia *Phantasieerscheinung*, inervandola desde dentro (valga –o perdónese me– la redundancia), a diferencia de lo que ocurre con la relación –que ya no es de concrescencia mereológica– entre una *Vorstellung* o un *Bildobjekt* y el "afecto" (y no ya la "afección"–según la distinción de Richir–) que inviste dicha *Vorstellung* o *Bildobjekt* imaginario al albur de lo que Freud desentrañó como "proceso primario" (el "afecto" no es ya a sobrehaz de una "imaginación" como sí lo es la "afección" respecto de la "aparición de *phantasia*").

La *phantasia* cuaja, se espesa, hace concrescencia, "vale" a su manera, se hace valer o se impone en un más acá de toda pregunta por la correspondencia; pregunta, ésa, que la peculiar temporalización de la *phantasia* no tiene ni tiempo ni espacio de habilitar: las *Phantasieerscheinungen* se "gnotan" de sotolayo en un concreto estar y estarse protoespacializante y prototemporalizante; la concretud de las apariciones de *phantasia* se siente desde dentro. Está literalmente fuera de "lugar" (y de "tiempo") cotejo ninguno en punto a la "veracidad" o "fidelidad a un supuesto modelo" de dichas apariciones de *phantasia* (so pena de deseñir la propia *phantasia*): quererlo o buscarlo es incoar un acto distinto al "acto" (no

## CONCLUSIÓN

En últimas, y cualesquiera sean los progresos que han sido o puedan ser llevados a cabo por las actuales ciencias (neurología, psicología cognitiva) en punto a la comprensión de la constitución física (fisiológica) de las *señales [signaux]* (a su vez físico-fisiológicas) con las que, como receptores (y actores) nos las hemos, sólo por obra de un juego de prestidigitación, ardid de trilería o pase de magia podrá hacérsenos creer en algo así como un *paso* de la señal a la imagen y, de ahí, a la comprensión de nuestros “procesos” psíquicos (preferimos esta palabra al término “mental”; término por el que hay quien ingenuamente cree, hoy en día, poder evacuar de golpe todas las dificultades propias de lo psíquico). Y es que de entrada —tal y como lo enseña todo análisis riguroso— no hay imagen “mental” fuera de la mente (*mens*) del que teoriza. Y no deja de ser una feliz y oportuna coincidencia que sea precisamente el teórico quien se equivoque en este punto, de puro pregnante que es, en la imagen —así sea “mental” — la dimensión de lo visual. *Imago*, imagen, retrato remiten de

intencional, protoespacializante y prototemporalizante) de *phantasia* y que no es otro que el acto (intencional) de imaginación (análogo en su estructura al acto de conciencia de imagen, aunque aquél carezca del soporte físico que ésta sí tiene, y que le permite “estabilizar”, por así decirlo, sus *Bildobjekte*). La cuestión del cotejo y del *quid* de las apariciones de *phantasia* es extrínseca, construida, y nos extrae del concreto *estar-en-phantasia*, lo diseña.

Este más acá (de la adecuación e incluso de cierta verdad) en que consiste la concretud de la *phantasia*-afección corresponde a un orden de cuestiones (como muestra el texto de Richir “Leiblichkeit y Phantasia” publicado en este mismo volumen de *Investigaciones fenomenológicas*) relativas al “área transicional” de D. W. Winnicott. Concreto estar(se) que late en el desajuste interno entre aparición de *phantasia* y apercepción de *phantasia*. Se trata del desajuste como *nonada [rien]* de espacio y de tiempo (protoespacialización y prototemporalización) del que nos habla el texto “El sentido de la fenomenología”, publicado también en este mismo volumen: contacto de sí consigo que con no ser intencional (y sabemos que lo propio de la imaginación, de la relación al *Bildsujet*, es serlo, y ser — se trata de una de las tesis nodales de Richir — lo intencional por anonomásia), tampoco es del orden de la auto-afección (Michel Henry) sino, precisamente, de lo que Richir llama “esquematismo de la fenomenalización”. Acaso se trata no tanto de “verdad” cuanto de un previo *estar o no en verdad* con uno mismo (el *true self* contrapuesto al *false self* en Winnicott) o con cosas del mundo de toda la vida —los *Wesen* salvajes, las *phantasiai*-afecciones como 1<sup>as</sup> concretudes fenomenológicas—, un estar en verdad que es del orden de un tacto interno (Maine de Biran) y que no es proposicionalmente ubicable o siquiera detectable. Evidentemente, está esto en íntima relación con la independencia e incluso incuria respecto de la verdad dóxica (y aún de la razón o de cierta idea de razón) propia de la modificación de neutralidad (cfr. Husserl, *Ideas I*, § 110). Ahora bien, acaso en régimen de neutralidad quepan aún distinciones arquitectónicas y no todo “valga” lo mismo ni sea intercambiable. La neutralidad no es, en fenomenología, el reino de la arbitrariedad. El ámbito de la neutralidad parece arbitrario a sobrebaz de formas arquitectónicamente más derivadas de verdad: la verdad proposicional o proposicionalizable de una doxa identificada y modalizable. Ahora bien, también en el ámbito de la neutralidad cabe hacer arquitectónica. De hecho, en ese ámbito “no queda otra que” hacer arquitectónica si es que creemos y queremos que la fenomenología siga siendo filosofía y no quede absorbida por la poesía. Así, habérselas de veras con, en (e incluso según) una *phantasia*-afección (o acaso “afección-phantasia”) como con tino aconseja decir Ricardo S. Ortiz de Urbina) arroja una forma de estar en concreción (y en concrecencia) que, por caso, ciertas formas de *Splatung* reificada (diversos tipos de psicosis) marran, pierden o no logran sintonizar. En esa sintonía con ciertas *phantasiai*-afecciones o afecciones-*phantasiai* se cifra lo que Richir llama “regazo [giron] transcendental”, también en eco a Winnicott.

forma demasiado unilateral a lo especular, a un determinado tipo, ya fijado, de visión, como para que ésta pueda pretender cubrir el entero campo de la *phantasia*, y no digamos el de la experiencia en general<sup>18</sup>. Con ser cierto, como se ha dicho, que la conciencia de imagen es un *factum* propiamente antropológico, es falso, sin embargo, pretender, a la inversa, que ello constituya la clave exclusiva de lo humano. Lo cierto es que hemos de sumergirnos a bastante mayor profundidad. Alguien privado de vista no por ello atesora menor *phantasia* que el resto; y si la *mímesis*, en el proceso de aprendizaje, y luego en el de educación, desempeña un papel fundamental para la hominización de aquel pequeño “humano” que cada uno de nosotros ha sido, queda pendiente concebir, en contraste con la lección lacaniana tan abusivamente erigida en dogma, una *mímesis* más fundamental que la *mímesis* especular, a saber, la del *Leib* humano, la de un cuerpo vivo, el de cada quien, que no es cuerpo físico, y que no resulta aperceptible de una sola atacada. Dicho de otro modo y con mayor precisión, queda pendiente concebir una *mímesis no especular* liberada de la hegemonía de la visión o, mejor dicho, de la teoría de dicha hegemonía. Ahora bien, a este efecto —para el que la fenomenología, y muy en especial la del propio Husserl, resulta extraordinariamente rica y fecunda en enseñanzas— haría falta —cosa que no podemos acometer aquí— relacionar la *phantasia* con una *Leiblichkeit*<sup>19</sup>, con una corporeidad viva al menos parcialmente desanclada del *Körper*, del cuerpo físico en el que, con todo, no deja de tremolar, y así poner de manifiesto que será precisamente en dicho desanclaje donde juegue a pleno rendimiento la *phantasia*, según un libre juego en el que el acceso a lo visual ya no oficia de condición *sine qua non*.

Traducido del francés por Pablo Posada Varela

<sup>18</sup> NdT: Cfr. los siguientes textos de Richir: “[Phénoménologie et poésie](#)”.pdf, Revista iberorrománica de poesía y pensamiento poético 4 (1999) 407-420; “[Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman](#)”.pdf, *Littérature* 132 (2003) 24-33, “[Phénoménologie de l'élément poétique](#)”.pdf, *Studia Phaenomenologica* vol. VIII (2008) 177-186.

<sup>19</sup> NdT: Cfr. los siguientes textos de Richir: “[Phénoménologie et poésie](#)”.pdf; “[Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman](#)”.pdf, “[Phénoménologie de l'élément poétique](#)”.pdf. Por último, el comentario de Richir de la parte sobre estética del intrincado texto nº15 de Hua XXIII: “[Phénoménologie de la conscience esthétique](#)”.pdf, *Revue d'esthétique* 36 (1999).



## **LEIBLICHKEIT Y PHANTASIA\***

**Marc Richir**

Université Libre de Bruxelles / FNRS, Bélgica  
france.grenier-richir@wanadoo.fr

**Resumen:** Nuestro texto parte de la presentación de algunas paradojas fundamentales relativas a la intersubjetividad con las que Husserl ha de bregar en los tres tomos sobre Intersubjetividad: la del estatuto fenomenológico del sentir vida en el otro, así como la paradoja de la coexistencia transcendental de una pluralidad de aquíes, absolutos todos ellos. La *Phantasie* (y no la *Imagination*, salvo, precisamente, en casos psicopatológicos) se revela como componente esencial del complejo acto de la *Einfühlung*, lo cual manifiesta, a su vez, la importancia del *Phantasieleib* como dimensión del *Leib* (distinta del *Körper*) en el ámbito de la intersubjetividad. El *Phantasieleib* permite una mimesis activa, no especular y desde dentro que configura la base fenomenológica de la intersubjetividad: a saber, lo que denominamos "Interfacticidad".

Una nueva lectura, más fidedigna, de algunos elementos de la tan injustamente malinterpretada y simplificada V<sup>a</sup> Meditación cartesiana de Husserl permite advertir la complejidad de la relación con el otro a la luz de los conceptos husserlianos de *Innenleiblichkeit* y de *Aussenleiblichkeit*, complejidad que va bastante más allá de la mera distinción entre "carne (*Chair*)" y "cuerpo (*Corps*)" y dibuja el concepto de *Zwischenleiblichkeit*.

La entrada de la imaginación en el territorio de la afectividad disuelve la íntima relación entre afectividad y *phantasia*. Un análisis de la relación entre imaginación y afecto permite esbozar un tratamiento fenomenológico del trauma y de la estructura del fantasma (en psicoanálisis). Ello nos conducirá a presentar el concepto de *Phantomleiblichkeit* como *Leibhaftigkeit* (Binswanger) en secesión, conceptos que nos permitirán un tratamiento estrictamente fenomenológico de algunos casos de fijación de la *Spaltung* como puedan ser el de la esquizofrenia y otros desarreglos que tienen como consecuencia la ruptura del espacio transicional (Winnicott).

**Palabras clave:** *Leib*, *Phantasieleib*, esquematismo, mimesis activa, no especular y desde dentro, *Phantomleib*, L. Binswanger, D. W. Winnicott, *Fear of breakdown*, espacio transicional.

**Abstract:** The present paper relies on the presentation of some foundational paradoxes concerning intersubjectivity with which Husserl himself had to come to grips in the three volumes on Intersubjectivity, namely, those of the phenomenological status of feeling life in the Other (*Einfühlung*), as well as the paradox of the transcendental coexistence of a plurality of many here (*hic*), all of them absolute. It is *Phantasie*, and not *Imagination* (save for the cases, precisely, of psychopathologies) that is revealed here as an essential component of the complex act of *Einfühlung*, which in its turn underlines the importance of *Phantasieleib* as dimension of the *Leib* (distinct from that of the *Körper*) in the domain of intersubjectivity. The *Phantasieleib* allows for an active, not mirroring, inner *mimesis*, which makes up the phenomenological basis for intersubjectivity, that is, what we call "interfacticity".

A new and more accurate reading of some elements of the so frequently misinterpreted (when not blatantly simplified) *Fifth Cartesian Meditation* by Husserl allows us to witness the complexity of the relation to the Other at the light of the concepts (coined by Husserl himself) of *Innenleiblichkeit* and *Aussenleiblichkeit*. Complexity which goes well beyond the mere distinction between "flesh" (French: *Chair*) and "body" (French: *Corps*), thus outlining the concept of *Zwischenleiblichkeit*.

Imagination coming in the way of affectivity amounts to diluting the intimate relationship which holds between affectivity and *phantasia*. An account of the relationship between imagination and affect allows us to sketch a phenomenological approach to trauma as well as

\* NdT: Ofrecemos la traducción del texto de Richir "Leiblichkeit et phantasia", incluido en la obra conjunta M. Wolf-Fédida (ed.), *Psychothérapie phénoménologique*, Paris, MJW-Fédition, 2006, pp. 35-45. Copiamos la referencia tal y como la encontramos en la bibliografía de Marc Richir, [Bibliographie de Marc Richir](#), establecida por Gérard Bordé y publicada en la revista *Eikasía* 34 (2010) 473-497.

to phantom structures in psychoanalysis. That will lead us to introduce the concept of *Phantomleiblichkeit* as *Leibhaftigkeit* (taken from Ludwig Binswanger) in secession, both of them concepts which open the possibility of a strictly phenomenological treatment of some cases of fixation of the *Spaltung* as they appear in schizophrenia and other disorders which lead

to the splitting of the transitional space (Winnicott).

**Keywords:** *Leib*, *Phantasieleib*, schematism, Active not mirroring inner *mimesis*, *Phantomleib*, L. Binswanger, D. W. Winnicott, *Fear of breakdown*, transitional space.

La fenomenología husseriana de la intersubjetividad se topa, como sabemos, con una paradoja que su fundador mantuvo contra viento y marea, y ello a pesar no haber ponderado jamás, por entero, su enorme profundidad: mientras que, *en virtud del método*, el punto de partida del análisis reside siempre en la eidética de las vivencias del yo, eidética que incluye (o que, por regla general, es susceptible de incluir) la percepción interna que el yo tiene de sus propias vivencias, hay, en el caso del otro [*autrui*], apercepción o “apresentación”, en las vivencias del yo, de las vivencias de aquél como no presentes, como, todo lo más, presentificables, es decir, como irreductiblemente no intuicionables por el yo, y ello al tiempo que dichas vivencias parecen sostenerse de suyo<sup>1</sup>, pero sostenerse, claro está, para el otro yo. Esta situación resulta, efectivamente, irreductible en la medida en que yo vivo mi vida y no la de otro, y es el otro quien vive la suya y no la mía.

Como, por lo demás, sabemos, esta apercepción o este presentación está fundada sobre la apercepción del cuerpo del otro como cuerpo vivo (*Leib*), e incluso, en entero rigor, de su cuerpo vivo como cuerpo “en efígie [*en effigie*]”, es decir, como *Leibkörper*: este cuerpo que veo (apercibo) allá (*dort*) sólo es cuerpo vivo humano de otro si está habitado desde su interior por una vida, la de otro, que confiere *Leiblichkeit* (capacidad viviente) a lo que, de otro modo, no sería sino estatua, cadáver (*corpus*) o mero cuerpo físico (*Körper*).

He ahí donde reside la paradoja: ¿cómo puedo saber, de un modo que no sea el de un saber de sobrevuelo, que ese cuerpo de allá está, al igual que el

<sup>1</sup> NdT: Es decir, parecen tener cierta cohesión como conjunto de vivencias, constituyen una serie de vivencias que *algo* tienen que ver entre sí, que apuntan de modo inmediato a serlo de un mismo yo (de un yo que no soy yo). Una vida otra las sostiene y cohesiona; la paradoja estriba en no ser mi propia vida transcendental la que sostiene directamente dicha cohesión, no ser ella su centro. Dicha cohesión, cohesión de eso vivido allá (en primera persona, y allá adentro) mi vida, todo lo más, se la encuentra y la “apresenta”.

mío propio, habitado por un yo, habitado por una vida que es suya? O ¿cómo puedo saberlo de un modo distinto al de un "razonamiento por analogía" (*Analogienschluss*) o al de una no menos enigmática "transferencia intencional" (expresiones, todas ellas, bastante poco felices, y que, a decir verdad, ensayó Husserl sin demasiada fortuna)? Todo gira, en realidad, en torno al enigma de la *Einfühlung*, de la endopatía, de un "sentir en" que urge comprender, fenomenológicamente, en su *inmediatez* —es decir, previamente a todo razonamiento o a toda operación de transferencia.

En realidad, se le ha reprochado a Husserl una "abstracción" que, a decir verdad, es de carácter metódico: la de lo primordial, la de lo que me pertenece en propio respecto de lo que, de hecho, ya siempre procede de la relación intersubjetiva. Aun cuando Husserl no siempre es del todo claro en este punto y a pesar de que los equívocos a que se presta su expresión manifiestan una auténtica dificultad, no deja de ser cierto que nos las hemos aquí, *in fine*, con una abstracción que, en el análisis, considera a la esfera primordial como una parte abstracta de un todo concreto, y hace de la modificación (*Modifikation*) de lo primordial por obra de la intersubjetividad, i.e. por obra de la relación del yo con el otro yo, una modificación *originaria*, en realidad absolutamente necesaria para que pueda yo no adherir completamente a mi propia experiencia —dicho de otro modo: la "mirada [*regard*]" del otro residiendo ya siempre (al menos potencialmente) en mí—, para que pueda no quedar ciegamente sumido en ella [*y être enfoui aveuglément*] y, así, pueda ser capaz de analizarla.

Si admitimos, con Husserl, que este análisis, si es fenomenológico y no meramente psicológico, conlleva una reducción eidética y, por lo tanto, requiere el ejercicio de la imaginación, advertimos que se traba aquí una complicidad, quizá algo sorprendente de entrada, entre modificación por imaginación y modificación por el otro [*par autrui*].

Sea como fuere, la paradoja se aviva (complicando la dificultad) tan pronto como advertimos que lo primordial no se limita a ser una mera etapa metódica del análisis, sino que tiene, por su lado, auténtica enjundia [*fonds*] fenomenológica; se aviva, por lo tanto, tan pronto como nos percatamos de que sólo en virtud de una "ontologización" prematura de la etapa metódica se engendra la ilusión (transcendental) de un solipsismo transcendental, y de que, correlativamente, lo primordial *continúa* albergando un estatuto fenomenológico desde el fondo mismo de la propia relación intersubjetiva. En cambio, tal y como nos

lo indican los análisis husserlianos sobre la constitución del espacio, este primordial fenomenológico no se aísla al modo de una centración [centration] sobre el yo [*moi*] propia de un *solus ipse*. Consiste no ya en un punto espacialmente ubicable —así fuera en mi *Leibkörper* (ya siempre tributario de una determinada institución simbólica del cuerpo: la cabeza, el corazón, el hígado, etc.)— sino que se trata, por el contrario, de un “lugar” *espacializante* y propiamente inubicable; se trata, precisamente, del *Leib*, del *Leib* como *aquí absoluto*, *Leib* que sólo en el seno de la relación intersubjetiva se convertirá en (el) mío (propio). Sólo en relación a este aquí absoluto podrá situarse algún otro precisamente como un *otro aquí absoluto*. Contemplada a esta luz, la paradoja husseriana de la intersubjetividad reside en lo que él denomina la “coexistencia transcendental” de una *pluralidad originaria de absolutos* como *aquíes absolutos*, pero sin que ello entrañe género alguno de relativización mutua en virtud de cualquier otro absoluto oriundo de un registro más elevado. En nuestros propios términos, se trata, no ya del ámbito de la intersubjetividad transcendental (regulada, en principio, y según Husserl, por una eidética transcendental), sino, antes bien, de lo que llamamos *interfacticidad transcendental*, y que funciona como base fenomenológica de la intersubjetividad.

Es aquí donde reside, en el fondo, el carácter auténticamente revolucionario de los análisis husserianos: en la coexistencia transcendental de los *Leiber* como cuerpos vivos que, al tiempo que guardan su primordialidad de *aquíes absolutos*, se ven mutuamente *modificados* (pero no relativizados) por sus relaciones, potenciales cuando menos, con otros *aquíes absolutos*. Esto último arroja ya nueva luz sobre lo que se ha venido entendiendo por *Einfühlung*. Efectivamente, no es que en cierto modo “abandone”, al efectuar la *Einfühlung*, mi *Leib* como aquí absoluto, sino que apercibiendo el otro *Leib* y su aquí absoluto que está allá [*là-bas, dort*], es como si estuviese (allá mismo). No estoy pues allá “realmente” (*reell*) con mis vivencias, ya que no puedo, por así decirlo, dejar “atrás” o “tras de mí” mi propio *Leib* (y mi aquí absoluto). Y, a pesar de todo, sí que estoy allá en el modo del *como si*, es decir, no *ipso facto*, ni tampoco en virtud de una representación intuitiva en imaginación (el otro no sería entonces sino una “proyección” de mis vivencias en su interioridad, no sería sino la duplicación imaginaria de mí mismo). No se trata pues, en entero rigor, de una representación intuitiva inducida por un “como si” que en Husserl indica, por regla general, la modificación por imaginación. Se trata, antes bien,

de un “como si” inducido en virtud de la puesta en juego de la *phantasia*, que hemos de distinguir con el mayor de los cuidados y prevenciones de la imaginación. Distinguirlas, para empezar, en la medida en que la *phantasia* no es, originariamente, intencionalidad de objeto sino todo lo más —como, de hecho, hemos dado a entender— “intencionalidad” *espacializante*.

En este sentido, la modificación por el otro [modification par autrui] no es, tal y como sostuvo Husserl, una modificación por la imaginación, sino que consiste, a nuestro parecer, en una modificación por la *phantasia* en virtud de la cual el *Leib* es ya siempre, a la vez, *Phantasieleib*. La *Leiblichkeit* no es pues exclusivamente *Leiblichkeit* “de carne [*de chair*]”, incluso en el sentido aparentemente amplio (y, con todo, aún demasiado restringido) de Merleau-Ponty, sino también de *phantasia*. Ello a condición de precisar, en consonancia con Husserl (que, sin embargo, no extrajo de ello todas las consecuencias), que la *phantasia* —que no es figurativa en “imagen” (o en “apariencia perceptiva”)— es discontinua, fluctuante, intermitente, proteiforme y, sobre todo, *no presente*. La *Einfühlung* no es un efectivo “ir allá” por medio del *Phantasieleib*; y el *Leib* tampoco figura el “allá” como una simple variante del “aquí”. “Phantaseo [*je phantasme*]” las vivencias del otro desde el aquí absoluto de mi *Leib*, que es el aquí de la presencia (*Gegenwärtigkeit*), pero lo hago irreductiblemente a *distanzia* (distancia espacializante). Así, el no presente del aquí absoluto que está *allá* es sentido (*gefühlt*) desde dentro, desde el interior (*ein-gefühlt*) en la *phantasia* mediante lo que entendemos como una *mimèsis* activa, no especular y desde dentro [*du dedans*]. La *Phantasia* es, por lo tanto, indisolublemente *afectiva*.

*Mimèsis* activa mediante la *phantasia*, y *mimèsis* desde dentro; *mimèsis* del otro aquí absoluto sito *allá* (pero desde el interior de lo que<sup>2</sup> no es presente, como no-presente de la *phantasia*). Y, ¿por qué *mimèsis* no especular? Porque precisamente lo que entra en la *mimèsis* ni se figura, ni es figurable —ni en percepción, ni en imaginación— como objeto intencional ya que se trata de la vida de la *Leiblichkeit* del *Leib* y del *Phantasieleib* del otro.

Efectivamente, es obligado pensar hasta el fondo que si la *Leiblichkeit* consuena y se declina con la *phantasia*, es porque ni la una ni la otra resultan figuradas o siquiera figurables en intuiciones de objetos intencionales (reales o

<sup>2</sup> NdT: como vida del otro; mimetizada desde dentro en el ámbito de no-presente de la *phantasia*.

imaginarios). Incluso cuando advierto [*j'aperçois*] de forma actual al otro, en la relación intersubjetiva husseriana, es decir, incluso cuando lo advierto o apercibo “en efígie” en su *Leibkörper*, lo que constituye su vida como siendo la suya propia no es su *Körperlichkeit*, que percibo (en *Wahrnehmung*) como cualquier otra *Körperlichkeit*, sino su *Leiblichkeit*, flotando tanto en torno a su *Körperlichkeit* (según lo que Husserl denomina la *Aussenleiblichkeit*), como en su interior (con arreglo a lo que Husserl llama su *Innenleiblichkeit*); *Leiblichkeit* que ni está figurada, ni resulta figurable siquiera.

A este respecto, la *Leiblichkeit* cuenta con la propiedad fundamental, en la relación intersubjetiva, de ser, a la vez, tanto *Leiblichkeit* de los *Leiber* que habitan desde dentro, como aquíes absolutos, sus respectivos *Körper*, como también *Zwischenleiblichkeit*, ese “entre” que conforma la relación viviente entre dos aquíes absolutos, relación que es, dicho de forma general, *de lenguaje*, es decir, de temporalización/espacialización en presencia de sentido, así sea mediante expresión lingüística o por mímica, gestos, o incluso silencios<sup>3</sup>.

Resulta importante, no obstante, señalar que en la latitud a la que se sitúa dicho registro, la relación no resulta enteramente simétrica. Si bien es cierto que, en nuestros términos, será sobre la relación interfactual trascendental sobre la que se *instituya*, por *Stiftung*, la relación intersubjetiva que me individúa como *yo*, dicha individuación acontece desde la individuación del otro aquí absoluto como un *tú* (para el lactante [*nourisson*], como Winnicott nos lo indica, será la madre, ya individuada, la que, haciendo las veces de ese tú, lo individúa y de ese modo lo inicie a la humanización y a la civilización: en términos husserianos, la madre es el “primer objeto”<sup>4</sup>). Si es, por lo tanto, en virtud de esta última *Stiftung* por la que los aquíes absolutos primordiales y, por lo mismo, los *Leiber*, se instituyen respectivamente como el mío y el tuyo, entonces yo poseo, en percepción inmediata, tanto mi *Innenleiblichkeit* vivida (por percepción interna) como una parte de mi *Aussenleiblichkeit* sustentada por la

<sup>3</sup> NdT: Para una presentación de la idea de lenguaje en Richir puede consultarse el siguiente artículo: “Sobre los fenómenos de lenguaje”, *Eikasia* 34 (2010) 405-417. También la versión original de dicho artículo: “Des phénomènes de langage”.pdf, *Campo das Letras* (2006) 95-107. Se trata, en cualquier caso, de un tema central y que aparece en repetidas ocasiones. Recordemos que el subtítulo de sus *Méditations phénoménologiques* Grenoble, J. Millon, 1992, es “Phénoménologie et phénoménologie du langage”. Se puede recurrir a la exposición, clara y rigurosa, que de este concepto richiriano hace László Tengelyi en “La formation de sens comme événement”.pdf, *Eikasia* 34 (2010) 149-172.

<sup>4</sup> NdT: El uso del término objeto es aquí enteramente formal (mucho se ha glosado sobre el particular, reprochando a Husserl no sé qué no humanismo o insensibilidad al otro; Husserl ha sido uno de los grandes pensadores de la alteridad en el siglo XX). “Primer objeto” equivale, aquí, a “primer no-yo”, expresión también husseriana.

parte que veo y siento desde dentro de mi *Leibkörperlichkeit* (por percepción externa), y la *Aussenleiblichkeit* del otro, sustentada por la parte que veo y siento desde fuera de su *Leibkörperlichkeit* (su “efigie” en percepción externa). Sin embargo, no tengo percepción inmediata ni de lo que permanece sin apercibir [*inaperçu*]<sup>5</sup> de mi *Aussenleiblichkeit* sustentada por aquella parte de mi *Leibkörper* que escapa a mi propia percepción externa<sup>6</sup>, ni, menos aún, percepción inmediata de la *Innenleiblichkeit* del otro (no hay percepción externa de lo interno), y otro tanto le ocurre, de modo recíproco, al otro respecto de mí (y de sí) mismo.

Así, jamás apercibo globalmente lo que el otro apercibe y el otro jamás apercibe globalmente lo que yo mismo apercibo. Ambos permaneceríamos irreductiblemente a distancia si no se diese la *phantasia*, que lo es, aquí, de lo que llamamos lo no apercibido [*l'inaperçu*] y si, en virtud de la misma, no se diese esa suerte de transposición, por deformación dinámica en lenguaje<sup>7</sup> del uno al otro, de la *Innenleiblichkeit* a la *Aussenleiblichkeit* y recíprocamente. A esto cumple añadir —recordémoslo— que la afectividad forma parte integrante de la *phantasia* y de la *Leiblichkeit*.

Hay aquí un vastísimo campo para análisis fenomenológicos concretos. Sobre él volveremos hacia el final de estas líneas. Este campo se abre, al menos, siempre y cuando la puesta en juego de las *phantasiai*, en la relación intersubjetiva instituida, no se vea “perturbada” por la *Stiftung* de la imaginación (en cualquier caso siempre sobre la base de la *phantasia*), es decir, siempre y cuando dicha puesta en juego esté, por así decirlo, “regulada” por temporalizaciones/espacializaciones en presencia de sentidos de *lenguaje* (a distinguir de los sentidos intencionales en su acepción husseriana), donde los excesos y falas [*excès et défauts*] de la afectividad (en el *apeiron* platónico del *Filebo*) que-

<sup>5</sup> NdT: Traducir aquí “inaperçu” por “desapercibido” hubiera falseado un poco el sentido de lo que quiere decir Richir. Dicho de otro modo: el problema de lo “inaperçu” no es el descuido o la inadvertencia.

<sup>6</sup> NdT: Mientras que el otro sí que la tiene: percepción originaria e inmediata de esa “parte” de mi *Aussenleiblichkeit*: no sólo mi espalda, sino también mi rostro o, por definición, mis ojos; y cualquier recurso al que pueda yo acudir para volver intuitivos esos ángulos muertos de mi *Aussenleiblichkeit* – que, sin embargo, (y por míos que sean) sólo al otro se le dan en propio– son recursos mediatos o que mediatizan la intuición (el espejo para la cara, una filmación o varios espejos para mi espalda o para el movimiento, etc...). Para análisis más detenidos sobre este punto pueden consultarse los desarrollos que contiene el texto “[Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes](#).pdf”, 2 *Epokhè* (1991) 113-173.

<sup>7</sup> NdT: En el sentido antes aludido (nota 3, *in supra*). “Lenguaje” habrá de leerse, a partir de ahora, como un término técnico del pensamiento de Richir, pero que entiende, claro está, decir algo, y algo fundamental, del fenómeno del lenguaje.

dan, por así decirlo, recíprocamente templados [*temperés*] en el seno de la *armonicidad* de las protenciones y retenciones de lenguaje. Todo esto habría de completarse por lo que hemos dicho en otras ocasiones sobre los *fenómenos de lenguaje*<sup>8</sup>.

Efectivamente, las cosas se complican con la entrada en escena de la imaginación, que ciertamente es, tal y como Husserl analizara con maestría, intencionalidad de objeto, aunque lo sea de modo harto paradójico. En nuestros términos, que no son ya, aquí, los estrictamente husserlianos, la imaginación se *instituye*, por *Stiftung*, sobre la base de la *phantasia* cuando, buscando la imaginación una figuración de la *phantasia* en intuición (imaginativa) de objeto, la transpone ora en *Bildobjekt* (imagen-objeto) de un *Bildsujet* (imagen-sujeto) (caso de haber un soporte perceptivo como, por ejemplo, una foto), ora en “apariencia perceptiva” que figura un objeto intencional (caso de no darse soporte perceptivo externo)<sup>9</sup>. En ambos casos, la imaginación mienta intencio-

<sup>8</sup> NdT: Cfr. el artículo citado en la nota 3 entre otros trabajos. También hay largos desarrollos sobre la cuestión en los libros [\*Phénomènes, temps et êtres I. Ontologie et phénoménologie pdf\*](#) (Grenoble, J. Millon, 1987) y [\*Phénoménologie et institution symbolique pdf\*](#) (Grenoble, J. Millon, 1988).

<sup>9</sup> NdT: Puede consultarse el texto “*Phantasia*, Imaginación, Imagen” publicado en este mismo volumen de *Investigaciones fenomenológicas*. La lucidez extrema de Husserl en la demarcación entre *phantasia* e imaginación, se cifra, como explica Richir, en haber mostrado que la *estructura* de la “apariencia perceptiva” en el caso de una ausencia de soporte (lo que suele entenderse por “imaginación” o por “imaginar algo”) es, por “interno” o “mental” que sea el proceso, análogo –estructuralmente análogo– al del *Bildobjekt* “externo”. En suma, la acribia fenomenológica de Husserl le lleva a darse cuenta de que la imaginación, por “interna” que sea, es estructuralmente análoga a la aparentemente “externa” conciencia de imagen. Así, hay algo en la efectividad de ambos actos que resulta estructuralmente idéntico. He ahí –conviene volver a insistir en ello– lo propio de la acribia fenomenológica: no dejarse *impresionar* (casi en el sentido literal del término) por la evidente *disparidad óntica* entre ambos actos (por ejemplo entre una imaginación mental o interna por un lado, y la contemplación de un cuadro por el otro); *disparidad óntica prima facie* por la que el buen fenomenólogo no se deja intimidar y sí, en cambio, el neurofisiólogo o la mayoría de la ciencias que se mueven en la actitud natural y, por caso, en lo que la actitud natural dictamina como frontera *óntica* –no fenomenológicamente fundada– entre, por ejemplo, el adentro y el afuera. Por decirlo de otro modo: la frontera “dentro” “fuera” que arroja la actitud natural no es necesariamente relevante desde el punto de vista fenomenológico. Así, por fugaces que sean sus “fenómenos”, hay en la imaginación algo así como un forzamiento hacia la estabilización (imposible) de *Bildobjekte* internos (inasibles por exacerbación de su carácter de *ficta*); de hecho, el modelo de esa “apariencia perceptiva” (aquí en el sentido de *Perzipieren* y no de *Wahrnehmen*) es el *Bildobjekt* externo (y no la revés). Que las “imágenes” de la “imaginación” no puedan ser, como sí lo es una foto o un lienzo, percibidas (en el sentido de *wahrgenommen*, no de *perzipiert*), es un detalle que no afecta a la estructura dual (análoga a la “*Bildbewusstsein*”) *fenomenológicamente efectiva* de la “*Imagination*” o *Einbildungskraft*, a la esencia intencional del acto en juego. Estructura, repetimos, radicalmente distinta de lo que Husserl llama “*Phantasie*”. Las “imágenes” de la imaginación, por “internas” que sean, están, estructuralmente, en las antípodas de las apariciones de *Phantasia*. Su recorrido de efectividad, su modo de hacer concrescencia en el todo del acto, es, en esencia, absolutamente distinto. Por lo demás, las imágenes, no por presentes (susceptibles de ser percibidas (*wahrgenommen*)), dejan de tener un carácter escurridizo (exacerbado en el caso de la imaginación, con imágenes sin soporte físico), aquí propio del *fictum* y de su estructura dual. He aquí otra prueba, pero lanzada esta vez desde el extremo del análisis de la conciencia de imagen, de la acribia propia de la fenomenología y de la comunidad estructura entre “*Imagination*” y “*Bildbewusstsein*”. Así, una vez más, no dejarse *ónticamente* impresionar por la masividad de una imagen física (y su evidente diferencia con el *Bildobjekt* interno de la “*Imagination*”) y percatarse de que si bien no como “cosa física”, como *Imagen* (*Bildobjekt*) son foto, lienzo o escultura absolutamente huidizos y prácticamente ilocalizables como tales imágenes “percibidas” o *perzipierte Bildobjekte* (así sean absolutamente lo alizables como cosas percibidas, como *wahrgenomene Dinge*). Ahora bien,

nalmente un objeto que quasi-pone, y lo hace a través de una “imagen” (*Bildobjekt* o “apariencia perceptiva”) que precisamente no es —he ahí la transposición arquitectónica— la “imagen” de la *phantasia* de origen sino la del objeto intencionalmente mentado.

Por lo tanto, no es la “imagen” sino el objeto (i.e., lo único que está, en propio, “imaginado”) lo que se encuentra mentado como tal. De ello se desprende el esencial carácter de *fictum* que tiene la imagen: ora pura nada cuando es puesta por la conciencia, ora “algo” (“algo” en función (*fungierend*), algo efectivo) siempre que no se hace posición de la misma. Así pues, la imagen sólo existe a condición de no existir, y deja de existir si existe. Dicho de otro modo, la imagen es, en términos husserlianos, *no posicional*. Dicho ahora en nuestros términos, es lo único que de la *phantasia* subsiste tras la transposición arquitectónica que, por *Stiftung*, obra el paso de *phantasia* a imaginación.

Su extraño carácter, inasible como tal, hace que, en el presente intencional de la imaginación, la posición del objeto intencional sólo pueda ser *cuasi-posición*, al punto en fuga retencional dentro de la temporalización en presencia de su presentificación (*Vergegenwärtigung*). La complicación tiene lugar, en punto a la *Leiblichkeit*, desde el instante en que inquirimos sobre la relación —pues alguna ha de haber— que se ha de dar dentro la imaginación entre ésta y la afectividad.

En términos husserlianos, si hay intencionalidad de “imagen”, ésta sólo puede existir —dados los caracteres de la “imagen” que acabamos de recoger— a condición de *no efectuarse*<sup>10</sup>. Ahora bien, dado que no puede haber “imagen” (*Bildobjekt* o “apariencia perceptiva”) más que si hay mención intencional de objeto (imaginado), la intencionalidad de imagen se ve recortada [*découpée*], sobre el fondo de las *phantasiai* de origen, según el patrón que dicta la propia intencionalidad de objeto.

Otro tanto sucede con la afectividad en juego en las *phantasiai*, indisociable de éstas últimas<sup>11</sup>: se ve recortada en afectos, sin que esto quiera decir —como

con ser, *Bildobjekte* (con o sin soporte físico) y *Phantasieerscheinungen* inasibles, su inasibilidad o carácter escurridizo tiene raíces diferentes y un fundamento estructural y fenomenológico distinto de medio a medio. Nadie antes que Husserl había visto estas cuestiones con tanta claridad y precisión. Nadie antes había conseguido, en el interior del escurridizo territorio de la *representificación*, estabilizar todas estas distinciones y hacerlo con tal rigor y precisión.

<sup>10</sup> NdT: “Si elle ne s’accomplit pas”. Si no se ejecuta. Si no se “cumple” como acto, tenga o no el acto cumplimiento objetivo.

<sup>11</sup> NdT: Por eso Richir habla siempre de *phantasiai*-afecciones. No hay *phantasiai* que no sean, *ipso facto*, afectivas. En entero rigor, la afectividad es la piedra de toque de su concretud fenomenológica.

creyó Husserl— que haya intencionalidad en los afectos, sino que, por el contrario, los afectos pueden constituir una parte de la *hylè* del acto intencional; en rigor no constituyen, por así decirlo, sino su “coloración”<sup>12</sup>. Es entero mérito de Husserl el haber distinguido, aquí, dos posibles casos tipo:

1º) *ora* sucede que esa parte de la *hylè* pasa, por así decirlo, a la “imagen”, es decir pasa, habida cuenta de que la intencionalidad de “imagen” no se efectúa<sup>13</sup>, a una “vida *imaginaria*”, a una “vida” en el *como si*, ilusoria, y que sólo existe<sup>14</sup> a condición de no existir, y deja de existir tan pronto como se hace posición de la misma como existente;

2º) *ora* permanece<sup>15</sup> fuera de la “imagen”, y entonces es realmente (*reell*) sentida [*ressentie*] por el yo intencional, pero sentida a propósito de algo del objeto imaginado (el *Bildsujet*<sup>16</sup>) que, precisamente, no se encuentra figurado “en imagen”.

En virtud de la estructura de la imaginación y del acto de imaginar<sup>17</sup> tenemos que, en el primero de los casos, la vida afectiva se vuelve ficticia e incluso —por mor de su no efectuación [*inaccomplissement*]— *no figurativa* de los correspondientes objetos. En el segundo de los casos<sup>18</sup>, nos encontramos con que la vida afectiva, con ser, ciertamente, real, sólo lo es —afectiva y afectada— a propósito de algo no figurado en el objeto imaginado por la imaginación. La afectividad, ligada a la imaginación como *hylè* afectiva del acto de imaginar, se

Una *phantasia* que no entre, *ipso facto*, en concrescencia con una parte afectiva, no es una *phantasia*, o no es, por “indeterminada” que sea, tan arcaica como pudiera pensarse en un principio. La afectividad es, en Richir, una piedra de toque de la concretud fenomenológica más fiadera que cualquier elemento cercano a lo visual.

<sup>12</sup> NdT: Sobre este punto, no podemos por menos de remitir a las valiosísimas investigaciones de Antonio Zirión; también a las más recientes de Ignacio Quepons.

<sup>13</sup> NdT: Es decir, le es esencial no efectuarse; es efectiva cuando no se efectúa como tal. Es lo que Husserl entiende como su carácter de *fictum*. A no confundir con lo que Xavier Zubiri llama “ficto”. Precisamente el *fictum* que es el *Bildobjekt* no tiene, en Husserl, carácter “de suyo” (cuál lo reclama, Zubiri, para el ficto; y no sólo para el perceptor).

<sup>14</sup> NdT: Sólo es “efectiva”.

<sup>15</sup> NdT: [scil. la parte de la *hylè* de la intencionalidad imaginativa que es afecto, afecto resultante de la transposición arquitectónica de la “parte” “afección” inherente a las *phantasiai* de origen].

<sup>16</sup> NdT: El “*Bildsujet*” es “tema” de la imagen, su “objeto”, como decimos en español (u “objeto formal”, como dice la escolástica), su “sujet” como dice el francés, o su “*subject matter*” como se dice en inglés.

<sup>17</sup> NdT. Para un análisis detallado de este punto se puede consultar el artículo de Richir “[Les structures complexes de l’imagination selon et au-delà de Husserl](#)”, *Annales de Phénoménologie* 2 (2003) [www.annalesdephenomenologie.org](http://www.annalesdephenomenologie.org), y cuya primera parte es un detenido comentario de un pasaje del texto nº 16 de Hua XXIII, y de estos dos casos tipo que son, digamos, las decantaciones fundamentales de/desde la estructura misma —complejísima— del acto de imaginación.

<sup>18</sup> NdT: También en virtud de una posibilidad ínsita en la estructura misma del acto de imaginar.

ve recortada en afectos, y es ello lo que la disocia (*gespaltet*) del objeto que supuestamente le correspondería de ser una *hylè* enteramente reasumida por la *morphè* intencional (por el sentido de aprehensión, *Auffassungssinn*). En el primer caso, la disociación entre afectividad (*hylè* afectiva) e imaginación (acto de imaginar, *Auffassungssinn* imaginativo) se da por quedar, la propia afectividad, sin objeto o, si se quiere, por el hecho de que la afectividad absorbe de antemano toda figuración posible de objeto; en el segundo caso porque lo que afectivamente le corresponde y commueve en y del objeto no se encuentra figurado.

Dicha *Spaltung* de la afectividad —afectividad que se ve recortada en afectos, y *Spaltung* respecto de lo que supuestamente habría de ser el objeto de la afectividad— no significa, a pesar de todo, una desaparición pura y simple de la intencionalidad de objeto, y ello en la precisa medida en que la intencionalidad de imaginación es la única susceptible de recortar los afectos, de vincularlos, en el exceso o defecto que puedan constituir respecto de aquélla, a menciones intencionales de significatividades que, al menos, los *sitúan* —el psicoanálisis, efectivamente, ha mostrado que los afectos están siempre provistos de significatividad, aún siendo ésta, las más veces, inconsciente.

En la transposición fenomenológica que de la concepción del psicoanálisis es obligado hacer toda vez que nos atenemos al rigor fenomenológico, esto significa que la afectividad en exceso (o en falta) constituye el *trauma*. Éste representa una ruptura de la armonicidad posible y buscada de los fenómenos de lenguaje. Así pues, el trauma no entra en ellos ni tampoco es propiamente vivido en la *Leiblichkeit* del *Leib* y del *Phantasieleib*. Está, más bien, como retirado o sumido en las oscuras profundidades de lo que llamamos, siguiendo en esto a Binswanger, la *Leibhaftigkeit*, o, dicho con mayor precisión para el caso que nos ocupa (*scil.* el del trauma), la *Leibhaftigkeit* (la afectividad) *en secesión*. Con todo, hay algo del fenómeno de lenguaje estallado [éclaté]<sup>19</sup> que vuelve y reaparece, esta vez condensado en significatividades identitarias e intencionales fijadas en y por esa constelación de significatividades que corresponde a lo que el psicoanálisis denomina “fantasma originario”.

Al trauma corresponden, por lo tanto, afectos cargados de significatividades (o recíprocamente). No obstante, estas significatividades, en las cuales algo del

<sup>19</sup> NdT: “Hecho añicos” podríamos haber traducido.

trauma que se ha hurtado a la vivencia aún permanece *mentado*, son, precisamente, significatividades “en vacío [à vide]”, intencionalidades imaginativas que mientan objetos, pero sin conseguir jamás figurarlos intuitivamente. Bien porque estas intencionalidades imaginativas permanecen sin efectuación [inac-complies] en lo imaginario o lo ficticio, *prendidas* como quedan en la intencionalidad de imagen (de *Bildobjekt*, de “apariencia perceptiva”). Bien porque equivocan su objeto, por una suerte de *prôton pseudos*, sin alcanzar a comprender lo que, en la figuración en imagen de un objeto, es susceptible de excitar, o incluso de despertar el afecto.

Nos las hemos con una extraña situación, característica, no obstante, de lo que el psicoanálisis conoce como “fantasma”. Extraña situación en que se da una “volatilización” o “atmosferización” de la *phantasia* en lo imaginario de las significatividades imaginativas e intencionales, significatividades carentes del correspondiente objeto figurado en intuición, y que conllevan que el *Leib* y el *Phantasieleib* ya no puedan funcionar en este ámbito como aquíes absolutos espacializantes, ni tan siquiera como pluralidad de aquíes absolutos espacializantes. Ambos —*Leib* y *Phantasieleib*— se ven transpuestos en lo que denominamos un *Phantomleib*, una de cuyas características es la de estar “situado” por doquier y en ninguna parte al mismo tiempo; y, más específicamente y dentro de la estructura del fantasma, situado en cualquiera de los lugares que el fantasma, con arreglo a su estructura, le asigna al *Phantom-Ich*. De este modo, nos encontramos de nuevo con la fórmula fenomenológica mediante la cual hemos caracterizado en ocasiones al fantasma: estructura intersubjetiva de significatividades *sin otro [sans autrui]*.

Necesitamos volver a la *Stiftung* (fundamento, fundación) de la intersubjetividad para comprender cómo, sobre su base, puede, a su vez, instituirse esta *Splatlung* (clivaje) que, como acabamos de ver, se da entre la *Leiblichkeit* en secesión propia de los afectos y la *Phantasieleiblichkeit*. Todo se juega, en este registro genético, y tal y como lo mostró Winnicott, en la relación madre-bebé o madre-lactante [*mère-nourrisson*], relación en la que se instituye, en propio, la intersubjetividad. Institución que puede marrarse, al menos parcialmente, por exceso o por falta de afectividad —razón por la cual Winnicott habla, muy sa-

gazmente, de “madre suficientemente buena”<sup>20</sup>. Sobre la carencia se instituye la *Spaltung* al no constituir ya la madre aquí absoluto alguno y, por consiguiente, no haber nada que retenga o contenga la “atomosferización” en *Phantomleib* del *Leib* (y el *Phantasieleib*) del bebé; “atmosferización” en la que el trauma, consecuario de la falta o carencia de afectividad, no ha sido, como tal trauma, propiamente vivido. Así, las intencionalidades imaginativas se anudan con los afectos traumáticos en secesión, marrando [*manquant*] de ese modo la figuración de su objeto (el propio trauma).

En este complejo movimiento, en el que jirones de sentido de los sentidos de lenguaje [*lambeaux de sens des sens de langage*] calcifican [*se figent*<sup>21</sup>] en significatividades, el *Phantomleib* ocupa el sitio, por así decirlo inubicable y no espacializable, del otro aquí absoluto, pero lo hace volviéndose, en cierto modo, aún más infigurable si cabe que el *Leib* y el *Phantasieleib* de la madre, ya que, soterradamente, está situado, como hemos señalado, por doquier y al tiempo en ningún sitio en particular. Dentro de esta relación intersubjetiva en vías de implosión, de desfondamiento (el *breakdown* de Winnicott) o de destrucción, el bebé (el sujeto) se “sorprende” en posición de soledad absoluta, presa de sus “demonios”, “demonios” que se la juegan en el fantasma (y en este punto sí cabría retomar, poniéndoles el bemol requerido, los análisis de Melanie Klein). Situación de solipsismo transcendental, esta vez del todo real y no metódico, en la que el *solus ipse* no se remite a lo primordial husserliano, sino a lo que llamaremos, para distinguirlo de éste, lo *pseudo-primordial*.

Esta situación puede alcanzar el extremo de la psicosis, en particular esquizofrénica<sup>22</sup>. Tendencialmente, ya no subsiste del *Leikörper* más que un *Körper* inhabitado pero transido de dolores (indiscernibles de los dolores físicos), y del complejo *Leib/Phantasieleib* apenas si persiste un *Phantomleib*, tan ilocalizado e ilocalizable, como la ipseidad que, por veces, aún palpita en él, pero que en

<sup>20</sup> NdT: “Sólo lo suficientemente buena”, i.e., ni demasiado buena (en cuyo caso el bebé se convierte en mero apéndice de la madre), ni demasiado poco (en cuyo caso el bebé sufre el miedo al desfondamiento, el “*fear of breakdown*” en palabras de Winnicott).

<sup>21</sup> NdT: Coagulan, se petrifican... Hay que distinguir “*se fixer*” (fijarse, quedar fijo en) de “*se figer*”, que es lo que aquí traducimos. Son, claro está, sentidos parejos.

<sup>22</sup> NdT: para estas cuestiones pueden consultarse los siguientes trabajos de Richir, “[Phénoménologie et psychiatrie. D'une division interne à la Stimmung.pdf](#)”, [Etudes phénoménologiques](#) 15 (1992) 81-117 (también el prólogo a este número es de Marc Richir), así como “[Le tiers indiscret. Ebauche de phénoménologie génétique.pdf](#)”, [Archivio di Filosofia](#) (2007) 169-173 y “[La question du vécu en phénoménologie.pdf](#)” (publicado en 1994 en [Césures](#) 6 (1994) 94-104). También el excelente trabajo de Luís António Umbelino, “[Sobre a Stimmung. Biranismo e Fenomenología.pdf](#)”, [Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura](#), vol. CLXXXV, 736 (2009) 437-448.

realidad ha dejado ya de ser la mía propia. En esta situación, acaso cabría decir, siguiendo a Binswanger, que hay *Dasein*, precisamente por cuanto el mero *Dasein* es lo carente de *Leib* y *Phantasieleib*. En cualquier caso, lo que con toda seguridad no podemos sostener es que haya vida y, en ese sentido, conciencia; a no ser, todo lo más, a raíz de la afectividad *indiferenciada* que, de vez en cuando, vuelve de súbito, aunque ahora con la salvedad de que se la siente en carne propia bajo la forma de un indecible sufrimiento y una indecible angustia. Se trata, ciertamente, de una figura de la muerte *sentida en carne propia* (se trata de la "momia" de que nos habla Antonin Artaud), muy alejada de la muerte sobre la que glosaba Heidegger.

Advertimos así cuán importante es la típica de los diferentes casos "psicopatológicos" para esclarecer no sólo el "involucramiento afectivo [*investissement affectif*]" de la imaginación, sino antes bien la cuestión de la *Leiblichkeit*. Sólo por esta vía podemos soslayar buen número de contrastes en la lectura de Husserl y, en particular, evitar confundir el *alter ego* en juego en el pensamiento husserliano con una simple reduplicación de uno mismo en la identidad, como si, en mi concreta relación con el otro, apenas sí me limitara a accionar los maniquíes o marionetas que se cuentan entre mis fantasmas. Claro que todo este cortejo *también* entra en juego en la experiencia intersubjetiva cotidiana puesto que, al fin y al cabo, rara vez hay encuentro efectivo con el otro *como otro* —sin que por ello, claro está, se haya de llegar a esos casos extremos que son las patologías.

Urge pues precisar que, en la experiencia sana (que no se confunde necesariamente con la experiencia normal: basta con reparar en las muchas aberraciones a las que puede dar lugar la vida social), las tres componentes de la *Leiblichkeit*, a saber, la del *Leib*, del *Phantasieleib*, y del *Phantomleib* entran en juego a la vez, sin que la *Spaltung* resulte ipso facto petrificada por la fijación [*figée par la fixation*] de uno u otro caso de figura patológica (fijación que no es del orden de una *Stiftung* puesto que, contrariamente a ésta, la fijación patológica no posee auténtico horizonte simbólico de sentido o de elaboración simbólica algunos).

Representaría un vasto campo para análisis fenomenológicos concretos el tratar todas las metamorfosis de que es susceptible la afectividad, desde su *Leibhaftigkeit* viviente en el seno mismo de la *Leiblichkeit* y de la *Phantasieleiblichkeit*, más acá del registro intencional husserliano clásico (y, por lo tanto,

también más acá de toda “teoría de los valores”<sup>23</sup>). En rigor, todas estas metamorfosis se expresan en *fenómenos-de-lenguaje* que se temporalizan/espacializan en la relación intersubjetiva, y ello hasta en el ámbito de la propia *Leibhaftigkeit* en secesión, aún secretamente viva en el inconsciente. Afectividad en metamorfosis incluso en los casos extremos en que ésta se debate, moribunda, entre su indiferenciación sufriente o angustiada, y lo que, en secesión y del otro lado de la *Spaltung*, en la *Phantomleiblichkeit*, es afectividad canjeada en significatividades enigmáticas para la propia conciencia cuando no perdidas de puro volatilizadas. He ahí una tarea extremadamente compleja que, todo lo más, apuntamos, pues no es posible, aquí y ahora, emprenderla<sup>24</sup>.

Concluiremos, no obstante, con dos observaciones que cabe tomar como sendos preliminares. La primera consiste en insistir sobre el hecho de que aún hay *Leiblichkeit*, luego “vida”, en la *Phantomleiblichkeit*: si las significatividades imaginativas pueden adscribirse, como muchas tradiciones culturales lo han entendido, a “espíritus”, éstos pueden estar, con todo, “vivos”, es decir, pueden actuar a pesar de que ello vaya en detrimento de la experiencia sana. Espíritus “vivientes” pero “sin el cuerpo” (sin el *Leibkörper*) susceptible de otorgarles rostro o figura intuitiva. Enigmática vivacidad del fantasma<sup>25</sup> y de sus metamorfosis a través del proceso primario —por lo tanto, no se ha de tomar el inconsciente en un sentido filosófico o incluso metafísico demasiado radical. Procedente de la *Stiftung* primigenia de la intersubjetividad<sup>26</sup>, el fantasma es siempre, en cierto modo, parasitario y, claro está, puede, como todo parásito en ciertos casos extremos, conducir a la muerte al elemento parasitado.

<sup>23</sup> NdT: i.e., de la reducción que supone la comprensión de la afectividad en términos de intencionalidad, luego más acá de aquello a lo que, en últimas, conduce una “fenomenología” de la afectividad entendida en los términos de la intencionalidad: a saber, a una “axiología” o “teoría de los valores”. Esta comprensión intencional de la vida afectiva habría constituido, al parecer de Richir, uno de los errores fundamentales de Husserl. Un acercamiento no intencional a la afectividad no aboca, necesariamente, a la opción, representada por Michel Henry, de la autoafección. Hay afectividad no intencional que, sin embargo, no es autoafectiva. De hecho, según Richir, lo propio de la afectividad estriba, precisamente, en *no ser* autoafectiva: es lo que Richir entiende como su dimensión protoontológica, aunque en un sentido abiertamente antiheideggeriano. No podemos extendernos aquí sobre la cuestión de en qué sentido constituye esto también una crítica a Heidegger (que representa, en definitiva, la versión de la fenomenología más criticada por Richir) y no sólo a Michel Henry.

<sup>24</sup> NdT: El grueso de esta tarea ha sido emprendido por Richir en su obra *Phantasia, Imaginación, Afectividad. Fenomenología y antropología fenomenológica*, Grenoble, J. Millon, 2004.

<sup>25</sup> NdT: Otra vez en sentido psicoanalítico. Lo cual no excluye que no pueda ésta ser la puerta de entrada para un análisis fenomenológico riguroso de ciertas creencias antropológicas, sitas en determinadas instituciones simbólicas y que representan otros tantos modos de codificar (acaso mediante hipóstasis entitativas excesivas) fenómenos propiamente humanos.

<sup>26</sup> NdT: Cuya base es la interfacticidad. Registro —el de la interfacticidad— que, en cambio, no es o no procede de una *Stiftung*. En cualquier caso, el inconsciente fenomenológico es más arcaico que el inconsciente simbólico (que es el inconsciente del que se ocupa, en propio, el psicoanálisis).

La segunda observación, no menos importante, consiste en subrayar, por un lado, que, harto enigmáticamente, el *Leib* (y, junto a él, el *Phantasieleib*), con ser infigurado e infigurable, *no por ello carece de estructura transcendental*, estructura bastante más diferenciada y compleja que la de una *psychè* (en el sentido de Aristóteles), aunque sólo fuera en virtud de su vínculo transcendental con el *Leibkörper* (vínculo que también es *trabajado* y trabado en la génesis fenomenológica transcendental, es decir, en la Historia transcendental del “sujeto”). Y, por otro lado, pero correlativamente, subrayar que la afectividad de la *Leibhaftigkeit* que vive en la *Leiblichkeit* y que la habita no resulta *a priori* difusa o confusa, sino vivida, a su vez, y de modo complejo, en la estructura transcendental del *Leib*.

En rigor, la desestructuración del *Leib* sólo tiene lugar, precisamente, en la *Phantomleiblichkeit*, permaneciendo a pesar de todo, y en negativo, la impronta de la estructura transcendental del *Leib*, mas ahora sobre y en el propio nivel del *Körper* del *Leibkörper* (bajo la forma de lo que se entiende como síntomas somáticos). Sin embargo, mientras que uno de los caracteres fundamentales de la afectividad estriba en verse sentida [ressentie] (*empfunden*) desde su interior y/o mediante la *phantasia* (en este caso, como dice Husserl, por “*phantasia perceptiva*”), el síntoma somático se siente o padece [*est senti ou subi*] al modo de una impresión en sí misma indiscernible de un dolor físico ya que su significatividad se ha evaporado en el imaginario consecuario del *Phantomleib*. En resumidas cuentas, esta segunda observación conduce a tomar en cuenta, en el análisis de las metamorfosis de la afectividad, la enigmática función transcendental (el *Fungieren* husserliano) de la *espacialización* del *Leib*, en obra tanto en lo primordial, como en lo primordial modificado mediante la *Stiftung* intersubjetiva.

Estas reflexiones entienden haber puesto de manifiesto cuán inmenso y abierto permanece el campo fenomenológico. Por retomar el término husserliano de vivencia, la *Erlebnis* es una estructura compleja y evolutiva<sup>27</sup>, que se configura al albur de metamorfosis *inestables* y no ya siempre y de antemano

<sup>27</sup> Encontramos un importante esbozo de estos análisis que aquí emprendemos en Hans Lipps, sobre todo en su obra *Die menschliche Natur*, publicada en 1941 y reeditada en el tomo III de sus *Werke*, Frankfurt am Main, V. Klostermann Verlag, 1977. Cfr. a este respecto, el apasionante estudio de Guy van Kerckhoven, “In Verlegenheit geraten...”, *Revista de Filosofía* 26 (2001) 55-84.

—como a veces ocurre en Husserl— allanadas a sobrehaz del plano de las clásicas estructuras intencionales. Estructuras, estas últimas que, por otro lado, ya albergan una enorme complejidad. Por lo demás, en dicho plano, el *Leib* apenas sí se limita a ser poco menos que una suerte de campo de orientación para la percepción y la *phantasia*. La apertura de este campo de investigaciones es una de las consecuencias de la refundición de la fenomenología que perseguimos desde hace ya casi veinticinco años.

Traducido del francés por Pablo Posada Varela



## **ACCEDER A LA FENOMENOLOGÍA DE MARC RICHIR. ALGUNAS CLAVES HERMENÉUTICAS PARA LA RECEPCIÓN DE RICHIR EN ESPAÑA**

**Pablo Posada Varela**

Bergische Universität Wuppertal, Alemania –  
Université Paris-IV-Sorbonne, Francia  
pabloposadavarela@gmail.com

¿Para qué un texto más de “presentación” de Richir (texto, que a mayor abundamiento en el absurdo, es postrero) si ya disponemos de estos magníficos tres textos? Los tres textos que han precedido a estas líneas ya hablan por sí mismos. ¿Para qué añadir algo? ¿Para qué si, de hecho, consideramos que estos tres textos de Richir que aquí hemos traducido ya han cumplido, bastante mejor de lo que pudiera yo mismo hacerlo aquí, una labor de introducción<sup>1</sup> a algunos elementos nodales de su fenomenología? ¿Qué sentido tiene añadir estas palabras a los propios textos de Richir así como a la labor de explicitación conceptual acometida en no pocas notas de traducción a estos textos, notas en las que, por lo demás, he remitido, a través de vínculos internet, a otros textos de o sobre Richir? A ello hay que sumar algunas de las contribuciones presentes en este mismo número de *Investigaciones fenomenológicas*. Pues bien, precisamente a tenor de lo dicho, la labor de presentación que las líneas siguientes

<sup>1</sup> Remitimos al nutrido y variado contenido de la extraordinaria página web montada por Sacha Carlson: [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org). Por lo que hace a una exposición de los conceptos fundamentales de la fenomenología de Richir, y en espera de la tesis doctoral de Sacha Carlson, codirigida por Guy van Kerckhoven, que trata sobre el conjunto de la obra de Richir con una profundidad, precisión y exhaustividad hasta ahora inauditas en el panorama de la bibliografía richiriana, hagamos especial referencia a su excelente trabajo, publicado en el número 34 (2010) de *Eikasia* y por lo tanto disponible en línea: Sacha Carlson: “[L'essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique](#)”.pdf (Tesis, Universidad Católica de Lovaina –Louvain-la-Neuve–), 1997. También puede consultarse, creo que con provecho, la siguiente presentación general de la fenomenología de Richir: Pablo Posada Varela, “[En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir](#)”.pdf, *Eikasia* 40 (2011), así como otros trabajos incluidos en los números especiales 34 y 40 de la revista *Eikasia*, ambos dedicados a Marc Richir. No dejemos de citar, por último, el libro de Alexander Schnell, de publicación reciente: *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2011, y del que puede encontrarse una traducción del índice analítico de contenidos en el nº34 (2010) de *Eikasia*.

acometen incide en un plano que no es el de la explicitación conceptual, sino, todo lo más, el de cierta contextualización. Entendemos aportar unas pocas claves y apuntes útiles, según creo, a cualquier tipo de explicitación meramente conceptual. Claves hermenéuticas que, sin menoscabo alguno, podríamos calificar de *extrínsecas*. Por extrínsecas que sean no dejan, con todo, de ser decisivas; de ser, a mi parecer, claves.

### 1. RICHIR Y SUS CONTEMPORÁNEOS

Suele elevarse una rotunda queja, a veces hasta indignada, en punto a la excesiva dificultad de la obra de Richir. Sea. Mas una vez esgrimida, mucho queda por decir. Es queja que tiene, claro está, su razón de ser. Ahora bien, se trata de situar correctamente su legitimidad, de ahí que hayamos de volvemos hacia las raíces de esta dificultad. Lo que es mera y muda impresión de dificultad puede y debe matizarse de varias maneras.

Para empezar, sorprende en los libros de Richir —y creo que es una de las razones de su dificultad— esa falta (quizá excesiva) de género alguno de concesión a la simplificación. Eso (volveremos sobre ello enseguida) es sobre todo patente en ese medio de transmisión de su pensamiento que son sus libros. Medio de transmisión —a eso vamos— que no es, precisamente, el único. Lo importante —i.e. a lo que Richir jamás renuncia cueste lo que cueste— es la profundidad del tema fenomenológico, la cosa misma, de ahí que rara vez haya momentos muertos en la lectura, pasajes sin tensión, meandros superficiales. La tensión de dificultad está casi uniformemente repartida, muy convenientemente estibada. En todos los pasajes se está intentando decir algo. No hay meandros hueros y, en el recodo de un párrafo, una frase de una densidad inexpugnable. En realidad, en los libros, todo es bastante denso. Lo que no hay son diferenciales de densidad.

Efectivamente, en cada página sorprende la enorme ambición intelectual que hay y el continuo compromiso con la profundidad. Ahora bien, se trata de una profundidad que no se entiende como muda y abisal, sino que alberga la pretensión de ser articulada. Richir también tomaría, con Ortega, la defensa del teólogo frente al místico.

Por lo demás, siendo la obra de Richir, como es ya, bastante extensa, rara vez se repite. Es algo que puede comprobar cualquiera. Se dicen cosas distintas y las cosas parecidas se dicen siempre de una muy distinta manera.

A estos rasgos primeros que enunciamos se suman otros elementos que son otros tantos ingredientes que fraguan esta sensación de dificultad, de inaccesibilidad, impresión superficial más allá de la cual conviene adentrarse. Sería largo hacer un recuento más o menos exhaustivo de todos estos ingredientes. De hecho, hacerlo *con exhaustividad* sería, todo lo más, un interesante ejercicio de psicología y de sociología, pero no (o no siempre) de filosofía.

Así pues, renunciando a que esto se convierta en el exclusivo tema de estas breves líneas más allá de haber sido su espita, añadiría también un rasgo que diferencia a Richir de muchos de sus contemporáneos (coetáneos o no, por retomar la distinción de Ortega) y que creo que también es responsable de la dificultad y el rigor de su obra pues, acostumbrados como estamos al estilo de la fenomenología de sus contemporáneos francófonos, Richir socava el suelo de nuestras apercepciones, trastoca muchas de nuestras expectativas. Nos estamos refiriendo al modo en el que Richir se desmarca de la “retórica” de sus contemporáneos fenomenólogos. Sobre todo de los del ámbito francés. No procede del mismo modo que sus contemporáneos y esa extemporaneidad nos cambia, como lectores, el paso. Despista, en suma, que no haya, en Richir, una retórica de la “superación”. Superación de la metafísica o de la ontoteología. Ese deseo no preside a su obra como sí es el caso para otros fenomenólogos que parecen haber interiorizado el gesto heideggeriano y la prolongación que éste tiene en Derrida. En rigor, no tiene sentido —cree Richir— querer superar nada. Menos aún tener en mente una suerte de ley de transitividad según la cual, como muchos piensan en voz baja sin atreverse a enunciarlo (pues no son tan necios para no sospechar la fantasía y el infantilismo que habitan tamaña quimera), valdría algo así como lo siguiente: si Heidegger “superá” a Husserl, y si Derrida “superá” a Heidegger y uno “superá” a Derrida (o consigue arreglárselas para no ser deconstruido), entonces —ioh maravilla!— iuno los habría superado a todos! Esto último, fantasía que no pocos fenomenólogos (se diga lo que se diga) tienen en mente (sobre todo, repito, en el panorama francés), es una aberración. Una aberración que en el trance se cobra, claro está, la completa obliteración de la obra de Husserl, del inmenso tesoro de profundidad y

precisión que se esconde en sus páginas. Este punto nos lleva directísimamente al siguiente.

## 2. UN ELEMENTO DIFERENCIAL FUNDAMENTAL: RICHIR Y LA PACIENTE ASIMILACIÓN DEL LEGADO DE HUSSERL

Efectivamente, he ahí otro elemento diferencial estrictamente consecutivo de lo anterior. Pues bien, ese elemento constituye otra de las razones de la dificultad de Richir: su paciente y profunda lectura de Husserl (que poco tiene que ver con la repetición de textos una y otra vez comentados: huelga decir que Richir se distingue por ello también de muchos otros husserlianistas ortodoxos al uso que para él, por cierto, no son ni merecen el nombre de verdaderos husserlianistas). Y esto es, evidentemente, otro de los puntos que más distingue a Richir del resto de la fenomenología en lengua francesa, panorama en el que, como se sabe, ya todos superaron, hace tiempo, al viejo Husserl, mero capítulo de la Historia de la Metafísica Occidental.

Uno de los méritos de Richir reside, en cambio, en no creer que Husserl sea un mero capítulo más de nada. Su mérito reside en haberse tomado radicalmente en serio la obra del fundador de la fenomenología; y haberla tomado con la paciencia que exige la atención a la calderilla fenomenológica.

De ahí que cumpla reseñar el hecho de que, junto a su labor de autor, Richir haya emprendido una gran labor de editor e incluso de traductor (anticipado) de muchos textos y revisor de traducciones para la versión final de éstos. Así, en la colección *Krisis*, que dirige, han aparecido importantes traducciones de algunos tomos importantes de *Husserliana*. Traducciones a las que Richir, más allá de haberse limitado, como director de colección, a haber acordado su plácet, ha contribuido de forma bastante directa (no todos los directores de colección pueden decir lo mismo respecto de las traducciones en lengua francesa; de hecho, no todos tienen la competencia suficiente en Husserl para hacerlo). Contribuciones directas que, por ejemplo, se saldaban con interminables discusiones sobre terminología con su equipo de traductores. De ahí que, dicho sea de paso, sienta Richir una gran admiración por el enorme trabajo que, desde

hace años, lleva acometiendo Antonio Zirián en relación a su diccionario Husserl inmanente y diccionario de traducción<sup>2</sup>, admiración por la enorme precisión y probidad intelectual de sus traducciones de Husserl al español. Si bien Richir no firma directamente esas traducciones en *Krisis* como traductor principal, todas están revisadas por el propio Marc Richir, cuando no anticipadas en parte. Anticipadas en libros, artículos o cursos que comentaban largos pasajes citados en el cuerpo del texto (de los libros, o de los artículos<sup>3</sup>) o detenidamente explicados en sus cursos (la editorial Ellipses proyecta una edición en varios volúmenes de los cursos de Richir sobre Husserl). Textos que, sólo disponibles en el original alemán, Richir se había ocupado de traducir antes de que apareciese la traducción del tomo entero o se lanzase siquiera el proceso de traducción.

Por sólo citar algunos ejemplos, encontramos, en la colección *Krisis* de la editorial Jérôme Millon, las traducciones de los textos complementarios a las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo de 1905 (Hua X), los tomos sobre síntesis pasiva (Hua XI) y síntesis activa (Hua XXXI), los manuscritos de Bernau (Hua XXXIII), el tomo sobre la representificaciones intuitivas, i.e. sobre la *phantasia*, el recuerdo y la conciencia de imagen (Hua XXIII), la recopilación de textos sobre la reducción (Hua XXXIV) y algunos otros que están en curso de traducción como, por ejemplo, el tomo que contiene el curso *Einleitung in die Philosophie* (Hua XXXV). Eso sin contar con la traducción de otros autores de la tradición fenomenológica (como Fink o Patočka) o afines a ella (como Binswanger o Erwin Strauss).

Yo le debo a Richir haber accedido a territorios casi desconocidos de la obra de Husserl. Recuerdo, por caso, extraordinarios cursos dedicados a la V<sup>a</sup> Meditación cartesiana, leyéndola al detalle y proponiendo una traducción inédita de la misma que discutía en clase y que, en ocasiones, llevaba escrita y repartía antes. Recuerdo valiosísimas clases sobre algunos textos de Bernau u otros del tomo sobre *Phantasia* (recuerdo, por ejemplo, un curso entero, extraordinario, que estuvo casi exclusivamente dedicado al comentario del texto nº2 de Hua XXIII). Clases muy anteriores a la aparición de las traducciones de los citados

<sup>2</sup> Richir pidió expresamente, de hecho, que hubiera un vínculo permanente al diccionario de Husserl de Zirián desde la página web de [www.annalesdephenomenologie.org](http://www.annalesdephenomenologie.org) creada, una vez más, gracias a la generosidad de Sacha Carlson. Siente un enorme respeto por ese proyecto y, desde luego, tiene en cuenta y hace uso de ese maravilloso diccionario como ineludible instrumento de trabajo.

<sup>3</sup> Son tantos los ejemplos que llevaría varias páginas enteras hacer el recuento. Correspondría casi a dos tercios de la bibliografía richiriana. Tan sólo me queda remitir, una vez más, a la página web montada por Sacha Carlson [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org)

tomas de *Husserliana* y desde las que, precisamente, empezaron a fraguarse, en el equipo de traductores de la colección Krisis, los proyectos de traducción completa. Fueron cursos, por lo demás, clarísimos, y donde el cotejo con el texto alemán era continuo. Efectivamente, la mayoría de las veces era el propio Richir quien, al inicio de la clase, nos repartía su propia proposición de traducción de los párrafos que fuera a comentar.

### 3. VARIEDAD DE REGISTROS (LIBROS, ARTÍCULOS, CONFERENCIAS, CLASES, ENTREVISTAS, CONVERSACIONES ACLARATORIAS)

He aquí otro punto, pues acabamos de mentar la labor de Richir como profesor, que acaso merezca una breve alusión. Efectivamente hay, en Marc Richir, registros de discurso, de transmisión filosófica, *sorprendentemente diferencia-dos*, lo cual, sin prejuzgar de la oportunidad o no de ello, no es el caso de otros filósofos que, por ejemplo, hablan (a veces maravillosamente) pero no escriben o que “leen” en sus clases o conferencias sus escritos, que hablan, en suma, como escriben. No hay pues aporte de lo uno sobre lo otro ni auténtica alimentación recíproca. No ocurre esto en Richir. Cada registro hace su aporte y es necesario al otro como complemento sin que —nos atreveríamos a decir— ninguna de ellos sea el fundamental. De ahí que sea especialmente absurdo, en el caso de Richir, remitir a *la obra fundamental*, a una supuesta *suma phaenomenologica*<sup>4</sup>. Están, de un lado, los libros, largos y en los que Richir se permite afrontar las dificultades sin escatimarlitas, tomándose todo el tiempo y espacio requeridos. Pero estos libros no se entienden si no se complementan con otros textos más accesibles y que tratan, a veces, de cuestiones menos nodales pero que hallan riquísima expresión en variados elementos de ciertas instituciones

<sup>4</sup> Muchas veces me han hecho esa pregunta personas que querían empezar a introducirse en la obra de Richir. Pregunta que era algo así como: “pero vamos a ver, ¿cuál es *el* libro fundamental de Richir? ¿qué es lo que hay que haber leído?”, pregunta que sin ser exactamente la misma guardaba también estrecha relación con esta siguiente, que también he oído repetidas veces de boca de algunos amigos: “¿por qué libro empezar?”, “¿cuál es el acceso más fácil?”. Tras haberle dado vueltas a la cuestión, a día de hoy aconsejaría empezar por los artículos. Por artículos como los que aquí se publicarán (que creo que constituyen un muy buen acceso). Y acaso acompañar esas lecturas de algunas grabaciones de sus cursos y conferencias, no bien estén éstas disponibles. De haber procedido así, creo que me hubiera ahorrado no poco tiempo y esfuerzo. Por lo que hace a la primera de las preguntas, creo, sencillamente, que no hay respuesta. No existe *la obra fundamental*. O, si se quiere, tantos son los ángulos de entrada, que la respuesta a esa pregunta ha de dejarse determinar por el camino de pensamiento que sea el de cada quien. No existe, en Richir, algo así como *la obra fundamental en sí*.

simbólicas. Ya en el capítulo de los libros están los libritos *Le corps. Essai sur l'intériorité* (Hatier, 1993), *Melville. Les assises du monde* (Hachette, 1996), o *La naissance des dieux* (Hachette, 1998). Acaso también un libro ya terminado y que aparecerá dentro de un tiempo, *La contingence du despote* (con alguna que otra interesante alusión a Ortega y a Machado por cierto) y que profundiza las cuestiones ya tratadas en *Du Sublime en Politique* (Payot, 1992), suerte de fenomenología de la historia, de lo político. Ya cursa, en esos libros, un registro expositivo distinto. Evidentemente, también son testimonio de lo variado de la temática richiriana. Ahora bien, a todo eso se suman los artículos. Artículos o pequeñas contribuciones a obras colectivas como los tres que nos ocuparán en breve.

A este respecto, me parece de enorme importancia reseñar que la mayoría de los artículos *no están* retomados en libros. Sólo una levísima parte lo está. La ventaja de los artículos estriba en que Richir no presupone, en ellos, conocimiento de su obra. Ni siquiera –caso de algunos de ellos– conocimiento profundo de la obra de Husserl. Hay artículos, como lo son, en parte, los que ahora presentamos, en los que el propio Richir hace *tabula rasa* proponiéndose, en un espacio relativamente breve (a que el formato libro no constriñe), la exposición de un punto de su fenomenología o de la fenomenología de Husserl (u otro autor) a la luz de sus intereses. En esos artículos asoma el *enorme talento pedagógico* que siempre ha presidido a sus cursos y conferencias y que, a pesar de lo que el registro discursivo de los libros deja presumir, es enorme. Gracias al esfuerzo de Sacha Carlson muchos de esos artículos (en breve la casi totalidad) están, a día de hoy, accesibles en [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org)

Otro registro de discurso lo constituyen sus cursos, sus extraordinarias clases, de las que, como hemos señalado más arriba, la editorial Ellipses, consciente de la especificidad de ese registro en Richir, prepara una edición que constituirá un extraordinario complemento a sus libros y artículos. Richir, ni habla como escribe ni escribe como habla. Son ámbitos complementarios. Accesos distintos a lo mismo. La enseñanza que se ha de sacar de esto va dirigida a algunos de sus contemporáneos franceses que pretenden (diciéndolo, pero no firmándolo) que ahí no hay sino puro humo recubierto de un lenguaje artificialmente complicado, sobrecomplejificado para enmascarar la falta de *Sachlichkeit*. Pues bien, lo que apuntamos ahora en punto al registro de los cursos y

conversaciones aclaratorias es testimonio, en suma, de que sí hay *Sachlichkeit*. La prueba está en la diversidad de las vías de acceso. Así “eso” a lo que se accede por distintas vías es, por huidizo que sea, “algo” (y no simple humo como a veces se pregonan). De ahí que las conferencias de Richir de un lado y sus cursos de otro (que se pondrán lento a lento a disposición en la mentada página web) constituyan también una extraordinaria puerta de entrada a su filosofía.

Un último registro lo forman las conversaciones, las entrevistas más o menos públicas o las aclaraciones en punto a su fenomenología que Richir pueda ofrecer, a título privado. Lo que siempre me ha sorprendido en ellas es *la enorme precisión, el carácter no arbitrario, y la gran concreción fenomenológica* que preside a estas conversaciones, por informales que sean. Cuando se le pregunta a Richir por algún aspecto difícil y aparentemente abstracto de sus escritos, responde siempre, oralmente, con algo concretísimo. Siempre hay una o varias experiencias concretas con que ilustrar un pasaje aparentemente abstracto de sus libros. Dicho de otro modo: para todo, para absolutamente todo, hay ejemplos, hay piedras de toque intuitivas. Todo lo que hay en sus escritos tiene su clara justificación con arreglo al “principio de todos los principios” enunciado en el § 24 de *Ideas I* (como no puede ser de otro modo en fenomenología).

Pues bien, esas apoyaturas intuitivas se explicitan en las conversaciones, muchas veces en los cursos. Ocurre, sencillamente, que es menos amigo de escribirlas, o de aludir a dichas intuiciones nombrándolas de modo concreto, a título de ejemplo, en sus textos escritos. No lo hace por la sencilla razón de que ello polarizaría en exceso la *Sachlichkeit* que se trata de captar en su tenor eidético (“eidético” dicho en sentido genérico, es decir, también esquemático). Efectivamente, cuando nos las tenemos con registros de experiencia sumamente arcaicos, la invocación de cualquier ejemplo puede embarrar la *Sache* fenomenológica que se trata de explicitar, puede hacerlo importando elementos de otros registros. Los ejemplos, de ser aclaratorios, pueden muy rápidamente convertirse en Caballos de Troya de apercepciones que cierran y fijan el aspecto que el propio ejemplo trataba de acercar. Así, el ejemplo impone su lógica, sus implicaciones intencionales, y lo hace en detrimento de la concretísima y utilísima cosa que se trataba de cercar y que el ejemplo sólo ejemplificaba *en parte*. En la fluidez de una conversación (más incluso que en una clase magis-

tral o incluso en un seminario) cabe contrarrestar estos efectos espontáneamente totalizantes o metonímicos del ejemplo; hacerlo, por caso, con preventivas, o con otros ejemplos que por intersección vayan decantando el concretísimo y utilísimo *respecto* a sobre haz del cual el ejemplo fungía como ejemplo. La escritura no goza de esta labilidad. Se halla impotente frente al modo en que, quiérase o no, la masividad de un ejemplo (un ejemplo dispara desde sí todo un horizonte aperceptivo) destempla y estría los registros arquitectónicos más sutiles; allí donde el más leve exceso, la más liviana imprecisión ya precipita una cristalización, ya se salda con fijezas y ángulos muertos, grumos aperceptivos que se agolpan y abultan, que generan transposiciones arquitectónicas que arrastran al fenomenologizar por derroteros que le apartan de la utilísima sintonía mereológica de las concrescencias arcaicas, conduciéndolo por el diabólico perdedero de una falsa fecundidad (cuando la propia lógica de la metáfora tiraniza a la *Sache* fenomenológica). Falsas fecundidades que, añadido el tiempo —y vacío el sedimento— se tornan en “quimeras” como diría Antonio Machado (punto, este último, que nombra porque le interesa sobremanera a Richir; efectivamente, es un aspecto clave de los primeros poemas de Machado; también de los poemas de *Campos de Castilla* más directamente inspirados de la pérdida que supuso para el poeta la muerte de Leonor).

En rigor, que los ejemplos puedan producir en ocasiones cristalizaciones indebidas pone de manifiesto que también hay, en suma, una concreción de la abstracción. La 2<sup>a</sup> Investigación lógica y ciertas partes de la 6<sup>a</sup> tienen, a este respecto, una enorme importancia para Richir, tal y como suele repetir en sus cursos<sup>5</sup>. Esta concreción no es la de un todo concreto relativamente independiente sino, por así decirlo, la *concreta dependencia* de ciertos momentos que no son “nada sino partes”<sup>6</sup>, partes las más veces mucho más concretas que el *todo concreto, relativamente independiente* que por sí solo constituye, si no se lo decanta correctamente, un ejemplo. A este respecto, Sacha Carlson está elaborando un largo libro hecho de transcripciones de entrevistas con Marc Richir sobre aspectos de su obra. Creo que será esencial para la comprensión de la obra richiriana y constituirá cierta plasmación por escrito de ese registro oral tan esencial a la obra richiriana.

<sup>5</sup> Tal y como se ve, por caso, en el 2<sup>a</sup> y la 3<sup>a</sup> de sus *Recherches Phénoménologiques*. Cfr. Marc Richir, *Recherches phénoménologiques (I, II, III)*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1981.

<sup>6</sup> Cfr. Pablo Posada Varela “Concrétudes en concrescences”, *Annales de Phénoménologie* 11 (2012).

#### 4. RICHIR Y SU RECIENTE APERTURA A LA TRADICIÓN ESPAÑOLA

Hay otro punto que creo que merece mención aparte. Es difícil captarlo en palabras y es algo que no he alcanzado a verbalizar sino hasta hace bien poco, siquiera como el enunciado de algo pendiente de ulteriores precisiones. Creo que radica en el hecho, palmario, de que a pesar de ser el francés la lengua materna de Richir, no es Richir francés sino belga, belga de origen valón, nacido en Charleroi y estudiante de física en Lieja (licenciatura y parte del doctorado en el laboratorio de Astrofísica) y luego estudiante de filosofía (licenciatura y doctorado) y más adelante profesor asociado<sup>7</sup> en la Universidad Libre de Bruselas. ¿Qué quiere esto decir? ¿Qué interés puede tener esto para lo que nos ocupa y para la concreta ocasión de la publicación en español de tres textos cortos de Richir en la revista de la Sociedad Española de Fenomenología? Vayamos lento a lento y se verá la pertinencia de lo que decirnos.

De entrada, yo creo que este elemento de relativa distancia o no adherencia a lo franco-francés determina decisivamente su modo de hacer filosofía (de esto ya hemos hablado). Pero determina también un punto decisivo para nosotros (que tampoco somos franceses): no es otro que esa capacidad que siempre ha tenido Richir, tan limpia de instituciones, retórica, y rituales academicistas, para abrirse a otras tradiciones, ligero del peso de lo que, intelectual e institucionalmente, supone Francia. Creo que eso ha ayudado a la limpieza de su apertura a otras tradiciones literarias. En esa limpieza sorprende la falta de elementos mediadores. Cuántas veces habré oído en Francia elogios de Cervantes o de las Meninas de Velázquez que era elogios prestados, hechos de memoria de la mano de Foucault (que a su vez hace una lectura muy parcial de esos elementos de la cultura española). Esto es algo que, en cambio, no se daba en Lévinas donde también se percibe la pertenencia a una cultura distinta (se ve en el modo genial en el que Lévinas trae, a veces, pasajes del Quijote). Ahora bien, lo sorprendente en Richir es que esta apertura no se reduce simplemente a la literatura o al arte. Es también genuina su apertura a la tradición *filosófica*

<sup>7</sup> El estatuto es, más bien, el de "chargé de cours", estatuto que tienen algunos profesores del FNRS belga (lo equivalente a nuestro CSIC), institución que constituía la principal vinculación de Richir.

española (pues no tiene ningún sentido hablar de “tradiciones científicas”, al menos en el sentido en el que aquí usamos “tradición”). Huelga decir que eso sí que es, en un intelectual francófono, y como todo intelectual español sufre y sabe, poco menos que excepcional, cuando no milagroso.

Efectivamente, ese rasgo de apertura de Richir a la tradición española, apertura no sólo folclórica y antropológica, literaria o artística, es, para nosotros, de enorme incumbencia, no tanto por un estúpido patriotismo sino por la muy española tradición intelectual de despreciar por sistema todo lo español (rasgo que, por cierto, le sorprende muchísimo a Richir: esa suerte de *harakiri* continuo que el intelectual español hace de lo valioso de su pasado).

En punto a la tradición española de pensamiento (arte y literatura) no es exagerado decir que Richir, de unos siete u ocho años a esta parte, se ha convertido, *a su manera* (manera que poco tiene, claro está, de filológica), en un consumado especialista. *A su manera*, es decir, siempre en el *contexto creativo* de su obra. De todas la maneras, ésta es, huelga decir, la mejor para acceder a algo, la que lo ofrece con mayor riqueza, la que lo hace hablar de veras y hace de lo leído, de lo comprendido, acervo definitivo, definitivamente integrado por haberse incorporado, por volverse recurrentemente ejecutivo, “parte”, si se quiere, de la *Leiblichkeit* transcendental de un pensador. Consumado especialista, decíamos, creo que sin ápice de exageración ni traición alguna a la verdad infundida desde complejos de inferioridad propios (acaso los de todo desterrado español) trocados en deseos o forzamientos. Consumado especialista a pesar de no hablar español y sólo leer en traducción.

Las muchísimas lecturas que Richir ha hecho de autores españoles apenas si empiezan a trasparecer, ahora, en sus textos (lecturas de textos recónditos como *Las aventuras del capitán Alonso de Contreras* o algunos textos de Max Aub, por no hablar de clásicos como *La vida es sueño*, *La Celestina*, o *El Buscón*). Que, a pesar de las muchas lecturas, ello no se note de forma directa en los textos bajo la forma de una nota al pie se debe a que Richir es enormemente cauto en las citas. Por poner un ejemplo, sorprende que apenas si haya un texto de Shakespeare citado en exergo en los *Fragments phénoménologiques sur le langage* (2008) cuando Richir ha leído y releído a Shakespeare hasta la saciedad. Otro tanto ocurre con Stendhal o con Baudelaire, que Richir conoce casi de memoria. Por eso, la malhadada —por comprensible desconocimiento— o a veces malintencionada —por llana maldad— crítica que se sorpre-

de o en ocasiones porfía en punto al hecho de que Richir sólo se cite a sí mismo (lo cual ni siquiera en su nuda literalidad es exacto) no puede ser más injusta. Eso he podido comprobar al correr de los años y a tenor de un contacto más directo con él. Otro caso de lo mismo es su profundo conocimiento de Goya (una reproducción del cuadro del perro hundiéndose cuelga a espaldas de su mesa de trabajo). Tal es el solemne respeto que Goya suscita en él que considera que ningún comentario que él pudiera hacer sabría hacerle justicia al genio de Fuendetodos.

Sea como fuere, el contraste con sus colegas filósofos franceses es flagrante. Y eso que en Francia ha habido valiosísimos hispanistas; pero no hablamos aquí de ellos. Hablamos más bien del filósofo tipo francés (más aún del gran catedrático<sup>8</sup>), al que caracteriza un especial desdén por cualquier tipo de producción intelectual española. En aquél, el interés por ésta se reduce a lo que es meramente folclórico. No me imagino —por poner las cosas más claras— a uno de los grandes popes filosóficos o “fenomenológicos” de la Sorbona recorriendo apasionado las páginas del *Juan de Mairena* de Antonio Machado, o *La agonía del Cristianismo* de Unamuno, obras y autores por los que Richir siente enorme respeto cuando no declarada devoción. Hablo de recorrer esas páginas, repito, no por curiosidad folclórica, sino con el ánimo y propósito sinceros de encontrar *algo distinto* e inaccesible por otras vías, y hacerlo con la convicción de estar aprendiendo algo nuevo y decisivo.

Efectivamente, en Richir habita la hiperbólica sospecha de que quizá en otras tradiciones se embosque una clave para entender la experiencia del humano estar en el mundo, experiencia que, como tal experiencia, es de todos los humanos y por ende base de toda institución simbólica. Eso le lleva a buscar, según coordenadas ajena, una clave que, desde tradiciones que le son

<sup>8</sup> Hay honrosas excepciones que, claro está, no vienen de los grandes popes o mandarines de la fenomenología francesa. Citemos, por ejemplo, el valioso esfuerzo que desde hace un tiempo acomete un grupo de trabajo respecto de la obra de Xavier Zubiri, de la que han aparecido últimamente muchísimas traducciones en la editorial L'Harmattan. Otro ejemplo (que, por desgracia, “contiene” su contraejemplo) está en la magnífica traducción al francés que se ha hecho de *El hombre y la gente* de Ortega (uno de los libros de Ortega favoritos de Richir, junto con *La idea de principio en Leibniz*, el *Velázquez*, algunos textos sobre el Imperio Romano, algunos textos cortos (como el *Mirabeau o el político* o el *Pidiendo a un Goethe desde dentro*) y *En torno a Galileo*; libro, este de *El hombre y la gente* que, a día de hoy, aconseja para acercar fenomenológicamente la cuestión de la Institución Simbólica). Sin embargo —y aquí viene el contraejemplo, literalmente “contenido” “en las páginas” del ejemplo— la edición de *L'homme et les gens* (Paris, Eds. rue d'Ulm, 2008) contiene, aparte de esa magnífica traducción, un repugnante e injusto prólogo (que indignó bastante al propio Richir) del profesorón de turno (que, por supuesto, no participó en la traducción) donde, por desgracia para el enorme trabajo del equipo de traducción, vuelven a salir a flote todos los prejuicios del intelectual francés sobre España y, sobre todo, sobre las producciones intelectuales de que España es capaz.

más cercanas (como la francesa o la alemana), es clave recubierta, punto ciego o ángulo muerto. Y puede que la “tradición” belga (tanto flamenca, como valona y belga germanófona) resida, por cierto, no sólo en una determinada “tradición” sino antes bien en ese haber estado a caballo entre varias (entre las que se cuenta, por cierto, la española), en haber estado “en falso” (en “porte-à-faux” como dice Richir) respecto de cada una de ellas por estar la tradición intelectual de Bélgica encabalgada (el “*enjambement*” del que también nos habla Richir) sobre otras sin hacer del todo pie en nada. Puede que de su tradición le venga el no coincidir del todo con ninguna, puede que esa no adherencia de la experiencia a sus “creencias” sea lo que constituye el legado extraño de esa variopinta tradición propia de Bélgica<sup>9</sup> que, como la propia reducción, no crea “hábito” en sentido estricto, sino más bien el “hábito”, en derivada segunda, de desenclavarlo todo, de que nada sea a pie fijo, de que todo, a pique de ser suspendido, tome el sano cariz de lo variopinto.

Sea como fuere, muy lejos estamos aquí de la masiva presencia del Pantheon parisino y del lema que lo corona: “Aux grands hommes la patrie reconnaissante”, muy lejos de los códigos infinitos, muchas veces hueros, que se estilan en la “École Normale Supérieure” o en las “Grandes Écoles” en general<sup>10</sup>. Sólo así, horro de esas férulas francofrancesas, puede entenderse (entenderse, claro está, en parte: la otra parte la pone la irreductible singularidad de cada individuo) el sincero esfuerzo de acceso, por parte de Richir, a esa extraña tradición, esquina de Europa, que es la española. Es así que he visto a Richir leer el *Quijote* por tercera vez, leyéndolo, esa vez tercera, con el abismal *Vida de Don Quijote y Sancho* de Unamuno (y no *Les mots et les choses* de Foucault, infumable en muchos aspectos) abierto a la vera de la obra de Cervantes, o también bucear no sólo en *El romancero gitano* de García Lorca sino en cosas muy precisas y recónditas como, por ejemplo, las prosas de juventud en las

<sup>9</sup> Esto es algo que, evidentemente, se está perdiendo hoy en día, donde todo adquiere un oscuro tinte de barbarismo y reclamo de pertenencia al terruño. Algo muy triste. No sólo en Bélgica. Es algo que, por desgracia, nos toca a los españoles muy de cerca.

<sup>10</sup> Antiguo alumno del Liceo Francés de Madrid como soy, son cosas que conozco muy de cerca. Lo conozco en sus bondades y en sus malsanas disfunciones. Disfunciones a veces dramáticas, capaces, por cierto (lo he visto en amigos relativamente cercanos) de llevarse vidas enteras por delante, imaginariamente marradas por el hecho, en el fondo extrínseco y sobredimensionado, de no haber conseguido entrar en la École Normale Supérieure tras haberlo intentado varias veces o haber suspendido la agregación de filosofía en repetidas ocasiones tras empecinarse en intentarlo. Disfunciones menos dramáticas en la figura de jóvenes filósofos muy brillantes que no son más que eso: brillantes y, desde luego, extraordinarios profesores, pero perdidos (donde acaso sí fueron capaces) para el largo aiento, el esfuerzo sostenido, que una verdadera obra requiere.

que el poeta de Granada (por ejemplo en *Impresiones y paisajes*) hace descripciones sobrecogedoras no sólo de paisajes sino de paisajes con sus formas de vida (por ejemplo de vida monacal en *Las Dueñas*). Le he visto leer en traducción alemana textos de Ortega no disponibles traducción francesa. De hecho, eso explica la historia de la traducción francesa del *Ensayo de estética a manera de prólogo* que leyó Richir gracias a la meritaria edición, a cargo de Javier San Martín, de *Schriften zur Phänomenologie*. O de *Vitalidad, alma, espíritu* y de *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, incluidos ambos en la edición en seis tomos de las obras de Ortega que se ha hecho en alemán en la Deutsche Verlags-Anstalt (Stuttgart/Múnchen 1996). Fueron textos a los que Richir sólo habría accedido por la traducción alemana. Textos de los que, de resultas de su lectura, alentaría más tarde una traducción –inédita hasta entonces en francés– en los números 10 (2011) y 11 (2012) de *Annales de Phénoménologie* ([www.annalesdephenomenologie.org](http://www.annalesdephenomenologie.org)). Eso por citar sólo algunos autores (entre los que habría que contar también a Quevedo, Calderón, Huarte de San Juan y otros). Algo parecido (traducir y publicar a través de *Annales de Phénoménologie* o en la editorial Krisis) está en curso con *Idea del teatro* de Ortega o las lecciones de 1915-1916 que Paulino Garagorri llamó de Psicología. Otro tanto respecto de algunos textos cortos de Antonio Machado sobre la lírica y la poesía. Textos de *Los complementarios* y de *De un cancionero apócrifo*, inéditos en francés, y de los que he hecho yo mismo traducciones parciales y provisionales que he discutido y revisado con el propio Richir.

## 5. LA RECEPCIÓN DE RICHIR EN ESPAÑA

Esto entraña con la cuestión inversa, a saber, la cuestión de la recepción de Richir en España, recepción en la que, sin lugar a dudas, jugará este número de *Investigaciones fenomenológicas* un importantísimo papel. Esta recepción se hizo, en primer término, a través de Javier San Martín. Fue Javier San Martín, en calidad, a la sazón, de presidente de la SEFE, quien tuvo la feliz (al menos para mí...) iniciativa de invitar a Richir (junto a Guy van Kerckhoven) en septiembre de 1998, a dar una conferencia en el marco de un pequeño congreso. De hecho, debo a Javier San Martín y a la ocasión de este congreso de la SEFE el haber conocido personalmente a Richir. Efectivamente, Javier San Martín

había coincidido con Richir en algunos congresos internacionales sobre Husserl o en torno a la figura de Fink (por ejemplo en el célebre coloquio sobre Fink de Cérisy-la-Salle del 23 al 30 de julio de 1994) y había trabado conocimiento y amistad con él desde hacía cierto tiempo. De ese contacto nos aprovechamos todos. Yo, claro está, el primero. Esa primer contacto de San Martín con Richir en algunos congresos internacionales fue la semilla que tuvo su fruto en la invitación que San Martín, en nombre de la SEFE, cursó a Richir; iniciativa que, desde luego, ha terminado siendo de gran provecho para mí, y de mucha importancia para mi biografía intelectual.

La segunda venida de Richir tuvo otro ámbito de recepción. Terminó cristalizando en un congreso de dos semanas en torno a la fenomenología arquitectónica de Marc Richir organizado, en septiembre de 2010, por la universidad de Oviedo (de la mano del profesor Alberto Hidalgo) y de la Sociedad Asturiana de Filosofía (de la mano de Román García y Silverio Sánchez Corredera entre otros, pero fundamentalmente de la mano —y enorme, incansable generosidad— de Pelayo Pérez García). Decisivo al efecto fue el curso que en mayo de 2009, también en Oviedo y amparado también por la Sociedad Asturiana de Filosofía, había impartido Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, lector de Richir desde hace muchos años.

En ese curso de mayo del 2009 presentó Urbina su versión de la fenomenología. Hizo en ella un uso originalísimo de ciertos elementos de la fenomenología de Richir, ampliando aspectos decisivos (problemáticos y aporéticos) del materialismo filosófico de su maestro, Gustavo Bueno. Digamos que Richir prendió, en Oviedo, en un núcleo de antiguos discípulos de Gustavo Bueno (siendo Urbina e Hidalgo discípulos de las primerísimas generaciones). Discípulos que habían tomado ciertas vías heterodoxas<sup>11</sup> respecto de la gran obra filosófica que constituye el sistema del materialismo filosófico de Bueno y su imponente teoría del cierre categorial. Al hilo de esa visita, se han publicado dos números especiales sobre Richir (34 y 40) en la revista *Eikasia*.

<sup>11</sup> Otro ejemplo de divergencia respecto del materialismo filosófico de Bueno es la interesantísima obra filosófica en curso de Fernando Pérez Herranz, muy interesado también en la obra de Richir. Mientras que la divergencia de Pérez Herranz respecto del materialismo de Bueno podría caracterizarse como una suerte giro morfológico (que hace un uso extraordinariamente interesante de la topología y de la teoría de catástrofes de René Thom), la divergencia de Urbina representa un giro fenomenológico de materialismo filosófico de Bueno. Giro fenomenológico que se entiende como ampliación, y que hace un uso muy fecundo de la fenomenología de Richir.

Acceder a la obra de Richir requiere cierto esfuerzo, pero los réditos, creamos, lo merecen. Sólo me queda esperar que los artículos de y sobre Richir, presentes en este volumen de *Investigaciones fenomenológicas*, así como las notas a las traducciones, balicen en lo posible ese acceso. Esa primera semilla que, en septiembre de 1998, plantara la iniciativa de J. San Martín y de la SEFE de traer Richir a España tiene, aquí y ahora, en este número de *Investigaciones fenomenológicas*, un fruto ulterior (de tantos que ha tenido entretanto), fruto ulterior que, seguramente, no será el último. Esperemos, en cualquier caso, que este fruto de ahora, fruto de la semilla de aquel entonces, sea semilla para frutos futuros florecidos en otras biografías intelectuales.

Paris, junio de 2012.

## **EL CARTESIANISMO DE RICHIR. APROXIMACIÓN A LA “TERCERA MEDITACIÓN FENOMENOLÓGICA”**

**Sacha Carlson**

Université de Louvain-la-Neuve, Bélgica  
sachacarlson@gmail.com

**Resumen:** Este artículo trata de poner en claro el estatuto del “cartesianismo” de Richir en su tercera *Meditación fenomenológica*, en la cual Richir propone una nueva versión de la reducción fenomenológica. Mostraremos en primer lugar cómo Richir centra su lectura de Descartes sobre el carácter hiperbólico de la duda, descubriendo en él un momento propiamente fenomenológico. Examinaremos luego el modo en el que Richir ensaya un acercamiento del cogito cartesiano respecto de la concepción heideggeriana del ser-para-la-muerte. Por último, explicaremos cómo Richir critica esta “vía cartesiana” (y, por ende, también heideggeriana) para elaborar su propia concepción de la facticidad.

**Palabras clave:** Richir, fenomenología, fenómenos, *Meditaciones fenomenológicas*, Descartes, Heidegger, reducción, *Epojé*, hipérbole, facticidad.

**Abstract:** This article proposes to study the status of Richir's cartesianism in his third *Méditation phénoménologique*, where a new approach to phenomenological reduction has been suggested. As a beginning, we will show how Richir focuses his reading of Descartes on the hyperbolic nature of the doubt, and detects in the text a neatly phenomenological moment. Then, we will study the ways Richir gets closer the Cartesian cogito and the Heidegger's concept of Being-towards-death. And finally, we will explain how Richir criticises the Cartesian (and Heideggerian) way in order to develop his own conception of the facticity.

**Keywords:** Richir, phenomenology, phenomena, *Phenomenological Meditations*, Descartes, Heidegger, reduction, *Epochè*, hyperbol, facticity.

Como sabemos, la tercera de las *Meditaciones fenomenológicas*<sup>1</sup> de Marc Richir, dedicada la cuestión de la reducción fenomenológica, lleva como subtítulo

<sup>1</sup> Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992 (que citaremos de ahora en adelante por las siglas MP). La tercera *Méditation* (pp. 67-134) se titula: “Para una *epojé* fenomenológica hiperbólica. Meditación hipercartesiana”.

Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a: Pablo Posada Varela, “[En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir](#)”.pdf, *Eikasia* 40 (2011) 239-290. Para la cuestión, más específica (y afín a este trabajo) de la *epojé* hiperbólica y del “hipercartesianismo” de Richir, puede consultarse el apartado titulado “La cuestión de la hipérbole y la recuperación de Descartes” (pp. 448-453) del artículo de Pablo Posada Varela “[Hipérbole y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir "Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime"](#)”.pdf, *Eikasia* 34 (2010) 439-458), así como el apartado 3.4. titulado “Reconsideraciones sobre la *epojé* fenomenológica hiperbólica” (pp. 417-419) del artículo “[Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir](#)”.pdf, *Eikasia* 40 (2011) 357-442. Por último, para un tratamiento detalla-

lo: "Meditación hipercartesiana". Tan sorprendente como digno de reseñar es que Richir elija a Descartes como interlocutor privilegiado. En el § 1 de esta *Meditación* parece como si Richir pusiese en juego a Descartes *frente a Husserl* al tiempo que lo sitúa *del lado de Heidegger*. Para empezar, se habrá de conceder que, al menos de primeras, se antoja cosa extraña, en fenomenología, "preferir" a Descartes respecto de Husserl: Husserl, como sabemos, si bien le reconoce a Descartes el mérito de haber dirigido su atención filosófica sobre el *cogito* y sobre el *ego sum*, no por ello dejaba de reprocharle al filósofo francés el haber "marrado la orientación transcendental"<sup>2</sup> de la fenomenología. Se pregunta, pues, uno qué es lo que Descartes, el Descartes incontestablemente metafísico, puede aportar respecto de Husserl, o puede aportar, más allá de Husserl, a la fenomenología en general.

Por otro lado, no deja de ser extraña esa intención de leer a Descartes junto a Heidegger cuando bien sabemos hasta qué punto, hasta qué extremos, rayanos en la obsesión, se esforzará el autor de *Sein und Zeit* durante toda su andadura en "desmarcarse" de Descartes<sup>3</sup>. Pues bien, quisiera adelantarla de entrada: lo que, y ello al mayor extremo, interesa a Richir en Descartes reside, obviamente, en el carácter *hiperbólico* de la duda, duda hiperbólica sistemáti-

do de la cuestión de la *epoché* hiperbólica y de la reducción fenomenológica en clave mereológica, cfr. Pablo Posada Varela, "Concrétudes en concrescences. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'*epoché* hyperbolique", *Annales de Phénoménologie* 10 (2011).

Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir en la página: [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org)

<sup>2</sup> Por lo que hace al homenaje, tenemos, por ejemplo: "Que el *ego sum* o el *sum cogitans* deban ser vistos como apodícticos, luego que con ello hollemos un dominio de ser apodíctico y primero es cosa que Descartes, como sabemos, ya supo ver. Subraya, en efecto, el carácter indubitable de esta proposición y afirma claramente que incluso el "yo dudo" ya supone el "yo soy". Se trata, también en su caso, del yo que se capta a sí mismo [*qui se sait lui-même*], tras haber puesto fuera de validez el mundo empírico al ser éste susceptible de duda" (*Meditaciones cartesianas*, § 9). El § 10 estigmatiza, por el contrario, una "tendencia" en Descartes, la de "considerar" el *cogito* como un "axioma" apodíctico, axioma que, unido a otros aún no desvelados, o incluso a hipótesis halladas por vía inductiva, ha de servir de fundamento a una ciencia 'deductiva' y explicativa del mundo, ciencia 'nomológica' que procede *ordine geometrico*, análoga, precisamente, a las ciencias matemáticas". De hecho, esta crítica de Husserl a Descartes parte de una antigua dificultad – Cfr. las Respuestas a las terceras objeciones –de lectura del texto cartesiano: ¿es el *cogito* el primer elemento de una cadena deductiva, tal y como podría llevarnos a pensar la expresión *cogito ergo sum*– expresión que nos encontramos, por ejemplo, en el *Discurso del método*, pero no en las *Meditaciones metafísicas* –expresión que, efectivamente, tiene el aspecto de un silogismo? Si es el caso, entonces no puede ser el fundamento transcendental que busca Husserl: así, el § 10 se titula: "De cómo Descartes marró la orientación transcendental". La lectura que propone Richir consiste precisamente en mostrar que el momento del *cogito* cartesiano es el de una experiencia fenomenológica.

<sup>3</sup> Jacques Taminiaux ha mostrado con mucho tino cómo Heidegger, desde *Sein und Zeit* hasta su obra sobre *Nietzsche*, siempre ha buscado *desmarcarse* de Descartes al tiempo que buscaba, por otro lado, *reapropiarse* otros autores tales como Aristóteles, Kant, Hegel, o Nietzsche (cfr. "D'une double lecture de Descartes", en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, J. Milion, 1989, pp. 213-230). El autor recuerda cómo Heidegger indica varias veces que el desacuerdo entre él y Husserl se debía, en su mayor parte, al cartesianismo del que Husserl se reclamaba.

camente puesta en juego en las *Meditaciones Metafísicas*<sup>4</sup> pero que apenas encuentra uno —o acaso no encuentre en absoluto— en Husserl<sup>5</sup>; y también será la hipérbole lo que le permita a Richir ensayar ese acercamiento, casi “irónico”<sup>6</sup>, entre Heidegger y Descartes ya que, como veremos, en la punta última de la hipérbole, es decir, antes del análisis del trozo de cera, el *cogito* cartesiano en cierto modo aparecerá como aquello que Heidegger, por su lado, piensa como la facticidad del *Dasein*<sup>7</sup>.

## 1. LA RECUPERACIÓN RICHIRIANA DE LA DUDA HIPERBÓLICA CARTESIANA

¿Qué decir, pues, en primer lugar, de Descartes?<sup>8</sup>. Se antoja inútil recordar aquí cómo y por qué Descartes, en sus *Meditaciones*, trata de “establecer algo que sea firme y constante en las ciencias”<sup>9</sup> y que esta empresa empieza por lo que se ha denominado “duda metódica”, relativa a todo lo que es “recibido como creencia [*reçu en créance*]”, todo aquello a lo que otorgamos crédito, es decir, en primer lugar, los sentidos y las sensaciones, que son aquellos casos en los que la creencia, el crédito otorgado, parece tener mayor pregnancia: ¿acaso hay algo más disparatado que dudar de que esté yo aquí y ahora, con mi cuerpo y las cosas que me rodean? Me fijaré más bien en el modo en el que Richir *rastrea e interpreta*, desde las primeras páginas del texto de Descartes,

<sup>4</sup> Cuando nos refiramos aquí a Descartes, haremos alusión a las *Meditaciones*. En el prefacio a sus propias *Meditaciones*, Richir señala por lo demás: “En este camino nos hemos encontrado con dos momentos propiamente instauradores para la fenomenología: las ‘Meditaciones metafísicas’ de Descartes y las ‘Meditaciones cartesianas’ de Husserl. [...] Nos hallamos, claro está, lejos del Descartes de la ciencia instituida, pero cerca, e incluso muy cerca, del Descartes de la duda hiperbólica”. MP, p. 7.

<sup>5</sup> En Descartes, la duda se lleva hasta la hipérbole “como jamás lo hará el propio Husserl de las *Meditaciones cartesianas* a no ser de modo muy fugitivo, apenas si por ráfagas, en muy contadas ocasiones”. MP, p. 78.

<sup>6</sup> “Esto equivale, por lo que hace a Heidegger, a hacer estallar el solipsismo existencial de la *Jemeinigkeit* consecutaria del mismo, o también, por hablar de modo más ‘abstracto’, a ‘radicalizar’ el cartesianismo heideggeriano –nos hacemos plenamente cargo de la ironía de la fórmula que aquí avanzamos [...].” MP, p. 88; el subrayado es mío.

<sup>7</sup> La dificultad estará en comprender la diferencia entre lo que Richir llama facticidad, incluso cuando se reclama de Heidegger, y lo que el propio Heidegger entiende bajo el mismo término.

<sup>8</sup> Aparte de la tercera *Meditación* de Richir (en particular las pp. 78-84), me apoyo aquí también en los dos textos siguientes, en los cuales Richir también sigue el decurso de las *Meditaciones metafísicas*: el artículo, escaneado y disponible en pdf con “cliquear” sobre el vínculo que a continuación se ofrece, “[Doute hyperbolique et machiavélisme. Institution du sujet moderne chez Descartes](#).pdf” (publicado en 1997 en los [Archives de philosophie](#), vol. 60, 1 (1997) 109-122 ; y, en la obra *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, J. Millon, 2004, pp. 131-151(a esta obra haré alusión, a partir de ahora, con las siglas “PIA”).

<sup>9</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 13. Utilizo el texto tal y como está publicado, en francés y en latín, Paris, P.U.F., 1992. La paginación citada es la que viene tradicionalmente usándose, a saber, la del tomo IX de la edición Adam et Tannery. A partir de ahora, con las siglas: MM.

lo que ha dado en llamarse “duda hiperbólica”<sup>10</sup>, es decir, radical, y que parece jugar como en contrapunto a la duda metódica.

Efectivamente, la hipérbole ya está presente desde las primeras páginas del texto. Lo está bajo esos dos semblantes que son la locura y el sueño. En primer lugar, “la punta extrema de la hipérbole”<sup>11</sup> aparece muy pronto en el texto, ya con la hipótesis de la locura: no puedo razonablemente *dudar* de que estoy aquí, con mi cuerpo y las cosas circundantes “a no ser que —escribe Descartes— me compare con esos insensatos [...] [que] aseguran una y otra vez ser reyes cuando, en realidad, son muy pobres [...]”<sup>12</sup>. A lo que Descartes repone, en una célebre réplica: “¿Y qué? Se trata de locos, y no sería yo menos extravagante si me dejase guiar por su ejemplo”<sup>13</sup>. ¿Cómo entender esta revocación de la locura, a propósito de la cual tantísimo se ha glosado?<sup>14</sup>. No se trata, considera Richir, de una revocación o de un reprimir [*refoulement*] sino antes bien de una restricción metódica: “para Descartes, efectivamente, la locura carece de hilo conductor, es decir [...] *nadie decide jamás ni puede decidir, al albur de una simple variación*<sup>15</sup>, volverse loco”<sup>16</sup> y ésa es la razón por la que la verdadera locura no puede, *metódicamente*, tomarse en consideración.

De la locura pasamos a otra figura de la hipérbole, la de esa “pequeña locura” que es el sueño. Efectivamente, me acontece, por veces, creer que estoy despierto cuando, sin embargo, resulta que estoy durmiendo, y es por ello por lo que tengo todo el derecho a preguntarme si no será que estoy durmiendo a pesar de creer estar despierto. Se trata, en definitiva, de preguntarse —como lo hará el propio Husserl más tarde— si no se limitará el mundo a no ser sino mero

<sup>10</sup> El propio Descartes no hace un uso sistemático de la expresión “duda hiperbólica”, en todo caso, no en el texto mismo de las *Meditaciones*. Escribe sin embargo, en la penúltima página de su texto: “Y debo rechazar todas las dudas de estos días pasados por hiperbólicas (*hyperbolicae*) y ridículas, particularmente esa incertidumbre tan general tocante a un sueño que no podría distinguir de la vigilia [...].” MM, p. 42. Esto ha dado pie a los comentadores para designar como hiperbólico este momento *radical* de la duda en el que no se trata ya de sospechar de un error del juicio o de los sentidos (ése es la duda metódica), sino de sospechar del sentido mismo del ser y del no ser de la realidad, como sucede con el argumento del sueño o del Genio Maligno. Para Richir, claro está, la duda “hiperbólica”, inada tiene de “ridícula”!

<sup>11</sup> PIA, p. 132.

<sup>12</sup> MM, p. 14.

<sup>13</sup> *Idem*.

<sup>14</sup> Cfr. lo que ha dado en llamarse la “querella o disputa de la locura [*la querelle de la folie* ]”, que opuso a Michel Foucault y a Jacques Derrida. Un buen panorama de esta cuestión disputada, así como las referencias esenciales, se encuentra en: Denis Kambouchner, *Les méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première méditation*, Paris, P.U.F., 2005, pp. 381-394.

<sup>15</sup> En el sentido husserliano de la variación eidética. [NdT]

<sup>16</sup> PIA, p. 131.

“sueño coherente”. El argumento de Descartes para formular esta hipótesis consiste, al cabo, en aducir que no existe criterio alguno *intrínseco* a los sentidos y a los sensibles que permita distinguir, en la sensibilidad, el modo imaginativo del modo perceptivo<sup>17</sup>. Así, Descartes, por cuanto busca asentar la ciencia como saber *objetivo*, se verá obligado a revocar como dudoso todo lo que es intuitivamente figurable: por lo tanto, tanto lo real como lo imaginario. De ahí que, en este punto del recorrido, sólo las matemáticas parezcan conservar su validez: “tanto si estoy despierto como si duermo, dos más tres siempre formarán el número cinco”<sup>18</sup>. Pero también será este último campo de validez de las cosas el que habrá de quedar, de igual modo, en suspenso, y ello mediante la puesta en juego, *sistemática* esta vez, de la duda hiperbólica.

Es lo que se llevará a cabo, como sabemos, con la entrada en escena de Dios:

[...] Hace tiempo que albergo en mi mente cierta opinión, a saber, que hay un dios que todo lo puede, y por el cual he sido creado y producido tal y como soy. Ahora bien, ¿quién puede asegurarme que ese dios no haya obrado de tal modo que no haya ni tierra ni cielo alguno, y ningún cuerpo extenso o figura, ninguna magnitud ni lugar y que, con todo, tenga yo los sentimientos de todas estas cosas, y que todo ello no me parezca existir de otro modo que como precisamente lo veo?<sup>19</sup>

Mientras que la duda metódica trataba sobre el riesgo factual del *error*, la duda hiperbólica, cuando se pone sistemáticamente en juego, se hace consecutaria de una *sospecha de engaño*: podría ocurrir que algún Otro se las estuviera arreglando para que yo, de hecho, percibiese todas estas cosas (la tierra, el cielo, etc.) cuando, en rigor, resulta que no existen en absoluto. O podría suceder también que el mundo, e *incluso las matemáticas*, no sean más que un mero sueño, una *ilusión coherente*. Es precisamente esta sospecha la que, de hecho, articula duda hiperbólica y duda metódica —además de *equivocarme [me tromper]*, también puedo, aun poniendo todo el cuidado del mundo en no equivocarme, *resultar engañado [être trompé]* por una fuerza omnipotente— lo cual me impide acordarles crédito [*accorder créance*] a las cosas del mundo e incluso a las matemáticas, a todo lo que, en suma, parece más consolidado, es de-

<sup>17</sup> Cfr. PIA, p. 132.

<sup>18</sup> MM, p. 15.

<sup>19</sup> MM, p. 16.

cir, a todo aquello que Richir engloba bajo el concepto de "institución simbólica"<sup>20</sup>.

La dificultad de ese tipo de duda, cercana a una *epojé* escéptica, reside, claro está, en su carácter enteramente teórico: por mucho que me imponga dudar en *teoría* de todo aquello a lo que otorgo crédito, en la *práctica*, la institución simbólica siempre acabará por alcanzar mi radicalidad para acabar teniendo vigencia en los asuntos humanos de tal suerte que respecto de todas esas cosas puestas en duda "mucho más sensato es creerlas que negarlas"<sup>21</sup>. Precisamente por ello, la duda hiperbólica ha de ir más lejos: es preciso "que ponga todo cuidado en engañarme a mí mismo" (*ipsum fallam*) fingiendo *de forma activa* que "todos esos pensamientos son, por algún tiempo (*aliquandiu*) simplemente (*omnino*) falsos e imaginarios"<sup>22</sup>. Sea como fuere, todos esos pensamientos, quiéralo o no, permanecen verosímiles por cuanto proceden de la institución simbólica; la *epojé* sólo será de veras hiperbólica si, por verosímiles que se me antojen, hago *como si* fueran "falsos e imaginarios"; así, escribe Richir:

La fábula o la ficción sólo se sustenta en un fingimiento [feinte], suerte de *semblante* activo<sup>23</sup>, un hacer *como si* que es ya del todo distinto de la puesta en suspenso escéptica. Soy pues yo el encargado de elaborar el supuesto de "un determinado Genio Maligno, no menos astuto y embustero que poderoso, que ha empleado toda su industria en engañarme". Se debe, pues, "a mi poder, el suspender mi propio juicio", y es precisamente así como "hasta tal punto habré preparado mi mente ante todas las astacias de este gran engañador que, por poderoso y astuto que sea, jamás podrá imponerme nada".<sup>24</sup>

De este modo, sólo *si soy yo quien toma la iniciativa* de hacer, *activamente*, "*como si*" un Genio Maligno emplease toda su industria en engañarme, pudiendo desbaratar toda posible engañifa. Y por ello mismo insiste Richir en que todo el movimiento de la duda hiperbólica reposa, al fin y al cabo, en la *libertad del sujeto*, libertad que "asoma o da la cara [*paraît*], en un primer momento, como libertad de la *epojé*, de la suspensión del juicio"<sup>25</sup>. En este sentido, sí es cierto

<sup>20</sup> Cfr. PIA, pp. 133s.

<sup>21</sup> MM, p. 17.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> Aquí Richir retoma un concepto parejo al concepto de "semblant" y de "semblant solide", conceptos centrales en la filosofía (muy marcada por la fenomenología, por no llamarla fenomenológica *tout court*) del que fuera su gran amigo Jean-Toussaint Desanti. [NdT].

<sup>24</sup> "Doute hyperbolique et machiavélisme. Institution du sujet moderne chez Descartes".pdf (paru en 1997 dans les *Archives de philosophie*), p. 113.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 114.

que cabe oír resonar, en las *Meditaciones* de Descartes, como el eco de una reflexión teológico-política de segundo grado sobre la libertad del hombre<sup>26</sup>. Con todo, es preciso preguntarse antes por el sentido fenomenológico del Genio Maligno:

Cabe entonces que nos preguntemos qué articula esta operación [i.e. la operación del fingimiento o ficción [*feinte*] con la suposición del Genio Maligno (*genius malignus*). ¿Ocurrirá acaso que no sea éste sino yo mismo, pero bajo una forma “externa”? ¿Cómo, efectivamente, puedo fingir, imaginar (*fangere; fingieren o umfingieren* diría Husserl) que todo esto que “creo” es falso e imaginario? ¿Acaso se trata aún, propiamente, de mí? En este punto hemos de permanecer atentos al hecho de que la ficción ya no se refiere a los contenidos, que permanecen iguales, sino a su valor como posibles verdades, a su valor de verdad<sup>27</sup>. Así pues, no es que esté imaginando algo más allá de lo real, algo suplementario y errado, sino que, llevado por la sospecha del engaño, doy en imaginarme que no es por mor de un “crédito [*créance*]” (*doxa*) distinto al que tiene vigencia en la imaginación (véase el primer ejemplo del sueño) por lo que, ahora, otorgo crédito a mis pensamientos. Es, por lo tanto, como si los contenidos supuestamente soñados (y ficticios) me viniesen, en el suspenso (*epojé*) de mi “crédito [*créance*]”, de un lugar otro [*ailleurs*]<sup>28</sup>, por lo que, en definitiva, es como si absolutamente nada aparte de este “crédito” y mi suspensión fuese de veras cosa mía.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Cfr. MP, p. 80: se trata, de hecho, del hilo conductor del importante artículo sobre duda hiperbólica y “maquiavelismo”, *op. cit.*

<sup>27</sup> La expresión “valor de verdad”, usada por el autor del artículo así como por el propio Richir puede resultar algo confusa. Tratemos de encaminar el sentido en el que ha de entenderse. No se trata del “valor de verdad” en sentido lógico, lo cual supondría, precisamente, volver a la cuestión de la duda metódica y del error. Se trata más bien del valor de esos contenidos de pensamiento no tanto en su contenido cuanto, antes bien, en su pretensión de verdad, en su pertinencia como posibles verdades (o falsedades). Dicho de otro modo: en régimen de duda hiperbólica, la falsedad no radicaría en una no adecuación, sino antes bien en el origen de la facticidad de ese mismo pensamiento, en haber sido enteramente simulado, montado por completo, junto a mi impresión de ser, tal pensamiento, pensamiento mío. Incluso esto último sería algo que la omnipotencia del Genio Maligno podría haber producido, generado, “mandándome” tal pensamiento junto a su apariencia o fenómeno de ser experiencia o pensamiento –o, en suma, “pensar” en el sentido amplio que entiende Descartes– mío. Así las cosas, y puesta en juego la duda hiperbólica, no tiene sentido volver a tratar los *contenidos* de pensamiento en términos de duda metódica o siquiera de duda. No se trata ya de escrutar su contenido. El problema se desplaza al origen mismo de su facticidad como pensamientos, y a la cuestión de quién sea el verdadero titular de estos pensamientos: sin antes enfrentar este primer problema, relativo a la pretensión de verdad o “valor de verdad”, de ser “posibles verdades” o siquiera “poder ser verdades” –así no lo sean de hecho– de estos pensamientos, no tiene sentido esmerarse en cotejar el detalle veritativo de su contenido. Dicho de otro modo: un pensamiento falso *mío* tiene más “valor de verdad” (en el sentido en que lo emplean aquí tanto Richir y Sacha Carlson) que un supuesto juicio verdadero que, sin embargo, me hubiese sido “montado”, “armado de cabo a rabo” por un Genio Maligno omnipoente. Por “verdadero” que, de hecho, resulte, no es un *verdadero* pensamiento (mío), su “valor de verdad” o “valor como (possible) verdad” queda, por así decirlo, *desbaratado de antemano*: se trataría de un *falso* pensamiento-verdadero, generado por un *falso* pensar o una *apariencia o simulacro* de pensar o de “yo pienso” (pues el verdadero “pensar” es un pensar en primera persona). Lo que en este contexto se entiende o sobreentiende aquí por “verdadero pensamiento” no tiene, precisamente, nada que ver con Spinoza. Y no es casual, tal y como el propio autor del artículo ha mostrado en su tesis de la mano de un interesantísimo acercamiento entre Spinoza y Michel Henry. Un desarrollo, a cargo de Sacha Carlson, sobre la crítica richiriana (desde su *epojé* fenomenológica hiperbólica) a una versión spinozista-henryana de la reducción fenomenológica (y, por ende, a la interpretación henryana del *cogito* hiperbólico –o de la interpretación henryana de la filosofía de Maine de Biran–) aparecerá en breve en un próximo monográfico sobre Richir en la revista *Eikasia*. [NdT].

<sup>28</sup> El francés dispone, para el espacio (con la voz “*ailleurs*”), del equivalente semántico de lo nuestro “otrora” es para el tiempo. [NdT].

<sup>29</sup> PIA, p. 135.

¿Cuál es, entonces, el estatuto *fenomenológico* de este Genio Maligno? ya que alguna será la forma, propiamente fenomenológica, bajo la cual habrá de aparecerse. La hipótesis seguida aquí por Richir es, desde luego, resueltamente fenomenológica, y consiste en sostener que el Genio Maligno no sería sino yo mismo o, para mayor precisión, *una figura del otro (el Otro) en mí*. Y en la medida en que este “Otro” se halla imaginado, será sobre el estatuto de esta imaginación sobre lo que, en primer término, tendremos que dirigir nuestra atención.

*En un primer momento*, podríamos pensar que esta figura del Otro en mí no soy sino yo mismo, con mi cuerpo (*Leib*) casi trasladado por entero al interior de la imaginación, poco más o menos como cuando imagino una escena de tristeza y que me imagino formando parte de la escena imaginada, *imaginando también*, por ende, *mi propia tristeza*<sup>30</sup>. Este “yo imaginario”, que se presenta como el origen de las afecciones *imaginadas*, es absolutamente peculiar ya que, del todo ilocalizado e ilocalizable, adquiere todos los caracteres de una suerte de “fantasma”, coextensivo con lo que, en eco a Husserl, denomina Richir *Phantomleib*, igualmente *ilocalizado y volátil*<sup>31</sup>. De este modo, cabría, pues, suponer que el Genio Maligno no fuera otra cosa que dicho *Phantomleib*<sup>32</sup>; cabría suponer, por lo tanto, que el Genio Maligno *representa* el riesgo de convertirse uno en juguete de su propia imaginación, pasando así casi enteramente del lado de la imagen. De hecho, este riesgo lo enfrentamos bajo su figura más extrema puesto que el Genio Maligno es supuestamente “omnipotente”: supondríamos pues al *Phantomleib* capaz de autonomizarse por entero en relación

<sup>30</sup> Recojo este ejemplo de Husserl: Cfr. Hua XXIII, p. 466.

<sup>31</sup> La interpretación del Genio Maligno en términos de imaginación y de *Phantomleib* no se encuentra en las *Méditations phénoménologiques*, sino sólo en *Phantasia, imagination et affectivité* (2004), en que Richir llega a considerar que en toda experiencia imaginativa en tanto que distinta de la *phantasia*, además de las cosas figuradas en imagen, hay siempre una coloración afectiva que, sin embargo, jamás queda, a su vez, figurada, como tal, en imagen. Dichos afectos pueden tener estatutos muy diversos. Esquemáticamente, podríamos decir que o bien están efectivamente experimentados [éprouvés], o bien se hallan solamente “imaginados”. En este último caso se trata, entonces, de cuasi-afectos que no están ni figurados en imagen ni experimentados, pero que “habitan” la imagen de modo esencialmente no-localizable. Es la razón por la que no hay que confundir el *Phantomleib* con lo que Husserl llama también el *Phantasieleib*. Husserl define el *Phantasieleib* como el cuerpo, ciertamente indeterminado, pero implicado en toda vivencia de *phantasia* o de imaginación, y que se atesta por el hecho de que las cosas “phantaseadas” o imaginadas están siempre *orientadas*: entre los árboles que imagino, algunos están en *primer plano* mientras que otros ocupan el *trasfondo*; asimismo, este centauro que llega al galope es súbitamente atacado por un dragón que se lanza contra él según un determinado ángulo de ataque, etc. (Cfr. Hua VIII, pp. 115s). Dicho de otro modo, el *Phantasieleib* se halla siempre *localizado*, lo que precisamente no es el caso del *Phantomleib*, al que como fuente de los afectos imaginados, ocurre estar por doquier y al tiempo en ningún sitio definido, de suerte que los afectos imaginados parecen, ciertamente, venir como *de otro lugar [d'ailleurs]* (Cfr. PIA, pp. 9-46, y en especial las pp. 24ss) El *Phantomleib* es pues como un Otro en mí del que, por principio, no puedo tener conciencia.

<sup>32</sup> Cfr. PIA, p. 135.

al yo real y presente, con lo que cabría hablar de una verdadera escisión (*Spaltung*) entre ambos yoes —sabemos que, efectivamente, es lo que sucede en algunos casos de esquizofrenia aguda. ¿Se quiere decir con ello que, de la mano del Genio Maligno, transitamos de nuevo por los andurriales de la locura? No otra cosa parece sugerir Richir; de la mano de la figura del Genio Maligno nos encontramos, efectivamente, muy cerca de la locura: muy cerca *sin por ello estar del todo en ella*<sup>33</sup>.

Efectivamente, cumple hacer notar, *en un segundo momento*, que no hay verdadera escisión, en Descartes, entre el yo real y el yo imaginado del otro en mí (el Genio Maligno) en la medida en que soy siempre *yo* (mi yo real) *quien activa y libremente se pone a imaginar* al Genio Maligno. Por mucho que el yo que lleva a cabo la ficción y el yo supuestamente sorprendido en su credulidad por el Genio Maligno (al extremo de convertirse en juguete de éste) no sean idénticos, a pesar de todo queda, resiste o permanece un punto de contacto entre ambos yoes que nos impide referir, aquí, una auténtica escisión (*Spaltung*). De ahí que el Genio Maligno no pueda identificarse por entero con el *Phantomleib*, que siempre es ilocalizable y, por ende, indetectable e innombrable<sup>34</sup>; efectivamente, no es aquí el caso: si el Genio Maligno tuviese éxito en su empresa, la de engañarme, es decir, si, en definitiva, el Genio Maligno se identificase simple y llanamente con el *Phantomleib*, en ese caso *ni siquiera me percataría de todo ello*<sup>35</sup>. De hecho, he ahí la razón por la cual el yo cartesiano no queda sumido en la locura: y es que “contrariamente a los locos, es capaz de engendrar por cuenta propia, es decir, a sabiendas, el *simulacro* de la locura”<sup>36</sup>.

Conviene notar también que si, de hecho, soy capaz, en virtud del fingimiento o *ficción libre y activa*, de librarme de la captación por el *Phantomleib* y por la imaginación, es porque esta ficción no está acompañada por género alguno de *reducción eidética*:

Por el hecho de ser *yo* quien efectúa la hipérbole, y por el hecho de que ésta no concierne en absoluto a los contenidos de las “opiniones”, sino a su estatuto (su pretensión a la verdad), por el hecho de que, por lo tanto, no son otros posibles contenidos

<sup>33</sup> Cfr. PIA, pp. 135s.

<sup>34</sup> “El engaño de que el Genio Maligno sería capaz sólo sería engaño por “sorpresa” integral de mi “crédito [créance]” si el Genio Maligno operase como *Phantomleib*; pero entonces sería del todo *indetectable, inasignable* e incluso *innombrable*”. PIA, p. 137; el subrayado es mío.

<sup>35</sup> Cfr. PIA, p. 139.

<sup>36</sup> *Idem*.

de mis opiniones lo que me pongo a imaginar, no corro el riesgo de pasar a ensañaciones en vigilia [*rêveries éveillées*] más o menos coherentes y, desde las mismas, al *Phantomleib*, sino que, muy al contrario, ocurre que, en cierto modo, “conjuro” este riesgo precisamente no saliendo de, o no abandonando dichos contenidos respecto de los cuales me limito, simplemente, a imaginar, por un cierto espacio de tiempo, que no son sino imaginarios. El yo que está aquí en cuestión permanece despierto y activo, y la *epojé fenomenológica hiperbólica* consiste, simplemente, en situar cualquier cosa que pueda pensar en *régimen de “cuasi” o de “como si”*, es decir, en el registro “modificado” de la ficción, tratando, una vez más, de engañarme a mí mismo de forma activa dado que sé que, de hecho, no es, el que dibuja esta ficción que ahora incoo, el caso.<sup>37</sup>

Este texto es capital para comprender el sentido de la *epojé fenomenológica hiperbólica*, *epojé* cuya primera figura<sup>38</sup> aquí examinada llamaré “reducción cartesiana”<sup>39</sup>. *En primer lugar*, la duda no se dirige aquí sobre los contenidos de mis “pensamientos”, que hay que comprender como el conjunto de mis pensamientos, juicios, percepciones, sensaciones, imaginaciones, etc. Sin preguntarme, pues, por el contenido de mis pensamientos para cerciorarme de su legitimidad, se trata aquí de suspender, de forma mucho más global, la pretensión de mis pensamientos a la verdad: hay que ir (hiperbólicamente) hasta sospechar que pueda haber posibilidad de ilusión en el corazón mismo de mi pensar. Reparemos, pues, en la notable diferencia con Husserl, para el cual la reducción fenomenológica, en último término, precisamente ha de conducir a decantar el sentido eidético de los contenidos de mis pensamientos. De ahí que convenga hacer notar *a continuación* que la duda hiperbólica, por el contrario, no se ve nimbada de reducción eidética alguna: en la medida en que la duda no ataña a los contenidos de pensamiento, es imposible imaginar otros contenidos sobre la base de los contenidos que se ven sorprendidos por la duda; es, al cabo, imposible proceder a una variación eidética<sup>40</sup>. *Por último*, cumple subrayar que es ciertamente la imaginación el motor o la facultad de la duda cartesiana: dudar es, para Descartes, *imaginar* que todos mis pensamientos son... iimparables! La modalidad de la imaginación puesta aquí en juego es, efectivamente, del todo peculiar puesto que, por un lado, no se refiere ésta a los contenidos de

<sup>37</sup> PIA, p. 136.

<sup>38</sup> Dejamos el examen de otras figuras para trabajos ulteriores.

<sup>39</sup> Se notará que, en un primer término, Richir parece identificar la duda hiperbólica cartesiana con su propia versión de la *epojé fenomenológica hiperbólica*. Veremos, con todo, como Richir terminará también por apartarse de Descartes, aunque sea en nombre del “hipercartesianismo” con el que también –y acaso tanto más– se apartará, como veremos enseguida, de Heidegger.

<sup>40</sup> Lo cual no está sino implícitamente sugerido en el texto que comento aquí. Richir lo escribe más explícitamente más adelante: “la *epojé hiperbólica* cartesiana no supone que su propia ejecución vaya, por así decirlo, de la mano o a modo de complemento de una reducción eidética”. PIA, pp. 135s.

pensamiento a partir de los cuales podría yo, fácilmente, montarme un mundo imaginario coherente hasta pasar por completo del lado de la imaginación (caso del *Phantomleib*), volviéndome, por ende, mero juguete de mi propia imaginación; y, por otro lado, la imaginación no se refiere aquí más que a su propio poder: imaginar un Genio Maligno equivale, en un contexto fenomenológico, a imaginar la captura ilusionante del yo por la imaginación, equivale, en resumidas cuentas, y como hemos sugerido, a *imaginar que estoy loco*. En la medida en que la imaginación es aquella facultad que puede tanto poner en imagen como generar ilusiones<sup>41</sup>, será la propia imaginación y ella sola la que pueda, “viéndoselas” consigo misma, desbaratar las trampas de la engañifa y de la ilusión.

Tras el episodio del Genio Maligno, Descartes encadena su argumento, en su segunda *Meditación*, para hallar en el *cogito* el añorado “punto arquimédico”<sup>42</sup>. Me limitaré a recordar el pasaje en el que todo parece jugarse, y que ha sido objeto de comentario, poco menos que al infinito:

¿Acaso no soy también yo quien trataba de convencerse de no ser? Mas, sin duda, era mientras me convencía o siquiera ya por el hecho de pensar algo. Pero he que hay no sé qué engañador muy poderoso y astuto que emplea toda su industria en engañarme de continuo. No cabe duda de que soy si me engaña: podrá engañarme tanto como quiera, que jamás podrá arreglárselas para que no sea nada en tanto piense yo ser algo. De suerte que, tras haber meditado y considerado minuciosamente todas estas cuestiones, se ha de concluir y tener por permanente la siguiente proposición: que *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera todas y cada una de las veces en que la pronuncio o en que la concibo en mi mente.<sup>43</sup>

¿Qué es, pues, lo que de la duda se desprende? Simplemente la certeza de que *yo soy*, de que *yo existo*: *ego sum, ego existo*.

En el marco de la lectura fenomenológica de Richir, que distingue entre dos yoes, el yo que lleva a cabo la ficción, y el yo imaginario, supuestamente embaucado, la primera cuestión que se plantea es, claro está, la de saber de qué yo, de qué *ego* se trata aquí. Se trata, en efecto, del *yo concreto*, del yo del filósofo que, meditando, lleva a cabo la ficción<sup>44</sup>. Es él lo único que se desprende de la duda hiperbólica, revelándose, en virtud de *mi* astucia, irreductible a toda astucia del Genio Maligno, del gran engañador. Lo que se desprende de la

<sup>41</sup> Cfr. PIA, p. 138.

<sup>42</sup> Cfr. MM, p. 19.

<sup>43</sup> *Idem*.

<sup>44</sup> Cfr. PIA, p. 140.

hipérbole es, finalmente, mi existencia en la desnudez de su enigma; o también –diré anticipando– el *Dasein*, e incluso el *Dasein en su facticidad*<sup>45</sup>.

Otra forma de considerar el *cogito* estribaría en ver en ello una suerte de apercepción transcendental inmediata. Richir se explica al respecto en el siguiente texto:

Mientras finjo (imagino) activamente, mientras ejecuto la *epojé* hiperbólica [...] estoy despierto, pero esta mi vigilia puede tornarse, de modo instantáneo, en sueño, y mi ensueño [rêverie] en una suerte de equivalente de un “estado hipnótico” si quedo preso, capturado, en la ilusión que la ficción vehicula consigo [...], y según la cual mi pensar, todo mi pensar, sería, en última instancia, el pensar del Otro, del propio Genio Maligno.<sup>46</sup>

La apercepción transcendental<sup>47</sup> es ese estado –estado de lo más común pero quizá por ello extremadamente difícil de describir– en el que “sé” que yo soy yo y no otro, que estoy despierto (o incluso que duermo) sin que me haga falta pensar en ello (o “pellizarme”) para saberlo<sup>48</sup>. Este estado suele acompañar mis representaciones sin que sea explícitamente tematizado u objeto de reflexión. Sin embargo, siempre es posible ejecutar la reflexión que permite, de modo exclusivo, *atestar* de modo relativamente aislado o exento, la apercepción; reflexión a raíz de la cual comprendemos que la apercepción es, efectivamente, primigenia, y que comporta en sí misma la posibilidad de su propia reflexión. Se advertirá que, efectivamente, es eso lo que ocurre con el *cogito* cartesiano: el “yo soy, yo existo” *atesta*, mediante la operación reflexiva<sup>49</sup> de la ficción, la apercepción transcendental, es decir, el hecho de que yo soy yo y de que estoy despierto. No obstante, Richir precisa de inmediato que es siempre posible perder la supuesta continuidad de la vigilia (apercepción transcendental): y ése es precisamente el caso siempre que me dejo capturar por mi ima-

<sup>45</sup> Y por lo demás, es aquí también donde se juega la institución del sujeto de la modernidad, tal y como Richir lo explica pormenorizadamente en su artículo: "[Doute hyperbolique et machiavélisme. Institution du sujet moderne chez Descartes](#)".pdf.

<sup>46</sup> PIA, p. 140.

<sup>47</sup> ... Y que corresponde a lo que Richir llama a veces la apercepción transcendental “en su sentido corriente” (por ejemplo, en su obra *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Beauvois, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2002) citado “IID”, p. 34), para distinguirla de un modo más arcaico de la apercepción que trataremos con más pormenor en algunos trabajos afines a éste. Sobre este punto ver también el imponente artículo: "[L'aperception transcendante immédiate et sa décomposition en phénoménologie](#)".pdf, Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (2001).

<sup>48</sup> Cfr., por ejemplo, IID, pp. 48ss.

<sup>49</sup> Por retomar los términos de los citados artículos de Pablo Posada Varela (Cfr. nota 2, *in supra*), operación “hiperactiva” por la que se desencadena la hiperpasividad de la hipérbole. Se trata de los dos términos de lo que Pablo Posada Varela llama “cinestesia fenomenologizante”, cfr. sobre todo: “Concrétudes en concrescences. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'époche hyperbolique”, *Annales de Phénoménologie* 10 (2011).

ginación, siempre que ingresa en la hipnosis del *Phantomleib*, experiencia que presenta, en la esquizofrenia, un caso extremo.

Cabría entonces pensar que el *cogito* tan sólo desemboca en la existencia desnuda y desencarnada. Efectivamente, conviene insistir en ello: si bien el *cogito* me asegura de *que pienso* y de *que soy*, no me enseña aún ni *qué pienso* ni *quién soy*. Ya lo hemos referido: la duda cartesiana no tiene alcance sobre el contenido de mis pensamientos sino sólo sobre su valor de verdad. De hecho, es precisamente éste el lugar del desenlace de la trama cartesiana, y que Richir sigue explicitando como sigue:

"Lo que resulta de la hipérbole no son los contenidos de mis pensamientos, siempre susceptibles de engaño y de ilusión en la medida en que son *imaginables* (figurables en imágenes), sino el yo como lugar de *la actividad misma del pensar*, y del que jamás cabrá imagen. De ese modo, si en la punta extrema del *cogito* no sé aún quién soy, al menos me sé ya no ser "nada de lo que pudiera fingir e imaginar".<sup>50</sup>

De ahí que "lo que surge en el *cogito* escape, al cabo, a la ficción o a la imaginación por resultar *intuitivamente infigurable en y por imaginación*".<sup>51</sup>

Pero entonces, ¿qué soy y a qué se refiere exactamente la certeza cartesiana? Precisamente a lo que soy: "una cosa que piensa (*res cogitans*)"<sup>52</sup>, responde Descartes, y bien sabemos cuán a menudo se le habrá reprochado dicha expresión. Richir considera, empero, que el *cogito* no desemboca en absoluto, contra lo que porfía la cansina cantinela de Heidegger en este punto, en un yo cosificado, exangüe o desencarnado. El *ego* que se descubre en el *cogito* resultante de la duda hiperbólica no es la substancia o el ente disponible (*vorhanden*)<sup>53</sup> sobre los que tanto insiste la interpretación heideggeriana, interpretación por desgracia de antemano autorizada a pesar de ser algo fácil o incluso zafia (cuando no, simplemente, errada). En aras a comprender la intrincada sutileza de este *cogito*, es preciso leer a Descartes de cerca: "¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, *que también imagina y que siente*".<sup>54</sup> En la medida en

<sup>50</sup> MM, p. 21.

<sup>51</sup> PIA, p. 142.

<sup>52</sup> MM, p. 22.

<sup>53</sup> Cfr. "[Doute hyperbolique et machiavélisme. Institution du sujet moderne chez Descartes](#)".pdf, p. 115.

<sup>54</sup> MM, p. 22, subrayado por Richir (in PIA, p. 142). Sobre este pasaje de las *Meditaciones* ya había llamado la atención el propio Husserl: "Sabemos que Descartes lo entendía [scil. *le cogito*] en un sentido

que en el *cogito* el pensar se nota [*s'aperçoit*] en todo su carácter incoativo, incluso más acá de la distinción entre sentir y conocer, cabe asegurar que la *res cogitans* es considerada, por Descartes, en la entera contingencia de su concreción, que es también la de su *carne [chair]*:

a fuer de haber glosado en exceso respecto del dualismo cartesiano, acaso no se haya subrayado lo suficiente que el *cogito* es, en Descartes, el impensable momento de la *encarnación*, y con cuya facticidad topamos de nuevo bajo la forma de la incomprensible contingencia de la “unión substancial” del alma y del cuerpo, momento cuya reconstrucción metafísica en términos de “glándula pineal” habrá de resultar forzosamente inadecuada.<sup>55</sup>

De todo ello tenemos que quedarnos, en esencia, con que el *cogito* sí se presenta, en Descartes, como auténtico *momento fenomenológico*, del mismo modo que la duda hiperbólica se torna, al menos “implícitamente”<sup>56</sup>, como *epojé* fenomenológica. Por esa vía cabe, efectivamente, una aproximación entre Descartes y Husserl; mas contrariamente a lo que creía este último, la duda cartesiana se aventura a bastante mayor profundidad, en las honduras del humano vivir<sup>57</sup>, de la que jamás osó sondar el padre de la fenomenología. Richir describe la *epojé* o la reducción cartesiana como sigue:

*Epojé* en la que, sencillamente, los “objetos” (intencionales) respectivos quedan puestos fuera de curso (pueden, efectivamente, ser figurados por la imaginación) mediante lo que les corresponde en la *cogitatio* (en términos husserlianos: las vivencias; no pueden ser percibidas), y que es, por lo que a ello hace, intuitivamente infigurable. [...] Comprendemos todo lo que esta vivencia, por así decirlo en su cara subjetiva, hilética y noética, conlleva de *inasible* (de puro *infigurable*), y ello siempre que dicha vivencia, en su cara subjetiva, no se halle ya de antemano apresada y estructurada como polo de la correlación noética-noemática en su sentido husserliano. Dicho de otro modo, siempre que la intencionalidad haya sido hiperbólicamente puesta fuera de curso, lo cual, a nuestro parecer, se ha de hacer si es que se quiere acceder al registro más arcaico de la fenomenología y, precisamente, es ello lo que nos lleva a reivindicar esa parte, a nuestro parecer la más importante, de la herencia cartesiana.<sup>58</sup>

Conviene recalcar que lo que, en este nivel, separa a Husserl de Descartes, reside en que, contrariamente al primero, Descartes, al no implicar los contenidos de los pensamientos en su “reducción”, consigue aproximarse a las vivien-

tan amplio que en él incluía todo aquello a que se refieren las fórmulas: ‘percibo, me acuerdo, imagino, juzgo, siento, deseo, quiero’ así como todas las demás vivencias subjetivas semejantes, con sus innumerables y fluyentes ramificaciones” (*Ideen I*, § 34, pp. 61s).

<sup>55</sup> MP, pp. 80s.

<sup>56</sup> Cfr. PIA, pp. 132 y 143.

<sup>57</sup> O “Galerías del alma” que diría Antonio Machado, del que Richir es un incansable y acérreo lector, amén de profundo admirador. [NdT]

<sup>58</sup> PIA, p. 143.

cias con anterioridad a sus estructuraciones objetivas intencionales. Dicho de otro modo, Descartes es, en este punto, bastante más radical que Husserl en la medida en que *pone fuera de juego la propia intencionalidad, es decir, también la eidética*, a pesar de que esto último no se halle sino implícito en el texto citado. De ese modo, las vivencias se manifiestan en su naturaleza aún incoativa, infinita y salvaje, que es precisamente lo que Richir caracteriza como el registro fenomenológico “más arcaico”.

Al reivindicar esta parte de la herencia cartesiana, Richir es, claro está, consciente de que retoma, solamente, un único momento. Sabemos, por caso, que la continuación del texto de las *Meditaciones metafísicas*, buscando asegurar el conocimiento objetivo, se dedicará a recubrir metódicamente esta caja de Pandora abierta por la hipérbole. Richir ha comentado también la continuación del texto de las *Meditaciones*. Sin embargo, en la medida en que, en esa parte del comentario richiriano, la cuestión de la *epojé* no es ya directriz, me limitaré a dos observaciones al respecto:

*En primer lugar*, es evidente que la segunda parte de la segunda *Meditación*, con el célebre análisis del trozo de cera, se encuentra en “radical ruptura”<sup>59</sup> con lo que precede, pues se trata, en definitiva, de hallar, sobre el fondo de la certeza del *Yo soy*, infigurable e indeterminado, la evidencia verdadera de los *contenidos del pensar*, de los cuales hasta entonces no se había hecho cuestión. En otras palabras, pasamos del *pensamiento* salvaje e incoativo, al *conocimiento*, que es conocimiento *objetivo* y mediante el cual reconozco lo que veo como siendo<sup>60</sup>. Vale decir que desde un momento fenomenológico llegamos a una construcción metafísica, siendo la razón de ello que el análisis “se ve profundamente obliterado por el uso prácticamente ingenuo de la lengua y de los conceptos filosóficos”<sup>61</sup>.

*En segundo lugar*, este movimiento metafísico se aderezará en la tercera *Meditación*, cuando, para cerciorarse no sólo de la nitidez del pensar por lo que hace a sus contenidos, sino también de su *verdad*, Descartes recurrirá al argumento ontológico: para estar en cierto de que *de veras pienso* cuando estoy pensando, acabo considerando “la idea del infinito”: “la idea mediante la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipoten-

<sup>59</sup> [“Doute hyperbolique et machiavélisme. Institution du sujet moderne chez Descartes”.pdf](#), p. 117.

<sup>60</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>61</sup> *Idem*.

te, y creador universal de todas las cosas que están fuera de él: esta idea —me digo a mí mismo— ciertamente alberga en sí más realidad objetiva que todas aquellas mediante las cuales las substancias finitas me son representadas<sup>62</sup>; y este Dios no puede ser mentiroso “ya que la luz natural nos enseña que el engaño necesariamente depende de algún tipo de defecto”<sup>63</sup>, a propósito de lo cual Richir comenta:

Dios me acoge, por lo tanto, en mi facticidad en tanto que portador, en sí mismo, en y por la estructura del argumento ontológico, del exceso mismo de la tautología simbólica entre contenido [*teneur*] de sentido de pensamiento y contenido de sentido de ser. Ambos contenidos de sentido se identifican simbólicamente en Dios sólo *en virtud del propio exceso* que torna su identidad *inconcebible*: he ahí, sin duda, y por siempre jamás, el enigma del argumento ontológico y, al tiempo, el de su naturaleza tautológica que, al ser tomada desde un punto de vista estrictamente lógico, no es sino —Kant lo ha mostrado de modo irreversible— un error o una ilusión transcendental.<sup>64</sup>

Así pues, si puedo estar seguro de que lo que pienso cuando *de veras pienso verdaderamente es*, ello es porque los entes (lo que es) y las Ideas (lo que es pensado) hallan su identidad y correspondencia en Dios, mientras que la propia Idea de Dios me excede y se me hace, por ende, inconcebible. De todo esto habremos de retener que el acceso a la verdad, tanto a la verdad de mi Yo —el saber verdadero de que soy— como a la del mundo, no es de naturaleza fenomenológica, sino que se sustenta en un argumento tautológico, a saber, el argumento ontológico, por el cual se “atesta” la verdad del ser y del pensar<sup>65</sup>.

## 2. HEIDEGGER Y LA FACTICIDAD DEL *DASEIN* COMO ARGUMENTO ONTOLOGICO SUBREPTICIO

¿Qué decir de Heidegger? Empecemos señalando que el acercamiento propuesto por Richir entre Descartes y Heidegger no descansa en absoluto en la interpretación de Descartes por parte de Heidegger. Como sabemos, al menos desde *Sein und Zeit*, este último reprocha al *cogito sum* cartesiano el haber

<sup>62</sup> MM, p. 31.

<sup>63</sup> MM, p. 41.

<sup>64</sup> MP, p. 83.

<sup>65</sup> Constataremos, asimismo, que se advierte una evolución de la lectura richiriana del recurso cartesiano a la Idea de infinito. En un primer momento, Richir parecía interpretar esta idea como la de un “infinito simbólico” ([“Doute hyperbolique et machiavélisme. Institution du sujet moderne chez Descartes”.pdf](#), p. 119), mientras que en Phantasia, *imagination, affectivité*, elabora un acercamiento de la experiencia cartesiana del infinito a la experiencia fenomenológica de lo sublime. Volveré más adelante sobre el particular.

dejado “completamente indeterminado el *sum*, a pesar de ser éste considerado como no menos primordial que el *cogito*”<sup>66</sup>. Heidegger le reprocha a Descartes precisamente el haber interpretado unilateralmente el modo de ser del *sum* como *Vorhandensein*<sup>67</sup>. Sin embargo, hemos visto que para Richir esta interpretación no se sostiene. Es más bien al contrario: lo que en el *cogito* es entrevisto se encuentra incluso muy cerca de lo que el propio Heidegger intentó pensar como *facticidad del Dasein*.

¿Qué decir al respecto? Por *facticidad* hemos de entender, de modo general, el carácter de un *hecho* con su *sentido*, pero sin que este sentido sea reducible a una significación<sup>68</sup>. Heidegger explica que todo ente, en tanto que es, procede de un determinado estado de hechos. Por ejemplo, este vaso de vino vacío, delante de mí, procede de un determinado estado de hechos que Heidegger denomina el estar-ahí-delante-factual (*tatsächlich Vorhandensein*), y que es el propio de los entes disponibles (*Vorhandenes*). El sentido coextensivo con este hecho es entonces una significación bien calada o trabada [*signification bien arrêtée*]: la que en mi ejemplo designa el estado vacío (por desgracia) de esta cosa que tengo delante y que es un vaso de vino. Por el contrario, “la factualidad propia del hecho del *Dasein*, ese modo en el que todo *Dasein* es cada vez, lo denominamos su *facticidad*”<sup>69</sup>. Y “el concepto de *facticidad* comprende esto: ‘el ser-en-el-mundo de un ente intramundano’, pero de un ente capaz de comprender, de comprender en tanto está vinculado, en su ‘destino’, al ser del ente que le hace frente en el interior de su propio mundo”<sup>70</sup>. La *facticidad* es pues, según Heidegger, el hecho, para el *Dasein*, de ser en el mundo; se trata, sin embargo, de un hecho que tiene y hace sentido: no ya el sentido opaco de un hecho bruto, sino el sentido mismo del ser, irreductible a toda significación o nominación, y que habita, de ese modo, la *ek-sistencia* del *Dasein*. Por lo demás, este sentido no es sólo el sentido de aquel que está en el mundo,

<sup>66</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993 [1927], p. 46 (que citaré a partir de ahora como: SuZ).

<sup>67</sup> Cfr. Jacques Taminiaux, *op. cit.*, p. 233.

<sup>68</sup> El término alemán de *Faktizität*, y que se traduce en francés por “facticité”, en castellano por “facticidad” (término que no existe ni en el francés ni en el castellano corrientes) deriva, claro está, del substantivo *faktum* (hecho), y no del verbo latino *facere*. Dicho de otro modo, la *facticidad* es lo característico de un hecho, y no lo que designa un objeto “hecho” en el sentido de “fabricado”. La dificultad de traducción –y de comprensión– reside en que el adjetivo francés “factice” designa precisamente un objeto como “fabricado” –también en ese sentido habla a veces Descartes de *idea facticia*.

[NdT]: El castellano sí tiene aquí, respecto del francés, la ventaja de disponer de dos términos que precisamente marcan la distinción entre –helos aquí– “fáctico” y “facticio”.

<sup>69</sup> SuZ, p. 56.

<sup>70</sup> *Idem*.

ni tampoco el sentido del mundo, sino el sentido del ser-en-el-mundo, por lo tanto, indisociablemente, sentido del *Dasein* y de su mundo.

A la luz de esto último se comprenderá mejor el acercamiento obrado por Richir: el *cogito* cartesiano es la certeza de un hecho: el hecho del pensar como indisociable del hecho de ser. Este hecho también es coextensivo con su sentido sin que por ello sea siquiera nombrarlo, en la medida en que los contenidos de mi pensamiento se hallan invalidados por la sospecha del engaño. De ese modo, el *cogito* cartesiano es, efectivamente, del orden de una certeza *fáctica* de pensar y de existir. Haremos notar, no obstante, que el yo fáctico cartesiano es un yo encarnado, lo cual, en cambio, no parece en absoluto ser el caso en Heidegger, cuya ceguera ante el fenómeno fundamental del *Leibkörper* fue, como sabemos, poco menos que proverbial (sin que, por lo demás, se hayan ponderado aún del todo las desastrosas repercusiones que tamaña ceguera o garrafal insensibilidad han tenido en su fenomenología). En cualquier caso, esto manifiesta también que la concepción richiriana de la facticidad es, si es que hacía falta señalarlo, rigurosamente no heideggeriana. Y es que Richir busca deliberadamente un “nuevo sentido de la facticidad”<sup>71</sup>, pero que sólo poco a poco irá decantándose en estas líneas, quedando apuntado para ulteriores trabajos. Es así que lo que acabamos de explicar en punto a la facticidad partiendo de Heidegger y de Descartes no puede sino ser una *definición provisional* del sentido richiriano de la facticidad.

Pero aún hay más. En la medida en que el punto de partida de la Analítica del *Dasein*, en *Sein und Zeit*, es análisis del mundo circundante o ambiente (*Umwelt*) como mundo de las cosas y del comercio con las cosas, en la medida en que a ese mundo corresponde, en el *Dasein*, no tanto el sí-mismo “auténtico”, cuanto un sí-mismo anonimizado por el “se [*man*]”, cumple señalar que será sólo en la segunda sección de la obra, y al tomarse en cuenta el ser-para-la-muerte, donde podamos hallar el lugar propiamente heideggeriano del *cogito* cartesiano<sup>72</sup>:

El equivalente arquitectónico del *cogito* cartesiano en *Sein und Zeit* reside, como es manifiesto, en el nuevo arranque de la analítica engendrado al tomar en cuenta el ser-para-la-muerte. [...] Será la mortalidad del *Dasein* la que opere una suerte de *epojé* fenomenológica de un “estrato” mundano impropio —inauténtico— del *Dasein*; *Dasein*

<sup>71</sup> PIA, p. 79.

<sup>72</sup> Cfr. MP, p. 86.

impropio, sin lugar a dudas, por rehuir el “encuentro” con la muerte en sus íntimas profundidades. Será, por así decirlo, sobre trasfondo de muerte como el *Dasein* se descubrirá, al tiempo como posibilidad ontológica existencial de existir en el mundo y de existir el mundo [en sentido transitivo], y como posibilidad fáctica, ya siempre cumplida, de la existencia.<sup>73</sup>

No entra en el marco de mi proyecto comentar ahora este pensamiento difícil que relata Richir. Me limitaré a hacer notar que en el contexto heideggeriano, si bien es cierto que el *Dasein* supuestamente se encuentra ya siempre arrojado en su facticidad, la dificultad residirá, sin embargo, en acceder a ese sentido fáctico. La situación resulta, pues, muy próxima a la de Descartes en sus *Meditaciones*, donde se buscaba decantar (como se decanta un vino) o despejar (como se despeja una incógnita) ese yo que ya siempre está ahí, despierto (lo que Richir nombraba la apercepción inmediata), pero que no podía ser decantado y atestado sino recurriendo a la ficción hiperbólica del Genio Maligno. Heidegger también trata de liberar el sentido fáctico de ese *Dasein* ya siempre arrojado y, de modo análogo, no lo logra sino recurriendo a esa suerte de “ficción” que es el ser-para-la-muerte (y es que no se trata, precisamente, de la muerte, sino de su “anticipación”) a través del cual la posibilidad de mi propia imposibilidad me permite entrever mi posibilidad más propia —el sí-mismo auténtico. En ese sentido, el ser-para-la-muerte es, efectivamente, el “Genio Maligno” heideggeriano:

El ser-para-la-muerte es pues, desde el punto de vista arquitectónico, el “Genio Maligno” heideggeriano —acaso con el mismo argumento ontológico, muy sutilmente disimulado, y que permite el paso desde la muerte como posibilidad de la pura y simple imposibilidad del *Dasein* a la muerte como posibilidad de la posibilidad más propia, y en ese sentido irreductiblemente mía, y donde será el sí mismo, junto a su radical enigma, lo que, en cierto modo, habrá de ser acogido por el *Dasein* como la facticidad de su destino, facticidad pasada a través del círculo de fuego de la resolución.<sup>74</sup>

Con el ser-para-la-muerte, Heidegger pone, pues, en suspenso las determinaciones ónticas y factuales del *Dasein* en aras a descubrir su sentido fáctico, ya siempre ahí, pero siempre recubierto por la impropiedad del “se (*man*)”. La dificultad que indica Richir aquí consiste en que no está claro que esta *epojé*, pretendiéndose radical como se pretende, pueda liberar un *Dasein auténtico* y *propio*, es decir, perfectamente *individuado en su verdad*. ¿Acaso no hay, en Heidegger, un argumento ontológico disimulado por cuanto el *Dasein*, que su-

<sup>73</sup> *Idem*.

<sup>74</sup> MP, p. 87.

puestamente ha de resultar del estar resuelto ante el ser-para-la-muerte, se supone, de antemano, "verdadero"? Ahora bien, como se echó de ver con ocasión de Descartes, la verdad del ser y del pensar no se sustenta sino en un argumento ontológico<sup>75</sup>. Es esto lo que me lleva a considerar la crítica que Richir formula a propósito de la que he denominado "reducción cartesiana" como incluyendo también a Heidegger. Este diagnóstico quedará más claro en las líneas siguientes, en que se avanzará, sin desarrollarla del todo, la idea richiriana de la *epojé* fenomenológica hiperbólica.

### 3. HACIA LA *EPOJÉ* FENOMENOLÓGICA HIPERBÓLICA COMO REELABORACIÓN (NO HEIDEGGERIANA) DEL SENTIDO DE LA FACTICIDAD

Ni Heidegger ni Descartes han llevado la hipérbole lo suficientemente lejos: he ahí, finalmente, la posición de Richir por lo que hace a la que he llamado "reducción cartesiana". Y es que tanto el uno como el otro permanecen presos de una *circularidad* que Richir denomina "tautología simbólica", y con arreglo a la cual ya siempre hay *pre-determinación del ser y del pensar*. Ya no se trata aquí, claro está, de una pre-determinación intencional y eidética de los contenidos de pensamiento, tal y como ocurría con Husserl; se trata, antes bien, de que la pre-determinación se refiere al ser y al pensar como tales y *en sí mismos*<sup>76</sup>. Lo más sencillo, por ahora, será tratar de explicitar el meollo de esta tesitura a partir de Descartes:

Para saber que pienso, hace falta que sepa de antemano qué es pensar, o hace falta, al menos, tal y como Descartes lo sugiere, que deje de pensar para reconocerme como integrando, "cada vez", el pensar. Del mismo modo, para saber que existo, he de saber de antemano qué es existir, o al menos hace falta que cese, por un instante, o acaso por periodos (por ejemplo en el sueño) de existir para así poder reconocerme como existiendo. Finalmente, para saber que, pensando, existo, hace falta —lo que ofrece una apariencia de silogismo que el propio Descartes denunció como interpretación errónea— que ya sepa que no puedo pensar sin, de un modo u otro, existir; hace falta, por decirlo de otra forma, que la facticidad del "yo soy, yo existo" se haya abandonado a sí misma para reencontrarse de nuevas.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Vuelvo con más pormenor sobre la crítica richiriana al pensamiento heideggeriano del ser-para-la-muerte en el último capítulo de mi tesis doctoral, dedicada a la fenomenología de Marc Richir, y de inminente defensa.

<sup>76</sup> Richir se refiere también a una "tautología simbólica genialmente desplazada". MP, p. 93.

<sup>77</sup> MP, p. 90.

La circularidad reside, por lo tanto, en que para poder decir: “yo pienso, yo existo” es preciso saber ya (incluso en la extrema punta de la hipérbole) lo que, en cierto modo, son *de veras* “ser” y “pensar”:

Incluso tomado en su carácter incoativo y en su indistinción, el “yo pienso” nunca está asegurado puesto que siempre hay una parte ciega del pensar que se hace difícil *de atribuir* simple y llanamente al pensar sin que, en el trance, se ilusione uno en punto a la “naturaleza” misma del pensar.<sup>78</sup>

Así, Descartes capta ciertamente el pensar en ese estado aún salvaje en el que éste se confunde con el puro sentir o con el soñar. Sin embargo, aquello que, no obstante, está, pese a todo, predeterminado, es el hecho de que el pensar siempre es considerado como *mi* pensar: “es evidente que soy yo quien duda, comprende, desea [...]”<sup>79</sup>. La hipérbole cartesiana es ciertamente profundísima; y Descartes llega incluso a considerar la *ilusión del pensar*: “Mas se me dirá que estas apariencias son falsas y que estoy durmiendo”. Quizá, efectivamente, sucede que *creo* estar sintiendo todas estas cosas —en definitiva, que sencillamente *creo* estar pensando.

Así sea —repone Descartes—; con todo, al menos es cosa cierta que me parece (*videor*) que veo (*videre*), y que siento calor; y es eso lo que en mí, propiamente, se llama sentir, y ello, precisamente así tomado, no es otra cosa que pensar.<sup>80</sup>

El “pensar” cartesiano es pues captado en un incoatividad fenomenológica, es decir, captado como mera *apariencia*<sup>81</sup>. Pero la circularidad consiste en que el pensar, aún tomado como apariencia, ya siempre está pre-determinado como *mío*, luego remitido a un *ego*, aunque se trate de un *ego* infigurable: pensar *de veras*, así como ser *de veras*, no adviene más que cuando *yo pienso* y *yo soy*; he ahí la circularidad coextensiva con un argumento ontológico primitivo que aún encontramos en la hipérbole cartesiana, donde jamás se entrevé la posibilidad de ser engañado (de ilusionarse) radicalmente *en punto al hecho mismo* de pensar.

<sup>78</sup> MP, p. 89.

<sup>79</sup> MM, p. 22; el subrayado es mío.

<sup>80</sup> MM, pp. 22s.

<sup>81</sup> Cfr. PIA, p. 143.

Podríamos aquí utilizar con cierta pertinencia el término que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ha puesto en uso, a saber, la antigua voz castellana de “apariencia”. No hay, pues, que comprender aquí “apariencia” como la “apariencia” de una verdad o como la “apariencia de algo”, sino como simple aparecer (sin por ello identificarse con el aparecer como autoaparecer, tal y como lo entiende Michel Henry). [NdT]

Lo mismo ocurre, *mutatis mutandis*, con Heidegger: la facticidad del *Dasein*, que se descubre primitivamente en la *Befindlichkeit*, debe atravesar el “círculo de fuego” del ser-para-la-muerte para descubrirse como sentido de ser de un *Dasein* auténtico cuyo destino ya siempre está sellado<sup>82</sup>. La circularidad consiste aquí en que el ser verdadero, consectario del pensar verdadero, entrevisto en la hipérbole heideggeriana, se halla ya siempre inscrito en el *Dasein*, entre *sus* posibilidades más *propias*. Tampoco aquí se considera de veras la posibilidad de una “ilusión ontológica” que afectase a las propias estructuras ontológico-existenciales del *Dasein*<sup>83</sup>.

Así, la aporía nodal de la “reducción cartesiana” estriba en que la facticidad que en ella asoma ya siempre se concibe como *mi* facticidad —como la facticidad de *mi* existencia (Heidegger), o de *mi* ser y de *mi* pensar (Descartes)—, y a partir de entonces será la “quintaesencia” de ese “sí-mismo”, portadora de todos los sentidos verdaderos posibles, lo que cumplirá exhibir. Comprendemos, de paso, que la noción de facticidad tal y como es utilizada por Richir se antoja más compleja y ambigua de lo que en un primer momento pudiera parecer. Por un lado, cuando se reclama de Heidegger, considerando la facticidad siempre mía de un *Dasein*, Richir no es, ni muchísimo menos estrictamente heideggeriano ya que siempre concibe esta facticidad al modo de Descartes, con y en su carne o encarnadura. Por otro lado, en contrapunto a esta concepción cuasi-heideggeriana, Richir adelanta también un *nuevo sentido de la facticidad* en el que el *Dasein* no se reconocería aún como un sí-mismo. Asimismo, conviene recordar que la definición de facticidad aquí ofrecida no es sino provisional: si la facticidad ha sido, hasta ahora, entendida como el *hecho significativo o con sentido [fait sensé]*, pero *infigurable y no reductible a significación*, de la existencia *encarnada* del *Dasein*, hará falta, ahora, despejar una facticidad más arcaica, siempre, claro está, encarnada, pero en inminencia de perder su ipseidad y de no ser ya coextensiva con un cuerpo *propio*, para perderse así en la carne del mundo [*chair du monde*], de las cosas y de los otros. Sólo este senti-

<sup>82</sup> Podríamos decir “sancionado” recuperando el uso que de la expresión hace Xavier Zubiri, precisamente al hablar de la muerte como aquel momento en que una vida quedará “sancionada” como “tal” vida, como “esa vida que fue” (y ello a pesar de no poder saberse, de modo articulado, cuál sea el “contenido” de lo que se sanciona como sido; sea como fuera –y sea cual fuere su contenido– la “sanción” ha caído tomando, el *sentido* de una vida, un aspecto completamente distinto, siendo enteramente distinta la *expensa a la que queda, su resulta*). [NdT].

<sup>83</sup> Cfr. MP, p. 93 y PIA, p. 169.

do más arcaico de facticidad nos permitirá comprender la noción, capital en Richir, de *interfacticidad transcendental*.

Traducido del francés por Pablo Posada Varela



## **PHANTASIA Y PERCEPCIÓN EN MARC RICHIR\***

**Alexander Schnell**

Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Francia  
alex.schnell@gmail.com

**Resumen:** El presente estudio busca clarificar el papel de la *phantasía* en la refundación de la fenomenología transcendental de Marc Richir (en particular desde *Phénoménologie en esquisses*, de 2000). A partir del análisis de la *phantasía* y de la imaginación —que toma apoyo en las Lecciones de Husserl de 1904/1905— el autor pone de manifiesto la relación de la *phantasía* tanto con la percepción como con el lenguaje, al tiempo que trata de elucidar el estatuto temporal de dichos elementos.

**Palabras clave:** Apercepción, imaginación, lenguaje, percepción, *Phantasía*, temporalidad, transposición arquitectónica.

**Abstract:** The aim of this paper is to clarify the role of *phantasía* in Marc Richir's refoundation of transcendental phenomenology (especially since *Phénoménologie en esquisses*, 2000). Beginning with the analysis of *phantasía* and imagination —that lies upon Husserl's *Lecture of 1904/05*— the author highlights the relationship of *phantasía* both with perception and language, as he tries to understand their temporal status.

**Keywords:** Apperception, architectonical transposition, imagination, language, perception, *Phantasía*, temporality.

Con la publicación, en el año 2000, de *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*<sup>1</sup>, la “refundación” richiriana de la fenomenología no sólo halla su primera exemplificación concreta, sino también su “asiento fundamental”. Richir explora, efectivamente, el campo de la *phantasía*, que sustituirá, como

<sup>1</sup> Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, J. Millon, 2000 (de ahora en adelante citado “PENF”).

\* NdT: Este texto es una leve remodelación del capítulo segundo de la 1<sup>a</sup> parte del libro de Schnell sobre Marc Richir titulado *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendentale*, Ousía, Bruselas, 2011. Entre otras cosas, hemos obviado, en esta versión del texto, algunas referencias internas a otros capítulos del libro y, por el contrario, nos hemos esforzado por explicitar algunas menciones a desarrollos ya efectuados. En el número 34 de la revista *Eikasia*, [www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com), el primero de los dos números dedicado a Marc Richir, puede consultarse una detallada tabla analítica de contenidos de este libro de Schnell de inminente publicación: <http://www.revistadefilosofia.com/34-17.pdf> y que, por lo demás, ofrece un buen panorama de algunos temas relativos a los desarrollos recientes de la fenomenología richiriana. También se puede consultar con provecho la bibliografía de y sobre Richir elaborada por Gérard Bordé: <http://www.revistadefilosofia.com/34-14.pdf>.

veremos, al de *percepción* como registro “fundante” (pero en el sentido de una “base” y no de un “fundamento”) de esta fenomenología refundada. Así pues, preguntémonos, en primer lugar, ¿qué es la *phantasía*?

En la tercera parte del importante *Curso* impartido en 1904/05<sup>2</sup>, y titulado “Elementos principales de la fenomenología y de la teoría del conocimiento (*Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*)”, Husserl había introducido la distinción entre dos tipos fundamentales de la conciencia imaginante, es decir, entre dos formas de “poner en imagen (*verbildlichen*)” el objeto al que dicha conciencia se remite. Si esta “imaginación” (en el sentido propio del término), o esta aprehensión que “pone en imagen (*verbildlichend*)”, obra en el nivel de las representaciones de imagen “externas” (cuadros y fotografías), entonces se trata de la imaginación en sentido *estricto*; cuando, por el contrario, es relativa a las representaciones de imagen “internas”, que carecen de dicho “soporte” exterior y donde ninguna “imagen”, ninguna representación *objetiva* (sea cual sea) interviene, entonces nos las hemos con la “*phantasía* (*Phantasie*)”<sup>3</sup>. Lo que funda esta distinción reside en que, en el caso de la imaginación, existe una intencionalidad específica que mienta un *Bildobjekt* a través del cual se da el *Bildsujet* (como ocurre, por ejemplo, con el dibujo de una torre (=*Bildobjekt*) que “representa” la torre Eiffel (=*Bildsujet*)), mientras que, en el caso de la *phantasia*, dicho *Bildobjekt* *falta, no se da*. He aquí la alternativa que, para el caso de la *phantasia*, se desprende de este análisis: o bien es preciso, a pesar de todo, encontrarle a la *phantasia* una suerte de *Bildobjekt* (para no poner así en duda su carácter intencional<sup>4</sup>), o bien habrá que reconocer que la *phantasia* es de carácter *no intencional*. En las *Lecciones* de 1904/05, Husserl parece debatirse entre ambas posibilidades –y finalmente inclinarse por la primera (por no poder resolverse a poner en tela de juicio, dentro de su comprensión de la fenomenología, la prioridad absoluta acordada a la intencionalidad). M. Richir, por su parte, no sólo extrae todas las consecuencias de la segunda rama de la alternativa, sino que incluso hará de ella la matriz de toda relación al “objeto”, y ello *aguas arriba [en amont]* y *más acá* de la

<sup>2</sup> Ver el volumen XXIII de *Husserliana: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)*, E. Marbach (ed.), La Haye, M. Nijhoff, 1980; *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, tr. fr. por J.-F. Pestreau, Grenoble, J. Millon, 2002.

<sup>3</sup> Ver Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, J. Millon, 2007, capítulo III.

<sup>4</sup> Lo que supone, claro está, que toda relación intencional mienta un *objeto*, es decir, en lenguaje richiriano, que es “dóxico”.

percepción objetivante. En efecto, M. Richir identifica a la *phantasia* como una “dimensión salvaje”<sup>5</sup>, más acá de la diferencia entre realidad e irrealidad – y, de haber intencionalidad, ésta procede, de entrada y originariamente, de la “transposición arquitectónica” de la *phantasia* en *imaginación*. En estas líneas se tratará de clarificar esta “transposición arquitectónica” que traduce el “nacimiento” de lo “dóxico” (y que caracteriza tanto a la imaginación como a la percepción) a partir de lo “no dóxico” (característico de la *phantasia*).

Uno<sup>6</sup> de los objetivos fundamentales de *Phénoménologie en esquisses* consiste, en primer lugar –tanto a través de una crítica de la metafísica como de una revisión de todas las *desviaciones metafísicas en el seno mismo* del campo de la “fenomenología”<sup>7</sup>— en llevar a cabo una radicalización de la *fenomenología*, radicalización que ha de respetar la idea de que “hay que tomar la fenomenología no ya como una doctrina, sino como un conjunto de *problemas y cuestiones* cuya interrogación ha de proseguirse con arreglo a un método”<sup>8</sup>. Dicha radicalización exige pues una “refundición [refonte]” de la fenomenología; refundición cuyo aporte fundamental reside, efectivamente, en la refundación [*refondation*] de la estructura de la intencionalidad husserliana. Al retomar los análisis relativos al estatuto de los fenómenos como “nada sino fenómenos [*rien que phénomènes*]” (pertenecientes a la esfera fenomenológica más “arcaica”) —que no son fenómenos de nada más que de sí mismos, más acá de, o, como dice M. Richir, “trascendiendo” lo real, lo fantástico, lo efectivo, etc.<sup>9</sup>, y que se encuentran en una relación de “parpadeo” con una u otra estructura intencional; estructura intencional que, los transpone, una y otra vez, arquitectónicamente —M. Richir ha sido conducido a lo que también denomina una “fenomenología nova methodo”<sup>10</sup>. Esta tentativa de erigir “nuevas fundaciones” es tarea que se le impone a M. Richir, precisamente en aras a establecer en

<sup>5</sup> PENF, p. 85.

<sup>6</sup> El presente texto es una versión reelaborada del segundo capítulo de la segunda parte de nuestra obra *La genèse de l'apparaître, Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004 [www.annalesdephenomenologie.org](http://www.annalesdephenomenologie.org).

<sup>7</sup> M. Richir se ha justificado en varias ocasiones sobre el particular. Cfr., por ejemplo, el Prefacio de *Phénoménologie en esquisses*, sobre todo las pp. 7-22; ver también “Métaphysique et phénoménologie: Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique”, en E. Escoubas, B. Waldenfels (éds.), *Phénoménologie Française et Phénoménologie Allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, Paris, L’Harmattan, 2000, pp. 116-121. Incluimos aquí el vínculo internet a este artículo “[Métaphysique et phénoménologie. Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique”.pdf](http://www.laphenomenologierichirienne.org/Metaphysique_phenomenologie_Prollegomenes.pdf) disponible a través de la página sobre la fenomenología de Richir elaborada por Sacha Carlson: [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org)

<sup>8</sup> PENF, p. 478.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 480.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 20.

qué medida la *Stiftung* de *phantasia* (con la temporalización que le pertenece en propio) desempeña un papel decisivo en el seno de la esfera “primitiva” o “arcaica”, y dando cuenta así del hecho de que la percepción objetivante —con su temporalidad correspondiente— no es sino la expresión de una estructura que erige en “simulacro ontológico”<sup>11</sup> lo que, en realidad, no es sino del orden de *una institución (simbólica) (Stiftung) particular*.

El proyecto de M. Richir parte de las consecuencias de la enseñanza husserliana de que toda mención de objeto es una *apercepción (Apperzeption)*<sup>12</sup>, es decir, que el proyecto richiriano se toma enteramente en serio la idea de que hay un “exceso de la intención en la propia intención”<sup>13</sup> o de que la *Darstellung* (figuración) intuitiva de aquello de lo que la apercepción es apercepción jamás puede “saturar” la intuición<sup>14</sup>. (Expresión célebre de este hecho es que, por ejemplo, en la percepción de un objeto trascendente, este último sólo se da bajo la forma de “escorzos” o de “adumbraciones [adombrations]” (*Abschattungen*), apareciendo, sin embargo, como *objeto* y no como *puro escorzo*). Ahora bien, si así ocurre, hemos de emplearnos en buscar el *origen de las apercepciones*<sup>15</sup>, es decir, emplearnos en determinar el origen de ese “vacío intuitivo” sin el cual no habría intencionalidad. La hipótesis de M. Richir radica entonces en que “este vacío es la ‘memoria’ o la ‘huella’ de una transposición arquitectónica operante en el nivel mismo de la intuición<sup>16</sup>”. Esta “transposición arquitectónica” implica tres cosas:

1) Exige, según M. Richir, volver a descender a las profundidades, más acá del sentido *instituido (gestiftet)* —sedimentado con la habitualidad— y también más acá de la apercepción como “sentido intencional”, para así desvelar, como

<sup>11</sup> Marc Richir denomina “simulacro ontológico” a la estructura que erige tal o cual fenómeno en matriz transcendental de *toda* aparición y de *todo* fenómeno; matriz que otorga ser a una “vida” que no lo tiene. *Ibidem*, p. 480.

<sup>12</sup> Cfr., por ejemplo, Husseriana XI, p. 10. En esa misma *Introduction* a las *Lecciones sobre el análisis de las síntesis pasivas*, Husserl introduce asimismo una acepción un poco diferente de la apercepción, a saber, la de la apercepción *transcendental*, y que designa la operación de conciencia que atribuye a los datos hiléticos inmanentes la función de figurar (*darstellen*) entidades “transcendentales” y objetivas (*ibidem*, p. 17).

<sup>13</sup> Husserl habla a este propósito de un “Über-sich-hinaus-meinen” (de un “exceso” o, según la traducción de Peiffer y Levinas, de un “dépassement”) que reside en toda intención de conciencia. Cfr. la II<sup>a</sup> *Meditación cartesiana*, Vrin, 1947, 1992, § 20, p. 86 (Husseriana I, p. 84).

<sup>14</sup> PENF, p. 39ss, p. 44.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 40. Constatamos así la proximidad entre el proyecto de M. Richir y la fenomenología genética husserliana tal y como se la presenta en “Statistische und genetische phänomenologische Methode”, Husseriana XI, pp. 336-345. Cfr. a este propósito el capítulo IV, sección VIII, de *La genèse de l'apparaître, op. cit.*

<sup>16</sup> PENF, p. 44.

hemos subrayado, la *formación (Bildung)* del “sentido haciéndose<sup>17</sup>”: en esta transposición “que sólo cabe poner de relieve arquitectónicamente<sup>18</sup>”, está pues en juego, en sentido inversa, el paso del registro de la *Bildung* del sentido al de su *Stiftung*, lo cual abre la vía a una exploración de la “*génesis de las apercepciones*” (génesis en el sentido de la *Krisis* de Husserl).

2) Esta transposición arquitectónica, origen del vacío intuitivo recién mencionado, muestra, por otro lado, que la estructura uniforme de la temporalización en flujo del presente vivo provisto de sus retenciones y de sus protenciones no es una estructura *universal* (en efecto, tan sólo corresponde “a un cierto tipo de transposición arquitectónica, al término de la cual se instituye la apercepción estable de un objeto duradero”<sup>19</sup>); por consiguiente, *todas* las estructuras “intencionales” deben, cada vez, ser consideradas junto a las estructuras de temporalización/espacialización que les son específicas. La cuestión de la naturaleza de la temporalización (y de la espacialización) de cada tipo de institución (y, muy en especial, la puesta en tela de juicio del estatuto “matricial” de la temporalización de la institución *perceptiva*) es pues un problema absolutamente crucial para M. Richir.

3) Advertimos entonces que no es ya cuestión, aquí, de la constitución de una *objetividad*, sino, una vez más, de la formación —y, después, de la institución— del *sentido* (lo que viene a ser, para M. Richir, un punto de vista más fiel a la enjundia [teneur] fenomenológica de la intencionalidad —la cuestión de la constitución siempre está, en definitiva, fundada en la de la *institución* y, *a fortiori*, en la de la *formación* del sentido). Procediendo de este modo a una “ampliación de la fenomenología”<sup>20</sup>, M. Richir substituye el problema de la constitución de la objetividad por el de la consideración del *lenguaje fenomenológico* (de los *fenómenos* de lenguaje y de los *Wesen* [seres] de lenguaje), testimonio de la formación del sentido haciéndose y de su enunciación (o de su expresión) en una “lengua”. La siguiente cita expresa y resume perfectamente estos tres puntos que acabamos de poner en claro:

[...] *la intencionalidad* que obra en toda apercepción *ha de tomarse*, en tanto que mención de sentido intencional, como la huella del modo en que se efectuó, a ciegas, la

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 43.

*transposición arquitectónica del lenguaje a la lengua en la Stiftung [...] de la apercepción*<sup>21</sup>.

El hecho de que esta huella (detectada gracias al modo propio de temporalización/espacialización de la intencionalidad; intencionalidad instituida, a su vez, en la *Stiftung* de la apercepción) sea diferente cada vez y según las apercepciones sean de percepción, de imaginación, de *phantasia*, de recuerdo, etc., establece el marco o el programa de lo que M. Richir se propone desarrollar en *Phénoménologie en esquisses*.

El “primado de la percepción”, característico de la fenomenología husserliana, no ha permanecido inadvertido para numerosos comentadores de Husserl<sup>22</sup>. Con todo, todavía hace falta comprender el vínculo que existe entre la manera en que se instituye la apercepción de percepción y la estructura de la intencionalidad husserliana. Veremos que esta relación es una relación *temporal*. Seguiremos a partir de ahora punto por punto el análisis que hace M. Richir de la apercepción perceptiva, lo que nos permitirá apreciar, más adelante, qué tipo de temporalidad se exhibe en esta última.

La apercepción perceptiva está caracterizada por una “contradicción”<sup>23</sup> que se expresa mediante el hecho de que aunque la relación intencional jamás se halla saturada, el objeto que se da en ella se da, con todo, “en persona”; dicho de otro modo, a pesar de que el objeto nunca aparezca sino bajo la forma de “escorzo”, el objeto es percibido *como siendo el objeto mismo*. ¿Cuál es entonces el fundamento temporal de esta apercepción “por escorzos”? O, enunciado en otros términos, ¿cómo “se abre” este desarrollo perceptivo (del objeto) como flujo temporal continuo? Si la apercepción es la aparición *de* un objeto que sin embargo no aparece sino unilateralmente; si, por consiguiente, la aparición de un objeto implica co-aparición, o co-conciencia de otras apariciones no intuicionables en el presente, entonces esas otras apariciones, que no son actualmente visibles, están prescritas con arreglo a *horizontes* llamados a “ser plenificados” por apariciones que, por consiguiente, habrán de ser efectivamente intuicionables. Lo decisivo aquí radica en que estos horizontes afectan direc-

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 47ss.

<sup>22</sup> Esto es evidentemente cierto, en primer término, de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau Merleau-Ponty, pero también de la obra de Gerard Granel que, al menos sobre este asunto, marcó una época: *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968; ver también Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, La Haye, M. Nijhoff, 1966, p. 8.

<sup>23</sup> Cfr. Husserliana XI, p. 3.

tamente al sentido de ser-así del objeto percibido; sentido que, de este modo, puede cambiar en función de cambios en aquéllos. ¿Cómo hemos de entender esto? Lo cierto es que dichos horizontes tienen, justamente, una función fundamentalmente temporalizante. Prefiguran nuevas apariciones posibles: esta prefiguración (*Vorzeichnung*) implica a la vez una herencia pasada (la “memoria” del objeto operando como pasado del objeto que continua siendo mentado en vacío, incluso cuando las apariciones ya han caído fuera del campo de las retenciones actuales) y una anticipación futura (el propio término “prefiguración” lo dice de forma explícita)<sup>24</sup>. M. Richir puede entonces determinar el movimiento de la figurabilidad (*Darstellbarkeit*) intuitiva al hilo de su figuración (*Darstellung*) en la apercepción perceptiva:

[...] el *a parte post* [*l'après coup*] y el *a parte ante* [*l'avant coup*] se reajustan permanentemente en el seno mismo del sentido de ser-así del objeto, es decir, en el seno del sentido intencional sostenido por la apercepción instituida del *mismo* objeto: es lo que hace [que] esta apercepción como apercepción de una mismidad no sea sino este reajuste mismo, este acuerdo en movimiento de un pasado y de un futuro vacíos de apariciones o de intuiciones.<sup>25</sup>

Comprendemos ahora el vínculo que existe entre el hecho de que la aparición actual sea una “adumbración” y la institución del decurso temporal: la aparición presente “remite, por su sentido intencional de aparición *del* objeto como de un mismo objeto, hacia el pasado y el futuro, hacia un *vacío* de aparición o de intuición, y ello por cuanto su aparente plenitud intuitiva en el *Jetzt* del decurso [*écoulement*] continuo instituido del tiempo está envuelto y penetrado de no-intuitividad [...]”<sup>26</sup>. Dicho de otro modo, la percepción actual y concreta del objeto por un lado, y, por el otro, el “vacío intuitivo”, origen de lo que se expresa en el hecho de que la aparición del objeto se haga “por escorzos”, están en una relación de mediación retencional y protencional que reclama “plenificar” (o “deceptionar”) este vacío —proceso en que se basa lo que constituye el “transcurso [*cours*] de la experiencia”.

<sup>24</sup> Constatamos aquí un entreveramiento [enchevêtrement] entre las protenciones y las retenciones analizado por Husserl en el texto nº 2 de *Husserliana XXXIII*; para mayores detalles, cfr. nuestra obra *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Olms, 2004, pp. 136ss. Ver también PENF, pp. 190ss.

<sup>25</sup> PENF, pp. 52ss.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 53.

Baste esta descripción para caracterizar, en primera aproximación, la apercepción perceptiva. Ahora bien, la *institución* de esta apercepción perceptiva es *la de un objeto que persiste, en su presencia* (*Vorhandensein*), *a través de su decurso temporal*. Es la expresión de un cierto tipo de transposición; transposición al cabo de la cual se instituye una apercepción estable de un objeto duradero (por lo tanto, la apercepción perceptiva del *Vorhandensein* [estar-presente] heideggeriano). M. Richir evidencia dicha apercepción como lo que, según Husserl, está a la base del “fenómeno originario” (*Urphänomen*) de todo fenómeno. Tras haber analizado la naturaleza y el estatuto de la apercepción perceptiva tal como M. Richir la detecta, explícitamente, en el texto de Husserl, podemos, ahora, reconstituir su propia interpretación de esta última (una interpretación que cumple hacer dado el carácter las más veces implícito de los análisis husserlianos sobre este tema)<sup>27</sup>. Aislemos entonces los tres puntos esenciales que caracterizan de forma exacta la institución de la apercepción perceptiva (así como la temporalidad que le corresponde) según esta interpretación, y de la que M. Richir se ocupa; interpretación contenida en el § 2 de la *Introducción a su obra Phénoménologie en esquisses*:

1) En la apercepción perceptiva se instituye, como se ha dado a entender, la *permanencia* o también el “estar-presente (*Vorhandensein*)” del objeto percibido.

2) Además, la apercepción perceptiva se caracteriza por un *reajuste* “simultáneo” entre —una y otra vez— el surgimiento de un presente sin cesar nuevo y, al mismo tiempo, la retención (siempre modificada) del presente recién pasado. La relación entre este reajuste y el *Vorhandensein* es de *mediación circular* entre ambos momentos.

3) Se instituye por fin, en la apercepción perceptiva, la *continuidad* del tiempo o, más exactamente, del “presente vivo” provisto de sus protenciones y retenciones.

1) Antes de nada —y esto es capital— el tiempo inmanente es, para M. Richir, del orden de una institución “*instantánea*” que, a partir de un presente

<sup>27</sup> Marc Richir afirma, en efecto, que “Husserl jamás fue demasiado explícito sobre el particular” y que eso exige “interpretar” lo que ello implica para el estatuto de la temporalidad de la institución perceptiva. PENF, p. 53.

dado, instituye el tiempo como decurso de ese mismo presente y, *a través de ello*, la percepción del objeto (dado que dicha percepción sólo se hará posible en virtud del horizonte interno, y que es un horizonte protencional-retencial)<sup>28</sup>. La percepción del *objeto* se ve, de ese modo, mediatizada por una institución que es fundamental y exclusivamente *temporal* (la serie temporal hace posible la serie de las percepciones). Lo que obra de intermediario entre el decurso del presente (y su modificación) y la percepción del objeto, es la cosa “en la percepción”, constituida “en carne y hueso (*in seiner Leibhaftigkeit*)” y en su permanencia a través del decurso del tiempo.

2) Pero, ¿cómo se constituye esa *permanencia misma*? Sucede que esta “institución instantánea” —actual y concreta— es “al mismo tiempo”<sup>29</sup> (expresión en realidad ilegítima puesto que usa términos de la temporalidad *constituida* cuando, en rigor, nos encontramos, aquí, en la esfera de la temporalidad *constituyente*) institución de un pasado y de un futuro perceptivos *ajustados al surgimiento sin cesar renovado de un presente actual*. Y la clave de la apercepción perceptiva debe entonces buscarse en el hecho de que, del mismo modo, y no ya en el plano de la serie temporal, sino, esta vez, en el de la *percepción*, el *continuo* de las apariciones presentes se *ajusta* al de las apariciones que fluyen [*s'écoulant*] de manera retencial hacia el pasado (sucediendo otro tanto con las apariciones protencionales). Hagamos notar que el reajuste “simultáneo” entre el surgimiento de un presente nuevo y la retención de un presente precedente está en una relación de mediación circular<sup>30</sup> con la “permanencia” del objeto (que está en el origen de su “estar-presente (*Vorhandensein*)”: por un lado, la percepción como apercepción reajusta permanentemente el pasado y el futuro perceptivos ya que la institución instantánea de la serie temporal es también institución de la serie de las percepciones (o, en otros términos, porque la institución temporal es *ipso facto* institución perceptiva); por otro lado, el sentido de ser del *Vorhandensein* procede, precisamente, de este reajuste permanente.

<sup>28</sup> Marc Richir resume esta idea como sigue: “Podemos interpretar esto alegando que la *Stiftung*, como institución *instantánea* (símbólica), en el acto de un presente que, a partir de entonces, instituye el tiempo como decurso del mismo presente es, a la vez, institución de la misma percepción del mismo objeto, luego institución como mismo del sentido de ser y de ser-así de dicho objeto”. PENF, p. 53.

<sup>29</sup> Se trata del “al mismo tiempo” de un fenómeno de lenguaje allanado [*aplati*], nivelado.

<sup>30</sup> Marc Richir pone explícitamente de manifiesto esta circularidad en el Capítulo I de la II<sup>a</sup> sección de *Phénoménologie en esquisses*, p. 185.

3) Comprendemos entonces cómo se instituye, de ese modo, un recurso temporal *continuo*. Si la institución de la serie temporal (y, después, de la apercepción perceptiva) es un *continuum*, si este último se ajusta a un *continuum* de apariciones surgiendo y modificándose de continuo en retenciones, la entera apercepción perceptiva no conoce "falla" discontinua alguna. He ahí el vínculo que, al fin y al cabo, existe entre esta institución de la *apercepción* y la de la continuidad temporal: "Lo propio de esta *Stiftung* [...] es abrir el desarrollo [déroulement] perceptivo como flujo temporal [...] continuo de las apariciones del mismo objeto"<sup>31</sup>; esto significa que la *Stiftung* aperceptiva no sólo lo es del "vacío" aperceptivo (que remitía a las protenciones y a las retenciones) sino que también lo es, como hemos comprobado, de la propia *continuidad*.

Para poder captar el sentido de la apercepción de *phantasia*, es necesario, en primer lugar, reconstruir lo esencial de la *crítica* richiriana de la concepción husserliana de la institución de la apercepción perceptiva.

Si bien es cierto que, en los *Manuscritos de Bernau*, Husserl responde a ciertos problemas muy urgentes (por ejemplo, al del estatuto de la impresión originaria, al del papel de la protencionalidad, al del estatuto del "flujo absoluto de la conciencia", etc.), problemas que se le habían planteado a su fenomenología del tiempo tal y como la conocemos desde la publicación, en 1928, de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, esto no impide que no consiga restañar *todas* las heridas que ya desde el texto originario (y profundamente original) de las *Lecciones* de 1904/1905 permanecían abiertas. Los tres problemas esenciales e irreductibles aún remanentes se refieren, según M. Richir, a

1) la *continuidad* irreductible tanto de la temporalidad inmanente como de la temporalidad pre-inmanente<sup>32</sup>;

<sup>31</sup> PENF, p. 53.

<sup>32</sup> ¿Por qué Husserl no prosiguió de una manera suficientemente consecuente el procedimiento de una *doble reducción fenomenológica* (Cfr. los *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1910/11) permitiendo abandonar la "vía cartesiana" de la reducción (efectivamente, ya no hay rastro de la misma en las *Meditaciones cartesianas*)? Se debe, según László Tengelyi, a la concepción husserliana del "tiempo vivido" y, más en particular, a la "modificación *continua*", precisamente del presente al pasado (una tesis que Ricœur resume con esta pregnante fórmula: "la modificación precede a la diferencia", *Temps et récit, op. cit.*, tomo III, p. 51), modificación que imposibilita una "formación de sentido" (*Sinnbildung*) que sobrepase la ipseidad del *Ego* hacia el *Alter Ego* y que así invalida, por ende, la posibilidad de "ampliar" la reducción fenomenológica (en el sentido de la "vía cartesiana") hacia lo que permite acceder a la "extrañeza (*Fremdheit*)" (*Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München / Paderborn, W. Fink, 1998, pp. 70-74; ver también, del mismo autor, las dos primeras secciones de la segunda parte de *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, J. Millon, 2005).

- 2) el problema del *reajuste* entre el decurso retencional y el resurgimiento de cada nuevo presente;
- 3) el problema del estatuto *formal* de los análisis de la constitución de la temporalidad fenomenológica.

Una lectura del texto nº 1 de *Phantasia, conciencia de imagen, recuerdo*<sup>33</sup> permite mostrar que la temporalidad de *phantasia* pone definitivamente en duda el carácter exclusivo y universal de la *continuidad* del tiempo. La temporalidad de la *phantasia* es el ejemplo evidente que choca con la tesis según la cual *cualquier* tipo de temporalidad obedecería a la ley de la *continuidad universal* del tiempo. Como, por su parte, Fink<sup>34</sup> ya ha hecho notar este mismo aspecto, nos concentraremos, en lo que sigue, sobre los otros dos problemas, y lo haremos apoyándonos en los análisis de *Phénoménologie en esquisses*<sup>35</sup>. La exposición de estos problemas nos permitirá, a continuación, analizar las contribuciones de M. Richir a la fenomenología del tiempo.

El “enigma” de la institución perceptiva consiste en el acuerdo entre dos ritmos —el del surgimiento de un presente actual y el de una retención simultánea del presente precedente. Pero, ¿de veras están acordados de la manera tan estricta e infalible en que Husserl<sup>36</sup> afirma que lo están? En realidad hay, “en un momento dado”, ruptura entre ambos flujos, es decir que, con el surgimiento de un nuevo ahora, la “cola de cometa” de las retenciones ya no puede verse colmada por nuevas retenciones vivas (un estado de cosas que no significa si-no, como M. Richir lo hace notar, el “quedar sumidas en el olvido”<sup>37</sup>).

¿Qué implica, entonces, este no acuerdo (al menos parcial) o este fracaso del reajuste entre ambos ritmos? Resulta que según esta *forma de decurso*, que es una forma *intemporal* (que llamamos “flujo absoluto” o “proceso originario”) ningún contenido *intrínseco* a la propia temporalización tiene tiempo de entrar, viéndose, al punto, eclipsado por la repleción [*comblement*] del desajuste [*écart*] retencional (que se abre sin tregua) por el presente; presente

<sup>33</sup> Edmund Husserl, *Phantasía, conciencia de imagen, recuerdo*, op. cit.

<sup>34</sup> Cfr. el último capítulo de nuestra obra *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, P.U.F., 2010

<sup>35</sup> Cfr. en particular el capítulo I de la II<sup>a</sup> sección, pp. 185-203.

<sup>36</sup> Husserl no se desvía en ningún momento (tanto en los textos de Husseriana X como en los de Husseriana XXXIII) de su “postulado” de la *continuidad* (y, por ende, del reajuste infalible entre los dos ritmos de que aquí tratamos) de la forma de la temporalidad fenomenológica.

<sup>37</sup> PENF, p. 201.

que cae, a su vez y *de inmediato*, en retención. Dicho de otro modo, nada tiene tiempo de madurar, quedando así “a expensas [*en souffrance*]” o en el “sueño [*sommeil*]” de la potencialidad, ya que algo actual [*de l’actuel*] ocupa inmediatamente su lugar para, ello sólo, sumirse, a su vez, en la inactualidad, en la potencialidad del hábito y de la sedimentación<sup>38</sup>.

A pesar de que, contrariamente a lo que afirma M. Richir, sí que haya, en la citada estructura, “potencia (*Potenz, dynamis*) anterior e independiente del acto”, no deja de ser cierto que “en él no se forma tiempo” y que éste no hace otra cosa que repetirse continuamente en su célula (presente provisto de sus retenciones y de sus protenciones)”. Esto significa, como subraya M. Richir, que “el contenido del tiempo sólo puede proceder del afuera del propio tiempo, sólo puede ser recibido en la *Urimpression* que también es *Urempfindung*, y sólo puede ser aquello al albur de lo cual la célula se distribuye según sus intencionalidades transversal y longitudinal”<sup>39</sup>. Ahora bien, una vez notadas estas insuficiencias, podemos extraer las consecuencias en punto a esta ausencia de contenidos intrínsecos situados en el nivel de las intenciones: estas consecuencias, que parten de una teoría de la formación del sentido *haciéndose* permitirán entonces comprender cómo se instituye la apercepción perceptiva.

¿Qué significa exactamente la idea de que el contenido del tiempo no puede proceder sino de un “afuera” (aparente) del tiempo? Lo que parecía discurrir en el sentido de una crítica del carácter “formal” de los análisis husserlianos del tiempo se revela ahora como la rigurosa exigencia de una “superación”, por así decirlo, de la esfera de la pura inmanencia. Sin embargo, contrariamente a los proyectos de Husserl y de Fink, M. Richir no toma la vía de un análisis *constitutivo*, sino que se ve obligado, siguiendo, por lo demás, a Desanti<sup>40</sup>, a dar cuenta no ya de la objetivación, sino de la *enunciación en lenguaje* de la apercepción perceptiva. Este “paso” –que, por lo tanto, ni es un análisis constitutivo, ni *a fortiori*, una deducción– se expresa, en M. Richir, en los términos de una “*transposición arquitectónica*” que tiene como “destino” la apercepción perceptiva y como “origen” la temporalidad del “sentido *haciéndose*”. Conviene entonces precisar las dos “esferas” de esta transposición.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 192. El subrayado es nuestro.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 192.

<sup>40</sup> Ver el primer capítulo de la segunda parte de nuestra obra *La genèse de l’apparaître*, op. cit.

Ya hemos observado que la temporalidad inmanente (la de la apercepción perceptiva) está desprovista de contenidos intrínsecos y que estos contenidos deben llegar desde un “afuera” (o al menos desde lo que aparece como dicho afuera). Esto entraña dos importantes consecuencias:

1) La forma del decurso continuo de la apercepción perceptiva, cuya permanencia y estabilidad objetuales están aseguradas en virtud de su *propia forma*, requiere un contenido que no es otro que la “institución originaria” en que consiste la impresión originaria (o la sensación originaria).

2) En la percepción no hay, “propiamente hablando, *lenguaje*, es decir, elaboración temporalizante del sentido haciéndose”: “el sentido se halla siempre en ella simbólicamente ‘condensado’ en clave de sentido intencional” y “en virtud de esta ‘condensación’ simbólica, que corto-circuita toda elaboración de lenguaje y que hace que su Historia no sea sino la de su sentido intencional instituido, la percepción *acalla [rend muet]*, eclipsa en todo momento y mediante su contenido intuitivo cualquier esbozo [*amorce*] de sentido de lenguaje que pudiera insinuarse en su seno”<sup>41</sup>. Ahora bien, precisamente de esta elaboración de lenguaje del objeto de la percepción, habrá de dar razón una fenomenología del tiempo. La pregunta que entonces se plantea es la de cómo una transposición arquitectónica del sentido haciéndose es posible y cuál es la puesta en forma de los contenidos que ésta entraña —contenidos “que son (relativamente) extrínsecos a esa misma temporalización, que son recibidos ‘desde fuera’ ”<sup>42</sup>.

Situémonos, anticipando, sobre el propio plano de la *formación de sentido* (*Sinnbildung*), es decir, sobre el plano a partir del cual se opera, según M. Richir, la transposición arquitectónica. Si bien es imposible situar un presente propiamente dicho (y *a fortiori* un ahora puntual (*Jetztpunkt*)), cabe, sin embargo, cernirlo *a parte post*, al cabo de una “elaboración” protencial y retencional. Ahora bien, es importante no confundir estas retenciones y protenciones —que son sin presente assignable— con aquéllas, propias de la esfera inmanente, que M. Richir caracteriza (quizá no exactamente en conformidad con Husserl) como “actos”. Más bien se trata de “entre-apercepciones” (de lenguaje) “en la medida en que se entre-aperciben en ellas *trizas [lambeaux]* del sentido

<sup>41</sup> PENF, p. 193.

<sup>42</sup> *Idem*.

*haciéndose, Wesen de lenguaje, y donde no se aperciben, en cambio, objetos estables que fueran a su vez presentes*<sup>43</sup>. Recordemos que la intención en la fase en curso de temporalizarse en presencia es proyecto o mención de sentido aún por hacer “que, en primer lugar, es sentido de *lenguaje* (fenomenológico), y no mención de un objeto<sup>44</sup>” (y otro tanto sucede con las retenciones y las protenciones).

Nos encontramos ahora en posición de comprender toda la amplitud de la institución de la apercepción de *phantasia* para la estructura de la intencionalidad husserliana.

Como lo habíamos señalado más arriba, la “representación” de *phantasia* procede de una *Stiftung* distinta a la de la representación de percepción. Es el resultado al que llega el propio Husserl al término del texto nº 1 de Husserliana XXIII en que opone de una manera muy elocuente la percepción a la *phantasia*:

La percepción toma el apareciente como algo que es la cosa misma, es decir, como, justamente, algo que ella no modifica, que no imagina, que toma como siendo la cosa misma. La misma aparición puede ser la base de una conciencia de presentificación; se trata de la modificación. Sin embargo, esto no ha de comprenderse como si el apareciente estuviese dado, en primer lugar, de un modo no-modificado y como si la modificación sólo surgiese *a parte post*, reinterpretando, a la manera de una imagen, lo que está dado en presente como algo que no está dado. [...] Es algo que queda excluido a partir de nuestros análisis de la *phantasia*.<sup>45</sup>

Ahora bien, ¿qué es lo que caracteriza en propio a la *phantasia* respecto de la percepción, y cuál es su temporalización específica? Será la comparación entre sus *contenidos de aprehensión* respectivos (las “sensaciones” para la percepción y los “*phantasmata*” para la *phantasia*) lo que nos dé la respuesta a la pregunta:

El *phantasma* es una vivencia, pero no [como es el caso de la sensación] una vivencia que fuera tomada, de entrada, como presente, como siendo ello mismo, para, después, ser tomada por otra cosa. Si tomamos el *phantasma* por algo presente, es sólo por ser una parte integrante de la representación de *phantasia*, que sí es, por su parte, un presente.<sup>46</sup>

El punto esencial concierne por tanto al estatuto del “presente” del *phantasma*: éste ha de ser concebido como *originariamente no presente*. De hecho,

<sup>43</sup> Cfr., Marc Richir, *L'expérience du penser*, IV<sup>a</sup> sección, pp. 445-448.

<sup>44</sup> PENF, p. 194.

<sup>45</sup> Husserliana XXIII, p. 106.

<sup>46</sup> *Idem*.

sólo está presente en la medida en que, *a parte post*, es *transpuesto* por la imaginación en parte sensible de la imagen que, por su parte, es un *fictum*, es decir simple *nonada* [un *rien*], fijada apenas un instante para verse, al punto, temporalizada en un presente con sus retenciones (en virtud de una “transposición arquitectónica”). ¿Qué quiere decir que la *phantasia* es “originariamente no presente”? Significa, y es algo esencial, que está *desprovista de “representante” sensible assignable*<sup>47</sup>.

¿Cuál es entonces la temporalidad específica de la apercepción de *phantasia*? La terminología fenomenológica, como Husserl lo subraya, por ejemplo, en el texto nº 54 de *Husserliana X*, es tributaria de la objetividad *constituida* a pesar de esforzarse por dar cuenta de los fenómenos *constituyentes*. Ahora bien, puesto que la institución de *phantasia* se opone a la institución de percepción, constitutiva de la objetivación perceptiva, no nos extraña un ápice que, al menos en el orden del discurso, la caracterización de la apercepción de *phantasia* se haga primero *negativamente* (oponiéndola, precisamente, a la apercepción perceptiva). El campo de *phantasia* está en conflicto (“total”) con el campo perceptivo: por consiguiente, “en la medida en que la percepción ‘armónica’, sin conflicto, constituye la aparición del presente actual, aquello con lo cual ésta entra en conflicto *no* está *presente*, es un *no presente*”<sup>48</sup>. Será pues en virtud de dicho conflicto (M. Richir, citando a Husserl, habla, a este propósito, de una “tensión”<sup>49</sup>) como Husserl podrá decir que “lo apareciente [*l’apparaissant*] en la *phantasia* *no* está *presente*”<sup>50</sup>. Tratemos ahora de caracterizar de forma positiva la institución de este apareciente de la *phantasia*.

M. Richir nos dispensa esta caracterización comentando el “texto crucial” de la página 78 de *Husserliana XXIII*<sup>51</sup>: la diferencia fundamental entre la percepción y la *phantasia* reside en que la percepción constituye “al menos ‘un momento’” de las impresiones o de las sensaciones *presentes* mientras que, en el caso de la *phantasia*, este “momento” no tiene lugar, está “corto-circuitado”. Mientras que, en la percepción, el contenido de aprehensión (la sensación) está *constituido como presente*, no sucede otro tanto con el *phantasma*. “Ello implica [...] que la aparición de *phantasia* *no* es en sí misma *presente*, no tiene ‘rea-

<sup>47</sup> A este propósito, Cfr., por ejemplo, *Husserliana XXIII*, Anejo XIII, p. 169.

<sup>48</sup> PENF, p. 77.

<sup>49</sup> *Idem*.

<sup>50</sup> *Husserliana XXIII*, p. 68.

<sup>51</sup> Cfr. PENF, p. 81.

lidad de presente' [...]”<sup>52</sup>. Nos las habemos aquí con un régimen de temporalización distinto, lo cual Husserl confirma explícitamente en el § 38 del texto nº 1 de *Husserliana XXIII*:

En el caso de la *phantasia* no tenemos “presente” y, en ese sentido, tampoco objeto-imagen. En la *phantasia clara* vivimos *phantasmata* y aprehensiones objetivantes que no constituyen [algo] que se sostuviese ahí, en presente, y que hubiese de funcionar, de entrada, como portador de una conciencia de imagen. La propia aparición carece por completo de cualquier relación al presente.<sup>53</sup>

Ahondemos en el análisis de la temporalización de la aparición de *phantasia*. Constatemos, para empezar, que M. Richir, criticando, en Husserl, el paradigma de la *continuidad* del tiempo, en lugar de oponerle, simplemente, una discontinuidad abstracta, aún tributaria de aquello a lo que se opone, se toma en serio la dimensión continua del tiempo (su “*fluidez*”), corrigiendo así, en cierto modo *desde el interior* de la concepción husserliana, las insuficiencias de esta última. ¿Qué es lo que caracteriza, en efecto, el decurso continuo del presente vivo provisto de sus retenciones y de sus protenciones? Es el hecho de que en esta continuidad se opera, con el surgimiento de cada nuevo ahora, una *parada* [*arrêt*], un *suspenso* de este decurso que constituye, en su *fijeza*, un presente; presente al punto *modificado* y *retenido*. Ahora bien, una descripción fenomenológica fiel de la institución del decurso temporal —y testimonio de ello es, precisamente, la temporalidad de la *phantasia*— permitiría advertir que, en la “*fluidez*” de la temporalidad originaria, no hay fijación de un presente, sino más bien una “temporalización en presencia sin presente assignable” (y que es todo menos pura y simple ausencia), y que, por lo tanto, hay una temporalización en la que las apariciones de *phantasia* surgen y se desvanecen *originariamente en retenciones y en protenciones*, pero en retenciones y protenciones que *no lo son de un presente vivo*, que se distribuyen originariamente como tales *en la propia presencia*, es decir, que caen *dentro* de la presencia, presencia que ha de tomarse, por ende, como *fase* —fase no ya de un presente en flujo como en Husserl<sup>54</sup>, sino fase en la que se forma, sin presente assignable [...],

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 81 (el subrayado es de M. Richir). La inscripción de la aparición de *phantasia* en la “relación temporal” (“objetiva”) sólo puede hacerse “*a parte post*”, en la rememoración o, como sostendrá Husserl, merced a la reflexión (Cfr. *Husserliana XXIII*, p. 79).

<sup>53</sup> *Husserliana XXIII*, p. 79, citado por M. Richir, PENF, p. 82.

<sup>54</sup> La acepción husserliana de la noción de “fase” está desarrollada en el texto nº 47 de *Husserliana X*, pp. 317ss. Así y todo, hagamos notar que hay un pasaje en el texto nº 5 de *Husserliana XXXIII* en que Husserl accede a una noción de fase que *integra* una dimensión *fluyente*: “Lo que se dice de las

tiempo como *tiempo de la presencia* y del *al-mismo-tiempo*. Es pues necesario, para adentrarse en las paradojas de la *phantasia*, concebir *una presencia que no sea presencia de uno o varios presentes*<sup>55</sup>.

De este modo accedemos al verdadero significado de la presentificación, y que no consiste en *volver algo presente* (acaso sólo en un sentido derivado), sino en *temporalizar en presencia* lo que, originariamente, no está presente. En los términos de M. Richir: el presente (*Gegenwart*) "jamás adviene como tal si no es —mediante la transposición arquitectónica, y según el 'modelo' de la *Stiftung* de la apercepción perceptiva— *en el acto* de imaginar una imagen del propio objeto, imagen, *por ende*, ficticia e imaginaria"<sup>56</sup>. Advirtamos, al cabo, que esta temporalización en presencia sin presente no es del orden de una intencionalidad de acto, sino que,

*de haber acto*, éste se encuentra, a este nivel, *originariamente disperso*, es decir, parece ante la reflexión fenomenológica, declinado en plural originario, como siendo otros tantos 'momentos' abstractos de un 'obrar' o de un 'hacer' más global, y que corresponde al de la temporalización en presencia, 'hacer' en que la conciencia jamás coincide consigo misma en el *Jetzt*, en el ahora temporal del acto.<sup>57</sup>

¿Qué decir ahora, más específicamente, de la institución de la *temporalidad* de la propia apercepción de *phantasia*? Tal y como Husserl lo pone de manifiesto en el texto nº 1 de Husseriana XXIII, las apercepciones de *phantasia* tienen, en cuanto a su temporalidad, un carácter *discontinuo*, intermitente y "proteiforme". ¿Cómo cabe interpretar, fenomenológicamente, dicho estado de cosas? La respuesta reside, precisamente, en la *institución de la temporalidad específica* de las apercepciones de *phantasia* (tal y como, paralelamente, el estatuto de las apercepciones perceptivas se explicaba mediante la *institución de la temporalidad* que les era *específica*). Dicho con mayor precisión, la apercepción de *phantasia* no instituye un presente aperceptivo (constitutivo de la permanencia y de la estabilidad de la *forma* de la "relación temporal bien ordenada"), sino un entreveramiento [*enchevêtrement*] de retenciones y de protenciones "*sin cabeza*" *en un presente*, o también de retenciones y protenciones "*en la presencia*"

presencias y del presente de cada fase ha de ser completado en el sentido de que *cada una de esas fases se caracteriza como fluyente*". *Ibidem*, p. 100 (el subrayado es nuestro).

<sup>55</sup> PENF, p. 91.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>57</sup> *Idem*.

*cia*<sup>58</sup>. La estructura de la institución propia de la apercepción de *phantasia* reside, efectivamente, en el hecho de que *no instituye presente alguno* sino que, por el contrario, se caracteriza por la ruptura respecto del tiempo continuo del presente, es decir, que se caracteriza por sus surgimientos bruscos e inopinados, por estar siempre ligada como poco al esbozo, más o menos rápidamente abortado, de un sentido haciéndose, y por el hecho de que transpone arquitectónicamente lo inmemorial/inmaduro —cuyo rastro o testimonio portan las *apariciones de phantasia* (de las *Wesen salvajes* de lenguaje) — en “apercebido nunca visto” y en “apercebido por siempre invisible” en lo real<sup>59</sup>.

¿Cuál es pues, ahora, el estatuto de este entreveramiento retencional-protencional desprovisto de cualquier *presente asignable*?<sup>60</sup> M. Richir ve en todo ello “testimonios fenomenológicos” del campo fenomenológico más “arcaico” o más “primitivo” (desde un punto de vista arquitectónico)<sup>61</sup>, a saber, testimonios de esquirlas [*éclats*] dispersadas de temporalizaciones en presencia que jamás tuvieron lugar (y que resultan, así, oriundas de un “pasado inmemorial” y de un “futuro inmaduro”). Con todo, lo que hay que comprender —y llegamos por fin a la cuestión de la relación entre las entre- apercepciones de lenguaje y las apercepciones de *phantasia*—, es el vínculo, muy complejo, entre estas apercepciones de *phantasia* y los “*Wesen salvajes*” de lenguaje entendidos como “jirones [*lambeaux*]” fluctuantes e inestables de sentido haciéndose (por lo tanto, y para decirlo de una forma menos técnica, el vínculo entre la temporalización y la enunciación en lenguaje —“antes de” su institución en apercepción de lengua—). Efectivamente, las apercepciones de *phantasia* son “condensaciones simbólicas” de apercepciones de lengua (apercebido *phantasia*) —M. Richir llegará a decir que “la *Stiftung* de las apercepciones de *phantasia*

<sup>58</sup> Cfr., por ejemplo, PENF, p. 251. M. Richir se explica una vez más sobre el particular en la página 258 (cita que resume el análisis nuestro que seguirá): “Estas apercepciones [de *phantasia*, que M. Richir denomina asimismo ‘apercepciones en los límites (*aperceptions aux limites*)’] son sin presente, lo que quiere decir, para nosotros, que irreductiblemente son, y de modo originario, complejos de retenciones y de protenciones de lenguaje y de lengua a la vez ‘sin cabeza’ situada en presente alguno, no siéndolo – tales retenciones y protenciones– sino de una presencia que se esboza, pero que suele eclipsarse por el juego, ya siempre transversalmente operativo en ella, de los ritmos de las síntesis pasivas”.

<sup>59</sup> PENF, p. 259.

<sup>60</sup> Precisemos que la noción de “presente” en la expresión “sin presente asignable” no tiene, para M. Richir, el mismo sentido que la “presencia” (“intrínseca”) que caracteriza a la apercepción de *phantasia*. En el primer caso se trata del presente *fijo* y *estable* instituido por la apercepción perceptiva, mientras que en el segundo se trata de la “*fluidez*” de la presencia propia del tiempo originario (accesible, entre otras cosas, desde la apercepción de *phantasia*).

<sup>61</sup> Marc Richir denomina también a este registro el “propriamente fenomenológico”, o el “campo fenomenológico stricto sensu”.

sia es estrictamente coextensiva con la *Stiftung* de la lengua<sup>62</sup>—, cuyas “condensaciones” resultan, a su vez, de la transposición arquitectónica del lenguaje en lengua<sup>63</sup>. La relación de mediación entre la “masa” (fuera de toda caracterización temporal y espacial) de los *Wesen* de lenguaje y la temporalización *en presencia* de las apercepciones de *phantasia* es entendida por M. Richir como una “codificación” que “estabiliza” los *Wesen* de lenguaje (y que es coextensiva con la transposición arquitectónica que transmuta los *Wesen* de lenguaje en apercepciones de lengua). Sin embargo, estos *Wesen* de lenguaje tampoco dejan de ser “reminiscencias trascendentales y premoniciones trascendentales del pasado por siempre inmemorial y del futuro por siempre jamás inmaduro de los esquematismos de lenguaje”<sup>64</sup>. Y el vínculo (temporal) que existe entre los *Wesen* de lenguaje y las apercepciones de *phantasia* consiste no ya en su *intemporalidad* (lo cual podría sugerir su no-inscripción en el decurso temporal de la apercepción perceptiva) sino en lo que conforma su “potencialidad durmiente” (susceptibles, los primeros, de actualizarse en significaciones; los segundos, de surgir espontáneamente según el modo del *Einfall*)<sup>65</sup>, M. Richir escribe:

Las síntesis pasivas [que suscitan las apercepciones de *phantasia*] no despiertan necesariamente tal o cual ritmo de temporalización en presencia depositado en el macizo del pasado; son, caso de no despertar nada, puros ritmos de temporalización en cierto modo por sí mismos y, de ese modo —al igual que un hablar que se inventa sobre la marcha— vuelven a poner en juego, en la temporalización en presencia de las apariciones de *phantasia*, toda la “masa” de los *Wesen* de lenguaje, y ello para ya instituir las apercepciones de *phantasia* en trance de temporalización en presencia. Significa esto [...] que esta “mobilización” de las apercepciones de lengua por las síntesis pasivas, su salida fuera de su estado de “potencialidades durmientes”, no puede tener lugar [...] sino al albur de un sentido, todavía oscuro, partido en busca de sí mismo, y esbozando su temporalización en presencia.<sup>66</sup>

Disponemos en adelante de los elementos necesarios que nos permitirán comprender la institución de la *intencionalidad* en sentido *husserliano*. Al igual

<sup>62</sup> PENF, p. 257.

<sup>63</sup> Recordemos que las apercepciones de *phantasia* no son idénticas a los *Wesen de lenguaje* (sino que son las concreciones fenomenológicas de los “*Wesen salvajes*”) y que no hay congruencia entre las particiones [*découpages*] de las apercepciones de *phantasia* y las de las apercepciones de lengua (Cfr. el capítulo V de la II<sup>a</sup> sección de *Phénoménologie en esquisses*, en particular el § 4).

<sup>64</sup> PENF, p. 253.

<sup>65</sup> Cfr. a este propósito, PENF, pp. 256ss. Por otro lado, M. Richir pone de manifiesto otra correspondencia entre las apercepciones de lengua y las apercepciones de *phantasia*: de igual modo que la temporalización de las apercepciones de *phantasia* es *intrínseca* a su *Stiftung*, las apercepciones de lengua condensadas en “signos” remiten las unas a las otras *en el interior* de la enunciación lingüística; dicho de otro modo, así como la primera no requiere elemento alguno de procedencia externa (contrariamente a la apercepción perceptiva, que sí exige una “impresión originaria”), tampoco remite la última, *eo ipso*, a “referente” exterior alguno.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 255.

que Desanti, que ve en la impresión originaria (*Urimpression*) la piedra de toque de una comprensión coherente de la estructura fundante de la intencionalidad, también M. Richir considera que la institución de la intencionalidad no puede pasarse de un modelo explicativo que *legitime* esta impresión originaria. Al objeto de apuntalar nuestra reconstrucción de esta argumentación, necesitamos citar este largo pasaje que encierra todos los momentos necesarios a la comprensión de este modelo propuesto por M. Richir:

La transposición arquitectónica de las entre-apercepciones en entre-apercepción formal y vacía del acuerdo entre ambos flujos (fuga en retenciones y resurgimiento a medida del ahora), y que conforma el presente vivo, transposición en la que, por lo tanto, el presente vivo se instituye, es consecaria —y es lo que se trata de comprender— del hecho de que el presente vivo sea *ipso facto receptor* de un *contenido*, pero de un contenido que le es exterior, *que le llega*, en la *Urimpression*, *del afuera* (y ello sin la suposición absurda de la “auto-afección pura” que es una ilusión transcendental fenomenológica); contenido que, por su parte, es apercibido de forma *estable*. Es pues como si la intención del sentido haciéndose se transpusiera arquitectónicamente, en virtud de la *Stiftung* de la apercepción perceptiva, en intencionalidad de la apercepción perceptiva, es decir, en intención del *sentido intencional* en su acepción husserliana, intención que, por “plenificada” que esté de intuiciones, jamás lo estará del todo, y cuya estructura (habitación recíproca de las intenciones vacías del pasado y de las intenciones vacías del futuro) sería la huella arquitectónica transpuesta de la habitación recíproca de las retenciones y de las protenciones propias del sentido haciéndose en su temporalización en presencia sin presente assignable<sup>67</sup>.

Como vemos, para dar cuenta de la intencionalidad en sentido husserliano, M. Richir recurre a una “transposición arquitectónica” que permite comprender la relación entre el “sentido haciéndose” y la intencionalidad de la apercepción perceptiva (al igual que el reajuste posible entre el flujo de “presentes vivos” y el de sus retenciones).

Para recapitular, proponemos el siguiente cuadro que permite visualizar la oposición entre los fenómenos que proceden de la temporalidad del sentido haciéndose y los que proceden de la de la apercepción perceptiva: hay transpo-

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 196.

sición arquitectónica de las entre-apercepciones del sentido haciéndose en entre-apercepciones formales y vacías del acuerdo de ambos flujos:

Entre-apercepciones de lenguaje (temporalidad del sentido haciéndose)	Entre-apercepciones formales y vacías del acuerdo de ambos flujos (temporalidad de la apercepción perceptiva)
temporalidad "concreta" no permanencia del objeto base de las apercepciones de lenguaje	<ul style="list-style-type: none"> <li>• temporalidad <i>formal</i></li> <li>• permanencia/estabilidad del objeto (instaurado por la forma del decurso temporal): su contenido procede del exterior</li> <li>• no hay lenguaje (no hay elaboración temporalizante del sentido haciéndose)</li> </ul>

¿Cómo se opera entonces el paso de la entre-apercepción de lenguaje a la del acuerdo entre ambos flujos?

Ya hemos respondido, de hecho, a esta pregunta, ya que este paso corresponde precisamente al proceso de *formalización* que privará a la apercepción perceptiva de su contenido: "[...] La entre-apercepción del instante, inasible en su parpadeo, se formaliza como entre-apercepción *del acuerdo* que se rehace a medida en el flujo del decurso del presente, corto-circuitando a medida el desacuerdo sin cesar inminente como el estar-en-falso respecto de sí del sentido buscándose"<sup>68</sup>. Así, no queda sino el "tiempo 'puro' de lo Mismo, es decir, del presente vivo en flujo, ya muy alejado de la temporalidad concreta del sentido haciéndose, este Mismo que perdura a través de su propio flujo (acuerdo en flujo de ambos flujos) estando ya mucho más cerca de la intencionalidad"<sup>69</sup>. Asimismo, en virtud de este carácter formal (que todavía y de nuevo participa en la formación de sentido (*Sinnbildung*)) de la estructura de la apercepción perceptiva (resurgimiento y fuga de ambos flujos), ésta comporta en sí misma la *huella* (arquitectónicamente transpuesta) de las retenciones y de las protensiones entre-aperceptivas que obran en la formación del sentido haciéndose.

Sólo una vez sumergidos en las profundidades de la estructura de la *intencionalidad* se está en medida de comprender la estructura misma de los propios *fenómenos*. Cumple señalar que en Richir la fenomenalización no se confunde

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>69</sup> *Idem*.

en ningún caso con el aparecer (*Erscheinen*), ni tampoco con el juego de la aparición (*Erscheinung*) en el apareciente (*Erscheinende*); advertimos ahora lo que le permite a M. Richir sostener que esta fenomenalización no es otra cosa que el *parpadeo* (término en el cual resuena algo de la *Schwingung* heideggeriana) fenomenológico entre la aparición y la desaparición de fenómenos que parecen, de ese modo, como nada sino fenómenos (que no son fenómenos más que de sí mismos)<sup>70</sup>. Una époche radical, precisamente la époche “hiperbólica” (marrada por Husserl e incluso por el Fink de la VI<sup>a</sup> *Meditación cartesiana*) permite acceder, a la base del ego transcendental, a lo que conforma la unidad del doble-movimiento (del esquematismo transcendental) en el cual todo fenómeno, como *nada* sino fenómeno, parpadea indefinidamente e infinitamente entre su desaparición y su aparición: este doble-movimiento o este esquema mismo parpadea, en eco al parpadeo del fenómeno, entre su surgimiento como unidad, donde el ego transcendental se aparece, y su desvanecimiento como dispersión, donde el ego transcendental desaparece [...]”<sup>71</sup>.

Lo de veras notable, en definitiva, es que a este campo último y “arcaico” de la fenomenología todavía pertenece un modo de “temporalidad” específico: el de lo instantáneo platónico (*exaiphnès*) “como virazón [revirement] incontroable entre el movimiento y el reposo, el impulso [poussée] unificante y la dispersión”<sup>72</sup>. La époche hiperbólica, en efecto, ya no sólo conlleva el suspenso instantáneo del decurso del tiempo objetivo (que se vuelve a poner de inmediato en flujo)<sup>73</sup>, ni tampoco el del tiempo “apareciente” (es decir, el del decurso temporal del presente vivo), sino antes bien el suspenso del “tiempo entero, y así sean cuales sean las estructuras de temporalización correlativas de un registro de pluralidad instituido (por *Stiftung*), y ello, cada vez, en lo instantáneo (*exaiphnès*) platónico [...]”<sup>74</sup>.

Comprobamos entonces cómo la tentativa de dar cuenta de la institución de la temporalidad inmanente —en términos richirianos: de la temporalidad de “la apercepción perceptiva”— nos franquea el acceso a una temporalidad absolutamente específica y que, precisamente, ya no procede de la mentada temporalidad inmanente misma, sino de una temporalización (propia de las apercepcio-

<sup>70</sup> Para todo esto, PENF, p. 23.

<sup>71</sup> *Idem*.

<sup>72</sup> PENF, p. 24. Cfr. también p. 28 y p. 33.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 514ss.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 28.

nes de *phantasia*) ejecutiva en su relación originaria y última con la enunciación en lenguaje. En M. Richir, este análisis no es un fin en sí, sino que se inscribe en un ámbito de investigación más amplio y que incluye, notablemente, la institución de la idealidad (y también las de la “corporeidad propia” (*Leiblichkeit*) y de la intersubjetividad). Mas para poder dar razón de todo ello, antes hemos de estudiar la relación entre temporalidad y afectividad.

Traducido del francés por Pablo Posada Varela



## **ARQUITECTÓNICA Y CONCRESCENCIA.**

### **PROLEGÓMENOS A UNA APROXIMACIÓN MEREOLÓGICA DE LA ARQUITECTÓNICA FENOMENOLÓGICA**

**Pablo Posada Varela**

Université Paris IV-Sorbonne, Francia /  
Bergische Universität Wuppertal, Alemania  
pablopasadavarela@gmail.com

**Resumen:** Este artículo trata de sentar las bases de una aproximación arquitectónica a la mereología. A tal fin elaboramos un acercamiento intuitivo (y literario) a la idea de concreción fenomenológica y a la estructura del fenómeno en sentido fenomenológico, accediendo a una primera noción, provisional, de lo que habrían de ser las concrescencias hiperbólicas. Nos centramos luego en la teoría transcendental del método, habiéndonoslas con una primera comparecencia del Genio Maligno. En una última parte tratamos de elucidar el sentido de la arquitectónica como parte de la teoría transcendental del método.

**Abstract:** The aim of this paper is to settle down the basis for an architectonical approach of mereology. In this regard, we begin by developing, in the very first part of the present work, an intuitive (and literary) approach to the idea of phenomenological concreteness, as well as to the structure of the phenomenon in a genuine phenomenological sense. We then come up with a first, provisory notion, of what hyperbolic concrescences ought to be. We then focus on the transcendental theory of method and deal with a first occurrence of the Malignant Demon. In the last part of this paper, we try to shed some light on the sense of architectonics as a part of the transcendental theory of method.

**Palabras clave:** Fenómeno, concreción, mereología, arquitectónica, concrescencia, hipérbole, fenomenologizar, genio maligno, Husserl, Fink, Richir, Ramón Gómez de la Serna, José Bergamín.

**Keywords:** Phenomenon, concreteness, mereology, architectonics, concrescence, hyperbole, phenomenologizing, *Genius Malignus*, Husserl, Fink, Richir, Ramón Gómez de la Serna, José Bergamín.

En el presente artículo trato de sentar las bases fenomenológicas de un tratamiento mereológico de la reducción transcendental y de la *epojé* fenomenológica hiperbólica. Este trabajo constituye una suerte de introducción a otro, re-

cientemente publicado<sup>1</sup>, y que sería algo así como la continuación o, al menos, una posible continuación de lo que aquí intentamos.

Este artículo elabora, en lo fundamental, un acercamiento intuitivo a la cuestión de la concreción (de las concretudes y de la concrescencia). El texto se divide en varios párrafos, con encabezamientos temáticos, que, creo, facilitan su comprensión, que guían mejor la lectura.

Por otro lado, y a pesar de contar este número de *Investigaciones fenomenológicas* con textos de Richir, nos ha parecido más interesante guardarnos de elaborar una presentación o introducción más a su fenomenología<sup>2</sup>. O acaso

<sup>1</sup> Este artículo es una suerte de prolegómeno fenomenológico y metodológico a otro artículo, a saber, "Concréitudes en concrescences", publicado en la revista *Annales de Phénoménologie* 11 (2012) 7-56. [www.annalesdephenomenologie.org](http://www.annalesdephenomenologie.org).

Los "prolegómenos" que representan estas líneas buscan, en el fondo, *hacer más legible* el artículo "Concréitudes en concrescences", ya publicado. Artículo que volveremos a reelaborar en breve bajo la forma de otra posible segunda parte del presente trabajo. He ahí la motivación fundamental de las líneas que siguen. Así, tanto ese trabajo de próxima publicación como, sobre todo, las presentes líneas, responden a discusiones, muy valiosas para mí, que pedían no pocas aclaraciones relativas al citado trabajo "Concréitudes en concrescences".

Huelga decir que estas líneas deben mucho (como mi texto, por otro lado, da a entender) a la fenomenología del propio Marc Richir, así como a las múltiples discusiones, con él, sobre estos temas. También a Miguel García-Baró y a Agustín Serrano de Haro, a los que debo la perspectiva mereológica de muchos de mis análisis. Muy en especial al libro de Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología* (Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1991), que sigue siendo para mí una continua fuente de inspiración, y uno de los mejores libros sobre la fenomenología de Husserl que yo conozca. No quisiera olvidar tampoco el salto cualitativo que para mí supuso, en la comprensión de la fenomenología de Richir, el encuentro, hará algo más de dos años, con Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, y la forma, originalísima, con la que reasume desde un enfoque propio algunos elementos de la fenomenología de Richir.

Este artículo se ha beneficiado de la lectura atenta y generosa de Javier Arias Navarro, lectura llena de sugerencias formales y estilísticas valiosísimas, y llena de muchas otras, relativas al contenido, a su elaboración y profundización que, por falta de tiempo, no he podido asumir, pero que ahí quedan para futuros desarrollos.

Por último, mi gratitud va a Iván Galán Hompanera (también por la lectura de una última versión y su ayuda en no pocas correcciones formales), a Sacha Carlson y a Thomas Maurice. A los tres por las muchas discusiones y comentarios que, surgidos a raíz del artículo "Concréitudes en concrescences", han permitido que este texto haya ido madurando y mejorando dentro de los límites que, claro está, son los propios.

Este artículo, así como otras contribuciones (bajo la forma de traducciones) hechas a este número 9 de *Investigaciones Fenomenológicas* han estado generosísimamente alentadas por los ánimos y el apoyo de la profesora María-Luz Pintos Peñaranda. Vaya desde estas líneas mi más sincero agradecimiento por su comprensión, su buena disposición, su eficacia y diligencia y su profunda humanidad, cualidades todas ellas que, como digo, han amparado y sostenido el esfuerzo requerido para llevar a buen término –y plazo– todas estas contribuciones.

<sup>2</sup> En *Eikasia* 34 (2010) y *Eikasia* 40 (2011), [www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com), pueden ya encontrarse multitud de presentaciones, en español, de la fenomenología de Marc Richir. Cumple también señalar la extraordinaria página web montada por Sacha Carlson: [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org) con multitud de artículos disponibles, artículos de y sobre Richir, e incluso algunos libros del propio Richir. En espera de la tesis doctoral de Sacha Carlson, codirigida por Guy van Kerckhoven, que trata sobre el conjunto de la obra de Richir con una profundidad, precisión y exhaustividad hasta ahora inauditas en el panorama de la bibliografía richiriana, podemos remitir a su excelente trabajo, publicado en el número 34 de *Eikasia* y por lo tanto disponible en línea: Sacha Carlson: "[L'essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique](http://www.laphenomenologierichirienne.org/essence.pdf)".pdf (Tesisina, Universidad Católica de Lovaina –Louvain-la-Neuve– 1997). También puede consultarse, creo que con provecho, la siguiente presentación general de la fenomenología de Richir: Pablo Posada Varela, "[En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir](http://www.pablopovarela.com/toros/En_torno_a_la_singladura_filosofica_y_fenomenologica_de_Marc_Richir.pdf)".pdf, *Eikasia* 40 (2011). Remitimos también, obviamente, a los trabajos de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina que es, a mi parecer y hasta donde yo sé, el más profundo conocedor (no sólo en el mundo de habla hispana) de la obra de Richir.

precisamente por ello, pues esos textos de Richir cumplen la labor de introducción bastante mejor de lo que yo mismo pudiera hacerlo. En cualquier caso, quizás no esté de más aclarar, por desbaratar de entrada toda falsa expectativa, que el presente texto, inspirado en ciertos elementos de la fenomenología de Richir, no es, en primer término, una *presentación* de la misma, lo cual no quiere decir que algunos puntos de ésta no se aclaren a la luz de lo que aquí decimos. Acaso tanto más por hacerlo con un lenguaje ligeramente distinto.

“¡A las cosas mismas!” proclamaba Husserl. Tras lo que a simple vista pudiera parecer una trivialidad se esconde algo muy preciso y, al tiempo, difícil de captar. ¿De qué se trata y por qué no estamos, como sería de justicia sospechar, ante una simple y llana perogrullada?

Sabemos, para empezar, que “cosa” traduce “*Sache*” y no “*Ding*”. Así, la “cosa” del lema preconizado por Husserl estaría entre la “cosa” tal como suele entenderse (las cosas “palpables”, “contantes y sonantes”) y el “asunto”. El “asunto” es lo que nos ocupa y requiere como lo hace una “causa” en su más amplio y primigenio sentido. Sentido que, precisamente, no es el epistemológico. Los “asuntos” son lo que nos concierne y ocupa (*ta pragmata*), son lo que, incluso, nos compromete. No son, pues, asuntos en que alienen “causas” vacuas y lejanas, sino “causas” insistentes y palpables, tan palpables como las “cosas”. Se trata, en suma, de pensar el “asunto”, el carácter de “asunto”, la *Sachlichkeit*, como algo *concreto* (a lo que el sentido del término alemán sí hace mayor justicia). Pero, ¿de qué concreción se trata? ¿En qué se desvía de la burda concreción de la cosa entendida como cosa física, palpable?

#### 1. DEL LADO DE LA TEORÍA TRANSCENDENTAL DE LOS ELEMENTOS:

##### ¿QUÉ SON LAS “COSAS MISMAS” DE LA FENOMENOLOGÍA?

La pregunta que encabeza este epígrafe no es, efectivamente, cuestión fácil de dirimir. Los asuntos hechos cosa son insistentes, pregnantes y, con todo, ilocalizables. Parecen renuentes, en su estructura misma, a hallar localización según coordenadas. Efectivamente, las cosas de la fenomenología son renuentes ya *desde* su estructura. Lo son porque —adelantémoslo en aras a la inteligibilidad del texto— dicha estructura incluye una parte subjetiva (en coalescencia con una parte objetiva). Parte subjetiva en la que, además y por si no fuera

poco (es decir: dicho a mayor abundancia en la *complejidad y relieve estructurales* de lo que aquí está en juego) el yo que filosofa, o el yo que hace fenomenología (yo fenomenologizante<sup>3</sup>), se halla también involucrado.

Hay, pues, una suerte de cascada fluctuante de coalescencias; cascada, por lo demás, con tramos que, encontrándose a niveles diferentes, parecen solaparse. Ni se dejan éstos poner *partes extra partes*, ni tampoco alinearse fácilmente en un *mismo* plano; de ahí que un “objeto” —dicho en sentido lato, como quien dice “objeto de estudio”— de ese cariz —i.e., del cariz de las “cosas” o “asuntos” de la fenomenología—, un “objeto” tocado con esa estructura (compleja y no sencilla de alisar y luego compartmentar), sea tan difícil de situar, de abatir sobre un plano y de cercar con arreglo a coordenadas. Efectivamente, parece que la estructura de fenómeno, de concretudes en concrescencia, es, en parte por los motivos estructurales que acabamos de aducir, ínsitamente refractaria a toda localización en un espacio-tiempo objetivo. Y nada arreglaría, por cierto, multiplicar las dimensiones. Por muchas que éstas sean, toda localización —así se multipliquen los ejes de coordenadas— no deja de ser extrínseca, y no observa —sino que *fuerza*— dos dificultades estructurales fundamentales con las que la fenomenología ha de bregar para capturar y estabilizar sus “cosas mismas”.

De un lado, con la dificultad inherente a que el fenomenologizar se mueve en una relación de identidad con el yo transcendental<sup>4</sup>, por lo que el yo del discurso no está fuera del plano de proyección, sino que es también objeto de estudio y, como veremos, materia de concrescencia. Los tramos de vida transcendental fenomenologizante son, quiérase o no, parte contraída o “contratante” de esas concrescencias en que consisten las “cosas mismas” de la fenomenología. Tan profundas son “esas cosas” que su pinza de concrescencia va hasta contraer a concrescencia una parte (de la parte) fenomenologizante; parte, a su vez, de la vida transcendental.

<sup>3</sup> El concepto es, como se sabe, de Eugen Fink, y juega un papel esencial en su *Sexta Meditación Cartesiana*: Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht, [Kluwer Academic Publishers](#), 1988. Editado por Jann Holl Ebeling y Guy van Kerhoven.

<sup>4</sup> Cfr. *Ibidem*, §§ 1 y 2.

De otro, a la fenomenología repugna toda localización hecha sobre fondo de mundo. Ello se cobra, como veremos<sup>5</sup>, una suerte de aplastamiento que no se compadece con la idea de concreto propia de los fenómenos de la fenomenología. La concrescencia entre las partes del fenómeno de la fenomenología requiere una suspensión de todo fondo de mundo y una “mereologización” de los operadores de inclusión y pertenencia. Un concreto que incluya en sí mismo, junto a sus partes constituidas (que aparecen en inherencia intencional), partes transcedentales (constituyentes)<sup>6</sup>, no es *tal cual* depositable en, digamos, fondo-de-mundo, en un todo en general o en ese todo englobante cuyo fondo es el mundo. No es depositable “*tal cual*”, es decir: sin sufrir variación en su sentido, erosión en sus relieves. Ello sin contar —lo que complica aún más las cosas<sup>7</sup>— con las “partes” fenomenologizantes: tramos de vida fenomenologizante pertenecientes, a su vez, a la vida transcendental, pero arquitectónicamente difractados de ésta.

La tensión de concrescencia de todas estas partes de la concreción fenomenológica se dispara, precisamente, por la espita de la insólita suspensión de una adscripción de la experiencia a un fondo de mundo. Por la espita de la (imposible) universalización de la *epojé* termina abriéndose paso la reducción. La *epojé* empieza por suspender esa adscripción que asegura *de antemano* —por las vías de la inclusión y la pertenencia— el rendimiento de dicha concrescencia. Asegura de antemano ese estar juntos, ese ser articulaciones de una pieza, que la concrescencia ya siempre ha rendido *en propio*, inconsútilmente rendido: sin partes que sean, a su vez, costuras. Propiedad de rendimiento (ésa de la concrescencia) que, así, aperceptivamente asegurada de antemano, queda sepultada. La *epojé* obra una suerte de cortocircuito; la reducción aporta, más bien, la sostenibilidad de ese cortocircuito mediante una derivación. La *epojé* constituye, pues, esa suerte de *Aus-schlatung* contra-aperceptiva por la que se comete la osadía, la insensatez, la insolencia (ante el Mundo, ante su imponente verdad) de una desconexión radical. Esa desconexión deja franca, franca para la reducción, una insólita espita de vida transcendental desde la cual derivar la

<sup>5</sup> Sobre todo, y de modo enteramente explícito, en la anunciada segunda parte de este artículo. En su defecto, el lector puede remitirse a Pablo Posada Varela, “Concrétudes en concrescences”, *art. cit. in supra*, nota 1.

<sup>6</sup> Cfr. sobre este punto y, en general, sobre todas las referencias a la mereología contenidas en estas líneas: Agustín Serrano de Haro, *op. cit.*

<sup>7</sup> Es, sin embargo, esencial tener en cuenta este problema a la hora de captar la especificidad de lo que llamaremos las “concrescencias hiperbólicas”.

entera corriente de la *Schaltung* transcendental; corriente otrora rebotada por entre los perdederos de la actitud natural, perdederos balizados por los mojones auto-aperceptivos que configuran la apercepción mundanizante, suerte de circuitos cerrados que ahora desconectamos. Desconectamos y, además, derivamos como se deriva una corriente. Derivamos la vida transcendental que en los acumuladores autoaperceptivos de la actitud natural se celaba. Derivamos la corriente de vida transcendental *única y exclusivamente* por el circuito de la concrescencia. *Única y exclusivamente*: sin darle ningún género de asistencia mediante los operadores de inclusión y pertenencia.

No bien desplegamos, desde el exclusivo circuito de la concrescencia, las partes concrescentes de la concreción fenomenológica, reparamos en que dichas partes no pueden compartir un mismo “espacio”, por muchas que fueran las dimensiones de éste. Efectivamente, los *asuntos-cosa*, las *Sachen*, de la fenomenología, con parecer de una pieza, acreditan también un dibujo estructural complejísimo. Complejísimo no tanto por el detalle, la minuciosidad ri-zomática o fractal del arabesco que sus partes formarían, sino antes bien por contar, dichas concretudes, con varios relieves, relieves irreductiblemente distintos desde los que las partes hacen concrescencia. Más que *complejidad* (que también) hay –valdría mejor decir– *dificultad*. Dificultad y, sin embargo, aparente simplicidad. Apariencia que ya es un dato fenomenológico del que cumpliría dar cuenta. Apariencia que, como *tal* apariencia, no es *falsa*. Es, sencillamente, el modo de darse de la concrescencia. Incidamos, pues, en esa experiencia.

Efectivamente, esa complejidad estructural que, a grandes rasgos, hemos esbozado parece no avenirse con la *relativa immediatez* (a pesar de su no localizabilidad) con que esas concretudes se sienten, dan noticia de sí. ¿Cómo es, vivida de cerca, efectivamente sentida, esta experiencia de inasibilidad de las “cosas mismas”? ¿Cómo se ofrece, en esa misma experiencia de inasibilidad, el haberlas casi asido o haber estado a punto de asirlas, es decir, la intuición en parpadeo (la “entreapercepción” diría Richir) de que éstas parecen ser *algo*, algo huidizo, ciertamente pero *algo* al cabo? Por lo tanto, ¿cómo, a pesar de todo, y a pesar de esa inasibilidad, presentimos que las cosas mismas de la

fenomenología laten como (inconsútiles<sup>8</sup>) consistencias, como inasibilidades que, sin embargo, son *algo-y-no-cualquier-cosa*, algo sutil y, sin embargo, “de una sola pieza”<sup>9</sup> o, si se quiere, algo que, en definitiva, es una *concrescencia*?

Las “cosas mismas” de la fenomenología son cosas que ya traban nuestro primer paso, cosas, quiérase o no, ya siempre “encabalgadas” (“enjambées” dice Richir) por cualquiera de nuestros movimientos (dada la compleja estructura antes mentada), cosas cercanas y esenciales que, con todo, ni esperan ni obedecen al apremio: prontas y lentas a un tiempo.

Hay aspectos de la concreción fenomenológica a los que podemos acceder, salvando las distancias, mediante lo que Ramón Gómez de la Serna decía sobre sus propias greguerías.

## 2. EXCURSIÓN LITERARIO-GREGUERÍSTICA HACIA LA IDEA DE CONCRECIÓN FENOMENOLÓGICA

No hay, evidentemente, un solapamiento estricto entre “concreción fenomenológica” y greguería. Diría que no toda “concreción fenomenológica” es greguerística, pero sí que toda greguería es, estructuralmente y, claro está, reducción transcendental mediante, del orden de una “concreción fenomenológica”. Diría, sobre todo, que lo huidizo de la greguería se explica precisamente por el hecho de compartir ésta algo de la estructura general —incómoda, multiestratificada— de las “concretudes fenomenológicas”. El modo huidizo y al tiempo enigmáticamente inconsútil de las greguerías —las hay, huyen pero ahí están, inasibles pero están— se debería, repetimos, a que éstas tienen esa misma estructura de concrescencia propia de las concretudes fenomenológicas, esa extraña inconsutilidad que articula cosas distintas, profundamente distintas

<sup>8</sup> Véase el uso profundo y fecundo que de este término hace Iván Galán Hompanera en su artículo “[La fenomenología como atavismo](#)”, en el número especial de *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. CLXXXV, 736 (2009), dedicado a la fenomenología, y coordinado por Agustín Serrano de Haro. Este artículo de Iván Galán Hompanera constituye, por lo demás, una concreta aproximación, desde un lenguaje distinto, no parafráctico, a algunos temas de la fenomenología de Marc Richir y de la fenomenología en general. Es un texto que puede leerse en paralelo a la primera parte del presente trabajo. Dígamos que comparten un mismo propósito de fondo.

<sup>9</sup> Es el sentido primigenio de “inconsútil”, referido a la túnica de Jesucristo. En el diccionario de la Real Academia leemos: “(Del lat. *inconsutilis*). adj. Dicho comúnmente de la túnica de Jesucristo: Sin costura”. Túnica hecha de partes que, *sin embargo*, están ligadas entre sí pero sin precisar esas otras partes que fueran costuras, de modo análogo a cómo los momentos de un todo fenomenológico en sentido propio no necesitan partes suplementarias que aseguren la concrescencia entre los mismos. De no ser así, ello llevaría a un regreso al infinito, análogo al que entra en liza en el argumento del tercer hombre.

(como son las varias partes de la concrescencia transcendental) presentándolas, sin embargo, como si fueran de una pieza.

Rescataremos, aquí y allá, en el cuerpo del texto y, sobre todo, en notas al pie (que ilustren fenomenológico-greguerísticamente los argumentos del cuerpo de texto, a veces inevitablemente abstractos) algunos pasajes del prólogo a *Greguerías* de 1960. Que, como las concretudes fenomenológicas, las greguerías tienen curso propio y no hacen acepción de apremios (que son, en general, ritmos “humanos demasiado humanos” ceñidos, las más veces, por el miedo), es cosa que nos dice Ramón Gómez de la Serna de varias maneras y en diversas ocasiones. Por ejemplo:

Me las concede esa adolescencia de la vida que es pareja de nuestra adolescencia o de nuestra vejez... Tienen que ser lentas y naturales. Son una gota de los siglos que atraviesa mi cráneo.

Y, más adelante, en ese mismo prólogo a *Greguerías*, este pasaje fenomenológicamente sobrecogedor:

La greguería no se encuentra a punto fijo o con seguridad en ninguna parte, pero de pronto se encuentra mirando esa escala de polvo que baja desde el sol hasta el suelo de la habitación y que se forma al dejar abierto sólo un intersticio de las contraventanas bajo el sol de las siestas de veraneo. ¡Con qué presentimiento de la greguería veíamos de niños esa espiritualidad material de la luz en la casa entornada de nuestra abuela!

Esencialmente renuentes y, sin embargo, calladamente cercanas, casi indiferentes. Indiferentes a ser o no encontradas: estuvieron ahí siempre, *no nos esperaban*. Nuestro haberlas hallado tampoco las commueve ni las modifica o desgasta: permanecen siempre frescas. Están bruñidas de una inmemorialidad —siempre estuvieron ahí— que es, al tiempo —diría Richir— inmadurez —siempre sin acabar de llegar del todo, siempre frescas, con una extraña impresión de recién encontradas que nunca caduca. Impera una soberana indiferencia de la greguería al sujeto que le sale al encuentro. Esa indiferencia es algo así como la cifra afectiva, inmediatamente sentida, de su transcendencia<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> En consonancia con dicho carácter refractario a nuestra voluntad, o más bien soberanamente indiferente a la misma, nos dice Gómez de la Serna: “Se puede improvisar una novela pero no una greguería”. Y, en ese mismo prólogo, algo más adelante: “La greguería es silvestre, encontradiza, inencontrable”; o también “La greguería es lo más casual del pensamiento, al que hay que conducir, para encontrarla, por caminos de serpiente, de hormiga o de carcoma, hasta ese punto de casualidad”. (Como el resto de las citas de Gómez de la Serna de este trabajo, a no ser que explícitamente se diga algo en contrario proceden de: Ramón Gómez de la Serna, Prólogo a *Greguerías*, Madrid, Espasa-Calpe, 1960.)

De un lado sentimos lo concreto de la cosa misma. De otro, nos resulta huidiza, como si estuviera más acá y más allá de nosotros mismos, como si sólo cupiera notar esa concretud en el parpadeo que va (y viene) del más allá del objeto al más acá del sujeto, como si el espesor propio de la concretud latiese en el quicio mismo que va del sujeto al objeto, quicio invisible y apenas henchido un instante, cuando sobre él se pasa. Ese quicio habremos de acercarlo, lento a lento, como quicio o articulación mereológica. Quede para otros trabajos cumplir con ese propósito. Digamos, por lo pronto, que no es quicio a ojos vista sino extraño quicio al que repugna todo *en frente*. Por él pasamos sin darnos cuenta, sin poder enfrentarlo o *encaminarlo*. Ausentes al preciso momento en que lo atravesamos, el guiño de la greguería siempre nos sorprenderá de soslayo. Las greguerías hacen concrescencia en los indisponibles parajes del soslayo. Mas todo esto, cuidado, no es porque ellas *quieran*. Expliquémonos, pues en esto se juega la recta comprensión de su transcendencia.

Las greguerías son huidizas *por accidente*. Que ese accidente sea permanente, que se produzca de continuo, que eso se viva siempre, es, a su vez, accidental, y accidental a su carácter de accidente. Así, las greguerías podrían no huir siempre o no resultarnos, siempre, huidizas: de nosotros dependería que así (no) fuera. Las greguerías son huidizas *por accidente*, y lo son por ser, *en esencia*, trascendentales y soberanamente indiferentes a nuestro afán de captarlas. Dicho de otro modo: las greguerías no son huidizas por *haberse puesto a escapar* de nuestro afán de caza. *Nos son o resultan* huidizas a *nosotros*, a nosotros que estamos, parafraseando un memorable poema de León Felipe, tan “cargados de tarjetas y de miedo”. En otras palabras: si resulta que vamos al encuentro de la vida y las greguerías “cargados de tarjetas y de miedo” (el “sabio tímido” del impresionante poema *Yo soy el gran blasfemo* de León Felipe), eso es *problema nuestro*. Problema “humano demasiado humano” que a la greguería le trae sin *cuidado*. O, si resistimos (con términos más próximos a la fenomenología) a esa misteriosa tentación de animismo que cada greguería nos tiende, entonces diremos que esas cuitas nuestras y muy nuestras, tan infartadas de miedo como están, no pueden sino traer sin cuidado cuando se las contempla desde el *situs* arquitectónico de la greguería. Cuitas nuestras que, por ende, nos traen sin cuidado incluso a nosotros mismos si es que somos a hollar, siquiera en parpadeo, dicho *situs*, y, desde allí, a avistar nuestras preocupaciones enfundados, así fuera un instante, en la parte concrescente trascendental

o constituyente que, celada en *cada* greguería, contiene ese ritmo y color de vida que nos franquea un acceso, acceso precisamente a esa greguería<sup>11</sup>. Las greguerías se limitan, en suma, a ser lo que son. Si resultan huidizas, lo son por accidente, y al crisol autoaperceptivo que juntos configuran esas “tarjetas” nuestras y el catalizador autoaperceptivo de nuestro “miedo”. Ingredientes que tan maravillosamente bien capta León Felipe en el mencionado poema.

Al *hiperbólico* Ramón llega a desesperar (aunque, las más veces, sepa declinar esa desesperación en entretenimiento) la ilocalizabilidad de la greguería. Ilocalizabilidad que *nada* tiene de una suerte de complejidad cuántica que requiriese una afluencia de dimensiones y parámetros. Ilocalizabilidad que, más que compleja, es difícil (“clara y difícil” diría Bergamín). Ilocalizabilidad a sobrehaz de los mojones (auto)aperceptivos entre los que nos movemos. Estos mojones son lo que en la actitud natural entendemos por “sujeto”, “objeto”, “mundo”, “vida” y, en suma, “afuera” y “adentro”. Ilocalizabilidad de la greguería que le lleva a hacerse la *hiperbólica* pregunta siguiente: “¿Están fuera o están dentro?”. A lo que Gómez de la Serna responde con la siguiente hipótesis (que sería largo comentar pero que, desde luego, no nos parece que abogue por una suerte de fenomenología de la inmanencia): “Yo creo que estamos compuestos de greguerías como de células, pero tenemos que poseer muy sutil oído para oírlas”. Que quepa hacer esa disparatada pregunta y se aduzca el semejante disparate como respuesta, he ahí otras tantas llamadas de atención en punto a la necesidad de “mereologizar” las apercepciones que inervan la

<sup>11</sup> Las greguerías son cosa y afección. Pero afección *suya*. Exactamente igual a como sucede con el “objeto” –bífido– que late en el fondo de una metáfora lograda. Remitimos a los finos comentarios que Richir, en el primer capítulo, “Affection et Langage”, de *Sur le sublime et le soi. Variations II* (Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2011), dedica a la extraordinaria parte sobre la metáfora del *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914) de José Ortega y Gasset. Cfr. José Ortega y Gasset, *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914), *Obras Completas*, Madrid, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset / Centro de Estudios Orteguianos, 2004, vol. I, pp. 664-680.

No menos meritorio y extraordinario es el partido que Richir ha sabido sacarle a ese texto desde su lectura de la fenomenología de la *phantasia* y de la afectividad en Husserl, y desde el establecimiento o estabilización de su idea de la *phantasia*-afección. La primera estabilización clara de la “afección-phantasia” la logra Richir en su artículo “Pour un phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité”, *Annales de Phénoménologie* 3 (2004) 155-200.

“Phantasia-afección” o “afección-phantasia” como a ella aconseja referirse Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Quizá “afección-phantasia” trabe mejor la referencia a aquello a lo que Richir apunta cuando habla de las “phantasiai-affections”, y es porque la afectividad es mucho más piedra de toque de la *phantasia* (de que nos hallamos de veras ante una *phantasia* y no ante una simple imaginación indeterminada) de lo que pueda serlo ésta de aquélla. Por eso estamos, en lo esencial, de acuerdo con la sugerencia que el propio Ortiz de Urbina le hizo, recientemente, a Richir.

actitud natural, a disolver mereológicamente sus mojones. Lo hiperbólico es llevar hasta el final esta suerte de "reducción mereológica"<sup>12</sup>.

En punto a la hiperbolicidad ramoniana, no podemos por menos de citar el lúcido ensayo *El disparate en la literatura española*<sup>13</sup>, del (no menos hiperbólico) José Bergamín, otro de los grandes olvidados (junto a Ramón Gómez de la Serna) de la literatura (y del pensamiento) español del siglo XX. La última parte de este lúcido ensayo<sup>14</sup> trata sobre el disparate (que, en cierto modo, es otra posible, muy española, figura de la hipérbole) en tres autores contemporáneos, a saber: Valle-Inclán, Unamuno y Gómez de la Serna. Bergamín, con el enorme talento y penetración que atesoraba, recoge las tres declinaciones que el "disparate (español)" conoce en cada uno de estos tres autores: el disparate como "esperpento" (Valle-Inclán), como "nivola" (Unamuno) y como "greguería" (Gómez de la Serna).

Citemos este desarrollo de José Bergamín sobre Gómez de la Serna, pasaje que guarda cierta relación con lo que el propio Ramón apunta sobre sus greguerías, con un componente de la experiencia de la greguería a que venimos apuntando: el de nuestra irremediable infidelidad<sup>15</sup> a las mismas, el de nuestro pasar de largo, una y otra vez, *in-advirtiéndolas* como concretudes fenomenológicas, o advirtiéndolas demasiado tarde, arrojados como estamos a quehaceres humanos demasiado humanos o nuestros demasiados nuestros, acaso —quien sabe— quehaceres infieles a lo esencial. Esto nos dice José Bergamín<sup>16</sup> sobre la declinación greguerística que el disparate conoce en Gómez de la Serna:

<sup>12</sup> Intento en "Concrétudes en concrèncences", una caracterización de lo que llamo "reducción mereológica". La tesis fuerte estriba en que sólo la *epojé* hiperbólica puede cumplir hasta el final la "reducción mereológica". Ello se debe a la incidencia, en toda fenomenalización, de una concrèncence, de la parte fenomenologizante. Parte que, estando aparte, *en partie* también incide (incide como "parte") en la concrèncence de la vida transcendental y de sus concrèncences en general tal y como Husserl nos lo recuerda en varios textos de Hua XXXIV y no poco manuscritos del grupo B no editados, por desgracia, en Hua XXXIV. Pues bien, la *epojé* hiperbólica es el intento de tener también *en cuenta* esta incidencia del (*a*)parte fenomenologizante en las concrèncences.

<sup>13</sup> José Bergamín, *El disparate en la literatura española*, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2005. Edición de Nigel Denis

<sup>14</sup> La que, en la citada edición, va de las pp. 82 a 99.

<sup>15</sup> Pero, ¿hasta qué punto irremediable? No sabemos, por hablar en los términos de Malidney, cuáles son los "límites" de nuestra transpasabilidad. No sabemos —por hablar con Spinoza— lo que un cuerpo puede.

<sup>16</sup> Veremos que este texto guarda íntima relación con un poema que, antes de editado y publicado, le manda Bergamín en una carta a María Zambrano. Cito ese poema en el último epígrafe de este texto, epígrafe dedicado a una primera comparecencia —e indiscernible *parecencia*— del Genio Maligno. Guardemos en mente, al leer ese sobrecogedor poema de Bergamín, lo que en estas líneas, y en un contexto, cierto eso, muy distinto, nos dice sobre el disparate en Ramón Gómez de la Serna.

Lo profundo, en nosotros, es el disparate. Cuando ahondamos en nosotros mismos, encontramos siempre ese disparate frustrado de nuestro ser: el que debió haber sido nuestra vida o lo que debió haber sido nuestra vida y, por una razón o por otra —por razones tontas, por tontería o tonterías— hemos ido enterrando, invisiblemente, en nosotros, para siempre. Sentimos, entonces, en la vida, más que el remordimiento de los errores, de los pecados que cometimos, algo así como el remordimiento de los disparates que no hemos hecho. Toda la vida se nos llena de esta nostalgia. Y nuestra conducta nos parece el despojo de un disparate muerto. Toda la conducta de la vida se nos figura, entonces, ese resto mortal, esa huella disparatada de nuestro paso, como la de la camisa de una serpiente.<sup>17</sup>

"Despojo de un disparate muerto", "se nos figura", "resto mortal", "huella", "camisa de una serpiente". No son baladíes las resonancias que, en estas líneas de Bergamín, se dibujan en punto a la cuestión de la figuración, e incluso a la cuestión de la (insensata) posibilidad de una hiperbólica figuración —en clave de "*Fiktum*"<sup>18</sup>— de la vida misma. Pero de la vida en su literalísimo sentido, es decir, de la vida en su calidad de *reell*<sup>19</sup>. Resonancias, decimos, que son como el eco anticipado (se verá) de lo que Husserl nos dirá en el inquietante § 114 de *Ideas I* y al que nos referiremos al final de este trabajo. Inquietantes ocurrencias del a veces hiperbólico Husserl que, como veremos, bien pudieran ser hipérboles bergaminescas (o unamunianas). Bergaminescas cosas (ipero en boca de Husserl!) en punto a la modificación de neutralidad, en punto a su vertiginosa, hiperbólica inercia de cuodlibetalidad —neutralizar cualquier(a)— y de ubicuidad —neutralizar doquiera.

### 3. INMINENCIA, PARECENCIA Y MULTIESTRATIFICACIÓN DE LA EXPERIENCIA

Evidentemente, hablar de una suerte de desenclave y suspensión de la vida en su calidad de *reell* se antoja un absurdo mayúsculo. Tamaña insensatez —caso y sobre todo (aunque no sólo) ante Michel Henry— es la que la *epojé* hiperbólica richiriana preconiza. Insensatez que en su vertiente positiva<sup>20</sup> persistirá cuando aduzcamos, con Ramón, que *cada greguería* nos endosa un

<sup>17</sup> José Bergamín, *El disparate en la literatura española*, pp. 96s.

<sup>18</sup> Cfr. Hua XXIII, sobre todo el texto nº16.

<sup>19</sup> Temas que toca muy profundamente el artículo, de Marc Richir, "De la *figuration* en *psychopathologie*". Este artículo está aún inédito, pero es de inminente publicación. Una versión española de este texto aparecerá en el próximo número de *Eikasia* dedicado a Richir.

<sup>20</sup> Pues hay una vertiente negativa de la hipérbole, un modo negativo de prender y prender(me). Se trata de lo que Richir llama "sublime negativo", muy próximo a ciertos elementos de la congoja unamuniana. Cfr. Marc Richir, "Sublime et Pseudosublime", *Annales de Phénoménologie* 9 (2010).

transcendental *suyo* que inhiere en nuestro transcendental propio hasta el punto de borrarlo (siquiera durante el instante de un parpadeo). He ahí el género de (trans)posibilidad (a inauditas concrescencias) a que abre el *cogito* hiperbólico, como si éste pretendiese habilitar *más aún* que la conciencia interna del tiempo (volvemos sobre el particular al final de este trabajo). Habilitar más aún pero, contrariamente a la cerrada continuidad de la conciencia interna del tiempo, al precio de habilitar *en parpadeo*, por eclipses sucesivos. El *cogito* hiperbólico es como la parte no suturada de los misteriosos hilvanes abiertos entre subitáneos descarrilamientos de la síntesis absolutamente pasiva de la llamada intencionalidad longitudinal. Trance de hilván, travesía en punto muerto, que fenomenaliza inauditas concrescencias al paro de descarrilamientos que, claro está, *no pueden ser completos* y que, en los niveles arquitectónicos arcaicos en que ahora nos situamos, no corresponden a meras “desapariciones” o absolutas desconexiones, menos aún a simples no cumplimientos. Todo es, aquí, mucho más tenue e intrincado, mucho menos recortado, mucho menos cuestión, en punto a lo verdadero o a lo falso, del simple estar o no estar, darse o no darse, de entidades recortadas<sup>21</sup>. Hay, antes bien, una reconducción de la declinación ontológica de la cuestión de la verdad (o de la falsedad) a su genuina declinación fenomenológica, a la cuestión previa pero más sutil de la concrescencia (o de la alucinación de concrescencia), de la concreción (o de la pseudoconcreción).

Se trata de desajustes (nunca completos) entre las dos direcciones de la síntesis temporal: extraños hilvanes en las cerradas costuras de la intencionalidad longitudinal que, lejos de producir un desfondamiento de la propia síntesis transcendental, alientan en parpadeo rendimientos de inaudito alcance del lado de la intencionalidad longitudinal. Rendimientos que, por definición, no se sostienen, que dan lugar a “entreapercepciones” que sólo alcanzan a dibujarse (en orden a este doble desajuste; y para, al punto, borrarse) en ese especialísimo régimen de temporalización que es el de la *phantasia* en su diferencia con las

<sup>21</sup> Richir, gran lector y admirador de Antonio Machado, suele recordar en sus seminarios los tesoros metodológicos que, para el desarrollo de una fenomenología arquitectónica, encierra el *Juan de Mairena*. Richir ha insistido en ocasiones, ante su auditorio, en cómo Machado, en cierto modo, se percata de que, en los niveles de experiencia más recónditos, se ha de abandonar la cuestión de la unívoca presencia o de la ausencia, del ser (pleno) o de la nada (pura). Todo lo trastoca, claro está, la genial introducción machadiana de la “Otredad”, la ínsita “heterogeneidad del Ser”. Suele Richir referirse a las metafísicas apócrifas de Juan de Mairena y de su maestro Abel Martín, metafísicas en las que se sostiene que no hay *creatio ex nihilo*, que Dios, de crear algo, crea, todo lo más, la Nada, y “crea” el mundo no por un acto de creación sino –suele recordar Richir evocando a Machado– cubriendose la mirada.

temporalizaciones tanto de percepción como de imaginación. En esos hilvanes de desordinación entre síntesis longitudinal y transversal se abren concrescencias que se “gnotan”, en primer término, a sobrerazón de ciertas modificaciones sitas en lo más profundo de la afectividad, última y fundamental piedra de toque —más allá de la *phantasia* o del esquematismo— de la fenomenología richiriana, pero donde a esa afectividad arcaica (relación de sí consigo inaudita en orden a un síntesis longitudinal parcialmente desfondada) responde algo proto-ontológico, algo del mundo de toda la vida que siempre estuvo y siempre estará y que entra en concrescencia con la afectividad en orden a una síntesis transversal inauditamente ampliada desde el “espacio” de ese hilván, desde ese doble fondo que se abre bajo el suelo aparentemente balizado de la síntesis longitudinal (declinando y desairando, por lo demás, la posibilidad de cerrar toda afectividad arcaica en auto-afección). No podremos tocar estas cuestiones, aquí, de lleno. Ahora bien, con vistas a las notas al pie con citas de Richir que se avecinan, quisiera dejar en depósito —dejar de entrada, cuanto antes dejar (por lo que pudiera pasar)— una clave hermenéutica que me parece fundamental y sin la que los textos de Richir, sencillamente, se cierran: se trata del concepto de *inminencia*, de su relación con los otros dos conceptos mentados en el epígrafe que encabeza estas líneas.

Dicho rápidamente, so pena de que nos embalsemos por completo en este meandro: cuando, dada la multiestratificación de la experiencia<sup>22</sup>, nos las habemos con fenomenalizaciones que se juegan en niveles muy arcaicos, sucede entonces que esas fenomenalizaciones, con ser (a pesar de todo) *algo* (y no pura nada, no palabras y nada más que palabras, *blosse Meinungen*), no se cumplen del todo. Son “sentidos” que, sin ser equiparables a meras significaciones, no se pueden ejecutar hasta el final. Nos referimos a fenómenos inejecutables hasta el fondo, incompletos, como esa encarnadura del ebrio de poema en la parte-“vida” inherente a una greguería (parte-“vida” como parte *suya*, como parte concrescente *de* la greguería). O a fenómenos invivibles hasta el fondo pero que gravitan como inminencias cual la comparecencia (que no es presencia) del Genio Maligno en el trance de duda hiperbólica que atraviesa

<sup>22</sup> Concepto richiriano que Ricardo Urbina ha captado con enorme profundidad. La multiestratificación de la experiencia es el “dato” fenomenológico fundamental que motiva la elaboración de una fenomenología bajo la forma de una arquitectónica fenomenológica. Cfr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: “[Introducción a la estromatología](#)”, *Eikasia* 40 (2011) 147-182.

Descartes. Trance a que con tantísimo tino se refiere García Lorca en su memorable conferencia *Juego y teoría del Duende*<sup>23</sup>.

Aludimos a fenómenos como los que, en ocasiones, relatan Unamuno o Bergamín. Fenómenos de puesta en solfa de ciertas continuidades cerradas (como la del tiempo inmanente). Puestas en solfa que, repetimos (para no ser malentendidos) corresponden, *en esos niveles arquitectónicos*, no tanto a la simple decepción de una *Erfüllung* que dejara de darse, cuanto a una *Fühlung* inaudita. “Puestas en solfa” que se *sienten por dentro*, por “tacto interno” como diría Maine de Biran, bajo la forma de modulaciones afectivas<sup>24</sup> absolutamente inauditas y desconocidas, que no fundan ni pueden fundar hábito, y donde, por caso, *parece como si* estuviéramos en inminencia de pasar del otro lado de la síntesis de la intencionalidad longitudinal. Me refiero, por caso, a los fenómenos tan unamunianos y bergaminescos de sentirse uno, de repente, *fantasma por dentro*. Fenómenos nunca cumplidos que se ofrecen siempre bajo la *especie* (¿acaso también en el sentido de la *synthesis speciosa* de que nos habla Kant?) de inminencias que, a veces (caso del “sublime negativo”) amenazan cumplimiento, cumplimiento que entrañaría nuestro absoluto desleimiento. Son fenómenos típicamente unamunianos y bergaminescos que repugnan a la Verdad inconcusa de la Vida proclamada, por ejemplo, por la fenomenología de Henry<sup>25</sup>, o por las filosofías de Bergson o de Deleuze.

Llegar al extremo de dudar de mi propia adscripción al carácter *reell*, a la “Reellität” de mi vida, llegar a la insensatez de ver *incluso* lo *reell* de mi vida como *iun fenómeno más!*, todo eso, todas esas insensateces, son *inminencias, fenomenologías encetadas pero incumplidas*. Son inminencias a las que sólo cabe habilitar un entero derecho fenomenológico merced al atento despliegue del abanico arquitectónico que da cuenta del hecho, las más veces obliterado, aplastado, de la multiestratificación de la experiencia. De ahí que estas inminencias estén, las más veces, aplastadas por la Verdad del Mundo; aplastadas

<sup>23</sup> Federico García Lorca, *Juego y teoría del duende*, en *Obra completa*, vol.VI: Prosa, 1, Madrid, Akal, 2008.

<sup>24</sup> Suerte de recóndita base fenomenológica de las modificaciones y de las modalizaciones dóxicas. La fenomenología de la afectividad es la base última de toda arquitectónica fenomenológica y, por ende, de la fenomenología de Richir.

<sup>25</sup> Verdad proclamada, por otro lado, con enorme profundidad. Contra lo que pudiera parecer, no hay un ápice de ironía en estas líneas. La empresa fenomenológica de Henry es original y respetable. Inaudita, para mí, en el panorama francés de la fenomenología contemporánea, tan munido de falsas originalidades o, lo que es aún peor y mucho más triste, de originalidades alucinadas (de puro apetecidas). En ese mar de vanidad despunta –más acá de toda verdad o falsedad– la honestidad filosófica de un Michel Henry.

también ("écrasées") por la masiva fenomenalidad autoafectiva —sin resquicios— de la Vida (la autoafección henryana como "phénomène écrasé", la vida invisible, nocturna, sin distancia en su "phénoménalité écrasée").

Entre los macizos supuestamente inconcusos y concluyentes de vida y mundo prenden, por veces, filigranas de inminencia que parecieran moverse a otro ritmo y hacerlo como en otros estratos. Mas son estratos que, con todo, no nos son del todo ajenos y a los que somos, en parte, "transpasibles". Esas inminencias tienen su derecho fenomenológico. La dificultad estriba en describir-las *en sus términos*; y eso requiere, naturalmente, la determinación y desbroce de su *situs* arquitectónico. Es lo que permite ser justo con esos fenómenos, no asemejarlos, de entrada, a meras quimeras.

En otras palabras: no todo lo que, por caso, *parece, visto desde* el estrato arquitectónico de la actitud natural (o del presente unívocamente assignable), como mera quimera nos aparecerá luego, una vez desplegada la multiestratificación de la experiencia, como tal quimera (lo que no quiere decir que sea una "entidad") o, siquiera, como quimera del mismo orden (que otra cualquiera). No todas las no nadas son nonada, ni las nonadas nonadas del mismo orden. Dichas inminencias tienen su derecho, su carta fenomenológica de naturaleza porque no son *cualquiera*. Lo tienen allí donde hay "cosas", *Sachen*, que no hallan unívoco cumplimiento; que no lo hallan no por ser puro aire, sino porque, sencillamente, *no son ni* entidades recortadas (claras y distintas) *ni tampoco* presencias masivas (del orden de la claridad no distinta del *cogito* tal y como aparece en determinados niveles arquitectónicos).

No es cierto que, en punto a estas inminencias "valga lo mismo 8 que 80". ¿En qué y por qué? Concederles carta de naturaleza fenomenológica —a expensas de la determinación de un *situs* o residencia arquitectónica— *no quiere decir* concederles, *ipso facto*, patente de corso: media, precisamente, el quehacer arquitectónico. No todos los *Ansätze*<sup>26</sup> que desde la modificación de neutralidad puedan hacerse *prenden* de idéntica manera en la concrescencia de una *phantasia*-afección o de una —por hablar como Urbina— afección-*phantasia*. Dicho de otro modo: entre las meras menciones intencionales (hipotéticas) y los diversos modos de plenificación unívocos y objetuales hay, en los niveles fenomenológicos más arcaicos, lo que, en una nota posterior, llamo, con una antigua palabra

<sup>26</sup> Cfr. Hua XXIII, texto nº15.

del español, “parecencias”<sup>27</sup>. Son hipótesis que, fenomenológicamente, *prenden*, que hallan, en lo más recóndito de los abismos de vida y de mundo, *réplica* (de afección-*phantasia*). Mas prenden como inminencias de fenomenalización nunca cumplidas del todo, irreductiblemente insaturadas. ¿Prenden? ¿Réplica? ¿No será que ilusionamos esa réplica? ¿Qué distingue a esos íncipit del pensamiento, a esas inercias incumplibles (por invivibles) de meras ilusiones? ¿No será que, cerrando un inadvertido pacto con el diablo, empujamos con la mano izquierda las quimeras que, *como si de nada fuera*, recoge la mano derecha bajo la *especie* (“*speciosa*” especie) de presuntas concrescencias? ¿No será que el Genio Maligno infunde en nosotros la *synthesis speciosa* de ignotas *pseudo-concrescencias*, ilusiones entusiasmadas, entusiasmos ilusorios, alucinaciones de pertinencia condenadas, el día más pensado, a virar hacia un profundo desencanto? Mas, sobre todo, ¿cómo seríamos a notarlo<sup>28</sup>? Formulado de otro modo: uno de los abismos de la parecencia reside en la cuasi-indiscernibilidad entre la *concreta* experiencia de una inminencia y la *mera* inminencia de una experiencia. Unamuno de un lado, Machado de otro, han tocado este punto con una enorme profundidad. De ahí el sostenido interés que Richir manifiesta por la obra de ambos.

<sup>27</sup> Ricardo S. Ortiz de Urbina ha rescatado, en el contexto de su “materialismo fenomenológico”, la palabra “apariencia”. Se trata, *grosso modo* (pues la cosa es mucho más compleja) del correspondiente fenomenológico del primer género de materialidad (M1) en la filosofía de Gustavo Bueno, sólo que desplazado, en su estromatología, a lo que Urbina llama “nivel 2” o nivel de los sentidos *in fieri* (si caracterizamos el nivel 2 mediante el aspecto que a su paso por él toma la vertical del sentido o del significado; hay, naturalmente, muchas otras verticales y caracterizaciones posibles del nivel 2, y, por ende, de cada uno de los otros cuatro niveles horizontales que configuran la “estromatología” de Urbina, la matriz arquitectónica de su materialismo fenomenológico).

<sup>28</sup> Hay elementos de respuesta a esta cuestión que no desplegaré en estas páginas sino en la mencionada segunda parte de este artículo. En realidad, concrescencia y pseudo-“concrescencia” se sitúan en niveles arquitectónicos ligeramente distintos (por eso no es exacto decir que hay algo así como un *prôton pseudos*). La pseudo-“concrescencia” se ve asistida por lo que Fink denominaba “mundanización impropia”, concepto del que, como se ve, haremos un uso algo distinto que, sin embargo, pretende ser fiel a su sentido. Evidentemente, esto sólo es posible a través de un análisis mereológico fino de la “mundanización impropia”. Ése es, al menos, nuestro propósito, y el que entendemos, por ahora, como nuestro camino. Visto lo mismo del lado de la teoría transcendental de los elementos, la pseudo-concrescencia requiere al menos dos veces del fenomenologizar. La concrescencia, en cambio, se fenomenaliza en una sola rasada fenomenologizante. Todo esto puede tener, creo, su beneficiosa aproximación mereológica. Aproximación ayudada por el hecho, esencial aquí, de que *phantasia* e imaginación (o, como diría Richir, “phantasia-afección” e “imaginación-afecto”) tienen estructuras aperceptivas distintas. El problema estriba, claro está, en su discernimiento, y más específicamente en no tomar por una *phantasia* lo que, en realidad, es una imaginación, por indeterminada que sea. La piedra de toque está en la estructura aperceptiva puesta en juego (directa en el caso de la *phantasia*, bífida en el caso de la imaginación) y en la relación mereológica de la parte concrescente afectiva que se da en cada uno de los dos casos. Así, por ejemplo, “imaginación” y “afecto” tienen a escindirse, a ser concretos en inminencia de ser (relativamente) independientes, cosa que no ocurre con la *phantasia* y su afección cuya profundidad fenomenológica estriba, precisamente, en ser momentos el uno del otro dentro de un todo en concrescencia. Ese ejercicio de discernimiento es, precisamente, arquitectónico, es, en parte, hacer arquitectónica fenomenológica, saber en qué *situs* arquitectónico residenciar tales o cuales concretudes fenomenológicas.

En ese proceloso terreno se mueve la fenomenología de Richir y se trata de no cerrarse, de entrada, a todo ello. Al fin y al cabo, también en estos parajes sigue valiendo, como no podría ser de otra forma (si es fenomenología lo que se está haciendo), el *principio de todos los principios* enunciado por Husserl en *Ideas I*. Ocurre, sencillamente, que en los niveles más arcaicos de la experiencia, las concretudes fenomenológicas lindan con sus ilusiones transcen-dentales. ¿Cómo arreglárselas? Pues bien, no será de la mano de una *Erfüllung* en el sentido clásico, de la donación de un fenómeno saturado (en el sentido de Marion) o del *de suyo* de la impresión de realidad (en la versión seria, honesta y verdaderamente profunda que la fenomenología de la donación de Marion conoció, por anticipado, en las elaboraciones, muy superiores, de Xavier Zubiri). Se trata, más bien de una *Fühlung*. En cualquier caso, y por no detener más el curso del texto en este meandro tan lleno de prevenciones, el paso de ente, ser o donación, a concrescencia entiende poder trabajar en este proceloso ámbito en que las concretudes están nimbadas de ilusión transcendental.

Obviamente, la piedra de toque última de la concretud y de la fenomenología de Richir es la afectividad (lo cual no quiere decir que tampoco ella esté a salvo de engaño). En cualquier caso, valgan estas líneas para, acaso teniendo muy presente el abanico de profunda no univocidad (arquitectónica) de la (no) donación del fenómeno que abre el hecho de la multiestratificación de la experiencia, no desestimar de entrada por absurdas (como si de argumentos se tratara) ciertas inminencias concretas (pero concretas precisamente *como* inminencias). No son registros donde quepa dar con algo mediante algo así como un “argumento”; lo cual no quiere decir (éste es el punto) que impere aquí la más absoluta de las irracionalidades. No. Hay arquitectónica. Hay, al menos, el intento de su establecimiento. En ella situamos esas inminencias concretas que lo son de actos no efectuables hasta el fondo. Actos como, por ejemplo, el *cogito* hiperbólico, o la *epojé* hiperbólica misma. Inminencias que, claro está, tomadas en otros términos, en los términos de un estrato arquitectónico impropio, se vuelven humo puro, palabras paragonables con el más vacío de los disparates. Marrar la fenomenalidad de esas inminencias es, de entrada, oponerles argumentos como, por ejemplo, el de la inaceptabilidad fenomenológica de un *prôton pseudos*, o, mejor dicho, introducir la cuestión fenomenológica del *prôton pseudos como argumento*.

Y es que todo se complica si se tiene presente la multiestratificación de la experiencia. Y todo está en comprender que dicha multiestratificación despliega en niveles el modo en que las observancias de la “noética pura” husseriana se imponen pues no somos, en todos y cada uno de esos niveles, idéntico tipo de conciencia<sup>29</sup>. Ocurre, antes bien, que lo “verdadero” se ha complejificado estromatológicamente y que cada estrato tiene una determinada sintonía mereológica<sup>30</sup>, un determinado ritmo de concrescencia al que hay que hacer justicia y que, en suma, no hay que aplastar sino desplegar manteniéndose atento a los más ínfimos matices. Dicho lo cual podemos, cerrando este paréntesis, volver al curso principal de nuestro texto.

Lo que José Bergamín ve perfectamente en Ramón Gómez de la Serna, es la *originaria multiplicidad* de ese disparate, ya ínsita en el propio término: disparate. Por definición no puede haber *un solo* disparate. “Disparate” dicho en singular es un mero nombre genérico. El disparate concreto es siempre *vario*, es *uno de tantos* (otros posibles y en su mayoría inopinados, ni siquiera sospechados). Así, lo disparatado —a que faltamos— es, de entrada, disparate *vario*. Eso que se nos escapa, eso a lo que no sabemos ser fieles parece, por cerca que esté, como ir a *otro ritmo*. Pero, ¿cómo de otro?, ¿y cómo es que lo sé? ¿Cómo es que lo noto? ¿Por qué no me detuve, entonces, a notarlo a pie fijo? Pues, ¿podemos, de veras, asegurar que no pudimos? ¿Dónde fue *no poder* y dónde *no habernos atrevido*? Y es que eso, tan múltiple y silvestre que ni siquiera se *comadece con* (factor de transcendencia de la greguería) ni se *comadece de* (factor de indiferencia) el tiempo de una vida<sup>31</sup> y menos aún con/de el deber de unidad hermenéutica a que *nos impetra nuestra propia la muerte*. De ahí que estemos aquí a años luz de la autenticidad heideggeriana. A años luz *desde* una profundidad fenomenológica que es profundidad estromatológica (por retomar el término de Urbina), profundidad de una consonancia de vida con mundo que no espera, que siempre fue (lo que Richir entiende como la in-

<sup>29</sup> Cfr. Marc Richir, “[Analítica arquitectónica de la génesis fenomenológico-transcendental del sí mismo \(escorzo\)](#)”, *Eikasia* 34 (2010) 459-471.

<sup>30</sup> He desarrollado esos conceptos en el siguiente texto: Pablo Posada Varela, “[Fenómeno, concepto, concresción: el quehacer fenomenológico richiriano \(A modo de introducción a ‘Schwingung y fenomenalización’ de Marc Richir\)](#)”, *Eikasia* 40 (2011) 449-482.

<sup>31</sup> “Tous ces termes sont l’indication, nominalisante dans la langue de la philosophie, de problèmes ‘à résoudre’, et qui, en un sens, ne seront jamais ‘résolus’, parce que, en un autre sens, leur ‘résolution’ demande du temps, et du temps selon plusieurs rythmes à la fois, dont certains, excessivement rapides, passent le plus souvent inaperçus, et dont d’autres, excessivement lents, demanderaient sans doute une durée de vie excédant largement la durée de la vie humaine”. Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, 1992. p. 379.

memorialidad de un pasado proto-ontológico) y siempre será (lo que Richir entiende como la inmadurez de un futuro proto-ontológico) y que, desde luego, ni nos *contempla* (tanto en el sentido de vernos como en el sentido de no tener, de "no andarse con" contemplaciones) ni, menos aún, *mira por* nuestra muerte y por los gradientes de totalización y repliegue biográfico que ésta nos impone mediante ese catalizador autoaperceptivo que es el miedo.

No hay, al albur del encuentro con la greguería, esencialidad propia y menos aún esencialidad *una*. La greguería es ese albur. Puro albur. Refresca y aligerá. Nos permite descansar de nosotros mismos. La muerte, fuera de juego, no es ya piedra de toque de ningún sentido, de ningún proyecto de sentido azuzado por su anticipación y obligado a ser *uno*. Lo que hay, de entrada, son esencialidades irredimiblemente múltiples<sup>32</sup>: multiplicidad en plétora de esencias salvajes, la plétora de esencias salvajes a que se refiere Richir, fiel, en esto, a Merleau-Ponty.

Estas esencias salvajes tienen la particularidad estructural de ser esencias transcenentes ("rayos de mundo" dice el Merleau-Ponty de las notas de trabajo de *Le visible et l'invisible*). Esencias pero en sentido propio, es decir: esencias esenciantes (Lévinas habla, a veces, de "*essance*"<sup>33</sup>). ¿Qué se quiere decir con ello? Pues que, en esto, tanto Richir como Merleau-Ponty (y antes Fink en el abismal § 9 de la *VIª Meditación cartesiana*) son enteramente consecuentes con el giro transcenetal de la fenomenología. Quiere decirse, nada más y nada menos, que esos "objetos" que son las esencias salvajes (o las greguerías) albergan la complejidad estructural (mentada al principio de este

<sup>32</sup> "Fécondité étrange de la phénoménologie, dira-t-on. Étrange, sans doute, parce que abyssale, parce que le père fondateur, Husserl, est sans doute le premier qui découvrit, peut-être à son corps défendant, ce qu'était une véritable multiplicité, en termes cantoriens, une multiplicité 'inconsistance', intraitable par l'ontologie encore sous-jacente aux mathématiques". Marc Richir, *L'Expérience du penser*, Grenoble, J. Millon, 1996, p. 470.

<sup>33</sup> Debo a Thomas Maurice el haberme llamado la atención sobre este interesantísimo punto. Así, Lévinas, en la nota preliminar de *Autrement qu'être. Au-delà de l'essence* considera la posibilidad de usar o haber usado el término "essance": «La note dominante nécessaire à l'entente de ce discours et de son titre même doit être soulignée au seuil de ce livre, bien qu'elle soit souvent répétée au cœur de l'ouvrage : le terme essence y exprime l'être différent de l'étant, le Sein allemand distinct du Seiendes, l'esse latin distinct de l'ens scholastique. On n'a pas osé lcrire essance comme l'exigerait l'histoire de la langue où le suffixe ance, provenant de antia ou de entia, à des noms abstraits d'action. On évitera soigneusement d'user du terme d'essence et de ses dérivés dans leur emploi traditionnel. Pour essence, essentiel, essentiellement, on dira eidos, eidétique, eidétiquement ou nature, quiddité, fondamental, etc.».

Podrá consultarse, también sobre este punto, la extraordinaria contribución de Thomas Maurice al próximo número especial de *Eikasia* [www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com) dedicado a Marc Richir. Efectivamente, a lo largo de su *Mon(a)de. Esquisse d'une topologie transcenetal*, Thomas Maurice realiza, de hecho, otra propuesta terminológica que, a mi modo de ver, resulta más brillante y afortunada que la del propio Lévinas : se trata del término "escence" (que podríamos traducir en castellano por "escencia"), auténtico hallazgo terminológico a cargo de este prometedor filósofo y fenomenólogo.

trabajo) de incluir *cada vez* una parte concrescente transcendental. He aquí, una vez más, la intrincación estructural de las cosas mismas de la fenomenología, de los fenómenos fenomenológicos. Quiere decirse que son miríada de transcendentales (concrescentes) irreductiblemente varios, distintos y suyos. Son “*jeseinig*”, neologismo alemán que Richir opone a la *Jemeinigkeit* heideggeriana. *Jeseinigkeiten* de un transcendental (el que, querámoslo o no, la greguería, ya siempre nos ha endosado desde el momento en que la comprendemos) que es *suyo*: *el propio y apropiado a/para cada greguería*, como si cada una de ellas impusiera desde sí su timia transcendental, como si cada una llevara o incluso *fuerá* no sólo “objeto” (e incluso “recóndito objeto”), sino también la concrescente timia transcendental que da acceso a sí misma. Arcana timia a la que, como sujetos in-definidos entre finitud e infinitud, nos descubrimos “transpasables”<sup>34</sup>. La greguería no es objeto sino concrescencia. Por eso es, ya desde el punto de vista estructural, una *Sache* fenomenológica. Concrescencia de horizontes de mundo, vida y tiempo que acaso no sean los nuestros.

La *epojé* hiperbólica richiriana es el esfuerzo de descoincidencia con uno mismo que abre in-definidamente esa transpasabilidad, y que, para hacerlo, *llega al extremo* de convocar al mismísimo Genio Maligno. Meramente convocarlo desenclava *afectivamente* lo *reell* de la vida, trastoca la cerrada dirección de la síntesis longitudinal de tal forma que eso permite concrescencias inauditas. Eso rinde la *epojé* hiperbólica<sup>35</sup>. *Hacerse a* esas partes concrescentes que cada greguería nos endosa es precisamente lo que Richir entiende por “modificación en *phantasia*”, donde esa *phantasia* poco tiene de las imágenes que nuestra imaginación puede montarse, y en las que alcanza aún, mal que bien, a reconocerse cuando no a engañarse<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> El concepto es de Henri Maldiney. Cfr. Henri Maldiney, “De la transpassibilité”, en *Penser l’homme et la folie*, Grenoble, J. Millon, 1991.

<sup>35</sup> La *epojé* hiperbólica requiere, repetimos, siquiera la parecencia de algo así como un Genio Maligno, o requiere, al menos, que esa parecencia (1) no se tome como mero contrasentido –en cuyo caso abandonamos la filosofía y la fenomenología, no le hacemos justicia a lo más profundo de lo humano, es decir, a la crítica y esencial no adherencia de la experiencia consigo misma–, (2) pero tampoco, de la mano de la superstición, se convierta en firme creencia (Cfr. Bergamín) o, caso de la psicosis, en alucinación de evidencia (sobre todo en ese tipo de psicosis que es la esquizofrenia).

<sup>36</sup> Puede que a la luz de la genial distinción husseriana entre *Phantasia* e Imaginación (dos tipos de acto con estructura aperceptiva distinta, como se verá en el texto de Richir sobre el particular publicado en este mismo número de *Investigaciones fenomenológicas*) y al amparo del contexto de la temática que nos ocupa, cobren estas otras líneas del Prólogo a *Greguerías* de Gómez de la Serna una nueva, insospechada profundidad: “Nunca pueden ser rebuscadas. Hay que esperarlas deambulando o sentados. Ni un paso voluntario hacia la imagen”.

Excuso decir —cumple insistir en ello— dónde queda, expuestos al arcaísmo de las greguerías y de las esencias salvajes, la unidad de la *Eigentlichkeit* heideggeriana. Donde queda, incluso, la muerte (que no la finitud). La muerte propia. Ésta queda, precisamente, puesta entre paréntesis. Al albur de las greguerías nuestra *Jemeinigkeit* se pone entre paréntesis para dar paso, como nos dice Richir, a una *Jeseinigkeit*, *Jeseinigkeit* de los sentidos por hacer, *Jeseinigkeit* múltiple<sup>37</sup> y que, precisamente por ser *otro* su ritmo, nos refresca, nos saca de nosotros, nos “desobceca” como dice Ramón en punto a las greguerías:

La greguería desobceca, la greguería es matar a su tía, la greguería es el nombre más apropiado de las cosas, la greguería es revolución serena y optimista del pensamiento.<sup>38</sup>

Que la greguería nos toque, que nos sobrecoja tan profundísimamente, tiene que ver con el hecho de que comparta la *estructura (mereológica)* de la concreción fenomenológica, a saber, con el hecho de traer consigo la constricción de timia a que nos somete, el transcendental *suyo* con el que domeña y somete cualquier transcendental *nuestro*, cualquier obcecación de *Eigentlichkeit* en consonancia con la muerte propia. La greguería se mofa de nuestra propia muerte y nos pone a algo muy recóndito pero no por ello menos particular, menos despojado de una *particularísima quididad*. Nos pone, de espaldas a nuestra propia muerte, a vivirla a ella: esa greguería, engreguerizándonos a expensas de muerte (y proyecto propio) y al albur de esa (y no otra) greguería. Ese no mirar siquiera por nuestro proyecto propio, recortado bajo el fondo de la

<sup>37</sup> Por no trabar el curso principal del texto con citas difíciles y demasiado largas que nos llevaría mucho tiempo poder explicitar (puede uno, empero, referirse a otros artículos en español ya publicados en *Eikasia*), nos permitimos citar en nota al pie, *in extenso*, otro pasaje más de las *Méditations phénoménologiques*, de Richir que, creo, puede leerse en íntima resonancia con lo que estamos apuntando:

“C'est dire [...] que toute centration des phénomènes dans une ‘sphère d'appartenance’ (Husserl, mais aussi Heidegger) est illusoire –en un sens l'illusion transcendantale du simulacre ontologique– ou c'est dire, en d'autres termes, que l'auto-aperception concrète du soi incarné, du soi phénoménal dans sa facticité, est irréductiblement décentrée, en porte-à-faux indéfini par rapport à elle-même, originailement distordue par non-coïncidence réciproque de son dedans et de son dehors, et donc qu'il y a en quelque sorte, ‘en son’ phénomène, ‘autant’ de paraître lui ‘appartenir’ que de paraître ne pas lui ‘appartenir’ en propre, ‘autant’ de *Jemeinigkeit* que d'anonymat phénoménologique –et c'est ce qui rend définitivement impropre l'expression heideggerienne de ‘possibilité propre’ ou de ‘possibilité la plus propre’, qui relève seulement du champ des déterminités symboliques.

Cela signifie que je ne viens m'incarner concrètement dans mon auto-aperception que comme champ de possibilités ontologiques d'exister qui ne sont telles que de s'inscrire, toujours déjà et pour toujours, dans le champ plus vaste de transpossibilités indéfinies de facticités. Cela signifie aussi, corrélativement, que le monde, dans l'illusion transcendantale de sa *Jemeinigkeit* exclusive, n'est en réalité, nous l'avons déjà indiqué à maintes reprises, que l'implosion ou la condensation, par centration improprie et exclusive, d'une pluralité phénoménologique originale de mondes; et tout aussi corrélativement, qu'il n'y a pas, en réalité, d'autres phénomènes que des phénomènes de monde”. Marc Richir, *Méditations phénoménologiques*, pp. 121s.

<sup>38</sup> O también: “La greguería resuelve las hinchazones con que todo se hinchaba”.

anticipación de nuestra propia muerte es, precisamente, lo que nos resarce, lo que nos refresca cuando *contraemos* –casi podríamos decir– una determinada greguería, cuando nos sorprendemos contagiados por ella:

La greguería resarce, consuela, es un refrigerio inesperado. Sacia como un cuscurro de pan entre planes y planes, o como un vaso de agua entre la sed falsa de los negocios o de las especulaciones incurables.

Esas inercias trascendentales *suyas* a que nos impetran las greguerías, esa suerte de curvaturas inducidas en “nuestro” trascendental no bien nos acercamos a la “singularidad absoluta” que es cada una de ellas, esos “disparaderos” –digamos en homenaje a Bergamín– múltiples, que son toboganes de vida nueva pero no cualquiera, eso precisamente es lo que Ramón Gómez de la Serna mienta, esta vez en el *Prólogo a las Novelas de Nebulosa*<sup>39</sup>, como las “ortopédias del vivir”:

El que sea una novela de la nebulosa no quiere decir que tenga nebulosidades<sup>40</sup>, pues he intentado entrar en las sombras de la antemuerte y descubrir no por prurito de novedad ni de originalidad cosas ortopédicas del vivir.

Eso que nimba nuestro quehacer y que nuestro quehacer, quiéralo o no, ya siempre está atravesando, son las concretudes fenomenológicas, las concretudes fenomenológicas de que nuestra vida trascendental está tejida, y que han de pensarse a sobrehaz de vida trascendental; vida que las más veces está, obviamente, obliterada por la actitud natural: obliterada *como trascendental* y *como vida*. Esas concretudes (las cosas mismas a que la fenomenología ha de ir) se sienten, decíamos, cuando pasamos por ellas, cuando, de un modo *otro* y mal que bien, somos de ellas o, hasta cierto punto, nos hacemos a ellas. Pasamos en irremediable desajuste, desacordados. Notamos que por ellas pasamos porque *nos cambian el paso*. Aunque no del todo; sólo lo suficiente como para notar que encabalgamos algo más que nuestro propio paso, paso propio que, de otro modo, ni siquiera notaríamos cambiado, trastabillado.

<sup>39</sup> Ramón Gómez de la Serna, en el prólogo al grupo de novelas conocido como “novelas de nebulosa”. Este prólogo fue publicado en 1946 al frente de *El hombre perdido*, Madrid, Espasa-Calpe, 1962, pp. 7-17. La denominación “novelas de nebulosa” también agrupa, al parecer del propio Gómez de la Serna, otras novelas como *El incongruente* (de 1922) o *El novelista* (de 1923).

<sup>40</sup> Las greguerías son “oscuras y distintas” si retomamos aquí el uso fecundísimo que Ricardo S. Ortiz de Urbina hace de la clasificación de Baumgarten. Cfr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, “L’obscurité de l’expérience esthétique”, en *Annales de Phénoménologie* 10 (2011). Cuando Bergamín habla de “claro y difícil”, que así titula una recopilación de textos, se refiere, en el fondo, a lo mismo, al mismo nivel de experiencia. La contradicción es sólo aparente.

De esto último habremos de sacar, enseguida, importantes consecuencias. Y lo haremos no ya, como hasta ahora, situándonos del lado de la teoría transcendental de los elementos, sino del lado de la teoría transcendental del método (lo cual será motivo para aclarar el sentido de ambas nomenclaturas).

#### 4. DEL LADO DE LA TEORÍA TRANSCENDENTAL DEL MÉTODO: EL DESAJUSTE NO ESQUEMÁTICO COMO MATRIZ DE LA TEORÍA TRANSCENDENTAL DEL MÉTODO

Efectivamente, sin ese desajuste recíproco entre nosotros mismos y las concretudes no las *gnotaríamos*<sup>41</sup> siquiera. Permanecerían *ignotas* si nos *hiciéramos de inmediato* a ellas. Y a nuestro paso (siempre demasiado rápido y/o demasiado lento) punzan como un nervio de nuestra *Leiblichkeit*; algo de la “agilidad del pensar” (la expresión es de Fichte<sup>42</sup>) se ve sutilísimamente trabajado o contrarrestado, y en ese desajuste se revelan como concretudes, revelando, al tiempo, ese *desajuste mismo*. Desajuste que es el hecho inconscio de nuestra no coincidencia con las cosas de la experiencia, e incluso con la propia experiencia, desajuste que es cifra tanto de nuestra incardinación simbólica (y no sólo fenomenológica) como de nuestra inalienable libertad.

Libertad *incluso respecto de* lo fenomenológico. Richir insiste, por caso, en que lo propio de lo humano reside en una fundamental no adherencia (evidentemente no siempre actualizada) respecto de la experiencia. Se trata, por lo tanto, de una libertad que no siempre está empuñada en los niveles más arcaicos de la experiencia. Ahora bien, *incluso* en esos niveles hay *virtual* descoincidencia, desajuste (“*écart*”). Si bien no hay libertad en primera persona, sí hay *matriz de libertad* (fenomenológicamente atestada como matriz en la experiencia de lo sublime), y la hay –repetimos– no sólo respecto de las particiones

<sup>41</sup> Neologismo de Zubiri que nos parece interesante recuperar aquí. Zubiri habla a veces de las notas de la talidad como lo gnoto.

<sup>42</sup> La recoge y comenta Richir en un largo artículo (titulado “Hyperbole et Malin Génie”), artículo aún inédito, y de próxima publicación. Presumiblemente en el próximo número de *Annales de Phénoménologie*. Por lo demás, y en relación a la temática que enceta este párrafo, remitimos por anticipado, de un lado, a la imponente parte dedicada a la interpretación richiriana de Fichte que Sacha Carlson ha incluido en su tesis. De otro, a las investigaciones en curso de Iván Galán Hompanera sobre la profundísima (mucho más de lo que suele pensarse) asimilación que hace Husserl de Fichte, y que se verán en parte atestadas por el volumen de husserliana, de inminente publicación, que el Archivo Husserl de Lovaina ha preparado con manuscritos tardíos sobre ética, teleología y metafísica. Un título provisional del tomo es “Grenzprobleme der phänomenologischen Philosophie. Instinkt und Trieblehre, Teleologie, Theologie, späte Ethik”.

simbólicas en que nos movemos, *sino también* respecto de lo más arcaico, así sea enteramente fenomenológico (aquí en el sentido de pre-simbólico o pre-instituido). No otra cosa vio Kant en la experiencia de lo sublime.

El bemol sobreanotado (volveremos sobre el particular) de que (acaso no) quepa una titularidad de esa libertad en ciertos niveles arquitectónicos, una empuñadura de yo en ciertos registros, es un problema que se deja declinar de modo muy fecundo a la luz de un concepto finkeano apenas utilizado y comentado en la prolífica bibliografía secundaria fenomenológica, a saber, el de “anonimato fenomenologizante”: hay matriz de desajuste respecto de lo fenomenológico (lo que Richir llamará “el desajuste no esquemático dentro del desajuste esquemático”) en régimen de anonimato fenomenologizante. El anonimato fenomenologizante es la cifra de una matriz de libertad, propia de lo humano, que devendrá luego, arquitectónica abajo (si situamos “arriba” lo arcaico) en libertad en titularidad. Ese anonimato fenomenologizante matricialmente dará lugar a una libertad en primera persona, a su confirmación performativa. Todo está en comprender que esa confirmación performativa está espectralizada, es decir arquitectónicamente desplegada y diferida. Ese diferir arquitectónico (temporalización de una diferencia arquitectónica) es muy distinto a un diferir por diseminación según lo entiende Derrida, y donde la multiestratificación de la experiencia dista mucho de estar pensada a fondo: la fenomenología se sitúa, aquí, en las antípodas de la deconstrucción.

Nos hemos permitido un meandro a la vera del curso principal del texto. Tratemos de comprender su pertinencia pues será importante para lo que sigue, trenzado como está según un vaivén muy particular y cuya nominación adelantamos: vaivén entre teoría transcendental del método y teoría transcendental de los elementos. Preguntémonos pues: ¿de qué tipo de meandro se ha tratado? Repito que no es baladí preguntárselo toda vez que incidiremos en meandros que, *precisamente*, serán del mismo cariz del que acabamos de holgarnos. El de un meandro que, de habérselas con concretudes fenomenológicas, pasa a *habérselas con ese habérselas*. Es un tipo de meandro que, prolongando la metáfora de un río o de un curso de agua, algo tiene de contracurso o contracorriente. Fink lo llamó “teoría transcendental del método”, recuperando, para la fenomenología, esa última parte de la *Crítica de la razón pura* de Kant

(de la que Heidegger, por cierto, hace poco menos que caso omiso<sup>43</sup>) y de la que, en un contexto no estrictamente fenomenológico, tanto partido ha sacado Frank Pierobon en sus extraordinarios estudios sobre Kant<sup>44</sup>.

La genialidad de Fink en este punto consiste en haber generado una declinación propiamente fenomenológica de la teoría transcendental del método kantiano. Fenomenológicamente declinada, la teoría transcendental del método (una de cuyas “partes<sup>45</sup>” sería la arquitectónica *fenomenológica* (o las arquitectónicas fenomenológicas)) se pregunta por el quehacer filosofante y fenomenologizante, y no tanto por las concretudes fenomenológicas. Ahora bien, se hace cuestión de ello *concretamente*: tal y como esa pregunta surge y se espacia, toma cuerpo y holgura, aderezó, en el yo transcendental con arreglo a esa escisión –“Spaltung” nos dice Fink– llamada yo fenomenologizante, particularísimo derrotero de la *Leiblichkeit* de la vida transcendental, inaudita filigrana de *Leiblichkeit* en el seno de la meántica de la vida transcendental, suerte de meántica a la segunda potencia. En efecto, Fink nos dice, en su genial *VIª Meditación Cartesiana*, que mientras el yo transcendental se desvela, una vez hecha la reducción, como el auténtico en sí (en detrimento del mundo interpretado por la actitud natural), en sí que es para sí (que se sabe en sí), el yo fenomenologizante es, en cambio, un puro para sí: no se recoge en ser alguno, ni siquiera en la concreción meántica de lo transcendental.

Por lo demás, ese exponente de la vida transcendental que hace que la subjetividad transcendental acceda a sí misma *como transcendental* constituye un determinado quehacer, un quehacer fenomenologizante que no es constitutivo ni directamente<sup>46</sup> transcendental. Mediante este quehacer fenomenologizante se revela la esfera de lo transcendental. La vida transcendental se revela a sí misma, adviene a sí a través de este contra-movimiento fenomenologizan-

<sup>43</sup> Y ello con nefandas consecuencias, como agudamente ha puesto de manifiesto Frank Pierobon en el importantísimo artículo “Le malentendu Kant/Heidegger”, *Epokhè* 1 (número dedicado a la cuestión: “Le statut du phénoménologique”) 127-202. También pueden consultarse las obras de Frank Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* (Grenoble, J. Millon, 1990), y *Système et représentation* (Grenoble, J. Millon, 1993).

<sup>44</sup> El propio Richir reconoce, al principio de sus *Méditations phénoménologiques*, que esa inspiración le viene del que fuera su antiguo doctorando, Frank Pierobon.

<sup>45</sup> Y habrá que ver cuál es el sentido mereológico de “parte” en el seno del vector en que consiste la teoría transcendental del método. Hemos avanzado una hipótesis sobre el particular en Pablo Posada Varela, “[Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir](#).pdf”, *Eikasia* 40 (2011) 357-441.

<sup>46</sup> A pesar de poder serlo *indirectamente*, a través de lo que Fink denominará “mundanización impropia” o “secundaria”. Hay una interesantísima conversación con Husserl y Fink sobre este punto (primero con ambos, luego con Fink a solas) recogida por Dorion Cairns en sus *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

te, lo cual, dicho sea de paso, le parece, a Michel Henry, poco menos que un disparate (así lo denuncia en su obra *Incarnation*<sup>47</sup>). Digamos que el fenomenologizar (según sus modalidades varias: fenomenologizar reductivo, eidético, regresivo, progresivo, constructivo) constituye la concreta articulación del “para sí” de la vida transcendental, el para sí (fenomenologizante) que aderezá su en sí (transcendental); mentábamos a Fink más arriba, recordando cómo la vida transcendental es “en y para sí”.

## 5. ANONIMATO TRANSCENDENTAL Y ANONIMATO FENOMENOLOGIZANTE

Ahora bien, resulta que el propio *para sí* fenomenologizante se escapa a/hacia/de sí mismo *como para sí*, se mueve más rápido de lo que la teoría transcendental del método (teoría de los movimientos fenomenologizantes) puede registrar. Estas filigranas del para sí fenomenologizante con que el fenomenologizar ya siempre se ha rebasado de continuo (sin que este rebasamiento tenga soporte ontológico ninguno: recordemos que el fenomenologizar carece de en sí, es puro para sí; o, dicho de otro modo, su “en sí” cae de nuevo a ser la propia subjetividad transcendental) se le escapan a la propia teoría transcendental del método. No es a seguirlos del todo; aún menos a anticiparlos. El fenomenologizar se hurta a sí mismo no bien se pone a hacer teoría transcendental del método: no se va a sí mismo en los alcances. Sólo parcialmente. Este retraso, suerte de huella anticipada de su movimiento, extraña sombra antecedente que irremediablemente le precede, no es otra que –lo adelantábamos más arriba y habremos de explicitarlo enseguida– el de su “anonimato fenomenologizante”; anonimato intra-reductivo y absolutamente *sui generis*. No se trata del anonimato transcendental, el de un *Fungieren* constitu-

<sup>47</sup> Cfr. Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Ed. du Seuil, 2000. Este disparate –le concedo a Michel Henry la apariencia de disparate que esto tiene– constituye, a mi parecer, una auténtica genialidad de Fink, algo que vio con más claridad y consecutividad que el propio Husserl, genialidad en la que –creo yo– se embosca algo muy profundo, todavía inexplorado, en la comprensión tanto de la reducción como del mundo o del par concrecente vida-mundo. Con todo, reconozco el gran libro que es *Incarnation*, así como la importancia y originalidad de la posición fenomenológica de Henry y, a mi parecer, el carácter imprescindible de su entera obra. O, dicho de otro modo, reconozco la riqueza enorme que gana cualquier problema fenomenológico cuando se incluye, así sea para criticarla, la originalísima posición de Henry. La posición de Henry es, al menos, una posición, y, sobredimensionados o no, exagerados o no, su fenomenología alberga auténticos hallazgos. Merece pues siempre ser tenido en cuenta. No diría lo mismo de alguno que otro ilustre contemporáneo y compatriota suyo.

yente que constituye y hubo instituido sin asistir a su obra. Se trata de un anonimato *del* reducir y *en el* reducir.

Ese retraso —no está de más recordarlo— es el que la teoría transcendental del método trata de recuperar. De hecho, ese retraso es su tema, es lo que, en propio, le da un espesor a la teoría transcendental del método a pesar de ser ésta, formalmente, autoreferente. Se trata de una autoreferencia diferida, y el factor de este espesor y “diferencia” reside, precisamente, en ese retraso de la teoría transcendental del método respecto del anonimato fenomenologizante. Del mismo modo que el *anonimato transcendental* aporta, en cierto modo, el material de trabajo de la teoría transcendental del los elementos o “fenomenología transcendental” tal y como suele entenderse, el *anonimato fenomenologizante* —el retraso del fenomenologizar respecto de sí mismo— es la oscuridad por desentrañar que constituye el material sobre el que muerde la teoría transcendental del método, sobre el que va ganando, lento a lento, claridad.

El fenomenologizar ya siempre se ha puesto en juego a ciegas, ya siempre ha hecho un(o o varios) (contra-)movimiento(s) un punto antes de que hayamos podido irle en los alcances. Se trata de un anonimato que ha de explicitarse reducción-adentro, es decir, que no tiene *directamente* que ver con la constitución del mundo. Este anonimato es, a fin de cuentas, *el* tema de la teoría transcendental del método. Amanece, como decíamos, *con* la reducción y sólo tiene sentido *en la reducción* o *en relación a la reducción*. Eso sin perjuicio de la insituabilidad del *íncipit* de la reducción, de su *fiat* como dice Husserl en varios textos de Hua XXXIV. Se trata pues de un anonimato interno a la explicitación de la constitución transcendental (que acomete la teoría transcendental de los elementos). No es lo implícito (anonimato transcendental o fenomenológico: las síntesis pasivas, por ejemplo) que explica el fenomenologizar, sino antes bien lo implícito *de ese movimiento mismo de explicitación*, lo implícito *de la práctica reductiva misma* (y no las implícitas constituciones que desentraña la propia reducción).

## 6<sub>66</sub>. PARECENCIA DEL GENIO MALIGNO

En este anonimato fenomenologizante también se emboza, como veremos, el Genio Maligno<sup>48</sup>. Son los oscuros y recónditos andurriales por los que el Genio Maligno nos ronda y, en ocasiones, hostiga. ¿Cómo? Desviando el sentido, o vaciándolo de pertinencia, volviéndolo caduco y huero, tornando los entusiasmos, las ilusiones (entusiasmadas) en meras, en ilusorias ilusiones: simples quimeras<sup>49</sup>. El Genio Maligno amortaja de antemano la *Lebendigkeit* de las *Sinnbildungen*. No las cambia en sus contenidos; antes bien hace algo sutilísimo (no sabemos qué<sup>50</sup>) que las vuelve *caducas de antemano*, que, sin matarlas (lo cual sería mucho hacer y un hacer demasiado directo para el Genio Maligno), las *muere*. En lo más inspirado de su diabólica "industria" (por retomar el término cartesiano), ya le ha tallado a medida el ataúd a toda nueva *Sinnstiftung*, y todo un punto antes de nacer. De repente, todo sentido nos nace muerto y como a trasmano en lo más profundo de su incoación, con arreglo a una traspolación que no se deja localizar dóxicamente, sólo afectivamente, y bajo el signo de un desencanto, de una suerte de creación que se nos vacía de entusiasmo en las manos.

Es como si el Genio Maligno se hubiera apropiado la incoación de la modificación de neutralidad y, sin tocar los contenidos (recordemos que la modifica-

<sup>48</sup> Desde esa franja a trasmano del anonimato fenomenologizante mueve sus hilos el Genio Maligno, acciona sus "palancas". Acaso esas mismas palancas ("Hebel") de que nos habla Husserl en la 3<sup>a</sup> *Investigación lógica* cuando nos dice, de los conceptos de "todo" y de "parte", aún faltos de elucidación, que han de servir "en cierto modo de palanca" ("als Hebel dienen müssen"). Y quizás –dejémoslo para el trabajo que seguirá a éste– la malignidad del Genio Maligno pueda tener también una descripción mereológica y la mereología, aparte de un uso fenomenológico y arquitectónico (concretizante o concrescente), lo tenga también, por así decirlo, "diabólico" (desconcretizante y contra-concrescente), suerte de matriz fenomenológica de lo que sería el uso metafísico y sistemático sobre el que nos detendremos en la parte final de este artículo.

<sup>49</sup> Esta virazón de entusiasmo a quimera, ínsita en el sentido español de "ilusión", está muy presente en los poemas de Antonio Machado. De hecho, "quimera" es una palabra que se repite en varias ocasiones en los poemas de *Soledades* y *Galerías*.

<sup>50</sup> Como nos dice Antonio Machado de la figura de la Muerte en ese poema en que evoca la muerte de Leonor, el poema "CXVIII" de *Campos de Castilla*: "[...] / Se fue acercando a mi lecho / -ni siquiera me miró-, / con unos dedos muy finos / algo muy tenue rompió. / Silenciosa y sin mirarme / la muerte otra vez pasó / delante de mí. ¿Qué has hecho? / La muerte no respondió".

Evidentemente, otro tema apasionante estaría en distinguir (todo lo claramente que se pueda) las matrices fenomenológicas de esa figura de la muerte y de la figura del Genio Maligno. Y bien lo supo o intuyó Husserl, de cuya pared, frente a la mesa de trabajo, colgaba una reproducción del *Ritter, Tod und Teufel* de Durero. Muerte y Genio Maligno no son lo mismo ni acaso (se) jueguen en los mismos quicios, a pesar de que, a veces haya traspolaciones.

En García Lorca, la Muerte cobra caracteres propios del Genio Maligno, por ejemplo en la célebre "Canción del Jinete", caracteres de malignidad y astucia que hacen que nos avengamos a sus propósitos en virtud de nuestro esfuerzo por querer evitarlos. El "Duende", en cambio, no tiene, en García Lorca, ese matiz de malignidad diabólica. Es más bien lo que, incomodando, permite una creación, la exaspera (cfr. el precioso ejemplo de Goya en la conferencia de García Lorca "Juego y teoría del Duende").

ción de neutralidad es una modificación conforme<sup>51</sup>) los vaciara de fuerza, los volviera, como nos dice Husserl en el célebre § 114 de *Ideas I* dedicado a la modificación de neutralidad “contra-nóemas”, “contra-esencias” y “sombras de acto” (“*Schatten von einem Akte*”):

*Todo cogito tiene una contrafigura exactamente correspondiente de tal índole que su nóema tiene su contranóema exactamente correspondiente en el cogito paralelo.*

La relación entre los “actos” paralelos consiste en que uno de los dos es un “acto real”, el *cogito* es un *cogito* “real”, “realmente ponente”, mientras que el otro es la “sombra” de un acto, es un *cogito impropriamente tal*, un *cogito* no “realmente” ponente. El uno efectúa realmente, el otro es el mero espejismo de un efectuar.<sup>52</sup>

Husserl, en paralelo a este texto de *Ideas I*, llevaba ya tiempo confeccionando lo que luego, junto a Langrebe, ambos recogerían bajo el rótulo de *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, grupo de manuscritos de los que, afortunadamente, parece que pronto habrá una edición. El texto nº15 de Hua XXIII está, en su mayor parte, sacado de ese proyecto de publicación. Hay partes, en ese texto, donde se estaba cocinando lo que luego, en *Ideas I*, tratará de presentarse como doctrina en punto a la modificación de neutralidad. Hay por ejemplo, en el texto nº15, una fluctuación en la terminología (que luego se estabiliza en *Ideas I*) para captar la conciencia neutral. Una fluctuación entre los

<sup>51</sup> Aunque esto, si bien se piensa, no está tan claro. Si nos referimos al extraordinario texto nº20 de Hua XXIII, comprobamos que hay una neutralidad espontánea, una neutralidad propia, por ejemplo, de la *reine Phantasie* y que, cuando es pasivamente “ejecutada” por lo que Husserl llamaba un *versunkenes Ich* sí es *reduplicable* (aunque sólo una única vez), contrariamente a lo que pasa con la neutralidad como modificación conforme que, como sabemos, no es (a diferencia de la modificación por imaginación) iterable. Este matiz en la neutralidad (que distingue neutralidad espontánea de la *Phantasie* y neutralización de una *doxa* como modificación conforme) es esencial para comprender la diferencia entre “*Phantasie*” e “*Imagination*” o, si se quiere, la diferencia entre “*Phantasie*” y “*Einbildungskraft*”, término, éste último, que, en Husserl, es prácticamente sinónimo de “*Imagination*”. Dicho esto de pasada y mal les pese algunos heideggerianos demasiado entusiastas con *Kant y el problema de la metafísica*. Efectivamente, Heidegger ni rozó siquiera la profundidad y el particularísimo tipo de concretud que se esconde en lo que Husserl entendía por “*Phantasie*”. Lo que Husserl está tratando de pensar bajo el término “*Phantasie*” es algo radicalmente nuevo en la historia de la filosofía (acaso no en la historia de la literatura); es, de hecho, las más veces, una intuición (esta de la radicalísima especificidad de la *Phantasie*) que se le escapa, que no consigue estabilizar conceptualmente. Para una explicitación de estos dos tipos de neutralidad, cfr. Pablo Posada Varela, “[Hipérbole y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir "Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime".pdf](#)”, *Eikasia* 34 (2010), sobre todo las pp. 440-444.

<sup>52</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 270. Trad. José Gaos. En adelante, *Ideas I*.

El texto original dice:

“Zu jedem *cogito* gehört ein genau entsprechendes *Gegenstück* derart, daß sein *Noema* in dem parallelen *cogito* sein genau entsprechendes *Gegennoema* hat.”

Das Verhältnis der parallelen ‘Akte’ besteht darin, daß der eine von beiden ein ‘wirklicher Akt’ ist, das *cogito* ein ‘wirkliches’, ‘wirklich setzendes’ *cogito*, während der andere ‘*Schatten*’ von einem Akte, ein ‘uneigentliches’, ein nicht ‘wirklich’ setzendes *cogito* ist. Der eine leistet wirklich, der andere ist bloße Spiegelung einer Leistung”. Hua III/1 259.

pares “*Axiōse*”, “*Anaxiōse*”-/ “*Inaxiōse*<sup>53</sup> de un lado, y “*Aktualität*”, “*Inaktualität*” de otro. Esta última distinción (correspondiente a la llamada “modificación de inactualidad”) será ya, en el § 115 de *Ideas I*, claramente distinguida de la “modificación de neutralidad”. Todo ello se hace en la continuidad del impresionante esfuerzo analítico que pone en juego Husserl para deslindar la inaudita *especificidad* de la modificación de neutralidad. Esfuerzo que ya arranca desde los §§ 109 y 110 en que distingue la operación de neutralización de las operaciones de duda, de negación o de suposición. Éstas no serían sino *modalizaciones* dóxicas (y no *modificaciones*; de ahí que, por ejemplo, quepa aplicar la modificación de neutralidad sobre, por caso, una modalización dóxica de duda o un entero tramo de modalizaciones). Los primeros textos editados en Hua XXXIV han añadido detalles interesantísimos atinentes a esta problemática.

Los conceptos de “*Axiōse*” o “*Anaxiōse*” / “*Inaxiōse*” (donde aparece claramente el contexto teórico propio de los *Studien zur Struktur des Bewusstseins*<sup>54</sup>) desaparecen de estos párrafos de *Ideas I*, pero son el claro trasunto de esta modificación de neutralidad que no es acto de veras sino sombra de acto, que no vive de veras en los actos ni *está a* las cosas que pone, sino que se limita a transportarse cabe ellas en el mero pensamiento<sup>55</sup>, como quien las toca no de forma efectiva<sup>56</sup>, sino fantasmáticamente, con desgana o indiferencia (o in-

<sup>53</sup> Hay, a su vez, una fluctuación terminológica entre “*Anaxiōse*” e “*Inaxiōse*” a lo largo del texto 15 de Hua XXIII. Fluctuación que, al correr del texto, parece resolverse a favor de la opción “*Inaxiōse*”.

<sup>54</sup> Saludamos desde la más profunda admiración el interesantísimo trabajo de exégesis que de estos textos lleva años haciendo Antonio Zirión. También la prometedora tesis que sobre estos textos y asuntos de la afectividad prepara Ignacio Quepons.

<sup>55</sup> “Los casos se distinguen, pues, radicalmente porque la correspondiente protodoxa es, o una protodoxa real, una creencia creída realmente, por decirlo así, o bien su inerte contrafigura, el “mero pensar” (en el ser puro y simple, en el ser posible, etc.)”. *Ideas I*, pp. 271s.

“Es scheiden sich nun die Fälle radikal dadurch, daß die jeweilige Urdoxa entweder eine wirkliche ist, sozusagen ein wirklich geglaubter Glaube, oder aber sein kraftloses Gegenstück, das bloße ‘sich denken’ (von Sein schlechthin, Möglichsein usw)”. Hua III/1 261.

<sup>56</sup> Acaso porque no las puede tocar, como les pasa a los muertos en vida, a los fantasmas; temática, esta última, muy presente en Unamuno –por ejemplo en *Niebla* (de cuyo prólogo ha hecho Richir, por su lado, una lectura muy profunda)– o, desde luego, en Bergamín. Por otro lado, podemos referirnos al extraordinario texto de Yasuhiko Murakami, “Sobre la disociación en el momento de la experiencia traumática”, que aparece en este mismo volumen de *Investigaciones fenomenológicas*, y que usaremos, en relación con estos inquietantes párrafos de *Ideas I*, en el contexto de una segunda parte de este artículo.

cluso desesperanza)<sup>57</sup>, y por medio de esas sombras de acto que lo son de sombras de posiciones ("Schattensetzungen")<sup>58</sup>.

Cosa distinta es que luego la neutralidad pueda ser re-investida de interés teórico cuando (1) se universaliza en la *epojé* (primer paso al límite, y se estudian a fondo algunos manuscritos recogidos en Hua XXXIV) y, a su vez, y como parte de la *epojé*, (2) pasa a formar parte del acto y proyecto global de la reducción (segundo paso al límite, tocante, esta vez, a la *epojé*, y sólo indirectamente<sup>59</sup> a la modificación de neutralidad). De este modo, el acto global de la reducción le transmite a la infinita *desgana* e *indiferencia* (ambas cosas laten en el sentido de "Inaxiose" o "Anaxiose") de la pura neutralidad otra teleología, una teleología (la de la fundamentación absoluta bajo la especie de la elaboración de la fenomenología transcendental) que ya no es, evidentemente, la teleología neutralizada de la posición dóxica, sino que, precisamente, saca partido de la neutralización de esa teleología *Geradehin*, la de la constitución de mundo.

Es como si el Genio Maligno se inmiscuyese en los quicios más profundos y a trasmano de la vida transcendental<sup>60</sup> para instilar, moviendo ignotas palancas<sup>61</sup>, una neutralización anterior a toda voluntad e incluso conciencia, la neutralización que corresponde a la pura desesperanza, irrecuperable para cual-

<sup>57</sup> Cfr. el texto de Yasuhiko Murakami en este mismo volumen. También, evidentemente, sería interesante establecer, desde estas coordenadas, un diálogo con el tratamiento fenomenológico que de la cuestión de la desesperanza viene haciendo, desde hace tiempo, Miguel García-Baró. De la desesperanza en su constelación con la difícilísima problemática del dolor (propio y ajeno) y de lo que sería el dolor máximo: no tanto la desesperanza propia cuanto la desesperanza vista en el próximo (y nuestra incluidible parte de responsabilidad en la cristalización –y sostenimiento– de la desesperanza en el otro).

<sup>58</sup> "De antemano está, pues, prescrito [modifico aquí la traducción] en la esencia de toda vivencia de conciencia un conjunto fijo de posiciones de ser potenciales, y, según la índole que tenga de antemano la conciencia respectiva, un campo de posibles posiciones reales o de posibles "sombras de posiciones" neutrales." *Ideas I*, p. 272.

"Von vornherein ist also im Wesen jedes Bewußtseinserlebnisses ein fester Inbegriff potentieller Seinssetzungen vorgezeichnet, und zwar, jenachdem das betreffende Bewußtsein von vornherein geartet ist, ein Feld möglicher wirklicher Setzungen oder möglicher neutraler 'Schattensetzungen'". Hua III/1 261.

<sup>59</sup> Como parte remota o mediata, diría Husserl en la terminología de la 3<sup>a</sup> *Investigación lógica*.

<sup>60</sup> En una segunda parte de este artículo trataré de mostrar con precisión (precisión que quisiera que fuese mereológica) cómo y en qué quicios.

<sup>61</sup> "Hebel" dice Husserl en la 3<sup>a</sup> *Investigación lógica*. Y no volvemos a usar este término, aquí, y en relación con el Genio Maligno, por casualidad. Si tenemos presente lo que más arriba dijimos sobre el anonimato fenomenologizante, y sobre cómo el Genio Maligno azuza desde esa franja, entenderemos, más adelante, cuando establezcamos la relación entre esa "palanca" que es la mereología y el fenomenologizar (como quehacer arquitectonizante), cómo el Genio Maligno mueve sus hilos y acciona sus palancas precisamente desde ese anonimato fenomenologizante que nos es, indefectiblemente, siempre a trasmano. El anonimato fenomenologizante infarta, en la *Spaltung*, una irremediable fragilidad que nos expone, *de parte a parte*, al Genio Maligno o, lo que viene a ser lo mismo, a las varias formas de reificación psicótica de esa *Spaltung* y que, no hace mucho, solía, solo que desde otra institución simbólica, entenderse como "posesión". Tratamos, simplemente, de hollar las matrices fenomenológicas que luego recubren una u otras instituciones simbólicas.

quier teleología, perdida de antemano para cualquier entusiasmo (e incluso contaminante de cualquier entusiasmo, des-entusiasmante, no tanto nada pura cuanto “voluntad de nada” como nos dice Bergamín del Demonio<sup>62</sup>). José Bergamín ve con extraordinario tino que toda auténtica creación, institución de sentido, se erige contra esta inercia de desesperanza y resaca de nada que instila el Genio Maligno (lo que, *mutatis mutandis*, Bergamín llama el Demonio).

Eso mismo experimentaron otros poetas y creadores. Sabemos como el talento, sencillamente descomunal, de un Hugo von Hofmannsthal, deja, un día, de querer producir poesía. Se instala la desgana. A veces depresiones que pudren el alma. Muchas veces transidas de angustiosas somatizaciones. No otra cosa es la sobrecedora *Carta a Lord Chandos*: la descripción de una modificación de neutralidad que nadie había convocado y que, de repente, se apodera de cualquier entusiasmo y lo devuelve vaciado, como una “camisa de serpiente”, por recuperar las palabras de la cita de Bergamín que hacíamos en un párrafo anterior. Neutralidad que no es parte de ninguna otra teleología y a cuya incoación no parecemos poder remontarnos, como si ella ya incluyese, pre-neutralizado, todo esfuerzo de remontada al supuesto quicio en que las cosas se desviaron. Von Hofmannsthal consigue, mal que bien, compartimentar su desesperanza y ganar, para futuros entusiasmos, comportamientos estancos. Ahora bien, serán comportamientos estancos de “entusiasmo” tocados por cierto descreimiento. Tras la hiperbólica neutralización que se lleva por delante su vivir poetizando, la *Reellität* misma de su poesía (que, nos dice, ya no *siente*, ya no se *cree*), se repone, más o menos, de la dramática experiencia que, apócrifamente, narra en la *Carta a Lord Chandos*. Sea como fuere, prosigue su actividad literaria despejándole un comportamiento al teatro, también al ensayo. Así y todo, y por talentosas que sean esas producciones, ya no tendrán la fuerza de los poemas<sup>63</sup>.

Un personaje como Rimbaud, que era bastante menos sereno, tuvo un aterrizaje más proceloso desde el cielo (*Illuminations*) o el infierno (*Une saison en enfer*) de su quehacer poético. Genial y precoz como von Hofmannsthal aunque, eso sí, menos sereno, también se las vio con la inopinada neutralidad de

<sup>62</sup> José Bergamín, *La importancia del demonio*, Madrid, Siruela, 2006.

<sup>63</sup> Parece como si Hugo von Hofmannsthal se hubiese mundanizado, hubiese renunciado a cierto absoluto, y se hubiera hecho a los discursos del mundo trenzados, como señala en ocasiones García-Baró en sus trabajos, de historiografía y, al cabo, de sofística. Embates y triunfos locales.

un súbito descreimiento. Descreimiento que en él se cobró dedicarse al contrabando de armas en Etiopía (actividad, por cierto, en la que no destacó: puede que su soberbia no le dejase ver o reconocer que había quienes —compañeros de profesión— contrabandeaban con réditos muy superiores y a costa de mucho menos esfuerzo) y, pasado un tiempo, una muerte precoz, dolorosa y trágica.

Con lo que ha corrido la suerte (más aún si es suerte inopinada, que no podemos controlar) de una modificación de *inaxiosis* (por hablar en los términos del texto nº15 de Hua XXIII), nada puede hacerse, ninguna creación puede sostenerse, nada decirse ni pensarse ni emprenderse que sean otra cosa que ese mismo decir, pensar, emprender, puras sombras *indiferentes* a las que nada responde *allende*<sup>64</sup>, a las que nada resiste pues eso son: meras sombras o *Fikta*<sup>65</sup> de acto, sombras o *Fikta* de posición). Los corchetes con el término original subrayan lo que en la traducción española no siempre queda claro, pero que entendemos que tiene una profunda relación con la cuestión del *Fiktum* tal y como se trata en Hua XXIII:

Y, una vez más, la *conciencia en general* es de tal índole que es de un doble tipo: realidad y sombra, conciencia *posicional* y conciencia *neutral*. La una caracterizada porque su potencialidad dóxica conduce a actos dóxicos realmente ponentes, la otra porque sólo da de sí sombras [*Schattenbilder*] de semejantes actos, sólo modificaciones de neutralidad de éstos, con otras palabras, en su contenido noemático no encierra absolutamente nada apresable dóxicamente, o lo que es equivalente una vez más, no encierra ningún néoma "real", sino sólo una contrafigura [*Gegenbild*] de éste.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> José Bergamín, en una carta a María Zambrano del 22 de Julio de 1957 le manda una serie de poemas. Citaremos uno de ellos más adelante. Por ahora, en consonancia con estos textos de Husserl leamos dos de ellos: "-Yo quiero la realidad; / no quiero sombras ni sueños. / Quiero verdades que estén / fuera de mi pensamiento". Dictamen sobre el que el Genio Maligno también parece echar su manto de neutralización cuando Bergamín (en esta lucha a brazo partido que mantiene con el Genio Maligno a lo largo de toda esta carta a María Zambrano) escribe, inmediatamente después, la siguiente estrofa: "-Esas verdades que están / fuera de tu pensamiento / son la verdad de tus sombras, / la realidad de tus sueños". José Bergamín, *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2004, pp. 33s. Edición de Nigel Dennis.

<sup>65</sup> Por recuperar otro término esencial de Hua XXIII relativo a la conciencia de imagen y a la imaginación, no a la *Phantasia*.

<sup>66</sup> *Ideas I*, p. 272.

Los subrayados en el texto alemán son nuestros. "Und wieder: so geartet ist *Bewußtsein über-haupt*, daß es von einem doppelten Typus ist: *Urbild* [es decir: que precisamente no se trata de un *Bild*, sino del 'original', es decir, como traduce Gaos, de la 'realidad'; sí son meros reflejos, como veremos, los correspondientes neutralizados de estos originales o *Urbilder*] und *Schatten, positionales Bewußtsein* und *neutrales*. Das eine charakterisiert dadurch, daß seine doxische Potentialität auf wirklich setzende doxische Akte führt, das andere dadurch, daß es nur *Schattenbilder* solcher Akte, nur Neutralitätsmodifi-kationen von solchen aus sich hervorgerufen lässt; m.a.W. daß es in seinem noematischen Bestand gar nichts doxisch Faßbares enthält, oder was wieder gleichwertig ist, daß es kein 'wirkliches' Noema, sondern nur ein *Gegenbild* eines solchen enthält". Hua III/1 261.

Es ese *dar igual* de la modificación de neutralidad (parangonable al *II y a levinasiano*<sup>67</sup>) aquello a que se refiere Husserl en estas conocidísimas líneas del § 110 de *Ideas I*:

Que aquí [en la modificación de neutralidad] se está realmente ante una peculiaridad incomparable de la conciencia se muestra en que las nóesis *propriamente tales*, no-neutralizadas, están por su esencia sujetas a una "legitimación por la razón", mientras que para las neutralizadas no tiene sentido alguno la cuestión de la razón y la sinrazón. Igual y correlativamente pasa con los nóemas. Todo lo caracterizado noemáticamente como existente (cierto), como posible, conjutable, cuestionable, nulo, etc., puede estar caracterizado así en forma "válida" o "no válida", puede ser, ser posible, no ser nada, etc., "en verdad". En cambio, el mero pensar no "pone" nada, no es conciencia posicional. El "mero pensamiento" de una realidad, una posibilidad, etc., no "pretende" nada; no cabe ni reconocerlo por justo, ni rechazarlo por injusto.<sup>68</sup>

Todo se convierte en pura sombra y no queda sino pura indiferencia. Pura indiferencia en el mejor de los casos. En el peor –caso de fijación de la *Spaltung* fenomenologizante (de que nos habla Fink en su VI<sup>a</sup> *Meditación cartesiana*)— se instala la desesperanza. Una desesperanza sin garantía de que no sea para siempre y sin remedio, huera de entusiasmo, irrecuperable para toda teología. Suficiente desesperanza cuando esa indiferencia y desgana vienen instiladas desde un quicio –que no es otro que la *Spaltung* fenomenologizante de en mi vida transcendental (cfr. Fink)— que el Genio Maligno, de un modo u otro<sup>69</sup>, ha conseguido, ya de entrada, controlar<sup>70</sup>, y desde el que, moviendo

<sup>67</sup> Cfr. Yasuhiko Murakami, *op. cit.*

<sup>68</sup> *Ideas I*, p. 259.

"Daß hier [in der Neutralitätsmodifikation] wirklich eine unvergleichliche Eigentümlichkeit des Bewußtseins vorliegt, zeigt sich daran, daß die *eigentlichen*, nichtneutralisierten Nöesen ihrem Wesen nach einer 'Rechtsprechung der Vernunft' unterliegen, während für die neutralisierten die Frage nach Vernunft und Unvernunft keinen Sinn gibt. Ebenso, korrelativ, für die Noemen. Jedes noematisch als seiend (gewiß), als möglich, vermutlich, fraglich, nichtig usw. Charakterisierte kann 'gültiger'- oder 'ungültiger' weise so charakterisiert sein, es kann 'in Wahrheit' sein, möglich sein, nichtig sein usw. Hingegen das bloße Sich-denken 'setzt' nichts, es ist kein positionales Bewußtsein. Der 'bloße Gedanke' von Wirklichkeiten, Möglichkeiten usw. 'prätendiert' nichts, er ist weder als richtig anzuerkennen, noch als unrichtig zu verwerfen". Hua III/1 249.

<sup>69</sup> Para empezar, a través de la superstición como nos dicen Kant de un lado (en *La religión dentro de los límites de la mera razón*) y Bergamín de otro (en *La importancia del Demonio* o en *El pozo de la angustia* entre otros textos). Superstición con la que pretendemos protegernos, pero a través de la cual acabamos siempre siendo víctimas del Genio Maligno. La psicosis y las neurosis nacen también de un intento desaforado de sobreprotección frente a lo indeterminado, en definitiva, frente a la realidad (como aquello –nos dice Maldiney– que no nos esperábamos). Nacen, en suma, del *miedo*, y producen, como ha mostrado Henri Maldiney en sus trabajos, un cierre de la "transpasabilidad" fundado en una suerte de miedo protoontológico a lo que él llamo lo "transpossible".

<sup>70</sup> Por retomar un concepto de mi anterior trabajo "Concrétudes en concrescences", el Genio Maligno no ha conseguido apropiarse de lo que allí llamo "cinestesia fenomenologizante", (me) manipula (desde) mi propia "cinestesia fenomenologizante".

Por lo demás, y a la espera de su próximo libro sobre fenomenología de lo político (en que Genio Maligno y Tirano se pondrán en íntima relación), puede consultarse con provecho el siguiente artículo de Marc Richir: "[Doute hyperbolique et machiavélisme. Institution du sujet moderne chez Descartes](#)".pdf, [Archives de philosophie](#) (1997).

ciertos hilos, accionando determinadas *palancas*, nos manipula *mereológicamente* “de parte a parte”<sup>71</sup>.

Por retomar lo que adelantábamos líneas más arriba, al comienzo de este epígrafe, es como si el Genio Maligno, sin trocar los contenidos de nuestros pensamientos<sup>72</sup>, vaciara de per-tinencia el hecho, la cuestión (*siquiera*) de que fueran verdaderos o falsos y desplazara la duda —hiperbolizándola— a algo mucho más inquietante, a otra cuestión (previa) que (si prende) pudre de raíz toda verdad e incluso —insistimos— vuelve caduca la cuestión misma de la verdad o la falsedad de dichos pensamientos<sup>73</sup>. ¿Cómo (nos la juega el Genio Maligno)? Desplazando la duda no ya al hecho (o no) de que nuestros *pensamientos sean verdaderos* (o falsos) sino al hecho, previo, de que nuestros pensamientos sean (o no) *verdaderos pensamientos*<sup>74</sup> (y no simulacros de pensamiento, pensamientos pensados por el Genio Maligno (o por el Intelecto Agente<sup>75</sup>), pensamientos que el Genio Maligno me envía, induce en mí, luego simulacros de pensamientos, pensamientos que sólo en apariencia son *míos*, vida —si interpretamos “pensamiento” y “pensar” en el amplio sentido que “*cogitare*” tiene en Descartes— que sólo en apariencia sería vida propia, y ello incluso en lo más profundo de su “*Reellität*”, de su carácter *reell*).).

De ahí que esa insensatez redoblada que la *epojé* hiperbólica supone (y que se añade a la previa insensatez de la *epojé* fenomenológica) no sea, en rigor —contrariamente a la *epojé* fenomenológica— ejecutable del todo, vivible hasta el fondo, ni tenga una teleología clara<sup>76</sup>, reconocible, re-efectuable, y sobre la

<sup>71</sup> ¿Mereológicamente? Contramereologizando y contraconcreciendo.

<sup>72</sup> Cfr. el fundamental texto de Sacha Carlson, “El cartesianismo de Richir. Aproximación a la ‘Tercera Meditación Fenomenológica’”, publicado en este mismo volumen de *Investigaciones enomenológicas*.

<sup>73</sup> Suplantándola por la cuestión previa —si se hiperboliza, si prende su hiperbolización— no ya de la verdad o de la falsedad, sino del *engaño*.

<sup>74</sup> No me detendré más en esto pues será uno de los temas centrales de la segunda parte de este artículo. De todas formas, se podrá encontrar, en una nota del traductor del extraordinario artículo de Sacha Carlson, una explicitación de este punto; y sobre la suplantación de la cuestión (epistémica) de si son nuestros pensamientos verdaderos o falsos por la previa cuestión de si nuestros pensamientos son verdaderos o falsos pensamientos, no pensamientos de verdades (cuestión del *error* y cuestión de *contenidos*) sino pensamientos de *veras, de veras* pensados (cuestión del *engaño* o la *engañifa* y de la (verdad de la) *facticidad* del pensar, de su estatuto ontológico). Remitimos también, por anticipado, al artículo que Sacha Carlson publicará próximamente en *Eikasia*, en el mencionado número dedicado a Richir, y que tratará sobre una de las formas del simulacro ontológico que la *epojé* hiperbólica trata de desleir, a saber, lo que Sacha Carlson llama la “reducción spinozista”. El artículo es un interesantísimo diálogo entre Richir y Michel Henry mediado por Spinoza (y, evidentemente, por la genial interpretación que de Spinoza hizo en su tesis Michel Henry).

<sup>75</sup> Como le señaló en una ocasión Iván Galán a Marc Richir en una memorable conversación en La Rochegiron.

<sup>76</sup> Aquilatada por una “*Besinnung*”, como nos dice Husserl. Remitimos aquí a los trabajos de Iván Galán sobre la profunda relación entre Husserl y Fichte.

que construir cupiere (como tampoco, en propio, una reconocible *aisthesis* epi-fenomenológica). Nada puede edificarse sobre el “*cogito* hiperbólico”. Reina una continua “puesta a cero”<sup>77</sup> del contador de las *Sinntiftungen*: apenas erigidas se desbaratan. Que la hipérbole fenomenológica nimba con la desesperanza siendo al tiempo su secreto y más profundo contradistinto es cosa que habrá que mostrar en otro lugar<sup>78</sup>. La hipérbole no puede ejecutarse hasta el fondo y sin embargo, y como quiera que sea, *prende*. *Prende* generando concrescencias inauditas (que sólo la hipótesis del Genio Maligno permite desenclavar) o *prende*, si dicha hipótesis se reifica, fijando la *Spaltung* deshumanizante (Fink) y gripando de raíz la cinestesia fenomenologizante (cuando no *malversándola* —i.e., induciendo contra-concrescencias por medio de simulacros— que es, precisamente, lo que hace el Genio Maligno: malversar). La hipótesis del Genio Maligno es absurda, insostenible, invisible. Y, sin embargo, hay un núcleo recóndito en la cuestión fenomenológica de la encarnación, un nudo por desentrañar que hace que, con todo lo absurda y redomadamente insensata que sea, la duda hiperbólica cartesiana *prenda*, siquiera en parpadeo. Y prenda a un nivel concretísimoamente fenomenológico (donde quizá auténtico pensar e ilusión transcendental no puedan deslindarse). Que la duda hiperbólica y la hipótesis del Genio Maligno prendan es lo que hace que, por ejemplo, ciertos poemas prendan, que las hipérboles unamunianas (por ejemplo, en *Niebla* o en *Vida de Don Quijote y Sancho*) no sean meras palabras, simples contradicciones.

José Bergamín, en carta del 22 de julio de 1957, desde su humilde habitación de la Casa de México de la Cité Internationale Universitaire de Paris<sup>79</sup>, le manda a su querida amiga María Zambrano este poema, que le presenta con las siguientes palabras:

Óyeme estas últimas copillas que me salen de más allá de mí mismo, como las otras del Cancionerillo, que llamo del Duende<sup>80</sup> por eso. Del Duende y no del Ángel. (Andaluces los dos.) Y son así:

<sup>77</sup> “Remise à zéro”, nos dice Richir en la última sección de *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles foundations*, Grenoble, J. Millon, 2000.

<sup>78</sup> Quizá asistidos por el genial ensayo de José Bergamín, “La decadencia del analfabetismo”, en *La importancia del Demónio*. Efectivamente, la puesta a cero continua que induce la *epojé* hiperbólica comunica con lo que Bergamín entiende como una posibilidad diabólica de la racionalidad, con el aspecto laberíntico del sentido. Ver, sobre todo, José Bergamín *Mangas y capirotes. España en su laberinto teatral en el siglo XVII*, Madrid, Plutarco, 1933.

<sup>79</sup> A unos pocos pasos del lugar desde el que estoy, ahora mismo, tecleando estas líneas: la Fundación de Alemania o “Maison Heinrich Heine”, en la Cité Internationale Universitaire de Paris.

<sup>80</sup> Se refiere José Bergamín a su libro de poemas, *Duendecillos y coplas*, Santiago de Chile / Madrid, Cruz del Sur, 1963.

-Ése que tú te crees que eres tú mismo,  
 Ése que tú te crees que llevas dentro,  
 No eres tú, ni es tu vida, ni es tu alma,  
 Ni siquiera es la sombra de tu cuerpo.  
 -¿Pues quién es ese yo que yo no soy?  
 ¿En qué puede serme sin yo serlo?  
 -Pregúntaselo al otro, al que dejaste  
 Por la senda perdida de tu sueño.<sup>81</sup>

Tener que bregar con el Genio Maligno o, si se quiere –tal y como hace José Bergamín en este poema, en la carta toda a María Zambrano– tener que bregar con una figura del Demonio o con su matriz fenomenológica<sup>82</sup> (al punto de dejar prender y ser prendido por preguntas tan insensatas como “¿En qué puede serme sin yo serlo?”), he ahí el precio que la radicalización de la reducción fenomenológica se cobra, la íntima congoja (por hacer resonar este término unamuniano) con que la *epojé* fenomenológica hiperbólica se salda. No otra cosa es la radicalización hiperbólica –profundamente cartesiana, en suma– de la reducción, su secreta teleología, su teleología hiperbolizada. Puesto que se trata, en últimas, de una radicalización, entiende ésta no separarse un ápice del espíritu husserliano. Eso al menos preconiza Marc Richir<sup>83</sup>: no difractar del espíritu (de la letra husserliana también) sino más bien incidir en él (leerla a ella en serio, y entre líneas). Incidir como hace el propio Husserl en ocasiones y de modo más o menos operatorio. Momentos vertiginosos en los textos de Husserl (vertiginosos de verdad, y no de vértigo retórico e impostado, como los de cierto discípulo) en que nos encontramos con auténticas travesías de ese *cogito* hiperbólico, con auténticos trances de hiperbolicidad las más veces acallados o

<sup>81</sup> José Bergamín, *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*, p. 32.

<sup>82</sup> De ahí que quepa recuperar fenomenológicamente lo esencial de las extraordinarias intuiciones contenidas en la conferencia de José Bergamín, “La importancia del demonio”. Cfr. José Bergamín, *La importancia del demonio*.

Obviamente no se trata de dirimir, y menos en fenomenología, si existe o no el Demonio (tampoco es ese, claro está, el propósito de Bergamín). Se trata de despejar la matriz fenomenológica que, sin indicar nada sobre la existencia del Demonio, hace que su antojo o su hipótesis, la mera consideración de su existencia, en cierto modo *prendan*, prendan como no lo hace una imaginación cualquiera. Las intuiciones sobre la matriz fenomenológica de la superstición, y su relación con el demonio, son, en ese texto de Bergamín, profundísimas. Es una pena que, quizá arrastrado por manías de su maestro oficioso Unamuno (manías que a Ortega le incomodaban sobremanera en Don Miguel), José Bergamín sea, en ese texto (y en otros) algo injusto con Kant. No serlo le hubiera permitido un diálogo fructífero con Kant sobre cuestiones que el filósofo de Königsberg también vio con enorme profundidad. Para empezar, esa de la superstición. Para seguir, la de lo diabólico de un lado, la del mal radical de otro.

<sup>83</sup> Véase el extraordinario texto de Sacha Carlson, en este mismo volumen. También se puede consultar el extraordinario artículo de Luís Antonio Umbelino y en el citado número de *Arbor* sobre fenomenología coordinado por A. Serrano de Haro. Cfr. [Luís António Umbelino, “Sobre a Stimmung. Biranismo e Fenomenología.pdf, Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura vol. CLXXXV, 736 \(2009\).](#)

sobre los que se pone sordina<sup>84</sup>. En otras palabras: Richir ha recuperado la duda hiperbólica cartesiana –inseparable de la comparecencia<sup>85</sup> del Genio Maligno– en nombre y loor del *espíritu* de la fenomenología de Husserl. En nombre de ese espíritu, ha criticado Richir que la fenomenología husserliana cometiera, en la letra, injusticia en su relectura de Descartes.

Evidentemente, esto tiene una profunda relación con el enorme calado de no adherencia (calado absoluto, calado, precisamente, hiperbólico) que configura lo propio de lo humano, su gracia y desgracia. No adherencia no ya respecto al sentido instituido o a las cosas, sino incluso respecto de lo más profundo de su experiencia, respecto de la vida propia ya desde su cariz de *reell*, de mera y muda ingrediente de inmanencia. Evidentemente, Michel Henry, contrariamente a Richir, *sí le corta aquí el paso* al Genio Maligno, se lo corta exactamente en el umbral de mi pertenencia o adscripción a lo *reell* de la vida. No hay desajuste o intersticio (*écart*) en la autoafección por el que el Genio Maligno pueda inmiscuirse para *jugárnosla*. No hay, sencillamente, *Spaltung* fenomenologizante, como sí la hay en Husserl (o en Fink). Sin embargo, Husserl y Fink, al igual que Michel Henry, también le cortan el paso al Genio Maligno en este umbral (de lo *reell*), aunque lo hagan de modo distinto. La diferencia estriba, precisamente, en que tanto Husserl como Fink sí reconocen un exponente fenomenologizante que está en una relación de diferencia (en la identidad) con la vida transcendental, lo cual (i.e. esta diferencia entre las vidas transcendental y fenomenologizante) resulta a ojos de Michel Henry una perfecta insensatez. De ahí que Husserl le ponga un freno, en el sobrecededor § 114 de *Ideas I*, a esta hiperbólica fictualización de la modificación de neutralidad<sup>86</sup> que amenaza con arruinar

<sup>84</sup> No hace falta acudir a manuscritos. Ejemplo de ello es el establecimiento –precisamente sobre fondo de hipérbole– de lo que llama Husserl, en *Erste Philosophie II*, “apercepción metódica”. La apercepción metódica sutura como puede un hilván de hiperbolicidad.

<sup>85</sup> Digo bien “comparecencia” y no, *ipso facto*, reificación psicótica. O, por decirlo con una preciosa palabra del español, “parecencia” y no presencia. La *parecencia* del Genio Maligno ya induce efectos de concrescencia inauditos. Como sugiere Bergamín, coalescente con la hiperbolización de la duda es la mera parecencia del Genio Maligno. En cambio, consecuencia de la superstición es presencia de éste, la certeza o evidencia (llega a decir Bergamín) de su presencia. La superstición tiene algo de confirmación performativa. La parecencia del Genio Maligno en la duda hiperbólica no. Parecencia que, por cierto, es fenomenológicamente más que un *blosses Meinen*, ¡¿más?!; bien pero, ¿entonces qué?

<sup>86</sup> Somos conscientes de que no se ha de confundir la modificación de imaginación (o puesta en imagen) con la simple (*schlichte, blosse*) modificación de neutralidad. “Simple” porque la modificación de imaginación contiene y supone una modificación de neutralidad (he ahí uno de los problemas del claro deslinde). Sin perjuicio de querer amalgamar ambas modificaciones bajo una raíz común –pues no hay tal si no es transposición arquitectónica mediante– todo se complica *diabólicamente* tan pronto como leemos seriamente y de cerca el texto nº16 de Hua XXIII. Propósito que puede asistir el extraordinario texto de Richir “[Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl](#)”.pdf, *Annales de Phénoménologie* (2003) 90-141, [www.annalesdephenomenologie.org](http://www.annalesdephenomenologie.org)). La lectura de este abismal manuscrito de Husserl, manuscrito en el que, como en muchos otros, surgen los abismos hiperbólicos que

el suelo último de la fenomenología, con volverlo sombra, ¿sombra —incluso— de inmanencia? Nunca. He ahí, precisamente, el recinto de Verdad —diría Michel Henry— en que el Genio Maligno no puede penetrar. El texto sobre esa inquietaante, cuodlibetal neutralización que hemos citado más arriba, termina con un pasaje en el que Husserl, ya ebrio de neutralizaciones, por fin le pone freno a esta insensata hiperbolización de la neutralización, (y es que, ino puede haber *Gegenbilder* o *Schattenbilder* de todos y cada uno de los elementos de la conciencia transcendental!) cerrándole así el paso, *in extremis*, al Genio Maligno, y recuperando la verdad, la originalidad, la univocidad última del *ser de veras*; y haciéndolo del hilo de ese “sólo *una*” con que empieza esta cita y que Husserl, consciente de la enorme importancia de lo que allí estaba en juego, subrayó como soldando el último resquicio de una caja de Pandora que acaso entreabrió más de la cuenta:

Sólo *una* ponibilidad dóxica les queda a las vivencias neutrales: la que les es inherente en cuanto datos de la conciencia inmanente del tiempo y las determina justo como conciencia modificada de un nóema modificado”.<sup>87</sup>

Se abre aquí, consonando con este texto y esta problemática, un apasionante ámbito de explicitación mereológica maravillosamente balizado por la cuarta y última parte (“La estructura temporal de la mónada”) de la ya citada obra de Agustín Serrano de Haro *Fenomenología transcendental y ontología*. A mi parecer, una de las claves estaría en el análisis mereológico de los trechos de temporalidad representificados (sobre todo en su parte *reell*), y que a veces arrojan teratologías hiperbólicas como, en *Erste Philosophie II*, la idea de una *quasi-epojé* (o de las dobles reducciones en general). Serrano de Haro, en los

las presentaciones doctrinales del propio Husserl ni siquiera conseguían del todo recubrir, pone de manifiesto que los quicios en que incide la pinza de la modificación de imaginación o puesta en imagen son mucho más profundos y sutiles, mucho menos a disposición de lo que pensábamos. Conscientes, repetimos, de que no se ha de confundir la modificación de neutralidad simple con la modificación de imaginación, añadiremos que la complejidad arquitectónica de la modificación de imaginación puede conducir a que, sin perjuicio de su fusión, acaben resultando, en ciertos casos, sencillamente indiscernibles. Ejemplo de ello es el sobrecogedor excuso por la figura infantil del “coco” que hace García Lorca en su memorable conferencia sobre las nanas o canciones de cuna. García Lorca esboza una interesantísima fenomenología de la “parecencia” del “coco”, de su inminencia nunca cumplida, de su virtualidad, generadora (precisamente en *virtud* de su ausencia) de efectos. Así y todo, la figuración del “coco”, por indeterminada que sea su representación (e imposible representificación), cae del lado (aperceptivo) de la imaginación y no de la *phantasia*. Trataré de volver sobre esa fenomenología de la parecencia apuntada por García Lorca en ulteriores trabajos.

<sup>87</sup> *Ideas I*, p. 272.

“Bloß eine doxische Setzbarkeit verbleibt auch den neutralen Erlebnissen: die zu ihnen als Daten des immanenten Zeitbewußtseins gehörige, sie eben als modifiziertes Bewußtsein von einem modifizierten Noema bestimmend”. Hua III/1 261.

últimos capítulos de la citada obra, ha ofrecido brillantísimos análisis, en relación con la conciencia interna del tiempo, de ciertos cursos de experiencia montados, como no puede ser de otro modo, sobre la experiencia del tiempo. Cursos de experiencia que lo son de síntesis a las que parece tener que abrir un “espacio” la conciencia interna del tiempo: “constituir las” en el profundo sentido mereológico del término. Serrano de Haro examina, entre las páginas 544 y 550 de su *Fenomenología transcendental y ontología* dos casos de vivencias intencionales, naturalmente *también temporales*, constituidas por y desde la conciencia interna del tiempo: cursos de tiempo en el tiempo, cursos de experiencia en la experiencia (y no otra cosa quiere decirse cuando se alude a ciertos casos de esto mismo con el término *Vergegenwärtigung*, representificación). Se trata de los casos de síntesis judicativa y de síntesis imaginativa o representificación propia de la imaginación. Esos análisis de vida transcendental sintetizada en el interior de la vida transcendental de la conciencia interna del tiempo constituyen materiales analíticos valiosísimos para elaborar una descripción mereológica de la *epojé* hiperbólica en Richir y, por supuesto, de las “experiencias” (¿o habría que decir “inminencias de experiencia”?) a que aquélla pretende abrir.

Evidentemente, desde el enfoque que es el mío, yo insisto en la importancia de un tratamiento mereológico de la reducción. Y, del peso de dicha exigencia, en la importancia de buscarle una residencia mereológica al fenomenologizar. ¿Qué es, en la concreción transcendental, eso relativamente otro de la vida constituyente que es el fenomenologizar? Acaso una de las claves para dar respuesta satisfactoria a esta pregunta sea, partiendo de esa última parte de la obra de Serrano de Haro, tratar de ver cuál es la relación entre el fenomenologizar o la (meta)síntesis fenomenologizante y la síntesis longitudinal de la conciencia interna del tiempo en que se autoaparece el flujo como tal; ver, en suma, cuáles son los solapamientos de fondo y las diferencias, la raíz común (como acaso pareciera desprenderse de las últimas páginas del citado trabajo de A. Serano de Haro) –o la absoluta disparidad (cuál es mi profunda convicción) – de sus incoaciones respectivas.



# **AUTOPRESENTACIONES**



**FRANCISCO CONDE SOTO.**

**TIEMPO Y CONCIENCIA EN EDMUND HUSSERL.**

**SANTIAGO DE COMPOSTELA, SERVICIO DE PUBLICACIÓN DA UNIVERSIDAD  
DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, 2009.**

**Autopresentación**

Esta monografía, recientemente publicada por la Universidad de Santiago de Compostela, es el resultado de la reelaboración y revisión, con el añadido de un capítulo nuevo (el Capítulo primero), de la tesis doctoral *El problema de la conciencia del tiempo en la fenomenología de Husserl*, defendida el 31 de abril del 2007 en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Universidad de Barcelona y dirigida por el Dr. Francesc Pereña i Blasi. El principal mérito de este trabajo es llevar a cabo una presentación ordenada de los textos de Husserl acerca del tiempo y elaborar así una cartografía que pueda servir como primera orientación para aquellos que desean profundizar en un tema calificable, al menos, de exigente.

En el semestre de invierno de 1904-1905 Husserl imparte una lección sobre Problemas fundamentales del conocimiento cuyas tres primeras partes estaban dedicadas respectivamente a la percepción, a la atención y a la distinción entre los actos de fantasía y los actos de conciencia de imagen. En la cuarta parte se desarrolla el primer acercamiento explícito de Husserl al problema de la percepción de un objeto que dura. Tras algunas breves referencias a la relación entre mereología y tiempo en las *Investigaciones lógicas*, el Capítulo primero se interroga acerca de los rasgos fundamentales de los actos de percepción, de conciencia de imagen y de fantasía de cara a su posible utilización para la explicación de cómo se constituye la síntesis entre un punto dado en el ahora y un punto pasado de un objeto.

Los textos estudiados en el Capítulo segundo parten de la desconexión [*Ausschaltung*] del tiempo objetivo y la percepción de objetos temporales, y a ellos atenderemos como elemento fundamental en la compresión del primer acercamiento de Husserl al tema del tiempo. El análisis continúa con el estudio de la teoría de la conciencia del tiempo de Brentano. Husserl critica la teoría de Brentano por explicar la percepción de un objeto que dura en el tiempo como una peculiar síntesis realizada mediante la “asociación originaria” continua de una percepción de lo inmediatamente pasado a la percepción de algo actual a través de una operación de la fantasía. Además, se estudia el problema de la duración de todo acto perceptivo mediante la discusión con la teoría de los objetos distribuidos del filósofo analítico vienes Meinong. Según Husserl, Meinong se equivoca al afirmar que la percepción de un objeto temporal se produce en un momento temporal indiviso y singular. Esta cuestión se hace decisiva para saber si la conciencia de tiempo responsable de la formación de la unidad de una percepción de un objeto que dura es a su vez una conciencia que dura y que necesita de una conciencia ulterior que constituya su unidad temporal.

En las *Investigaciones lógicas*, Husserl había trabajado bajo el presupuesto de que tanto los contenidos de sensación pre-intencionales como las aprehensiones que las acompañan son simultáneas, de forma que parece que en aquel entonces eran considerados elementos situados fuera del tiempo, es decir, no se ofrecía ningún cuestionamiento acerca de su génesis temporal. Este mismo modelo es empleado por Husserl en las lecciones de 1904 para determinar que la percepción de la unidad temporal de un objeto que dura se forma a partir de una impresión originaria intuitiva y de una serie de retenciones y protenciones no intuitivas. Husserl aplica el modelo de la percepción visual a la constitución del tiempo objetivo para afirmar que la percepción de un objeto que dura es posible en virtud de la duración del contenido de sensación aprehendido. La cuestión es, entonces, para él la de explicar como es posible la síntesis entre los diferentes momentos de ese contenido: los pasados se unen a la impresión dadora del contenido actual al ser conservados en el presente mediante un recuerdo reciente que no puede ser considerado ningún tipo de presentificación [*Vergegenwärtigung*] del estilo de la fantasía o de la conciencia de imagen. La primera solución propuesta consiste en comprender esta retención como teniendo un contenido de sensación idéntico a los contenidos dados impresionalmente en el ahora. Un cambio en la aprehensión es el responsable de que estos

contenidos entran en la percepción del objeto que dura como fases inmediatamente pasadas. Los intentos para aclarar de qué tipo es esta aprehensión pasan por su comparación con los actos de conciencia de imagen, de fantasía y de rememoración.

Posteriormente son estudiados unos textos de las lecciones del semestre de invierno 1906/07, tituladas "Introducción a la lógica y a la teoría del conocimiento" (Hua XXIV), en especial el III. Apartado, titulado "Las formas de objetivación" (Hua XXIV, capítulo 7, pp. 243-274). Estos textos resultan especialmente relevantes porque en ellos se habla por primera vez de la "conciencia absoluta" del tiempo y se formula un análisis de la atención de vital importancia para comprender cuáles son las relaciones entre conciencia inmanente y conciencia absoluta. Los objetos inmanentes resultan de algún tipo de aprehensión de una serie de componentes ingredientes efectuada por una determinada conciencia absoluta. Lo nuevo es que estos componentes ingredientes, componentes de sensación, son a su vez el resultado de algún tipo de constitución intencional: ser sentido no equivale ya a ser el mero contenido ingrediente de una vivencia de sensación, sino que aparece aquí, además, un cuestionamiento ulterior acerca del origen de los datos de sensación.

En el Capítulo tercero, se estudian los textos complementarios del cuarto apartado del tomo X de Husserliana, redactados entre 1907-1909. Estos textos proponen por primera vez un abandono del modelo acto de aprehensión/contenido de aprehensión al hilo de explicar el peculiar tipo de intencionalidad que opera en la conciencia del tiempo. Al menos con respecto a esta intencionalidad se trata de un esquema que no seguirá imperando, aunque no sea posible afirmar si Husserl le sigue dando validez explicativa para otros ámbitos y tampoco es nada claro cómo podría realizarse esto. En todo caso, Husserl afirma ahora que al analizar la conciencia de tiempo se hace necesario prescindir por completo de este esquema y suponer que son posibles actos intencionales que no lo respetan. Los temas de mayor novedad recogidos en este apartado tras el análisis de los textos correspondientes son, sin lugar a dudas, la teoría de una doble intencionalidad del flujo absoluto de tiempo (transversal y longitudinal), así como la aclaración de que la aprehensión temporal, la intencionalidad temporal, no es un tipo de aprehensión objetiva. Por lo que respecta al segundo punto, Husserl efectúa un cambio fundamental en la concepción del recuerdo primario, que ahora pasará a ser considerado una modificación de un

tipo peculiar y, en todo caso, ya no como un tipo o variación de un acto de aprehensión propiamente dicho de un contenido presente a través del que se apuntaría a un objeto no presente. La conciencia del tiempo es posible gracias a una serie de "adumbraciones" [*Abschattungen*] de este objeto que no son propiamente percibidas, pero de las que se tiene alguna conciencia. La conciencia o vivencia de estas peculiares "adumbraciones" será denominada a partir del año 1906-1907 "conciencia absoluta". No se trata de ningún tipo de conciencia de objeto, sino que es una "conciencia absoluta" de los objetos temporales inmanentes.

Pero, además, Husserl afirma que esta conciencia, al mismo tiempo que a los objetos a los que se dirige, se percibe también a sí misma como cierto ordenamiento quasi-temporal pre-objetivo. Es esto lo que se trata en el Capítulo cuarto. Esta conciencia absoluta, que sería conciencia de la ejecución de los modos de impresión, retención y protención, no sería una conciencia intencional. Ya no es posible seguir hablando de una serie de contenidos ingredientes a la conciencia, sino que estos se muestran ahora como el resultado de un proceso dador previo. La impresión originaria es un sentir un contenido, una sensación, pero no se trata de ningún contenido estático; se trata principalmente de un modo de estar en la conciencia, no de algo que está en la conciencia; la retención es asimismo de forma directa una conciencia del carácter de pasado de un contenido, sin que tenga que haber ningún contenido ingrediente-presente que represente a aquél. Por otra parte, la conciencia absoluta y cada una de sus vivencias son consideradas intemporales, puesto que no hay propiamente hablando contenidos ingredientes de ellas que puedan estar situados en una determinada posición dentro de una sucesión temporal: la impresión, la retención y la protención "captan" el darse, haberse dado y estar-a-punto de darse, de un contenido, pero no se trata de ningún acto o duración. Otro de los descubrimientos de esta época es la postulación de una doble dirección intencional de la retención que debe permitir que la conciencia constituya de forma pre-reflexiva su propio movimiento de temporalización. La conciencia absoluta constituye el flujo intemporal de la conciencia absoluta mediante una "intencionalidad longitudinal" —el remitir de una retención a las anteriores— y la sucesión de los objetos temporales mediante una "intencionalidad transversal". Dicho de otra forma, la forma temporal del flujo de la conciencia se le autoaparece a dicho flujo en tanto que tal forma.

El siguiente momento del análisis, Capítulo quinto, está dedicado al estudio de los manuscritos de Bernau acerca de la conciencia del tiempo, redactados en los años 1917-1918. Estos manuscritos no fueron objeto de una revisión y una reelaboración posteriores por parte de Husserl, de forma que se presentan como un conjunto de manuscritos de investigación, esbozos, intentos de solución, que en la mayoría de los casos no reciben culminación. Husserl aparenta rechazar definitivamente el modelo acto de aprehensión/contenido de aprehensión, negando ahora —parece que en general y afectando a todos los actos intencionales— que estos puedan ser entendidos como aprehensiones de una serie de contenidos ingredientes de la conciencia. Pero el tema más importante de estos manuscritos es aclarar si la conciencia es una conciencia intencional tempoco-constituidora en todo momento y por sí misma o si, por el contrario, sus objetos son captados como el resultado de una constitución intencional únicamente cuando el yo se dirige atentamente a ellos, de forma que este rayo de atención del yo activaría así una serie de síntesis previas no intencionales.

La primera alternativa considera la conciencia de tiempo como una conciencia que no constituye propiamente hablando objetos, sino que se muestra con este carácter intencional-constituidor únicamente cuando los objetos son término de una captación propia efectuada por el yo: no se podría entonces hablar de intencionalidad antes de que el yo se dirigiese atentamente a uno de los objetos temporalmente constituidos. Entre otros, uno de los problemas que acosa a este modelo sería que no es fácilmente comprensible cómo un mero flujo de datos de conciencia puede ser transformado a través de la atención en un flujo constituidor de unidades temporales.

El segundo modelo de los manuscritos de Bernau postula una conciencia de tiempo que constituye continuamente unidades temporales y que precede a las captaciones atentas por parte del yo efectuadas sobre ella: la atención simplemente vendría a recorrer la corriente de conciencia y las unidades formadas con anterioridad en ésta sin efectuar más transformaciones que aquellas relacionadas con un cambio en el modo atencional.

El Capítulo sexto, que es el último apartado dedicado a los manuscritos de Bernau, se ocupa del nacimiento en estos textos de lo que vendrá a llamarse el análisis genético o análisis de la síntesis pasiva. En este capítulo del trabajo se intenta demostrar cómo ciertos rasgos de la concepción del tiempo de los manuscritos de Bernau están en sintonía con la doctrina de la síntesis pasiva des-

arrollada en el tomo XI de Husseriana. Por ejemplo, la influencia que ahora se le reconoce al pasado y a las retenciones correspondientes sobre la forma determinada que adquiere una protención, la existencia de una serie de "habitualidades"; la introducción del concepto de afección y la puesta en juego del plano egoico, como el elemento afectado por ellas. Propiamente hablando, el estudio de estos temas es objeto de los análisis de la síntesis pasiva. En estos textos se introduce el concepto que como mínimo debemos calificar de polivalente de asociación. En lo que se refiere estrictamente a la conciencia interna del tiempo se descubre que tanto las retenciones como las protenciones se unen a las protoimpresiones mediante un proceso de asociación originaria pasiva previa a toda intervención del yo. La perspectiva temporal es reinterpretada aquí como una perspectiva afectiva, de forma que la retención sería considerada una pérdida progresiva de la capacidad de afectar distintamente de los diferentes elementos de un contenido. Por otra parte, la rememoración y la expectativa pueden ser comprendidas dentro de esta nueva conceptualización como un cierto despertar asociativo consistente en la transmisión de una determinada fuerza afectiva desde un elemento presente a otro pasado o a otro futuro sobre el que se genera cierta "representación". Además de en este campo, más formal, el concepto de asociación viene a cobrar significado también en el contexto de la formación de las diferentes unidades hiléticas materiales pre-afectivas. La síntesis pasiva en este ámbito se refiere a la necesidad de que, antes de toda intervención de un yo, diferentes unidades hiléticas se destaqueen de un determinado fondo sensible estableciendo entre ellas diferentes unidades que vienen a ejercer una tendencia a ser captadas sobre el yo. Los objetos formados por estas unidades hiléticas se asocian a su vez entre sí de forma pasiva y dan lugar a la configuración de unidades de mayor complejidad, también antes de que el yo se dirija atentamente a ellas y las capte. La distinción entre forma y materia, que hasta ahora venía siendo interpretada como una distinción entre un acto de aprehensión y un contenido de aprehensión, es sustituida por la distinción entre un campo yoico y un campo no-yoico. La conciencia era pensada como el lugar donde se dan una serie de datos de sensación, de forma que un determinado acto de aprehensión los capta, como en un segundo momento lógicamente, aunque no cronológicamente, distinguible. Husserl hace "retroceder" esta distinción y la sitúa en el terreno genético: los datos de sensación no son unos meros datos que aparecen en la conciencia sin más, sino que proce-

den de una constitución anterior que se produce de forma pasiva antes de toda captación (activa) por parte del yo. Esto implica, en cierto sentido, una superación de la noción de unos contenidos de sensación inertes, aintencionales, contenidos necesitados de una aprehensión para ganar sentido y ejercer su función presentadora. Los datos hiléticos establecen relaciones entre sí en virtud de ciertas remisiones intencionales de unos a otros, de forma que antes de ser propiamente aprehendidos pueden constituir ya unidades temporales.

El último capítulo del trabajo —Capítulo séptimo— se ocupa de los desarrollos que sufre la conciencia del tiempo en los manuscritos C. Se trata, al igual que los manuscritos de Bernau, de un grupo de manuscritos de investigación que, entre otros numerosos temas, siguen y desarrollan la línea del análisis genético. Fueron redactados entre los años 1920 y 1930 y tienen como tema principal la identificación de la conciencia absoluta con una subjetividad transcendental-constitutiva dadora que opera y es un “presente viviente”. Se niega aquí la existencia de una intencionalidad pasiva temporalizadora encargada de la constitución de la temporalidad de la unidad de las vivencias antes de los procesos de captación por parte del yo. Ahora Husserl parece decantarse por algún tipo de explicación en la línea de aquel que denominábamos segundo modelo al estudiar los manuscritos de Bernau, de forma que se considera que la intencionalidad pasiva operante en la protoconciencia no es propiamente hablando ninguna intencionalidad ni ejerce ninguna constitución en sentido propio. La constitución activa del yo es la que es constitutiva y la que introduce la temporalidad. Previamente sólo se puede hablar de una serie de pre-unidades o pre-entes constituidos pasivamente, que necesitan afectar al yo y convertirse en objetos de atención explícita por parte de éste para adquirir la categoría de objetos. Ahora bien, que aquí se deje de considerar este proceso de constitución como una intencionalidad —ni siquiera como una intencionalidad, aunque pasiva— no implica que se rechace la necesidad de suponer ciertos procesos constitutivos previos: tiene que presuponerse algún tipo de operación anterior al yo a través de la que se forme una unidad que lo pueda afectar, una fundición protoasociativa [*urassoziative Verschmelzung*]. Husserl terminará rechazando la idea de que hubiese una cierta intencionalidad pasiva operante en la protocorriente de conciencia, en el sentido de que lo que allí sucede no puede ser denominado intencional. Por otra parte, los manuscritos C realizan una descripción parcial pero generosa del concepto de presente viviente e insisten en el

carácter activo que tiene la conciencia en la constitución temporal, es decir, se trata más bien de un movimiento de temporalización previo a toda reflexión —y que se escapa por definición a esta reflexión—, antes que de un flujo estático de vivencias que se suceden en el tiempo inmanente.

**URBANO FERRER SANTOS, SERGIO SÁNCHEZ MIGALLÓN**

**LA ÉTICA DE EDMUND HUSSERL.**

**SEVILLA/ MADRID, THÉMATA/ PLAZA Y VALDÉS, 2011, 214 PP.**

### **Autopresentación**

Desde que en 1988 la Husseriana editara las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* han venido apareciendo distintos estudios sobre la ética husserliana (a cargo, entre otros, de Ulrich Melle, Rainer Sepp, Julio Vargas Bejarano, Roberto Walton o los propios autores de este libro), destinados a eliminar el viejo tópico de que la filosofía de Husserl hubiera sido ajena a las cuestiones fundamentales de orden antropológico y ético; a ello hay que añadir la publicación de los artículos *Kaizo* en 1989 (traducidos en 2002 con el título *Renovación del hombre y la cultura* por Agustín Serrano de Haro), la *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924* de 2004 o el ensayo *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit*, editado en *Husserl Studies* en 1997 (traducido por Julia Iribarne en *Acta fenomenológica latinoamericana* [2009]) y los tres volúmenes que están en fase de elaboración por Ulrich Melle y Thomas Vongehr, dedicados a los conceptos de *Gemüt*, *Wille* y *Handlung* (afecto, voluntad y acción). El presente libro se hace eco de esta situación bibliográfica y ofrece al estudioso un compendio didáctico y bastante acabado de las líneas básicas de la ética husserliana.

Empieza el libro con una Introducción a la Filosofía de Husserl, exponiendo con nitidez y con ejemplos gráficos las reducciones eidética y trascendental, la estructura de la intencionalidad, así como el subsuelo pasivo y genético sobre el que ésta se alza. También hace hincapié en la depuración, por Husserl, de la lógica formal de todo tipo de connotaciones psicologistas y relativistas. Desde este marco, el lector ve edificarse una ética *a priori*, que traslada de modo fructífero a la vida estimativa y práctica la correlación intencional, la teleología

que presidía sus dilucidaciones sobre el cumplimiento cognoscitivo en las *Investigaciones lógicas*, las modalizaciones que flexionan la certeza primordial (intencionalidad noemática según *Ideas I*) o las sedimentaciones de los actos dóxicos originarios en nominalizaciones derivadas (tratadas en *Meditaciones cartesianas* y en *Lógica formal y trascendental*).

Se abre la exposición de la ética husseriana con la Axiología formal, discerniendo en ella unas leyes con paralelo lógico-formal de otras privativamente axiológicas, basadas en los axiomas del preferir, ya entrevistos por Brentano. Pero ni siquiera las leyes que guardan analogía con las lógico-formales son una aplicación de éstas al ámbito axiológico. Más bien la materia axiológica actúa como el supuesto implícito de las leyes axiológico-formales, dándoles una flexión particular. Ocurre, así, que la oposición de contrariedad entre valores y antivalores lleva a formular de un modo propio el principio axiológico supremo, en discordancia con los principios lógicos de contradicción y de tercio excluso. Les sigue el tratamiento y resolución que da Husserl a la aporía de los actos no objetivantes en su condición de presentificadores de las objetividades valiosas. Noción clave para orillar tal aporía es la de cumplimiento específicamente axiológico y la teleología que le es inherente y que permite anticipar y despejar las nuevas objetividades.

A veces se ha insinuado que Husserl no logra aclarar si las intenciones valerativas son o no actos objetivantes por las frecuentes oscilaciones que presenta su tratamiento. Sin embargo, entendemos que lo que es una exigencia del proceder fenomenológico, en su caminar zigzagueante, no debe hacerse pasar por una tesis conclusiva. Mientras para Scheler los *a priori* emocionales son independientes de toda representación de los soportes físicos o bien históricos y, por tanto, la conexión con ellos es fortuita, lejos de toda necesidad esencial, para Husserl los juicios integrados por representaciones son el asiento necesario de los predicados axiológicos en tanto que fundados. Lo logrado de la belleza de un cuadro, lo justificado de una alegría objetiva o lo moralmente noble de una acción, no pueden por menos de remitir a unos objetos representados a los que se atribuyen las propiedades de valor y en los que encuentran cumplimiento las intenciones estimativas y prácticas. Reparando en el último ejemplo, lo noble en la acción no es una cualidad que flote sobre ésta, sino que, iniciándose en una intención teleológica de la persona, se cumple justamente en el estado de cosas representado que es adecuado a ella y que la tiene por sujeto lógico.

El cumplimiento acusa un perfil particular y más marcado cuando se lo refiere al ámbito de la Práctica. La Práctica formal estudia las conexiones *a priori* válidas para todo acto de querer. Son leyes de motivación en los actos, pero a la vez puramente formales porque se anclan en la forma del querer prescindiendo de su especificación; mas, en tanto que no cabe un querer sin un contenido motivador —paralelamente a como la materia axiológica está implícita en las leyes formales de la valoración—, no se puede decir que sean meramente lógico-formales. A la vez, el querer es lo que da cumplimiento a los imperativos prácticos, bajo forma de prometer, obligación, propósito moral..., transformando así los bienes estimados en fines para la voluntad. Y mientras los diversos valores son en sí mismos incommensurables, los fines prácticos componen una serie teleológica, en la que los más amplios engloban y orientan a los más restringidos, hasta llegar al caso límite del fin cuyo contenido resulta exclusivamente de su ser-propuesto, sin poder referirlo a un fin más abarcante fuera del bien en general.

Característico del querer es su dependencia del yo-quiero, lo que hace que el sujeto de los actos de volición no esté meramente supuesto, sino que haya de renovarse éticamente cada vez que se dirige a un contenido valioso con índice teleológico para la actuación. Su delimitación es posible tras la deliberación práctica, que cae bajo las leyes *a priori* de la corrección. Referido tanto a la deliberación como a la corrección en la observancia de sus leyes se sitúa el imperativo categórico de actuar según el mejor saber y la mejor conciencia, donde lo “mejor” no apunta a una idealización, sino al acotamiento del bien en general como bien humano al alcance. Por su parte, la voluntad de renovación indefinida trae consigo la relativización de los fines parciales, al advertir que ninguno de ellos responde a la pregunta originaria por lo absolutamente debido.

Ideal ético individual y comunitario, progresivos niveles en el yo hasta llegar a la persona, apéndice histórico sobre otras doctrinas éticas..., son otras tantas cuestiones expuestas en detalle. En definitiva, se trata de mostrar que “la ética de Husserl nos ofrece la posibilidad de rescatar la afectividad del sentimentalismo ciego e instintivo sin caer en el extremo contrario del racionalismo inhumano; enseña cómo tomar libre y realmente nuestra vida en nuestras propias manos y dirigirnos a un ideal personal; muestra cómo comportarnos con nuestros semejantes reconociéndolos en su verdadera dignidad” (17).



**FERNANDO OJEA**

***SENTIDO DEL NACIMIENTO Y ORIGEN DEL SENTIDO (UNA RECONSTRUCCIÓN FILOSÓFICA DEL PENSAMIENTO DE FREUD)***

**MADRID, ARENA LIBROS, 2009, 186 PP.**

**FERNANDO OJEA**

***EL NACIMIENTO***

***Y LA PREGUNTA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA***

**MADRID, ARENA LIBROS, 2010, 178 PP.**

**FERNANDO OJEA**

***NACIMIENTO Y FILIACIÓN***

**MADRID, ARENA LIBROS, 2012, 164 PP.**

**Autopresentación**

Hace cuatro años apareció el primer volumen —de una serie de tres— de una investigación filosófica sobre el nacimiento: *Sentido del nacimiento y origen del sentido. (Una reconstrucción filosófica del pensamiento de Freud)*, Madrid, Arena Libros, 2008. Le siguió el segundo volumen: *El nacimiento y la pregunta fundamental de la filosofía*, Madrid, Arena Libros, 2010. Y se ha concluido la trilogía con la reciente publicación del tercer volumen: *Nacimiento y filiación*, Madrid, Arena Libros, 2012. Cada uno de estos estudios es susceptible de una lectura independiente. La obra conjunta, sin embargo, tiene un hilo conductor: dar cuenta del problema filosófico del nacer, abordado en cada caso desde una perspectiva distinta.

La justificación de haber emprendido este trabajo viene ya reflejada en las palabras con que comienza la Introducción al primer libro: "Bien podemos considerar tres momentos fundamentales en la existencia: el venir a ser, el decir-

so del ser de esta manera advenido y el dejar de ser. Con otras palabras: el nacimiento, el desarrollo de la existencia nacida y la muerte. Sin embargo, por un curioso destino del que habría que dar razón, la reflexión filosófica de que somos deudores se ha ocupado de los dos últimos marginando de manera casi sistemática al primero. La concepción que inaugura con Descartes la filosofía moderna se basa en la conciencia de sí como garantía de solidez de los cimientos de toda construcción metafísica. En Kant tiene carta de nacimiento la posteriormente denominada antropología filosófica donde la pregunta por la naturaleza humana, libre ya de los supuestos que ahogaban su autonomía, comienza su andadura; pero el sujeto continúa concibiéndose como continuación del cogito, ahora como razón pura que fija libremente sus fines. La singular situación de este mismo sujeto en el escenario ontológico alcanza su desarrollo culminante con Hegel, donde la certeza del mundo aparece incorporada a la conciencia de sí, es decir, donde toda alteridad se recoge en la inmanencia del saber absoluto. Poco después comienza la crítica a la modernidad y, con ella, la crítica a la conciencia como eje de reflexión sobre el sujeto. De Nietzsche a Heidegger —pasando por disciplinas no expresamente filosóficas— se trata de desalojar a la conciencia de su lugar fundador, mostrando cómo otros fenómenos más originarios del sentido (el devenir de la vida como voluntad, la facticidad de la existencia, etc.) constituyen el dominio donde se resuelve toda posible inteligibilidad del sujeto cartesiano. Pero así como la conciencia cartesiana ignora la trascendencia filosófica del originario momento del venir a ser, las diversas calificaciones de ese sujeto lo abordan *desde la misma ignorancia*, es decir, desde la crítica a la conciencia *meramente ulterior* que soslaya el hecho inaugural en que sin embargo se funda. Todo ocurre en efecto, una vez más, como si nos encontráramos con un sujeto cuya evolución tardía, donde se registra la conciencia, usurpare arbitrariamente su lugar al momento fundacional que le da origen y que no es otro que el acontecimiento del *nacer*".

A continuación pasamos a señalar brevemente el contenido de cada uno de los tres textos.

1. El primer libro lleva como subtítulo: *Una reconstrucción filosófica del pensamiento de Freud*. El tomar como punto de partida del análisis la obra de Freud se debe a que, a falta de anteriores trabajos del todo sistemáticos sobre el carácter ontológico del nacimiento —a excepción, entre otros pocos autores,

de Hannah Arendt que ha dejado no obstante sin desarrollo expreso a magníficas indicaciones de las que desde ya somos deudores— ha sido un autor no proveniente de disciplina filosófica alguna quien se ha ocupado —desde el terreno singular de su trabajo científico— tanto del nacer como de su inmediato desarrollo en nuestra existencia, ofreciéndonos las más sugerentes indicaciones para comenzar nuestro análisis fenomenológico.

Muy pronto, sin embargo, nos encontramos con las limitaciones del despliegue conceptual del mismo Freud, quien ha tenido una base puramente empírica basada en el hecho biológico y psicológico, se mantiene por debajo del alcance de los conceptos esenciales que nuestro análisis se propone justamente perseguir y articular. Pero nos da, sin embargo, las indicaciones fenoménicas suficientes para conducirnos hacia nuestro objetivo.

En la Primera Parte tomamos en especial consideración la angustia del nacimiento que, según Freud, se produce por un desbordante exceso de excitaciones provocadas en el organismo a raíz de su brusca exposición a la intemperie. Más el propio concepto de excitación (carga de energía, anómalamente acumulada en la angustia) supone un exterior para su ansiada des-carga y, en consecuencia, un interior desde el cual trascenderse el organismo que somos hacia su eventual satisfacción. Estos dos conceptos (interioridad y exterioridad) nos remiten inmediatamente tanto a una fractura interna en el nacido que lo separa inevitablemente de sí mismo —como de su propia satisfacción incesantemente aplazada por su exigencia de renovación—, como a un brusco alzamiento en un horizonte imprevisible donde buscará satisfacer, ahora, sus inéditas necesidades. De esa manera, tanto la división del organismo —interioridad: expectativa de sí mismo más acá de sí mismo— como el despliegue imprevisible de un horizonte exterior, son indispensables para dar cuenta de la aparición del nacer. Aquí no sólo resulta determinada *topológicamente* su estructura, mediante la determinación de una primaria interioridad/ exterioridad, sino, además, su peculiar *dinámica*, es decir, su inevitable orientación hacia el fin que le aguarda en la trascendencia —origen de nuestra temporalidad.

Por la exposición en el horizonte indeterminado, en efecto, el neonato no sólo aparece absorbido en el fin sin más —hacia el que se halla precisamente orientado— sino, además, separado de sí mismo como del propio fin que aparece, ahora, capturado en la indeterminación angustiante del horizonte. En la exposición a la intemperie de lo *ajeno* y en la simultanea división —herida— inter-

ior que da lugar a lo *propio* hallamos, pues, la primera caracterización ontológica del fenómeno del nacer.

Este ser-origen que caracteriza al nacer lo instituye como comienzo: no como prolongación de un estado anterior —prolongación, por ejemplo, de la situación fetal en el seno materno—, sino como rigurosamente inédito en su carácter de inicio, como ruptura con todo imaginable antecedente, como absoluta explosión inaugurante del sentido. Pero el ser inédito comienzo lo constituye a la vez en comienzo de lo inédito. Imprevisible comienzo de lo imprevisible. Toda cadena natural de causación se interrumpe aquí súbitamente estallando con el nacer.

Tras determinar la estructura originaria del nacimiento la Segunda Parte de este primer libro se propone establecer las inmediatas fases sucesivas del mismo: la primera (*fractura originaria*) implica dos momentos: desde la primaria absorción o alzamiento en el horizonte, el neonato, al no poder sostenerse indefinidamente en su inhóspita imprevisibilidad, ensaya un retorno a sí mismo (primer momento); mas, tras resultarle imposible hacer pie en el “adónde” de ese supuesto retorno (ya que precisamente él mismo “no es nada”), se ve nuevamente remitido al horizonte donde encuentra, ahora, atrapado su propio fin (segundo momento). En adelante, tanto el fin sin más como su propio fin implicado en él le resultarán definitivamente inalcanzables.

La segunda fase de su desarrollo la constituye lo que llamamos el *des-tiempo*: el vehemente intento de conquistar instantánea y absolutamente el fin que huye indefinidamente en el horizonte; mas como este intento de apropiación coincidiría con la propia muerte (con la cesación de todo fin, por su propia naturaleza inalcanzable y, en consecuencia, de la orientación hacia el mismo que lo constituye como nacido), arribará finalmente a la tercera fase: esta última consiste en sacrificar la conquista instantánea del fin, en aplazar disciplinadamente su satisfacción (conquista del fin) obteniendo a cambio la estratégica distancia que le permitiese cultivar el objeto y emprender una ilusoria conquista progresiva del fin en él. A esta última fase la llamamos el *contra-tiempo*.

La temporalidad de los tres tiempos pasa a ser la siguiente: la del tiempo originario se hallará centrada en el porvenir como el fin mismo que huye inatrapable en la indeterminabilidad del horizonte donde el neonato aparece inmediatamente absorbido; la del des-tiempo lo hará, en cambio, en un presente que aspira a eternizarse con la vana conquista instantánea de todo fin; en

cuanto al contra-tiempo, éste sólo se nutre del pasado, ya que ha logrado sepultar las representaciones del mismo a las que se había asociado el impulso del des-tiempo —las representaciones asociadas a la constitución de los más primarios impulsos— sin eliminarlas; de esta manera, permanece esclavo del pasado, sometido a las claves en las que se habría formado originalmente todo deseo.

Al cabo de estas dos primeras dos Partes del análisis, en el libro se dedica un Capítulo no sólo a establecer brevemente las características esenciales del método fenomenológico empleado sino, también, a la manera en que éste, junto con la hermenéutica con la que íntimamente se halla asociado, ha tenido su ejecución efectiva en las descripciones e interpretaciones llevadas a cabo sobre el fenómeno del nacimiento.

La Tercera Parte de este primer libro intenta una primera articulación —por lo tanto, en absoluto exhaustiva— de una ontología de la sexualidad, sirviéndose de los conceptos anteriormente establecidos. Se muestra ahí de qué manera la sexualidad, cuyas condiciones comienzan a la vez que el propio nacer, se hace —tras un intento de reconstrucción de la concepción freudiana de la misma— filosóficamente inteligible.

2. Vayamos al segundo libro: *El nacimiento y la pregunta fundamental de la filosofía*. Éste se propone mostrar la vinculación que la pregunta esencial de la filosofía tiene con el nacimiento como origen decisivo del sentido. Tomamos el registro histórico de esa pregunta de la reformulación heideggeriana de la ya anticipada por Leibniz: ¿por qué es el ente y no más bien la nada? De inmediato destacamos los supuestos incluidos en su formulación expresa. El “y no...” de la disyunción excluyente entre ente y nada atestigua una inmediata exclusión recíproca de ambos; en tanto que el “y no más bien...” (o bien el ente o bien la nada) una suerte de intercambiabilidad entre ellos, una supuesta comunidad de sentido que descalificaría, a la inversa que lo anterior, la alteridad absoluta que habría de constituir la nada para el ente. Indicamos enseguida que la concepción subyacente en la formulación heideggeriana de la pregunta no hace sino presentar “la nada” como un mero derivado del ente, como el resultado de haberse eventualmente procedido a la destitución absoluta de aquél. Sin embargo, la nada sólo ha de aparecer como *la absoluta alteridad al ente, desde la cual éste último habría de constituirse originalmente como tal*.

De lo que se tratará, pues, es de dar con una manifestación efectiva de la nada no subordinada al ente, sino arraigando en su propio seno como su más decisiva posibilidad esencial. Procedemos enseguida a mostrar cómo es en el nacimiento mismo —en la imprevisibilidad (nada) que le es aneja como imprevisible acontecimiento de lo imprevisible— donde puede anidar esa nada haciendo, así, posible la originaria aparición del sentido. De inmediato nos disponemos a reformular, a partir de la estructura del nacer, la pregunta fundamental de la filosofía: ¿cómo viene originalmente el ente a sí mismo desde la nada? A esta pregunta respondemos que lo hace como lo que le atraviesa y trasciende. Viendo simultáneamente cómo es la estructura misma del nacimiento —abismo (nada) de la propia división que le *atraviesa* y exposición a una intemperie abismal (nada) que le *trasciende*— lo que hace posible ese originario “venir el ente a sí” que responde a la pregunta fundamental. Llamamos *nacimiento del acto* al venir imprevisiblemente lo nacido a él mismo desde la nada que pasa a atravesarle con su abismalidad, y llamamos *acto de nacimiento* al hallarse abierto el nacido a la imprevisibilidad del horizonte que lo desborda o trasciende.

La Segunda Parte del libro se centra en el análisis de la inevitable convivencia del nacido en el seno de la pluralidad, y de la estructura y orientación que dicha convivencia adquiere como existencia política. El objetivo es estudiar la configuración esencial de nuestra actual existencia política para destacar, en ella, la respuesta histórica que implícitamente da a la pregunta fundamental de la filosofía. Las intercambiables alternativas políticas de nuestro tiempo aparecen así como *amalgama* y *dogmatismo*. La primera se caracteriza por la planificación más exhaustiva del porvenir, en el que se constituye nuestro *acto de nacimiento*. Tiene como objetivo eliminar del porvenir toda huella de la imprevisibilidad propia de nuestra existencia nacida; enseguida, sin embargo, vuelve sobre el pasado —*nacimiento del acto*— para, procurando eliminar el abismo de su hundimiento producido incesantemente por el nacer —por la imprevisibilidad desde la cual se constituye el nacer como inédito comienzo—, re-escribir todo asomo de imprevisibilidad a nuestras espaldas, neutralizando así la posibilidad de haber efectivamente comenzado (nacido). La segunda opción política en que nos detenemos —dogmatismo— comienza, en cambio, por llenar el abismo que supone nuestra inédita aparición de nacidos —de ser acto de nacimiento—, consagrando una dogmática fuente arcana que habría prescripto el destino de toda

existencia bajo su oscuro designio. Naturalmente, su activa preocupación inmediata será cuidar de que el porvenir no se aparte de ese destino cuyo camino se hallaría rigurosamente prefijado.

Enseguida, el análisis de las relaciones que ambas políticas guardan con la justicia y la muerte aclaran de una manera más precisa de qué manera ellas se encuentran empeñadas en desfigurar la verdadera esencia del nacer —dando de esa manera respuesta, desde la praxis de nuestra actual realidad histórica, a la pregunta fundamental de la filosofía.

La Tercera parte de este segundo volumen se encarga, en fin, de mostrar de qué manera la pregunta fundamental de que habíamos decidido tratar se vincula con el quehacer que constituye la filosofía. Algunas de las diversas cuestiones que se pretende señalar son las siguientes: el origen de la filosofía, el fin de la metafísica y el supuesto fin de la filosofía, la supervivencia de la filosofía más allá de nuestro tiempo histórico; la filosofía como actualización efectiva del nacer en su doble cara de nacimiento del acto y de acto de nacimiento; filosofía y repetición; la esencia de la filosofía antes de su histórica constitución, la filosofía y el preguntar, la filosofía hoy; la supuesta ineeficacia de la filosofía, el rendimiento de la filosofía y la historia reciente, la supuesta soledad del filósofo.

3. El tercer libro (último aparecido con que se cierra la trilogía), *Nacimiento y filiación*, pretende trascender toda perspectiva aislada del nacer para abordar el análisis de su inevitable antecedente y consecuente: el haber nacido de padres y el estar destinado a la vez a ser padre o madre. Su asunto es la *filiación* que reúne a progenitores y descendientes. Ello exige tratar no sólo acerca de la estructura esencial de esa filiación sino, además, de las alternativas correspondencias en su seno entre padre e hijo —y viceversa.

La Primera Parte comienza considerando las nociones de *don* y *devolución*: el hijo sólo inicia su efectivo desarrollo como nacido a partir del precipitado de la existencia de los progenitores, el cual es un precipitado que se le aparece inmediatamente como su mundo; ello se muestra como don, al que corresponde a su vez una devolución: el desarrollo de su existencia destinado a fecundar lo recibido —devolución— para desembocar, finalmente, en la muerte concebida como apertura al Otro-nacido-porvenir. En éste último sentido, la muerte no aparece, a diferencia de su milenaria concepción metafísica, ni como inevitable

salto hacia una existencia superior, ni —acercándonos a un tiempo más reciente y como consecuencia del desmoronamiento de toda metafísica— como algo que caería por completo fuera del sentido: la muerte es en cambio un momento incorporado al propio nacer y a su inevitable destino de fecundidad.

De inmediato se considera el despliegue de lo que denominamos el don: por parte de la progenitura, sus dos momentos son el *sacrificio* y la *herencia*. El primero consistiría en un *repliegue* de la iniciativa paterna (de su protagonismo unilateral sobre el sentido) que libera la indispensable apertura (libertad) para la promoción y afirmación de la iniciativa del hijo; la segunda, como la *exposición* del desarrollado sentido paterno a la intemperie de su cuestionamiento para que el hijo, recogiendo los estímulos más adecuados lleve las posibilidades recibidas hacia un inédito cumplimiento. El padre, a su vez, recibirá del hijo la benéfica totalización y relativización de su existencia, que es remitida, de esa manera, a su irreductible finitud de nacido, al igual que será desafiado a raíz del cuestionamiento de aquél a reinaugurar su propio porvenir.

Si lo dicho pertenece a lo que llamamos la correspondencia verdadera en el seno de la relación filial, se analiza asimismo el virtual desarrollo de su alternativa desfiguradora.

Nos ocupamos después del problema —al que intentamos dar solución— de cómo es posible, habiendo ya establecido al nacer como fuente soberana de todo sentido, que este sentido haya de contar para su aparición y desarrollo con el inevitable antecedente paterno/materno.

La Parte a que nos referimos concluye con una primera aproximación a la presencia específica de lo *materno* en el hijo —a diferencia de lo paterno. De esta manera, si el padre aparece como representante de la ley manifiesta y como posibilidad, en consecuencia, de la incorporación y despliegue del hijo en el seno del mundo (simbólico), la madre lo hace, en cambio, como el secreto aliento en que ha de soportarse la propia afirmación del hijo y que habrá de dar el correspondiente vigor al curso porvenir de su deseo.

La Segunda Parte, retoma una vez más las nociones de amalgama y dogmatismo tal y como se estructura y orienta nuestra actual convivencia en el mundo, intentando mostrar de qué forma se opera en esas alternativas políticas la desfiguración de toda auténtica relación filial. De este modo, se nos muestra que la equivalencia amalgámica (producto de la previsión más exhaustiva del porvenir) convierte a la vez en equivalente la diferencia masculi-

no/femenino, extendiéndose, de esta manera, a la de lo paterno y lo materno; así como el dogmatismo, buscando oponerse de manera extrema a la amalgama afirma, en cambio, la excluyente diferencia absoluta donde se hace prevalecer unilateralmente lo masculino en perjuicio de lo femenino (o bien lo segundo en perjuicio de lo primero), lo cual se extiende, a la vez, a una singular desfiguración de la relación filial en las sociedades donde esta estructura y orientación políticas de la convivencia prevalece.

Acudimos después a algunos textos de Franz Kafka —autor cuya relación conflictiva con el padre es notoria— para aclarar mejor lo ya analizado sobre la relación filial y mostrar, al cabo, que en nuestro autor se hallan indicaciones cuya interpretación nos ayudarían a transitar hacia una salida positiva de los problemas planteados en nuestra existencia filial. (Una indicación adicional: aquí aparece un fenómeno curioso que nos ha sido dado analizar: el peso con que la estructura de toda relación filial, una vez iniciada su recíproca correspondencia (padres/hijo), gravita sobre todo intento de resolver su conflictividad hasta el punto de presentarse a menudo como insuperable; y, por otra lado, la inevitable implicación de los términos de la relación en el seno de esa estructura, lo que siempre permite, a pesar de su alternativa configuración ya devenida, la apertura de un camino fecundo hacia la transparencia). Finalmente, ensayamos un retorno a la reflexión sobre el carácter específico de lo materno, destacando su *universalidad*.

La Tercera Parte, intenta trasladar lo ganado por el análisis de la filiación al contexto de la producción filosófica; toda filosofía tiene, en efecto, su paternidad y está a la vez destinada a la descendencia. El primer Capítulo, que se propone tratar la relación padre-hijo en toda concreta producción filosófica, aborda las siguientes cuestiones que nos limitamos a señalar: el nacimiento del acto y el acto del nacimiento —las dos caras del nacer— en la “sucesión” de las filosofías; el sentido de lo clásico; el momento fenomenológico de la ruptura y el momento hermenéutico de la transformación; progenitura inmediata y progenitura remota; Husserl y Heidegger. El segundo Capítulo, que considera ahora lo materno en la producción filosófica trata, a su vez, de la subterránea presencia de lo materno, de la ley no expresa en Heidegger y de la especificidad de la ley materna.

Deseo aprovechar esta oportunidad para dejar constancia de mi agradecimiento, en particular, a dos de nuestros socios, de los que me considero deu-

dor, no ya de los contenidos y resultados de mi trabajo —de lo que no excuso mi propia responsabilidad— sino del espíritu filosófico que lo haya podido aleñar: me refiero a Ramón Rodríguez, cuya frecuente relectura de sus textos —desde *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (Madrid, Tecnos, 1997), hasta la segunda edición ampliada de *Hermenéutica y subjetividad* (Madrid, Trotta, 2010)—, me ha ayudado a comprender mejor los alcances de la fenomenología en su íntima implicación con la hermenéutica y a despejar, sin más, un renovado camino para la filosofía en su siempre problemática búsqueda de la verdad. Me refiero también a Agustín Serrano de Haro, cuyos estudios sobre la cuestión del dolor —sobre todo “Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor”, en Miguel García-Baró y Alicia Villar Ezcurra (eds.), *Pensar la compasión* (Madrid, Universidad Pontificia de Comillas de Madrid, 2008) y “Atención y dolor. Análisis fenomenológico”, en AA.VV., *Cuerpo vivido* (Madrid, Encuentro, 2010)—, me han enseñado sobre la agudeza y el rigor del ejercicio más propio de la fenomenología aplicada a terrenos aún no decisivamente explorados.



# **RESEÑAS**



**M<sup>a</sup> CARMEN LÓPEZ SÁENZ Y JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ (Eds.)**

**RACIONALIDAD Y RELATIVISMO.**

**EN EL LABERINTO DE LA DIVERSIDAD**

**MADRID, BIBLIOTECA NUEVA, 2012, 304 PP.**

por **Ferran García Querol**

El objeto del presente texto es explorar hasta qué punto el diálogo es la esencia formal de la filosofía, así como las dificultades y paradojas ahí encerradas; y esto a propósito de la aparición de *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. La propuesta, como nos dicen los editores en la introducción, nace de una inquietud fundamentalmente política: por una parte, los dogmatismos ideológicos nos han llevado a los terribles totalitarismos del siglo XX; mientras que, actualmente, en el siglo XXI, la gran diversidad de nuestras sociedades instaura una cierta conciencia relativista en todos los ámbitos; ambas posturas, el dogmatismo y el relativismo absolutos, niegan el diálogo y

la crítica, por lo que llevan igualmente a la barbarie. Ante esta situación, afirman los editores, este libro quiere aportar herramientas para promover el diálogo en todos los ámbitos, desde la teoría más especializada a la convivencia a pie de calle. El presupuesto principal, pues, es que filosofía y política no son ámbitos separados sino complementarios: la filosofía puede contribuir a “reactivar el sentido de las instituciones”, a hacerlas más participativas y abiertas; por su parte, la referencia de la filosofía a las situaciones concretas del mundo de la vida, a “lo político” en sentido amplio, es lo que le permite dejar de ser “un conjunto de textos inertes” para ser una actividad “que se hace

dialogando con las obras, pero también con los otros seres humanos dirigidos a sus mundos y orientados a sus intereses particulares". En esta línea se sitúan los siguientes ensayos; son independientes unos de otros, pero por el hecho de estar en un mismo libro se hilvanan entre ellos y su sentido se enriquece (leer no es un pasivo recibir información sino un acto dialógico, generador de sentido). Así pues, presentaremos los textos siguiendo el hilo de la cosa misma de que tratan: dado que la cuestión de la diversidad tiene que ver con la tradición y con el día a día cotidiano, empezaremos por los textos que tratan esta perspectiva (1); ellos mismos mostrarán la necesidad de la filosofía, cosa que nos dará pie a entrar en las cuestiones más intrafilosóficas del resto de artículos (2); y terminaremos con un balance crítico de las herramientas que el libro nos aporta (3).

**1.** Quizás la manifestación más consabida de dogmatismo sea el religioso. Éste parece el caso de Calvino, del que Marta García Alonso nos habla en su ensayo "La modernidad reformada: Juan Calvino", una introducción sintética y precisa de las principales tesis de este reformador religioso sobre teología, antropología, ética y teoría política.

Calvino niega que el ser humano sea un ser autónomo, más bien lo define como "*constitutivamente —y ontológicamente— obediente* y sólo encuentra su sentido al someterse a la divinidad, sirviéndole de instrumento" (283). Partiendo del relato bíblico del pecado original, el teólogo concluye que el ser humano está corrompido, y que "somos radicalmente pecadores puesto que la Biblia nos dice que seremos absolutamente regenerados" (278), es decir, que no es una parte de nuestro ser la que debe regenerarse sino todo. Por esto no podemos fiarnos de nuestra razón o intuición para saber lo que Dios nos pide, porque dichas facultades no son más que naturaleza humana corrompida. Lo único que nos queda, entonces, es la fe en las Escrituras y en su interpretación iluminada por el Espíritu Santo (275). Tampoco cabe pensar aquí en una lectura íntima y personal del texto sagrado, sino sólo en el derecho a escuchar este texto convenientemente interpretado por los pastores autorizados. Con todo, el reformador protestante rechaza el tradicional "monopolio que la Iglesia católica, los concilios o el papa, ejercían sobre esta interpretación" (276). Lo curioso es que la condición para esta libertad espiritual es

un Estado absoluto, puesto que sólo si la autoridad vigente está en cualquier caso fuera de discusión, ésta puede aceptar las diferencias religiosas en su seno sin sentirse amenazada por dicha diversidad (291); y este carácter absoluto del Estado se garantiza derivando su autoridad de Dios. Así, la obediencia constitutiva del ser humano adopta la forma de un estricto control social del que no cabe rebelarse: el espiritual, por los pastores de la propia iglesia, y el político, por el Estado. Todo esto hace difícil ubicar a Calvin en el pensamiento político moderno; hay quien lo pone en la línea contractualista de Locke y Rousseau, aunque su negación de la autonomía individual lo sitúa, según la autora, en las antípodas de la corriente humanista e ilustrada (299).

Seguramente, en situaciones de enfrentamiento ideológico tan fuertes como la de Calvin es difícil pedir algo más que esta tolerancia que deja con vida al otro mientras lo condena al infierno. Pero cuando la convivencia se asienta y se fluidifica, cuando se vuelve independiente de cualquier tipo de regulación institucional (o para que todo esto suceda), aparece espontáneamente algo diferente, algo que César Moreno analiza en su artículo "Inter pares.

Esbozos sobre la InDiferencia positiva". Lo que el autor llama "indiferencia positiva" es un mecanismo habitual de la vida en sociedad por el que hacemos abstracción de las diferencias que nos separan del otro (ropa, gustos, origen, ideología, etc.), para prestar atención a la persona como tal (172) y vernos mutuamente como miembros de una misma comunidad. El autor distingue esta actitud frente a otras que podrían parecerse, por ejemplo, la indiferencia diríamos negativa, el darme igual quién sea el otro porque simplemente me desentiendo de él (131). A partir de ahí, el artículo traza un rico itinerario para mostrarnos este concepto desde lenguajes diferentes: Renan, Kapszinsky, Platón, San Pablo, Jankélévitch, Lévinas, Juan Goytisolo, Husserl, Heidegger y Derrida, entre otros. Pero el autor termina planteando un problema de la mano de este último (171): si uno pierde su identidad, pierde la condición de igualdad respecto del que sí la conserva; entonces no hay diversidad sino asimilación de la identidad más fuerte (militar, política, económica o demográficamente). Esto es lo que le pasa al colonizado, y también (si nos salimos del texto) a las naciones sin estado. ¿Cómo se compagina

entonces la indiferencia positiva y la responsabilidad ante la propia identidad? Esta espinosa pregunta queda sin respuesta. Pero junto con la fragilidad propia de la indiferencia positiva, el autor también nos muestra uno de sus más poderosos rendimientos: la capacidad de indiferenciar lo diferente es correlativa de la capacidad de ver lo común que aparece (*eidos*) a través de las particularidades; la indiferencia positiva, pues, ese hábito constitutivo de la actitud natural en sociedades cosmopolitas, es una de las condiciones del surgimiento de la filosofía (169).

**2.** Surgida de los problemas de la vida, la filosofía busca refugio en el concepto para encontrar respuestas en él. Pero a veces resulta que cuando llega al concepto se olvida de la vida, y ambos aparecen como ámbitos opuestos; en el primero habría la verdad, lo universal, en el segundo lo relativo, lo particular (114s). Esto es lo que Ortega llama "racionalismo", o "transcendentalismo". Así las cosas, el artículo de Jesús M. Díaz Álvarez, "Más allá del racionalismo y el relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*", reivindica la actualidad de la filosofía de Ortega como

una vía integradora entre este racionalismo descarnado al que aludíamos y el relativismo. El autor explícita en qué consiste la "razón histórica" que Ortega opone a la "razón pura" (120), una razón que no renuncia a la búsqueda de la verdad, puesto que "la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana" (114), pero que acepta como algo constitutivo de la experiencia humana el que desarrolle perspectivas diferentes según el tiempo y el lugar. Una perspectiva, por definición, capta unos aspectos de la realidad y se pierde otros que no entran en su horizonte. Según esto, cada perspectiva muestra algo de lo que hay, tiene algo de verdad; y sabiendo que no hay una perspectiva absoluta que pueda captar la totalidad de lo real, lo racional sería buscar la verdad que hay en cada una de ellas, investigar la "historia del sentido" (120). Así, la razón histórica es un ejercicio de comprensión y crítica que permite aprender de los aciertos y los errores de otras épocas. Para ello "son suficientes las razones contingentes que brotan de la imaginación" (y no sólo los procesos lógicos del entendimiento); "el ajuste con el medio" (es decir, el sentido común que media entre la teoría y los intereses

pragmáticos), "el azar" (ese abrirse a lo inesperado, a lo nuevo, a lo diferente), "o simplemente el intercambio sensato de pareceres" (126). Por todo esto, el autor resalta las afinidades del planteamiento de Ortega con algunas corrientes contemporáneas como el pragmatismo y la hermenéutica (116). Todas rechazan cierta concepción ingenua de la filosofía trascendental, y reivindican la historicidad y la finitud inherentes al ser humano.

Curiosamente, la historicidad aparece como "la condición misma de la posibilidad del conocimiento" (119), y esto es justamente lo que significa la palabra "transcendental". Así, incluso los discursos que atinadamente rechazan el trascendentalismo ingenuo y descarnado parten a su modo de consideraciones totalmente lúcidas que bien podrían llamarse "trascendentales", aunque en un sentido positivo. Esta es la línea que explota la fenomenología, como nos muestra Francesc Perenya en su artículo "Racionalidad universal y diversidad cultural". Apoyándose en Husserl, el autor explica la historicidad de la experiencia como un juego entre génesis pasiva y génesis activa, es decir, entre sentidos recibidos y sentidos que se crean a partir de los recibidos (179), lo

cual implica la capacidad de reflexionar sobre uno mismo y de tomar decisiones (178). Estos rasgos esenciales del ser humano (trascendentales en el buen sentido) dan lugar a diferentes cosmovisiones, y en el interior de cada una de ellas cabe hablar de cierto saber normativo, válido sólo en ese ámbito. La cuestión es que las diversas cosmovisiones surgen a partir de un mismo mundo común, y el intento de poner entre paréntesis lo subjetivo para reconocer esto común es lo que llamamos ciencia y filosofía (183): ambas pretenden superar lo subjetivo para captar lo objetivo; pero las ciencias, al ser tematizaciones de ámbitos particulares (naturaleza, sociedad, lógica, etc.), usan lenguajes particulares; en cambio, la filosofía "consiste en la necesidad de tematizar y "decir" lo que las ciencias suponen" (184), que no es particular sino universal, por lo que su lenguaje debería ser universal. Pero como no hay un tal lenguaje, nos encontramos con la paradoja de que para dar cuenta de lo universal hay que usar el lenguaje natural, que es particular y siempre relativo a contexto. Entonces ¿cómo distinguimos la "filosofía científica" universal de las "filosofías de la cosmovisión" cuyo saber normativo vale

sólo para su propio ámbito? Pese a que ambas usan un lenguaje particular, la filosofía científica lo usa de modo “oblicuo” (185), es decir, que lo que con él se dice, aunque se diga con herramientas de una tradición determinada, debe valer más allá de ella. Esta pretensión comporta el riesgo de que sólo nos entendamos previa “conquista de un mundo por otro”, previa imposición de un lenguaje particular sobre otro. Pero lo propio del ideal filosófico no es la conquista sino el diálogo (p. 189), lo cual ya implica matizar las propias pretensiones de absolutez, y para lo que se requiere empatía, buena voluntad, y una experiencia común, presupuesto de toda traducción entre lenguajes distintos (188).

En una línea muy parecida, y conectando directamente con nuestra situación de crisis, se desarrolla el artículo de Javier San Martín, “La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad”. El autor destaca que la última fase de la filosofía de Husserl es una respuesta a las pretensiones totalitarias étnico-alemanas en la década de los treinta, por lo que tiene mucho que decírnos en nuestra era globalizada y multicultural (237). En conjunto, el texto es una esclarecedora exposición de cómo la

fenomenología permite entender los procesos históricos sin caer en las abstracciones descarnadas de las que hemos hablado (242). De hecho, también la filosofía es un proceso histórico, no sólo porque tiene lugar en la historia, sino, sobre todo, porque funda una tendencia histórica. Ésta consiste en irse independizando de la tradición para buscar aquello que vale más allá de lo propio, lo universal. La cuestión es que “por el mero hecho de hacerse en un ‘habla’ [la filosofía] participa de lo étnico” (241), y como esta tendencia ha arraigado históricamente sobre todo en Europa, se corre el riesgo típico de confundir “lo universal” con “lo europeo”. Pero la violencia que hay en el etnocentrismo colonialista y en los nacionalismos que llevaron a las Guerras Mundiales nada tienen que ver con la filosofía (251-256). Por otra parte, ya hace algunos decenios que asistimos a una “verdadera globalización económica, política y cultural” que estandariza y uniformiza nuestras vidas (258), y que además ha provocado que el poder de decisión haya pasado de los estados a otras instancias supraestatales sin control democrático (260). El problema es que este poder decisivo del estado garantizaba cierta nor-

malidad, una vida bajo normas; en cambio, sin él lo que hay es anormalidad, el estado de excepción permanente, el capricho del fuerte, que hoy en día son los "mercados". Se requiere, pues, un poder por encima de cualquier particular, que tenga algo de absoluto, pero cuyo fundamento no sea la voluntad divina (como quería Calvin) sino la soberanía popular; y dado que el marco que hay que regular ya no es nacional sino mundial, dicho poder regulador debe ser planetario (266). Para conseguirlo paso a paso, el autor propone recuperar el sentido originario, no étnico, de Europa, y transmitirlo a las instituciones europeas para que ellas lo puedan plantear a nivel mundial. Se trata, en otras palabras, de reactivar el ideal de la filosofía; ella es ciertamente teoría, pero en su horizonte está el fundar praxis coherentes y humanizadoras (262); y lo característico de estas praxis no es sólo el contenido sino, sobre todo, la forma, la cual consiste en abordar los conflictos "sólo mediante procesos de discusión" (264).

La discusión y la deliberación sólo tienen sentido desde una subjetividad que evalúa y discierne. Por eso la reivindicación del diálogo social está tan entreverada con la rei-

vindicación del papel del sujeto existencial concreto, carnal, situado en un contexto. El ensayo de M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz "Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévy-Strauss)" es un extenso estudio comparativo entre dos formas de concebir lo social, una abstrayéndose de la propia subjetividad y la otra partiendo de ella; los rendimientos de cada una conllevan posicionamientos políticos bien diferentes. La estructura de una sociedad, según Lévy-Strauss, es un logro del pensamiento que se consigue haciendo abstracción "de la experiencia vivida y después reintegrarla en 'una síntesis objetiva desprovista de todo sentimentalismo'" (54); esto implica una actitud objetivista ante la sociedad, distanciada de su objeto (27) y con pretensiones de absolutez (63). La autora destaca que esta desubjetivación de la mirada elimina el nexo de comparación entre las diversas estructuras, que es el propio observador, con lo cual, cada cultura se vuelve absoluta en sí misma y se desemboca en una concepción relativista de la diversidad (8). En cambio la fenomenología de Merleau-Ponty permite explicar los supuestos no explicitados subyacentes en el concepto de "estructura"; ésta es

resultado concreto de multitud de actos sociales fundadores de sentido que con el tiempo se han sedimentado (41). Así pues, la autora reivindica el papel de la subjetividad, de la existencia concreta y de sus supuestos carnales, sin la cual no hay comprensión ni de lo propio ni de lo ajeno. Por eso concluye la necesidad de que la reflexión fenomenológica dialogue con otras ciencias para comprender el fenómeno de la coexistencia en sociedad (76), y defiende, apoyándose en Merleau-Ponty, un “intercambio entre la fenomenología existencial y la antropología cultural” para llegar a una “adquisición progresiva e indirecta” de lo universal (90), “un universal no conceptual, sino existencial, es decir, integrador de lo particular”, del que “sólo tenemos acceso lateral” y del que participamos “con nuestras prácticas y nuestros sentidos culturales para establecer un ‘sistema’ que no es más que una experiencia ampliada” (83). Así, el multiculturalismo, que es la coexistencia sin contacto entre las diversas culturas, se puede transformar en interculturalidad (121), de tal modo que los individuos, a pesar de su diversidad, puedan sentirse unificados por unas instituciones comunes, participativas e intersubjetivas

(p. 96). En caso contrario, afirma la autora, convendrá rehacer dichas instituciones o hacer otras nuevas (103).

Pero el “intercambio de pareceres”, la “discusión”, el “diálogo” e incluso la “traducción”, sólo son posibles si hay comunicación entre las partes, para lo cual también se requieren algunas condiciones. De eso se ocupa el trabajo de Pedro M. S. Alves, “Frases no declarativas y comunicación en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Notas para una teoría de los actos comunicativos a la luz de Husserl y Austin”. El texto reivindica el último capítulo de la sexta de las *Investigaciones lógicas* de Husserl como clave para el conjunto de dicha obra; ahí se trata del análisis de frases que no son simples afirmaciones sino preguntas, órdenes, promesas, etc. El planteamiento de Husserl consiste en “aislar lo que está dicho en cuanto tal sin atender a *quien* lo dice, *para quien* y *para qué* lo dice, y al *contexto* en que lo dice” (199). Pero el carácter logicista de este empeño parece encerrar algunas “ilusiones” que tergiversan el fenómeno lingüístico. Estas ilusiones se pueden superar con la concepción “performativa” del lenguaje de John Austin, según la cual el lenguaje no es un

mecanismo de reproducción con palabras de una realidad constituida previamente, sino que es una actividad que en sí misma constituye la realidad. Efectivamente, los actos como ordenar, preguntar, sugerir, proponer, etc., presuponen un espacio social comunicativo y al mismo tiempo lo constituyen. Finalmente, el autor usa "las lecciones más importantes de ambos para esbozar una teoría fenomenológica de los actos sociales y de la comunicación" (198). Para que haya comunicación se requiere: 1) que alguien se dirija a alguien; 2) que haya una transmisión de información; 3) que el interlocutor responda a partir de la información recibida; 4) que todos sean conscientes de lo que están haciendo y que haya "buena comprensión" (225). A su vez, el que haya o no buena comprensión dependerá de que haya un "mundo común" de experiencias, hechos, creencias y suposiciones (226). Algunas de las consecuencias que nos gustaría resaltar de todo esto es que, según el autor, no por el hecho de que se hagan afirmaciones hay comunicación, ya que la transmisión de información puede ser casual, sin la intención de comunicar ni de establecer contacto con el otro; o puede que sí haya intención pero que no se

obtenga respuesta; y finalmente, puede que la respuesta sea inadecuada, que se produzcan malentendidos. Por otra parte, para que se cumplan las cuatro condiciones referidas no es necesario usar siempre palabras; en ocasiones, bastan gestos, imágenes, o cualquier medio de interacción entre personas en un contexto compartido.

**3.** Podemos ver ya algunas líneas de fuerza que atraviesan todo el libro: la conclusión de que es un contrasentido hablar de universales absolutos expresados en un lenguaje universal y neutro (transcendentalismo ingenuo); que sólo accedemos a universales "concretos", "existenciales", que se pueden expresar en lenguajes particulares, cuyo uso, empero, no sea particular sino "oblicuo" o "lateral"; que, por lo tanto, es legítimo y natural aspirar a la verdad, pero que toda verdad es relativa a un lenguaje y un horizonte experiencial delimitado, siempre susceptible de ser ampliado y matizado; por eso se reivindica el diálogo, cuyas condiciones son la buena voluntad de las partes y que haya comunicación (un horizonte de sentido compartido que posibilite la interacción consciente y la comprensión mutuas). Pero puede ocurrir que no haya buena voluntad, que el

otro se niegue a dialogar; o que simplemente los presupuestos de uno y otro estén tan alejados que no haya comunicación, y que por lo tanto se llegue a una situación de conflicto; ahí entraría el papel mediador de un poder político fuerte por encima de las partes, un poder que no puede ser de cualquier tipo, sino que tiene que ser democrático y participativo. Pero resulta que la tendencia actual de las instituciones políticas va en dirección contraria; por este motivo se invoca la necesidad de "reactivar" las instituciones por medio de una filosofía que se ocupe de los problemas del mundo de la vida. De ahí algunos esbozos de programas prácticos, propuestas de colaboración con otras ciencias y sugerencias sobre cómo abordar los conflictos que se derivan de la diversidad. Los destinatarios de estas propuestas a veces son los filósofos, a veces los especialistas de otros campos, a veces los ciudadanos en general, y otras las instituciones políticas; pero el lenguaje es bastante especializado y técnico, accesible básicamente a personas expertas en filosofía, y en algunos artículos, en fenomenología. Esto nos da pie para una valoración más profunda de las herramientas del libro, y ya que su intención era estimular el

diálogo, nos gustaría jugar con ellas de un modo dialógico.

Uno de los presupuestos del libro es que el ideal de la filosofía (que incluye una relación especial con las ciencias) y el ideal de la democracia son el mismo: en dicho ideal, los problemas del mundo de la vida motivan un trabajo interdisciplinar (filosófico-científico) y teórico-práctico, cuyos resultados se espera que reviertan de nuevo en el mundo de la vida, en un diálogo permanentemente abierto y libre, cuyos supuestos son el hecho de convivir en un mundo común y referirse a él. Pero las ciencias modernas usan lenguajes particulares, con su jerga y sus tecnicismos, y aquel horizonte experiencial común queda sepultado por lo que Husserl en el § 34 d de *La crisis* llama "substrucciones": idealizaciones y formalizaciones que se acumulan (o se sedimentan) en el nivel inferior de la percepción, lo cual fragmenta la experiencia y el lenguaje en dos niveles, el del profano y el del científico (*Substruktion*, de la misma familia que "construcción" y "de-strucción"; del latín *structio*, participio de *struere*: acumular; y *sub*: por debajo); entonces el fenomenólogo busca los supuestos comunes entre la experiencia natural y las substrucciones científicas.

cas para posibilitar la comunicación, pero al sacarlos a la luz reflexivamente necesita realizar una nueva ruptura respecto de ambos, con lo cual tenemos un tercer nivel de reflexión y de lenguaje. Así las cosas, tanto el filósofo como el científico expertos pretenden que el “mundo de la vida”, el ámbito de lo común, asuma sus consignas. Esta pretensión, hecha con sus lenguajes técnicos respectivos, conlleva la imposición de un lenguaje particular sobre los otros, con la violencia que esto implica; por otra parte, debido al carácter compartimentado del ámbito en el cual se desarrolla esta pretensión, es difícil que esta intención comunicativa sea recibida fuera de él; en caso de ser recibida, es difícil que sea comprendida por la tecnificación del lenguaje que oculta los supuestos comunes; y en caso de ser comprendida, la sola forma del acto comunicativo instituye una relación social jerárquica, un arriba que da la consigna y un abajo que la recibe y la cumple. Así pues, el trabajo intelectual especializado presupone formalmente una concepción de la sociedad jerárquica y tecnocrática; decimos “formalmente” porque, des del punto de vista del “contenido” del discurso, éste bien puede ser totalmente democrático y

dialógico (“tecnocracia”, gobierno de los expertos, no es tanto una ideología con “contenidos” concretos como una “forma” vertical de concebir la sociedad, de arriba a abajo). Esta estructura tiene ciertos rendimientos en ciencias; cada una de ellas se concibe como la teoría de un ámbito particular, y en consecuencia, fundamenta una ‘técnica’ en ese ámbito concreto (ingeniería, política, economía, etc.), con la jerarquía implícita en el saber del técnico (“tecnocracia”). La filosofía, en cambio, se concibe como teoría de lo supuesto en todo ámbito particular, no tiene un ámbito específico sino que todos lo son; pero cada uno tiene ya su ciencia y su técnica particular; por lo cual, aunque la filosofía tiene que ver “en teoría” con todos, “en la práctica” no se relaciona con ninguno. Tenemos pues, dicho con humor (reírse de uno mismo es sano y conjura todos los males), una filosofía dialógica y democrática en el contenido, pero tecnocrática en la forma, y contemplativa-pasiva en la práctica.

Como ocurre a menudo, la posible solución de un problema está predelineada en el tipo de diagnóstico. Tal como lo planteamos, lo que puede hacer la teoría no depende sólo de lo que uno escribe o dice,

sino sobre todo de las relaciones entre lo que se hace (escribir, hablar) y el mundo; o sea, que el fin debe estar encarnado en los medios, el contenido debe ser concordante con la forma; y cuando no ocurre así, cuando no hay concordancia o los fines del discurso no están explicitados, lo que determina el tipo de efecto que podemos esperar es la forma. Si el fin es una vida social basada en el diálogo y en la aceptación de ciertos principios comunes que garantizan el diálogo, los medios deben ser dialógicos; si se quiere la paz, deben ser pacíficos, si se quiere fortalecer la participación y la democracia, deben ser participativos y democráticos. La pregunta que nos hacemos, pues, es, ¿cómo la teoría especializada puede "comunicarse" con otras especialidades y ámbitos prácticos de un modo dialógico, libre y no jerárquico? Siendo coherentes, no se trata de ofrecer un nuevo programa que otros deban asumir y cumplir, ya que la forma de la actividad debe ser dialógica, libre y no jerárquica. En este sentido, no hace falta inventarse nada, hay multitud de experiencias de este tipo que son posibles gracias al sentido común. Cuando alguien decide dar este paso, deja atrás sensatamente algunos aspectos in-

herentes a la forma de su trabajo especializado. Ante la diferencia de los respectivos lenguajes técnicos, la comunicación es posible gracias al lenguaje natural y a lo que se puede compartir a través de él. Aunque ya hemos visto que hay cierta ruptura entre lenguajes, ya que los supuestos implícitos en un nivel sólo se pueden explicitar desde otro nivel, no es necesario explicitar estos supuestos precisamente porque ya están operando. Además, en la medida en que el diálogo es libre, ya de entrada se comparten inquietudes e intereses sobre los que se puede hablar pero cuya justificación técnica última tampoco es necesaria. Así pues, con un esfuerzo de comunicación basado en los recursos del lenguaje natural (analogías, ejemplos, metáforas) se puede hacer mucho para "reactivar el sentido" de los demás conceptos y herramientas del trabajo especializado, y hacerlos operativos para un diálogo interdisciplinar. Por su parte, en este diálogo pueden aparecer problemas que requieran investigaciones teóricas especiales; y de estas investigaciones pueden surgir correcciones y nuevos conceptos, algunos de los cuales quizás no serán todavía aplicables pero otros sí. Ambos tipos de trabajo, pues, no

se excluyen, se complementan; son partes independientes (pero partes al fin y al cabo), del ideal filosófico originario. De este modo, frente a los círculos cerrados que no dialogan (filosofía, ciencias, técnicas, instituciones y ciudadanos), y frente a la pirámide, cuyos niveles se relacionan de forma jerárquica, la figura del diálogo libre y no jerárquico es la banda de Möbius, donde cada círculo transita al otro o a los otros para volver desde ellos hacia sí mismo, sin rupturas ni cerrazones.

Como vemos, reconocer los problemas que comportan la especialización y la tecnificación de los lenguajes no significa rechazar el ámbito académico al que pertenecen (en el que se incluyen universidades, congresos, seminarios, revistas, o recensiones como la nuestra), de la misma manera que sentirse identificado con ese ámbito no impide hablar sobre sus presupuestos de un modo constructivo. De hecho, las proclamas antiacadémicas parten de la misma ilusión que aquella filosofía academicista que critican: ambas separan el trabajo intelectual riguroso y la vida en círculos cerrados; entonces concluyen acertadamente que un trabajo así no tiene horizonte práctico alguno, y que por lo tanto es un saber puramente contem-

plativo y pasivo; ante esto, los academicistas se acomodan a uno de los círculos y se vuelven cínicos; por su parte, los antiacadémicos eligen el otro círculo y se entregan a un vitalismo forzadamente espontáneo. Ambos son igual de irracionales porque parten de supuestos irrationales; para adaptarse a la escisión que practican sobre la realidad, unos y otros deben escindirse, conformarse con ser sólo "fragmentos" de seres humanos, y no seres humanos completos (en la expresión de Schiller, que luego usaron Hölderlin en su *Hiperión* y Nietzsche en su *Zaratustra*). En cambio, un punto fuerte del libro que comentamos es el rechazo de esta escisión perniciosa y el intento de establecer comunicación entre los círculos. Ya la introducción postula una relación simbiótica entre filosofía y política, y a lo largo de sus páginas se aportan versátiles herramientas para pensarla. Lo que a nosotros nos ha parecido oportuno, en aras precisamente del diálogo, es usar estas mismas herramientas para seguir pensando dicha relación. El mero estar de acuerdo o en desacuerdo con las perspectivas que aquí se han discutido demuestra que, en cualquier caso, estos ensayos son capaces de apelar al lector y de moverlo

más allá de sus páginas, lo cual es una bella prueba de que son mucho más que “meros textos inertes”.

**LUIS ÁLVAREZ FALCÓN (ED.)**  
**LA SOMBRA DE LO INVISIBLE.**  
**MERLEAU-PONTY 1961-2011 (SIETE LECCIONES)**  
**MADRID, EUTELEQUIA, 2011, 347 PP.**

por **Emilio Ginés Morales Cañabate**

Nos encontramos ante un libro que desentraña las sombras que surgen en nuestro entorno visible. En efecto, lo que percibimos es el mundo desplegado a nuestro alrededor extendiéndose todo él y enseñoreando su potencia para ser captado con claridad; pero algo nos dice que esta no es toda la verdad. Podemos decir que el objetivo fundamental de este libro es aportar claridad a uno de los puntos más impactantes y, a la vez, más ambiguos del filósofo existencialista, pues su finalidad no es otra que "iluminar la invisibilidad que todo lo visible deja traslucir". El valor del libro que comentamos reside en que sus artículos enfocan el problema inacabado de la aparición del sentir

invisible que hay en toda percepción, la cual, como decía Maurice Merleau-Ponty, abarca tanto el derecho como el revés del cuerpo empujando una dimensión hacia la otra.

Este vínculo no pudo ser convenientemente desentrañado debido a la muerte prematura de Merleau-Ponty; por ello, los profesores que imparten estas siete lecciones, apoyándose en su profundo conocimiento de este filósofo francés, nos ayudan con sus enseñanzas a desentrañar estas sombras en su movimiento indefinido. Esta dinámica que sentimos en nuestro interior se encuentra plagada de movimientos sinuosos que se religan para hacerse luz y claridad, en un paisaje cuya

geografía se entreteje de carnalidad. La actividad de la carne posee una actividad que, dicho merleau-pontianamente, "segrega tanto desde dentro como desde fuera", dejando en su estela dinámica la sensación de que hay algo que todavía está por inaugurar.

Así pues, la metodología general en la que se moverán los autores consiste en partir de una fenomenología de la génesis (61), en donde la materialidad se percibe no como una extensión pasiva a todo estímulo, sino como preñada de una intencionalidad latente e inacabada que está todavía por significarse. De tal manera será así que la conformación eidética del mundo pierde su esencia de "estructura de identidad" para convertirse en "estructura de orientación" (63).

Este cambio de paradigma frente a la tradición de una conciencia absoluta y pura pone a la idea y a la conciencia en tela de juicio, pues toda síntesis pasiva en realidad se encuentra preñada de actividad. Lo que tradicionalmente se ha denominado esencia y existencia, no es ya vista como una "promoción luminescente del ser a la conciencia" (*ib.*) ya que la esencia permanece en nuestra memoria corporal formando complejos sensibles y preobjetivos

que nutren continuamente nuestra mirada sobre el mundo. La verdadera conciencia pasará de ser ese ente puro que la tradición del pensamiento había construido a convertirse en movimiento espontáneo, propio de la contingencia inacabada que tiene lugar ante todo acontecer mundano.

1. La primera lección de esta obra que reseñamos, "Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico", está firmada por Ricardo Sánchez de Urbina. Comienza con lo expuesto en la introducción acerca de esa conciencia interior defendida por la tradición y a la que Merleau-Ponty combatió durante toda su vida. Tan encerrada se encontraba esta conciencia en el interior que, más que formar parte de nosotros, nos manipulaba, ya que con su contenido perfectamente visible y objetivo nos incitaba a constituir como inamovibles una gran cantidad de datos y hechos en nuestro pensamiento, los cuales fijan el dinamismo propio de la percepción de los fenómenos en conceptos, palabras o figuras geométricas perfectamente pre-visibles. Yo no soy el espectador puro que, por el acto de la ideación, va a llegar a ser; yo soy un campo de experiencias, donde se dibujan solamente la familia de las

cosas materiales así como también de otras familias (147). Por lo tanto, para el autor, como para Merleau-Ponty, hay un cruce entre el cuerpo y el mundo donde más que encontrarnos con conceptos puros nos hallamos ante pliegues de nuestra carne en donde se guardan tanto las cosas visibles como aquellas que se esconden detrás de ellas. En efecto, la pasividad del concepto y la actividad del cuerpo con que percibimos el mundo en continua manifestación naciente no deja de ampliar su horizonte; por lo tanto, hay una zona del fenómeno que oteamos y que ingenuamente creemos acotada con lo que vemos, y sin embargo una y otra vez descubrimos que hay en ella una actividad invisible, movimiento que engendra diferencia respecto a lo ya establecido.

2. La segunda lección, "Phantasia y experiencia estética. Los límites de la vida subjetiva", tiene como autor a Luis Álvarez Falcón. En esta lección, retoma el testigo de esta diferencia continua que nos ofrecen los sentidos y que es siempre naciente, la cual aflora cada vez que el sujeto tiende hacia el mundo. A partir del punto cero, que es nuestro propio cuerpo carnal, se producen grados de libertad que se manifies-

tan en una no-coincidencia entre lo que percibimos como acabado y lo que todavía es posibilidad. El arte carnal serpentea en estos territorios indefinidos que se encuentran emparentados con la ensoñación a la que nos lleva lo irreflejo. Merleau-Ponty nos confirma sin duda el punto de vista del autor de esta lección en aquel momento de su obra en que nos religa la experiencia humana a la variedad interminable que todo análisis psíquico conlleva, el cual pretende ante todo —como decía el propio Merleau-Ponty— "transformar las potencias de muerte en productividad poética".

3. En la tercera lección, "La sombra de la pasividad. Cuando la conciencia duerme", de M<sup>a</sup> del Carmen López Sáenz, nos adentramos en el terreno de lo onírico que para nosotros es hermano de la poesía como metáfora y como totalidad. La ensoñación es propia de un tipo de conciencia singular que se deja traspasar por la irreflexión, pero que, de la misma forma que se fundamenta en ella, también es a partir de ésta que nos aporta un sentido de situación frente al mundo. Como nos dice la autora de forma clarificadora, "la conciencia perceptiva descansa en la onírica" (144). En

todo sueño, donde el cuerpo está aparentemente en situación pasiva, hay en realidad una multitud de sinesesias y de movimientos expresivos que agitan la relación profunda del individuo con su mundo interior, en el que se encuentran también implicadas sus experiencias vividas en el mundo externo. En realidad, en el momento del sueño es donde mejor se refleja para Merleau-Ponty que interior y exterior no son dimensiones separadas sino que una y otra se alimentan mutuamente en un mismo sujeto, en el que conviven de forma promiscua el ser y el mundo (173). Esta connivencia nos cubre de tal manera que precisamos, para salir del sueño que nos embarga, un despertar paulatino que nos sirva de interludio a las lecciones que forman la segunda parte de este libro.

4. La cuarta lección, "Merleau-Ponty y el hecho artístico", inicia esta segunda parte del libro, y tiene como autora a Maryvonne Saison. En efecto, despertar puede ser visto como co-nacer con el mundo, ya que cada vez que abrimos los ojos después del sueño diario damos existencia a una relación que prosigue al contemplar la obra de la creación ante nuestros ojos y, por lo

tanto, al continuar su percepción cotidiana, como el artista ante un lienzo, lanzados a "co-nocer" nuevos caminos, es decir, a dar extensión a lo que ya sabíamos prolongándolo con aportaciones innovadoras. Hay algo y se trata solamente de saber si es verdaderamente este espacio, este tiempo, este movimiento, este mundo que creemos ver y sentir. Lo que Merleau-Ponty nos propone es dar un giro radical hacia nuestra experiencia y no quedarnos embebidos en la contemplación de la pureza de lo ya formado que ha perdido su expresividad, sino debilitarnos hasta reencontrarnos con un algo cuya esencia no es inmutabilidad o solidez, sino –al decir de él– "variación total". Lo que el artista pone en juego cada vez que intenta plasmar su ser en un lienzo o en un escenario no es la parte más sólida de sí mismo, sino su ser más débil que renovado se continúa en su producción. Del mismo modo, el ser humano que comienza el día emerge de la promiscuidad de la noche en la que todo él se encontraba, para diferenciarse como yo que da sentido a toda experiencia. En definitiva, hombres y mujeres somos artistas y creadores de nuestra propia vida.

5. La quinta lección, "El weberianismo de Merleau-Ponty", está desarrollada por Josep Maria Bech. Se nos habla en ella de que las manifestaciones tanto socio-históricas como culturales son inapresables conceptualmente. Si quisieramos pensarlas como inamovibles negaríamos nuestras percepciones, dado que cuando teorizamos acerca de ellas, tal y como pensaba el sociólogo alemán Weber, olvidamos que ellas cambian con nosotros, y que no se puede reducir su dinamismo ni a través de conceptos ni de "tipos ideales". La actividad corporal de cada hombre es donadora de sentido; pero no unívoco, sino abierto a diferentes grados de asociaciones y combinaciones posibles. Weber, según señala Bech, es consciente de que la construcción social nada tiene que ver en las afecciones con que vivimos; de hecho estamos sometidos a una doble naturaleza, obligados como estamos de hecho a la comunidad social a la vez que al cuerpo. Interpreta el proceso histórico de la racionalización en Occidente como una distancia creciente entre, por un lado, los seres humanos concretos y, por otro, sus afectos y la satisfacción más o menos inmediata de sus necesidades (216). Por lo tanto, podemos resaltar que

una cosa son los procesos de racionalización, las construcciones teóricas, con las que queremos dar un sentido axiológico a la realidad, y otra cosa es el trasfondo salvaje que hay bajo estas estructuras racionales. Lo que existe es un tejido de relaciones comunitarias que dan lugar a una "no coincidencia" flagrante entre la construcción pensada de la realidad y ese entramado invisible que no deja de expandirse y ganar espacio, dilatándose en el horizonte. Frente a lo evidente que son los núcleos históricos que describimos para fundamentar con la razón el porqué y el para qué de la construcción social, se encuentra lo no tan evidente. Tal y como nos dice el filosofo existencialista, "la verdadera historia vive totalmente a costa nuestra" (221). Es decir, es la acción del ser humano —y, por lo tanto, el propio ser humano— lo que cambia la cultura en donde se desenvuelve y en esta actividad se da siempre una "deformación coherente" de lo que ya está dado, modulándose continuamente la realidad socio-cultural que no deja de innovarse. En la realidad, la cultura es, por lo tanto, una "secreción" (224) de toda esta actividad que el ser humano establece con el mundo. El historiador, recogiendo todo este

acontecer, lo interpreta y forma una estructura con pretensiones científicas que pretenden objetivar la sociedad, la cultura o la historia. Esta exigencia esencialista será criticada vivamente por Merleau-Ponty, ya que es siempre la experiencia la que ha de sustentar la esencial. Nos encontramos, para el autor de este artículo, fuera de la "ideología de la trasparencia" (231), puesto que ninguno de los factores que conforman lo social puede revelarse de forma tan transparente que nos muestre una relación causal directa en donde no intervengan las creencias y, por lo tanto, las diferentes perspectivas que éstas nos ofrecen. Es en la ligazón salvaje que se forma entre todos los elementos del entramado social donde logramos entrever algo de su sentido, el cual se ofrece de una forma "parcial" (*ib.*). Pero el mismo pintor es un hombre que trabaja, que vuelve a encontrar todas las mañanas en la figura de las cosas la misma interrogación, la misma llamada a la que no ha dejado de responder. Para él, su obra no está nunca hecha, está siempre en curso, de manera que nadie puede prevalecerse de ella contra el mundo. Un día, la vida se esquiva, el cuerpo se sustrae; otras veces, y más tristemente es la pre-

gunta diseminada a través del espectáculo del mundo, la que cesa de pronunciarse. Bech insiste en una filosofía del arte que trasforme la cultura y la sociedad en acción creadora ya que ambas son dimensiones activas y vivientes en la medida que protegen nuestro modo de vida moviéndose a la par que toda experiencia humana (235). La realidad, como en los sueños, no coincide con lo que vemos de forma extensa, la institucionalización no es sólida sino flexible ya que se construye en un horizonte que por su invisibilidad la vemos conformarse a medida que se desarrolla. Como nos sugiere el autor, podríamos decir que la profundidad del horizonte interior vive en la encrucijada con el horizonte exterior en el que vivimos (238). Como consecuencia hemos de decir que en todo "núcleo de sentido" surge un "núcleo de ausencia" (240). Y este pasaje es el que forma lo que denominamos trascendencia, es decir, lo posible que hay en toda génesis de sentido. Para Bech, desde nuestro punto de vista, el porvenir se mantiene a distancia de lo ya dado, situado en la sombra de la opacidad que todo interrogante conlleva. Por lo tanto, Merleau-Ponty abre en la filosofía un nuevo territorio, progresista sin duda, en el

que inaugurar la verdad de la sociedad basándose en la "no-presencia" (245).

6. En la sexta lección, "Mundo perceptivo y mundo cultural. Merleau-Ponty y la filosofía de la cultura", de Mario Teodoro Ramírez' asistimos al desarrollo que este autor hace de este mundo lleno de posibilidades que se infiltran en todo lo que el hombre percibe. Esto es lo que significa la primacía de la percepción: no que todo se reduce a la percepción, sino que la percepción está en todo (255). La percepción no es solo un acto unilateral o solitario sino que surge dentro de un paisaje en el que toda relación que se da entre los cuerpos, hace posible el enriquecimiento y la apertura del horizonte dentro de este campo en el que nos movemos. ¿Qué significa entonces percepción? Como decíamos, no se trata ante todo de acto de conciencia, no es un hecho mental (lo que toda la tradición nos había empujado a suponer). El acontecimiento perceptual más bien lo podemos definir como una estructura de campo, donde respecto a un punto cero —el sujeto corporal y sensible— se articula un entorno de diversos elementos, configurados en ciertas líneas de fuerza [...] un esce-

nario que se capta desde cierto punto de vista (257). Por esto el autor nos alienta a percibir en nuestra cultura, ese lado invisible que no está ya dado definitivamente sino que se abre a lo que somos capaces de hacer y de obrar, por lo tanto a nuestra actividad creativa en la que afirmamos antes que una tradición que heredamos y que nos define, una existencia que se abre a lo inesperado. El mundo antes que un lugar de cosas ya dadas, es sin embargo un escenario en el que nuestras acciones se encuentran implicadas con los otros, y en donde todas las relaciones corporales son posibles para articular con sus movimientos distintos sentidos, dentro de un campo de experiencia que recoge toda la variedad posible. El arte es la expresión por excelencia —prolongación y realización— del mundo de la percepción: del cuerpo viviente y del sintiente, de la carne del ser, de la materialidad fenoménica, del escenario y del paisaje del mundo percibido. Testigo y testimonio del primer contexto y la primigenia contextura de todo lo existente (257). Para nosotros es muy interesante, a partir de este análisis transformador que hace el autor de este capítulo, pensar que la existencia misma no es un conjunto de re-

gularidades ya pactadas, sino que se encuentra sujeta a innovaciones. Como afirma Merleau-Ponty, no están fuera de nosotros sino que nacen en nosotros del mismo modo que nosotros en ellas. Este sentido progresista y social, en cierto modo optimista, que inició Merleau-Ponty, nos abre el camino hacia el cambio continuo y, por lo tanto, hacia la esperanza, ya que ella solo es posible si aquello que creamos puede transformarse. Trasformación es sumirse en la interrogación que toda actividad creadora plantea a lo ya instituido porque, como bien afirma el autor de esta lección, cultura no es solo saber sino ante todo percibir y sentir (259).

7. Todo esto nos lleva a la séptima y última lección, "Mundo perceptivo y mundo cultural", desarrollada por César Moreno Márquez, en la que nos habla del ser en su calidad de frágil a la vez que de resistente. En su texto, el autor incide especialmente en un aspecto que Merleau-Ponty convirtió en el eje trasversal de su filosofía, esto es, en la importancia del *primum vivere* frente al *cogitare*. César Moreno incide en el hecho cotidiano de existir y en la vida diaria como primordial, incluso como más primor-

dial que el pensar. Merleau-Ponty [...] enfatizaba la lucidez de una autoconciencia obligada a enfrentarse con numerosas oscuridades y todo ese fluir de vida que nos aparta de la autoconciencia y la reflexión, como queriendo demostrarnos que esa autoconciencia y reflexión pueden ser importantes para el filosofo, pero que a veces son secundarias en el ejercicio espontáneo, incluso salvaje, diario, del vivir (286). Por lo tanto, el ser para Merleau-Ponty, como nos dice César Moreno, no es el corte que se produce entre acción y pensamiento, entre cuerpo y espíritu; el ser es más bien la imposibilidad de que exista la coincidencia entre ambos, como si debieran cortejarse indefinidamente el uno al otro, esperando hacer surgir del torbellino de lo visible algún territorio común entre ambos. Esta nueva territorialidad que de cuando en cuando sale de lo invisible para darse a la luz, nos afirma que existe algo que puede sostener el dialogo existencial entre la acción corporal y la propia del pensamiento, pues, al fin, ambos son movimientos entrelazados el uno al otro. En la realidad puede darse cierta armonía que es sin duda fugaz, como la sensación que tiene el pintor de haber captado algo que al plasmarlo en su obra se

torna huidizo. Lo que amaba Merleau-Ponty en Cezanne debía ser, ante todo, ese estar allí disfrutando de la armonía de lo sensible entre-lo-visible-y-lo-invisible. Ese algo ciertamente nos sigue como una sombra mientras vivimos, en la naturaleza, en la creación propia del arte, en los sueños, en la cultura y en la sociedad en la que nos movemos. Esta *quelque chose* no es sino nuestro propio gesto que se refleja en el del otro haciendo surgir entre ambos núcleos de ser en los que aprendemos a conocernos como individuos que existimos en convivencia con otros.

De estas sombras invisibles que, sin embargo, vemos tan tangiblemente nos habla este libro tan singular al que hemos tratado de acercarnos aquí.



**JAVIER SAN MARTÍN**

**LA FENOMENOLOGÍA DE ORTEGA Y GASSET.**

**MADRID, BIBLIOTECA NUEVA/ FUNDACIÓN ORTEGA Y GASSET – GREGORIO MARAÑÓN, 2012, 217 PP.**

por **Balbino A. Quesada Talavera**

El título pone ya al lector sobre la pista del magnífico contenido, la fenomenología de Ortega y la fenomenología en Ortega, es decir, Ortega como fenomenólogo, porque “la fenomenología es la FILOSOFÍA DE Ortega” (13). De los seis capítulos de los que consta el libro, los dos primeros son de carácter introductorio, para poder situar exactamente al filósofo de Madrid en la “nueva” corriente de la fenomenología que Husserl inauguraría en 1900. En efecto, estos dos capítulos conforman el camino por el que el lector es conducido, primero, a través de los vericuetos de la investigación reciente en torno al problema de la posición de Ortega frente a la fenomenología, y, segundo, a través

de su formación filosófica y la influencia que ejercieron sobre su pensamiento las estancias en Alemania. No obstante, vayamos por partes.

El Capítulo primero, “La fenomenología como llave para entender a Ortega”, es una declaración de intenciones: sin la aportación de la fenomenología, sin la apropiación de ésta por parte de Ortega, no es posible entender su reflexión filosófica con la precisión y el rigor necesarios. Es más, no tener en cuenta la presencia de la fenomenología en los escritos de Ortega, supone cercenar la riqueza y, al mismo tiempo, obviar toda la novedad y profundidad de su obra. En este capítulo el profesor San Martín analiza con cierto detalle y

precisión algunos libros y artículos que hablan de la relación de Ortega con la fenomenología en los treinta últimos años del siglo XX. Para empezar, una fecha importante jalona el pensamiento y la reflexión del filósofo madrileño, a saber, 1929. Antes de este año, en el período de 1911 a 1929 Ortega abandona el neokantismo y se alinea con la fenomenología de Husserl de la mano de Hartmann y Schapp; después de 1929, se distancia, *al parecer*, de ella. Digo *al parecer*, porque, como señala Pedro Cerezo en el importante libro *La voluntad de aventura* (1984), analizado por San Martín, hay que poder compaginar la entusiasta aceptación de la fenomenología con la afirmación del abandono de la misma en el momento de su aceptación. En efecto, tal es fin del análisis que se lleva a cabo en este primer capítulo del libro: poder mostrar cómo la crítica y la exégesis de la obra de Ortega ha puesto sobre la mesa de la filosofía que algunos de los escritos más importantes del profesor de la Central son netamente fenomenológicos. Así lo muestra, por ejemplo, el profesor Nel Rodríguez Rial — “Ortega. Phenomenologist”, *Analecta*

*Husseriana*, vol. XXIX (1986)— al señalar que es precisamente la fenomenología desde la que alcanza Ortega su cémito como filósofo. Por otro lado, no han faltado autores que tratan de presentar a un Ortega alejado de la fenomenología y muy crítico con Husserl, bien por atenerse a la literalidad de las autoafirmaciones de aquél, bien por desconocimiento de lo que San Martín llama el “nuevo Husserl”, bien por descontextualización o por falta de claves interpretativas, o, en fin, por acomodarse acriticamente a la tónica general del decir respecto de Ortega y su relación con la fenomenología de Husserl. Pero, sea como fuere, lo que el autor del libro que ahora recensionamos trata de poner en claro es que en Ortega está muy presente y actual la fenomenología de Husserl para poder superar la cárcel del idealismo neokantiano, que en nada se atiene a lo dado, a los fenómenos.

El Capítulo segundo —y con él se cierra este primer bloque de carácter propedéutico— pasa revista a la formación de Ortega, que tiene su importancia “no tanto porque de esa formación dependiera su relación con la fenomenología, sino porque justo la aceptación de la fenomenología se va a hacer frente

a su formación y en un giro muy directo frente a ella" (51). En efecto, desde muy joven Ortega (1902) ve la necesidad de sacar a España de la decadencia y del déficit de cultura en las que estaba sumida. Y es precisamente a través de su relación con los del 98, Azorín, Ramiro de Maeztu y, fundamentalmente, Baroja, como atisba él la posibilidad de crear puentes para acercar la ciencia y la cultura europeas a una España ayuna de ciencia y de cultura viva y ensimismada en las glorias pretéritas. Muy distinta es su relación con don Miguel de Unamuno. Ortega propone una *Kultur* y Unamuno, por su parte, apuesta por recuperar los valores tradicionales de la "Cultura" española, habida cuenta de la futilidad de una *Kultura* instrumental que nada puede decir acerca de los problemas radicales del hombre. Mas lo curioso del caso de Unamuno es que tiene que ir allende las fronteras para encontrar a Kierkegaard, su valedor espiritual. Ahora bien, una de las cuestiones más interesantes es el paralelismo que se da entre el "yoísmo" unamuniano (el yo racional y el fiducial) y la enfermedad de los dos *yos* de los que habla Ortega en su

segundo viaje a Alemania (1906), al asumir el neokantismo: el *yo* que vive, el racional, y el *yo* ilógico, arrebatador. Dos *yos*, por tanto, dos mundos y dos Alemanias, como también dos Españas.

El Capítulo tercero, "Textos básicos de la fenomenología de Ortega", abre la segunda serie de capítulos —tercero y cuarto— en los que el profesor San Martín ofrece un análisis pormenorizado de los escritos fundamentales y básicos de Ortega que van de 1911 a 1929, en los que se parece claramente el abandono del idealismo y del constructivismo neokantianos y la adscripción a la fenomenología de Husserl.

En efecto, el capítulo tercero comienza con la exposición del viaje a Alemania en 1911 y los motivos por los que Ortega abandona desilusionado el neokantismo y se abraza a la fenomenología como reflexión en torno a la donación originaria de los objetos y término de la conciencia. Porque es claro para Ortega que en Husserl la conciencia es conciencia-de y no una sustantivación; "la conciencia es el modo de estar consciente el ser humano, que siempre está consciente de algo" y en la medida en que esto es así, el objeto es

objeto de una conciencia-de. Por esta razón, al conocimiento le es inherente la reflexión. La filosofía se caracteriza por la sinceridad y la confianza en sus investigaciones y avances epistemológicos, porque, de otra manera, la filosofía cae en el idealismo y constructivismo, interesado únicamente en salvar los fenómenos con teorías representacionistas de la realidad, como ya apuntara N. Hartmann: el neokantismo adolece de sinceridad y acumula un gran déficit de confianza.

Tras 1912, año de ajustes de su filosofía, Ortega, espoleado por la crítica de Hartmann, ya tiene claro en 1913 qué es y qué pretende con la fenomenología, una filosofía que postula, y se caracteriza por, la honestidad intelectual y por la sinceridad que sólo proporciona su interés denodado por las cosas mismas, por los fenómenos: el conocimiento es confianza y ésta se constituye en el fundamento de la sinceridad. Si no hay sinceridad en los postulados, no es posible la confianza en el sistema que los integra.

La conferencia de junio de 1913 "Sensación, construcción e intuición" pone de manifiesto la importancia de la relación de Ortega con la

fenomenología, superados ya los problemas de interpretación, en detrimento de la relación con el neokantismo. Ortega se sitúa en el *nuevo continente* de la fenomenología, continente que, fundamentado en la intuición como principio de los principios epistemológicos, exige sinceridad para con las cosas ("Zurück zu den Sachen selbst!"). Este nuevo continente emerge como superación del constructivismo y de la sensación, otorgando al objeto y al sujeto un régimen común, es decir, un régimen sin preponderancia del uno sobre el otro. No obstante, leídas las *Logische Untersuchungen* (1901) e *Ideen I* (1913), en el texto "Sobre el concepto de sensación" Ortega recoge la presentación de la fenomenología, que ya tiene clara, pero confunde allí la reducción trascendental con la reducción eidética, algo, por lo demás, común, habida cuenta de que la fenomenología misma se encontraba en sus comienzos. Mas a pesar de esta confusión, los puntos clave se pueden resumir en estos: primero, se rechaza el carácter fundante del concepto científico de sensación por tratarse de una construcción científica. Segundo, el método fenomenológico consta de la

reducción fenomenológica y de la reducción eidética; por otro lado, un logro importante a estas alturas de 1913: se establece la diferencia entre la conciencia humana y la conciencia fenomenológica. Tercero, de la mano de Hofmann, Ortega nos lleva, a partir de las dificultades del concepto *apriórico* de sensación, a la fenomenología como método. Cuarto, con la aparición de la fenomenología en 1900 se da una renovación radical de la filosofía del XIX, porque la fenomenología no es sino "un retoñar novísimo y pujante —dice Ortega— de la necesidad metafísica" (81, n18); se trata, además, de una nueva sensibilidad, en la que debe preponderar la descripción frente a la explicación. Detrás de una percepción hay *vivencias sensibles* y no sensaciones —afirma Ortega. Éstas son construcciones de la psicología, carentes de correspondencia alguna con el "extremo empirismo" con el que hay que proceder en filosofía. Esta postura la mantendrá Ortega hasta 1929.

Pero una pregunta sobrevuela sobre el texto de Ortega: ¿Qué es la percepción (*Wahrnehmung*) si no hay sensaciones en sentido fisiológico? A esta pregunta Ortega trata de dar respuesta desde la

fenomenología. En efecto, a él le interesa, mostrar comentando algunos párrafos de la V Investigación lógica, las características de la conciencia humana de exhibirse jerárquicamente en actos fundados e infundados: el juicio y la percepción, respectivamente.

La fenomenología es el lugar en el que se pueden hacer tales afirmaciones. Pero, ¿qué es la fenomenología? ¿Es caracterizable como un método intuitivo que va más allá de las ciencias porque no se basa en las leyes lógicas, que generan verdades deducidas? ¿Es sólo eso, un método primario, que no pretende un conocimiento derivado, sino uno primario y originario, que vaya más allá de la ciencia y que sea su fundamento? En efecto, tal parece ser la pretensión de la fenomenología y así lo expresa Ortega. Así, propio de la fenomenología es la intuición esencial de esencias. De ella manifiesta Ortega que es la que muestra únicamente un carácter fenomenológico en lo intuido, ya que toda intuición individual tiene algo que no está sometido a las condiciones fácticas, y su contenido, por tanto, permanece inalterado. Sin embargo, la posibilidad de la

intuición eidética estriba en qué se entienda por *epojé* fenomenológica y por reducción fenomenológica. Todo se halla encuadrado en una esencia y en la esencia —piensa Ortega— está descrita la reducción eidética. Pero Ortega considera que la *epojé* y la reducción trascendental son condición de posibilidad de la reducción eidética. Sin embargo, el filósofo madrileño confunde la *epojé* con la reflexión natural “porque ésta no es aquélla” y “porque la reflexión natural no supone la eliminación del valor ejecutivo del acto” ejecutivo (85). Ahora bien, destaca el profesor San Martín que lo decisivo es el descubrimiento, a estas alturas del desarrollo inicial de la fenomenología, de “una diferencia entre la realidad ejecutiva de la actitud natural y el carácter virtual que la fenomenología descubre cuando a las cosas les elimina el valor ejecutivo” (*ibidem*).

De la conciencia afirma Ortega que es el ámbito en el que se constituye el ser de los objetos. Precisamente por ello, la conciencia no es objeto a su vez —acusación que le hará más tarde el propio Ortega y que también le hará X. Zubiri en *Sobre la esencia*. Sólo podemos referirnos en buena lid a la conciencia humana como objeto, en

la medida en que aparece en la conciencia-de. Por eso tal conciencia-de es absoluta, en el sentido en que aparece como ámbito de todas las otras relatividades. Así pues, la conciencia es el “plano” de la *virtualidad* del objeto real, es el plano de su apariencia, el plano de las vivencias; de ahí que Ortega insista en que la conciencia no pueda ser una realidad.

Las *Meditaciones del Quijote* (1914), surgidas de la confrontación dialéctica con don Miguel, plantean el problema a los exégetas de Ortega de la intertextualidad, lo que ha llevado a obviar en este bello texto lo concerniente a la fenomenología que alberga. En este libro aporta don José la filosofía del amor, del sentido, de la interconexión, la filosofía de la lógica, que liga las partes al todo. Es ésta la nueva sensibilidad que emerge en 1900 con Husserl, que propone una nueva perspectiva del mundo, a saber, un mundo “lógico”, en el cual y desde el cual pensamos, extraemos y formamos su sentido, que no es otro que el sentido que el yo descubre en el mundo. Por el sentido, por el *logos*, estamos ligados a las cosas, a la totalidad, a las circunstancias del yo, a la

cultura. Pero, ¿cómo se articula el sentido con la presencia viva en que se nos dan las cosas en la vida individual?

Mas Javier San Martín nos pone sobre la pista en *Meditaciones del Quijote* de una de las grandes contribuciones de Ortega a la fenomenología, que no es otra que, traspasando las fronteras mismas del Husserl conocido por 1914, ir de una fenomenología de la percepción (Schapp) a una fenomenología de la cultura. Se sirve del arte para poner de manifiesto que el modo de presentación de las realidades vividas es la suma del binomio latente (el interior de una cosa) / patente (su superficie). Es decir, es el conjunto de lo sensorialmente percibido y lo vivo que está oculto. Pero lo que es más, el mundo que se da a los sentidos (el mundo de la actitud natural) se halla transido y estructurado por la idea o "tipología" (96) que impide el aplanamiento positivista. La idea no es otra que la parte latente que hace que ésta sea algo para el que la percibe; es decir, el sentido de la cosa real. Dentro del ámbito de lo latente (late porque está oculto), mención especial cabe hacer del término *virtual*, porque "lo latente es una *cualidad virtual* de ciertas cosas presentes, cualidad

que sólo adquieren *en virtud* de un acto del sujeto" (92). Así pues, lo virtual es una realidad vivida en la medida en que depende de un acto del sujeto. Pero el alcance del término virtual es mucho mayor. Ortega le da, al menos, dos significados: uno, la cualidad inmediata de la pura presencia, que mediante la *epojé* no tiene carácter ejecutivo y que está antes de toda adscripción de realidad o irrealdad; presencia virtual. Dos, virtualidad inserta en la primera virtualidad: lo latente y la profundidad (son "cualidades virtuales") se anuncian en el seno de la presencia virtual o "presencias inmediatas a la conciencia".

Y lo anunciaba el autor del texto que nos ocupa: el ser de la realidad vivida, su sentido, es ser una posibilidad nuestra. Y Ortega alcanza el sentido propio y profundo de la fenomenología: la realidad tiene que ser "re(con)ducida" a su verdadero sentido, a saber, a nuestra vida, porque el ser de lo que es, su realidad, "es el ser posibilidades más, pero en cuanto posibilidades" (94). Hay realidades cuya realidad sólo desde la vida y en la vida tienen sentido. ¿En qué formas se presenta la naturaleza fugitiva (lo latente)? Será, pues,

menester completar el *análisis estático* de la experiencia de lo latente. Ortega afirma que la realidad se nos da como realidad en escorzo (espacial y temporal). Con el ejemplo del bosque, Ortega analiza qué cosa sea el escorzo de la profundidad espacial; y advierte que, en la medida en que estamos intentando verbalizar la constitución de la realidad (del bosque), estamos ya expresando en idea (conceptos) qué sea el bosque en realidad para mí. Por un acto mío, yo "pongo" lo lejano y lo cercano en una realidad virtual, de manera que lo espacial (los sonidos para mí) es un acto mío. Y dentro de esta teoría de la percepción de la realidad en términos de una metáfora del bosque, Ortega incluye su teoría de la verdad. La verdad es desvelamiento, desocultamiento (el trasmundo: la verdadera densidad del mundo). Con esta teoría de la verdad se acerca el profesor de la Central más a la fenomenología, pues en los dos momentos de la verdad que distingue, se recogen los dos conceptos que en fenomenología es necesario distinguir del término "constitución": a) aprender a conocer una cosa, y b) aplicación de un esquema de

reconocimiento a unos datos (verdad de aplicación).

Mas si antes se mencionaba la profundidad espacial, ahora cabe señalar que la profundidad temporal apunta a la realidad traspasada y animada por la "vida virtual". Y ahora ya sí estamos en condiciones de ofrecer una definición de escorzo: es "lo que Ortega ha comentado respecto a la visión, esa unidad entre la sensación y la idea" (103). En efecto, el escorzo es el órgano de la profundidad, de lo latente. En fenomenología no hay nada percibido cuyo modo de donación no sea alguna *Abschattung* (matiz, escorzo). Es ése precisamente el modo de darse de la realidad material; y ello es así porque el escorzo (*die Abschattung*) es parte constitutiva de la realidad. "Por eso Ortega dice que el mundo patente, la superficie, tiene dos valores: a) cuando lo tomamos en su materialidad y b) cuando lo vemos en su segunda realidad virtual" (104).

Y qué es, pues, la cultura. Para Ortega ésta es el conjunto de sentidos que es la estructura latente del mundo (104).

El Capítulo cuarto es una exposición magistral de cómo hace Ortega fenomenología en algunos

textos que van desde 1916 a 1924. Ortega ha asumido la fenomenología de Husserl no sólo como método sino también como sistema, y es España precisamente uno de los primeros países, junto con Japón, en el que la fenomenología de Husserl es dada a conocer.

En "Estética del tranvía" (primera mitad de 1916) nos presenta San Martín cómo Ortega realiza un análisis fenomenológico estricto. En primer lugar, establece don José una diferencia entre la conciencia espontánea y la reflexión, sobre cómo ha actuado esa conciencia espontánea para llegar a esa hilación. En segundo lugar, la conciencia espontánea traza las líneas espectrales e incorpóreas que la experiencia diseña creando constelaciones, que luego serán animadas con los relatos que el pueblo irá creando.

Por otro lado, se nos presenta el texto "Dos grandes metáforas" (1924), en el que Ortega pretende mostrar el carácter cognitivo de la metáfora, y lleva a cabo el análisis de la noción de conciencia y de la *epojé* y la reducción. La conciencia es un objeto —no en el sentido de cosificación— universal, ubicuo, omnipresente, que está en dondequiera que se presente un

objeto. Ortega, en efecto, describe la conciencia como lo hiciera diez años antes, a saber, como conciencia-de. De suerte que lo que ocurre en la Modernidad —contra lo que ocurría en la Antigüedad— es que se toma en serio el hecho de que conocemos solamente la impresión, el hecho de que las cosas únicamente están en nosotros mismos mientras las pensamos, siendo tal su realidad, el hecho mismo de que las pensemos. Así, las cosas devienen contenidos de conciencia. Mas para Ortega la conciencia no guarda relación ni con el idealismo ni con el subjetivismo, ya que es todo lo contrario: la conciencia es presencia directa de las cosas y del mundo.

Aún dos textos más dan buena cuenta de la consolidación en Ortega de la fenomenología y de su aportación a ella y aun más allá de ella. En efecto, *¿Qué es filosofía?* (1<sup>a</sup> mitad de 1929) es una buena prueba de la integración de Ortega en la filosofía de Husserl. En palabras de San Martín, estas lecciones deben ser tomadas como el camino fenomenológico a la filosofía y de la filosofía. La filosofía es autónoma y pantónoma; se accede a ella con un carácter, temple, o talante jovial y deportivo,

que la propia filosofía y la teoría suponen. Frente a la murmuración de la vida, la filosofía ve las cosas tal como son, y evita hablar de oídas. La vida está sujeta a unas creencias que hay que dejar (*sich enthalten*). Es menester *desasirse* de las creencias para poder tener acceso al ejercicio de la filosofía. Y frente a las creencias (el hablar de oídas) está el pensamiento, el cual se pone en marcha en el momento preciso en que quiere negarse. Y es el pensamiento lo que hace la vida, que es la tierra incógnita a la que el pensamiento llega. Tal tierra se halla habitada por el *nuevo ser*. Este tal ser es ahora un acontecimiento en el que el mundo es para mí. El mundo no es una noción cósmica, antes bien el mundo es reconducido a la experiencia del mundo.

Pero Ortega en 1929, a pesar de sus palabras, no está en total desacuerdo con lo que postulaba cinco años atrás. Contrapone Ortega al hombre Kant —es decir, a su filosofía de la *Bewusstsein* (la autoconciencia) o el sustrato del universo—, al hombre que se estremece ante lo inmediato, ante el ser en sí, con el hombre de la nueva filosofía surgida a partir de 1900. Por eso, la filosofía alemana, en vez de ser filosofía del ser, es filosofía

de la cultura. Y Ortega se halla en la nueva sensibilidad, en la nueva filosofía y ha abandonado la filosofía de la cultura.

Con el Capítulo quinto llegamos a la crítica de Ortega a la fenomenología, no tanto de la mano de Heidegger, sino de la mano de la necesidad de la explicitación del *a priori* histórico. Con todo, ha de ser tenido en cuenta que es precisamente a raíz de *Qué es filosofía*, cuando Ortega manifestaba insistentemente a sus alumnos que había superado la fenomenología. A partir, pues, de esta lección es cuando él comienza la crítica y cuando comienza a ver el idealismo metódico como un idealismo metafísico, con lo cual colocará a Husserl en la modernidad, de manera que afirmará que el desarrollo de la fenomenología fue la elaboración última y más perfecta del idealismo.

No obstante, Ortega sale al paso de un texto que publicó Eugenio D'Ors con la intención de haber liquidado a la fenomenología, criticando a D'Ors, repitiendo los mismos argumentos que ya barajara en 1913, sólo que ahora añade que la propuesta de Husserl es como una innovación “sobre el antiguo racionalismo” (154). Y aunque en la

dura crítica que dirige contra la "arrogante desfachatez" de D'Ors, el profesor de Madrid se distancie también de la fenomenología, esta crítica puede ser interpretada como un apego a la fenomenología, asumiendo en parte su estructura, sólo que ahora sin devolver al objeto su realidad sustancial, porque lo ha re(con)ducido a la experiencia.

Pero el núcleo de la crítica contra Husserl se halla en el modo en que la fenomenología se instaura, según Ortega; y este modo no es otro que la eliminación del carácter ejecutivo, eliminación propia de la reflexión pero que no hace "el saber que la vida tiene sobre sí misma" (165). Se trata, en todo caso, de una crítica al concepto fenomenológico de reflexión, un acto que nos da las cosas desde fuera y no en su ejecutividad. Pero Ortega se mueve en la ambigüedad de tener que explicar correctamente el propósito de la epojé fenomenológica y el de la cuestión de la representación como el modo de darse las cosas según la fenomenología y tal cuestión no es otra que la del constructivismo.

Otra crítica que lanza Ortega contra la fenomenología es la que consta en el "Prólogo para

alemanes" (1934). Trátase de la "objeción liminar": la conciencia es un *constructo* del fenomenólogo, porque la conciencia-de no existe. En efecto, la fenomenología empieza por poner el puro fenómeno desrealizado, carente de ejecutividad, que convierte a la conciencia en contemplativa, y termina por poner esta realidad desrealizada como realidad fundante. Sin embargo, en ese mismo año Ortega visita a Husserl y a Eugen Fink en Alemania y parte de su crítica queda desactivada tras la explicación de Fink.

Otra de las objeciones de Ortega es la que se refiere al carácter ahistórico de la fenomenología. Mas la *Lógica formal y trascendental*, y también la primera parte de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, dan buena cuenta de que Husserl recurre a la razón histórica. Éstas y otras cuestiones muestran que a partir de 1934 la ruptura de Ortega con la fenomenología no es tal, sino que todo apunta a un reconocimiento de la sintonía entre la fenomenología y la filosofía orteguiana.

El último capítulo, Capítulo sexto, trata de sistematizar las

aportaciones de Ortega a la filosofía de Husserl a las que ya se hizo mención profusa y brillante en los capítulos IV y V. Porque no conviene olvidar —y de ello San Martín da fe— que las objeciones y críticas de Ortega a la fenomenología, lejos de consistir en un desistimiento de la misma, constituyen un aldabonazo a la fenomenología como método y como sistema. De hecho, la fenomenología en España a partir de Ortega ha sido para muchos de sus discípulos el punto desde el que poder filosofar y desde el que poder establecer un diálogo con la propia Historia de la filosofía.

El libro, sin temor a caer en el halago fácil, me ha parecido magnífico, porque abre una vía definitiva y muy bien construida para poder entender a Ortega desde el ámbito propio de la fenomenología que, a la sazón, *mutatis mutandis* es el suyo propio. Además, me ha parecido magnífico por su lectura: está muy bien escrito. La figura de Ortega, como la de tantos otros filósofos españoles caídos en desgracia por la doble condición de ser españoles y ser filósofos, es reivindicada con la justicia que el propio profesor de Madrid merece. Estoy convencido de

que sin Ortega, el rumbo de la filosofía en España hubiera sido muy distinto.

**JAVIER SAN MARTÍN Y TOMÁS DOMINGO MORATALLA (EDS.)**

**PERSPECTIVAS SOBRE LA VIDA HUMANA:**

**CUERPO, MENTE, GÉNERO, PERSONA.**

**MADRID, BIBLIOTECA NUEVA, 2011, 389 PP.**

por **Sonia E. Rodríguez García**

Tras la publicación de *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2010) y de *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2011), llega hasta nosotros *Perspectivas sobre la vida humana*, libro con el que se cierra esta trilogía que tuvo su origen en el VIII Congreso de Antropología Filosófica organizado por la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (S.H.A.F.) en el año 2008.

En esta tercera entrega, los editores, Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla, recopilan una serie de artículos en torno a seis aspectos esenciales de la vida

humana, cuestiones todas ellas paradigmáticas de la antropología filosófica. Nueva muestra, por lo tanto, de la actualidad, vigencia y relevancia de esta disciplina dentro del ámbito de conocimiento filosófico y de las ciencias humanas y sociales. Claro ejemplo de ello es el sólido hilo conductor de cada una de las partes del libro, a través de las cuales queda justificada la diversidad de los estudios e investigaciones presentados, al mismo tiempo que se muestra el carácter interdisciplinar de la antropología filosófica y se profundiza en sus vínculos con las ciencias naturales, las neurociencias, la psicología, la medicina y la bioética, la sociología y las ciencias políticas.

La primera parte, «Vida humana y cuidado de la tierra», centra su atención en la condición del ser humano como cuerpo que habita en un mundo del que inevitablemente depende y con el cual debe adquirir un compromiso de cuidado y respeto. De este modo, se plantean las bases filosóficas de la cuestión ecológica en el siglo XXI (Octavi Piulats), las características esenciales que debe cumplir una "filosofía ecológica" o "ecosofía" (José Manuel Arnáiz), el sentido ecológico-espiritual en el *mito Yvy-Mara ey* del pueblo Tupí y la influencia en aquel de las culturas de los Omaguas, Chachapoyas e Incas (Juan Carlos Ochoa), la radical importancia de una educación ambiental que incida en el cuidado ético de la tierra y del mundo (Enmanuel Oliveira), la necesidad de una nueva antropología filosófica abierta al campo de la ecología (Patricia Homs Ramírez), el análisis del pensamiento naturalista como filosofía social y propuesta ética (Josep María Roselló), la némesis ecológica como expresión natural de una crisis cultural, consecuencia de una expropiación del ser humano de su lugar en la naturaleza (Valerià Martínez), y la recuperación de una antropología y cosmología, siguiendo a Pannikar, que revele la

Gran Cadena del Ser en donde Mundo y Seres puedan recuperar su lugar original (Xavier Serra).

La segunda parte, «El problema de la mente y el cuerpo y las neurociencias», retoma uno de los problemas más propios y acuciantes de la antropología filosófica: el dualismo mente-cuerpo. A este respecto y a través de la respuesta que Kant ofrece a Sömmerring, podemos comprender como la cuestión del alma no es una cuestión metafísica, sino fenomenológica y hermenéutica, pues remite a un determinado modo de comprensión e interpretación de nosotros mismos (Jesús González). Ahora bien, en la actualidad, el problema mente-cuerpo encuentra un nuevo reto en los avances científicos de la neurociencia, tema este que puede ser abordado a través de una relectura de Damásio con el fin de construir una imagen completa del ser humano (Óscar Barroso); sin olvidar, en ningún caso, que la pretensión de las neurociencias de reducir la toma de decisiones morales a una serie de procesos cognitivos no agota la explicación de todos los aspectos morales imbricados en el ser humano y que, en último término, esta pretensión puede constituir un aten-

tado contra la libertad y la responsabilidad moral (Alicia Rodríguez).

La tercera parte del libro, «La afectividad: emociones y sentimientos», supone la defensa de la afectividad como aspecto primordial de la vida humana, dimensión que la tradición ha tildado injustamente de inferior respecto a la dimensión racional del ser humano. Por ello, es necesario liberarse de falsos prejuicios y entender las emociones como estrategias biológicas sin las que no podríamos sobrevivir ni como individuos particulares ni como seres sociales (Mª Luz Pintos), así como entenderlas en su función social para el desarrollo de la persona en el mundo (Elsa Muro). A este objetivo se encamina toda una serie de estudios que ponen de manifiesto la relevancia de determinados sentimientos en nuestra vida, como el deseo (Inmaculada Hoyos), el estrés emocional (María Leira) o el dolor (Francisco Escandón). Estudios a los que debemos añadir las reflexiones sobre el significado pragmático del gusto y su analogía con la moral (Manuel Sánchez), y la consideración de los valores como aceptación consciente, generación del propio yo y autorrealización (Josefina Rojo).

La cuarta parte, «Tecnologías biomédicas y nuevos humanismos»,

investiga y profundiza en la estrecha relación que deben mantener bioética y antropología filosófica. Para ello será necesario preguntarse, en primer lugar, qué antropología para qué bioética, pues sólo si éstas permanecen abiertas a la actitud hermenéutica y al diálogo interdisciplinar podrán forjar la tan necesaria y mutua interrelación (Tomás Domingo). Además, bioética y antropología filosófica deben atender a los nuevos avances médicos y tecnológicos con el fin de determinar los difusos —y más que peligrosos— límites que en ningún caso deberían ser traspasados en nuestra búsqueda de la “perfección” humana (Lydia Feito). De igual modo, la bioética debe replantearse los límites de lo terapéutico, tarea a la que la antropología filosófica puede prestar gran ayuda, pues los avances científicos y tecnológicos plantean cuestiones concernientes a la reflexión filosófica (Juan Masiá).

La quinta parte de este libro, «El sexo y el género en la antropología filosófica», aborda una de las temáticas de mayor actualidad, la cuestión del género, con la intención de desenmascarar mitos, prejuicios y excesos del tradicional pensamiento hegemónico. Para comprender la génesis de este pensamiento puede

ser útil recordar la imagen que la sociedad burguesa formó de la mujer y de la sexualidad femenina (Gemma Vicente) o explorar los paralelismos existentes entre el discurso actual de estudiosos del Islam y pensadores ilustrados del siglo XXI, que, paradójicamente, apuestan por la "igualdad universal del ser humano" al tiempo que mantienen una doble ciudadanía: universal y política para el hombre, y social para la mujer (Elena Hernández). En esta misma línea, diferentes investigadores han coincidido en recuperar la voz de tan reconocidas filósofas como Beauvoir, Wittgen y, muy especialmente, Butler, con el fin de descubrir el género como una construcción cultural y no como algo que nos sea naturalmente dado (Elvira Burgos), considerar el efecto preformativo de las normas de género expuestas por Judith Butler (Lola Fernández) y, siguiendo a esta misma filósofa, entender el sexo y el género como aspectos reducibles a una cuestión de liberación y voluntad (Juan de Dios). El objetivo común a todas estas investigaciones será superar los planteamientos existencialistas de "lo femenino" y "lo masculino", y despertar, con María Zambrano, a la verdadera naturaleza del ser humano como ser

social que tiene derecho a ser él/ella mismo/a (Mercedes Gómez). Relacionada con la cuestión del género se afronta el tema de la sexualidad, al que, en esta ocasión, nos podemos acercar a través de la obra de Didier Eribon para desentrañar las principales formas de insulto en el discurso homófobo (Geoffroy Huard).

Por último, la sexta parte del libro, «La dimensión jurídico-social de la vida humana», hace hincapié en el ser humano como sujeto de derechos. Los estudios aquí recogidos nos aproximan a esta perspectiva a través de la reflexión sobre la familia, la unión matrimonial y las diferentes versiones de la libertad (Aranzazú Novales); la articulación entre identidad y política en el ámbito de los derechos humanos, que nos lleva a replantear la condición humana a partir de la concepción urbana contemporánea (Paula Cristina Pereira); el análisis, siguiendo a Marcuse, del estado de bienestar como una dimensión represiva, que utiliza la técnica y la productividad para dominar al individuo a través de un estilo de vida acomodaticio (María de las Viñas Rosillo); la consideración de la vida como "narración del florecimiento individual", en palabras de McIntyre,

que se desarrolla en el marco de unas normas y prácticas sociales (David Lorenzo); la definición de la experiencia jurídica a través de un análisis fenomenológico que comprenda los principios del derecho (Felice Masi); la valoración de nuestro comportamiento dentro de un mercado capitalista para la consecución de una sociedad cívica y responsable en el ejercicio de los derechos humanos (Ainara Sánchez); el desenmascaramiento del derecho como práctica social del poder y de la función legitimadora de las instituciones políticas y jurídicas (Mª del Carmen Schilardi); y, finalmente, la interpretación de la intersubjetividad como un momento de la vida humana dentro de la totalidad social y cultural (Eduardo Álvarez).

*Perspectivas de la vida humana* es el libro que, dentro de esta trilogía, nos acerca de forma paradigmática a los problemas actuales de la antropología filosófica. Estamos, pues, ante un libro que se configura como punto de encuentro de numerosos estudiosos e investigadores; un libro a través del cual se establece un enriquecedor diálogo interdisciplinar que merece toda nuestra consideración.

