

DE UN INTERCAMBIO EPISTOLAR DE FRANCESC PERENYA CON DAN ZAHAVI

Francesc PERENYA
(Edición y traducción de Agustín Serrano de Haro)

Presentación

Al hilo de ciertas conversaciones de correo electrónico que manteníamos Francesc Pereña y yo mismo sobre asuntos de comprensión de la fenomenología trascendental, me envío Francesc en febrero de 2011 un adjunto con dos respuestas que él había mandado unas semanas antes a Dan Zahavi, al hilo de otras conversaciones que ellos habían tenido. El profesor catalán escribía en alemán al profesor danés que le escribía en inglés. Se trata, por supuesto, de misivas breves, ocasionales, en un lenguaje con poca elaboración, pero que sí dan una viva idea de cómo Francesc tenía en la cabeza muchas ideas agudas acerca de la relación Husserl-Heidegger y de cómo él podía entrar con voz propia en el debate entre conceder la primacía fenomenológica a la pasividad corporal de la experiencia o hacerlo a la existencia humana activa en el mundo entorno. Los dos pequeños textos son de intensidad creciente, por cuanto el segundo entra en consideraciones acerca de cómo cabría pensar la unidad cooriginaria del cuerpo con la temporalidad y acerca de si tal examen es un límite para la fenomenología, una frontera que ya linda con la meditación metafísica. Probablemente Pereña no me mandó los correos originales de Zahavi; al cabo de tanto tiempo no he conseguido yo localizarlos. Pero sí me preocupé entonces de imprimir los mensajes y de conservarlos y me ha producido alegría traducirlos y compartirlos ahora con los lectores de “Investigaciones fenomenológicas” en homenaje al inolvidable amigo y a su pasión filosófica.

Primer correo a Dan Zahavi

Yo también encuentro que el silencio de Heidegger acerca del cuerpo es una gran carencia de su análisis (una “lacuna”), que naturalmente menoscaba su tratamiento del espacio. Y concuerdo asimismo en que el espacio no se deja derivar del tiempo, sobre lo cual él sí hizo ocasionalmente una autocrítica. Puede decirse ya que Heidegger nos dejó a deber un análisis del cuerpo y del espacio. Tu texto aporta evidencia suficiente, en todo caso, de las razones que pudieron haberle motivado. Que él considerara al cuerpo una “obviedad” que no mereciera un análisis fenomenológico, no puede ser realmente su posición. Sería demasiado incoherente. Más importante y más característico me parece a mí el hecho de que él considere al cuerpo meramente bajo el concepto de “lo ante los ojos” y que no atienda suficientemente a la diferencia entre cuerpo vivido y cuerpo físico. Lo primero sería, a mi entender, también incoherente y fenomenológicamente mortal. Lo segundo se limitaría a testimoniar una insuficiencia, cuando él de hecho reconoce, tal como tú lo citas, que “the whole being of human being is characterized in such a way, that it must be grasped as the *bodily being-in-the-world* of human being”. Que en su análisis Heidegger deje sin desarrollar el “embodiment” no significa necesariamente que el desarrollo no estuviera ahí en potencia. Al contrario: parece claro que el análisis del mundo entorno tiene que contar con el cuerpo: ningún ocuparse con martillos, ningún uso de ellos, sin el cuerpo.

Cabe decir que el análisis del mundo entorno permanece abstracto. Pero muchos análisis fenomenológicos, al poner de relieve unas partes o aspectos del fenómeno a costa de otros, son igualmente unilaterales y, con ello, abstractos. Esto es ya un déficit fenomenológico, que en principio debiera subsanarse. Pero, por el otro lado, cada uno de tales análisis persigue una meta, apunta a algo, que es lo que justifica en cierta medida la unilateralidad y el relieve.

Ahora puede uno preguntarse qué puede haber motivado a Heidegger a proceder tal como procede y a conceder al tiempo la primacía. Si uno se hace presente el camino que sigue el análisis del mundo, desde los entes intramundanos hasta el mundo (*Ser y tiempo*, §§15-18), es claro que el trato con los útiles, la conexión de remisión, la conformidad, etc., han de entenderse desde el “por mor de sí”. Si uno somete esto a consideración en el marco único del existir como el tener-que-ser, como un poder-ser, etc., en breve, en el marco del comportarse de uno respecto de uno mismo, se llega a la conclusión de que se trata, antes

que nada, de un planteamiento práctico; podríamos decir, de una contribución a la teoría de la acción. Incluso concediendo que todo ello compete a un ser-ahí encarnado (*“embodied” Dasein*), que el cuerpo vivido está concurriendo, así y todo el concepto de tiempo es el concepto clave. (Una cuestión colateral: ¿qué filosofía práctica ha llegado a dar cuenta suficientemente del cuerpo?) Es también característico, así me lo parece, el que el tratamiento de la espacialidad entre en escena primeramente como anexo, una vez que el análisis del mundo ha llegado a su término.

Esto se confirma luego en el curso posterior de *Ser y tiempo*: proyecto, comprender, cura, ser para la muerte, resolución anticipadora, voz de la conciencia, etc.

Hay que preguntar, además, si el “ser del Dasein” y los existenciarios no podrían tener en segunda instancia “sentido corporal” tal como ellos tienen un sentido temporal. Lo que sería exigible si cuerpo y tiempo fueran cooriginarios.

Si uno trae a la consideración no tanto la filosofía práctica cuanto más bien un cuestionamiento ontológico-fenomenológico, yo podría conceder en general que sin el cuerpo esta última sería una mala abstracción, que cuerpo y tiempo serían, en efecto, eventualmente cooriginarios. Pero, tomando en consideración el proyecto ontológico de Heidegger en *Ser y tiempo*, habría que plantear la cuestión de cuál sería el sentido corporal del ser que se hallaría en correspondencia con la “temporalidad”.

En el Heidegger tardío son, por lo demás, espacio y tiempo “más cooriginarios”. La “cuaternidad”, “el juego-tiempo-espacio”, la “topología del ser”, “la cosa”, etc. Pero esto no puede considerarse en propiedad una corrección de la unilateralidad del punto de partida trascendental de *Ser y tiempo*, pues aquí la corporalidad del Dasein cae en la misma medida que la temporalidad.

Si permanecemos con el Heidegger anterior al giro, yo diría que la carencia de Heidegger estriba en tomar en consideración sólo la vertiente activa, en desdén la pasividad, porque los aspectos pasivos del ser-ahí (estado de yecto, facticidad) han quedado de hecho subordinados al sentido activo del existir. Por esta razón dice Heidegger poco de la percepción, por ejemplo.

Que no pueda decirse lo mismo de Husserl es, en mi opinión, una de las razones para seguir ocupándose de él. La última parte de su texto me ha suscitado

también algunas reflexiones y preguntas. Sobre todo, acerca del problema de la unidad. Las dejo para otra ocasión. Por hoy basta, quizá incluso sobra. Me disculpo por el tiempo que te he quitado.

Segundo correo a Dan Zahavi

Cuando se toma como punto de partida que “temporalization and spatialization must necessarily be thought in their unity”, se me plantea a mí la cuestión de cómo haya que entenderse aquí “unidad”. Ciertamente que la una sin la otra sería una abstracción, y “there is in that sense no attempt on Husserl to derive the structures of, say, perceptual intentionality from that of time-consciousness”. En este sentido ambas serían cooriginarias. Pero cuando la conciencia del tiempo es, con todo, “the most basic and fundamental level”, ¿no cabe quizá pensar que ambas, la una y la otra, son justamente originarias y no “derivable” una de otra, pero que, con todo, no son cooriginarias en el sentido de que una se halla subordinada a la otra, con lo que esta última es la que determina la unidad? Cuando tú o cuando el propio Husserl operáis con el esquema forma/contenido, es preciso preguntar cómo hay que entender justo este esquema, y más exactamente si ha de verse a la forma como un “container” que se llena con contenidos (por más “complejo”, dinámico o “extático” que sea el contenedor). Si esto no vale, es razonable pensar que la unidad del fenómeno originario -llámémoslo “tempocorporalidad” (*Leibzeitlichkeit*)- reside justamente en el tiempo. Incluso no habiendo, naturalmente, ninguna conciencia ni ninguna autoconciencia sin afecciones, no puedo yo desprenderme de la idea de que la unidad reposa sobre el lado de la temporalidad unificadora porque ella determina el carácter de la conciencia. En este sentido me parece representativa tu expresión: “we regard sensing as the original consciousness OF TIME” (subrayado mío): ¿no quiere esto decir que corporalidad y afección se resuelven en la temporalidad en cuanto conciencia y autoconciencia, en cuanto justamente conciencia?

Yo trato, en todo caso, de tomarme con la máxima seriedad la irreductibilidad del cuerpo al tiempo y la cooriginariedad de ambos. Tu texto argumenta, con fuerza suficiente, contra la disolución del cuerpo en el tiempo y contra la deducción del primero a partir del segundo. Pero con ello tenemos una díada fenomenal originaria que está en busca de unidad; lo cual ha de aclararse fenomenológicamente. Uno no puede ciertamente entender en sentido causal las cinestesias y afecciones en tanto son originarias, mientras que la causalidad es

desde luego “constituida”. Por este camino no puede clarificarse la dualidad aquí en cuestión y la unidad exigida. Por ello planteo yo en forma interrogativa la siguiente y arriesgada hipótesis como consideración de una posibilidad. Cuando uno se plantea en perspectiva fenomenológica la cuestión de qué es lo que reúne a cuerpo y tiempo, qué es lo que hace o determina su conexión, ¿no tropieza la fenomenología desde dentro con sus propios límites al preguntar por su fundamento de unidad cuando ella se ve remitida a una instancia última sin que pueda hacerla fenómeno, sin poder describirla y determinarla categorialmente? La fenomenología se ve más bien retrotraída de inmediato a juego o entrejuego de cuerpo y tiempo [*Zusammenspiel*] que subyace al dominio de fenomenalidad, en el que todas las donaciones y todas las experiencias discurren; retrotraída, pues, a la tarea incesante e inacabable de la constitución en el “horizonte indefinidamente abierto”. Esto comportaría entonces la finitud del *Dasein* humano, pero también la del sujeto trascendental, incluido el fenomenologizante como “espectador desinteresado”.

Arriesgada hipótesis, decía yo. Pues alguien puede preguntar si esto no es más bien una recaída metafísica. Más bien uno debe hacer valer el entrejuego justo contra la conexión o la cohesión. Pero puede entonces preguntarse: ¿el entrejuego mismo es la unidad? Y, si no lo fuera, ¿debe uno abandonar la pregunta por la unidad?

Heidegger nos advierte: “El fenómeno de la *cooriginariedad* de los momentos constitutivos ha sido con frecuencia desatendido en la ontología debido a la tendencia irrefrenada a mostrar el origen de todo y de cada cosa a partir de un “fundamento originario” simple” (*Ser y tiempo*, §28, s. 131). Con la temporalidad quizás él mismo cometió, de hecho, tal error. Yo por mi parte debo preguntarme si no he caído con mi hipótesis en la tendencia irrefrenada. Creo que no, pero no estoy tan seguro.

Te agradezco tu paciencia.

Recibido: 23-11-2025

Aceptado: 01-12-2025