

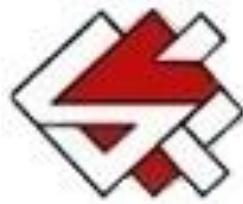
INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



11

2014
SEFE
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES DE LA EDICIÓN

Javier San Martín y M^a Carmen López

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 ONCE

2014



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/>

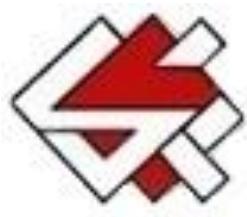
Edita:

Sociedad Española de Fenomenología
Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

ISSN: 1137-2400

e-ISSN: 1885-1088

Madrid, Octubre de 2014



INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

LISTADO DE EVALUADORES QUE HAN COLABORADO CON INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS 11

Óscar Barroso (Universidad de Granada, España), Alcira B. Bonilla (Universidad de Buenos Aires y CONICET - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), Antonio Calcagno (The University of Western Ontario, Canadá), Jose Antonio Castillo Miranda (Universidad de Granada, España), Mariana Chu (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú), Pio Colonnello (Università della Calabria, Italia), Jesús M. Díaz (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Ricardo Óscar Díez (CONICET - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), Xavier Escribano (Universitat Internacional de Catalunya, España), Graciela Fainstein (Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, España), Emilio Garbino (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Joan González (Universidad de Barcelona, España), Antonio Gutiérrez Pozo (Universidad de Sevilla, España), Bartolomé Lara Fernández (Universidad de Granada, España), M^a Carmen Lara Nieto (Universidad de Granada, España), José Lasaga Medina (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), M^a Carmen López (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Armando Menéndez Viso (Universidad de Oviedo, España), Carlos Morujoao (Universidade de Coimbra, Portugal), José María Muñoz Terrón (Universidad de Almería, España), Luis Ignacio Niel (Universidad Nacional del Litoral, Argentina), Francesc Perenya (Universidad de Barcelona, España), Alicia Pochelú (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Ignacio Quepons Ramírez (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Aline M. Ramos (Université du Québec, Quebec), Rosemary, R. P. de Lerner (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú), Mario Teodoro Ramírez (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México), Javier San Martín Sala (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Eduardo Stefano Santasilia (Università Federico II di Napoli, Italia), Agustín Serrano de Haro (Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, España), Alejandro G. Vigo (Universidad de Navarra, España), Miguel Ángel Villamil Pineda (Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá, Colombia), Antonio Zirión Quijano (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

ÍNDICE

Nota Editorial	15
<i>Hans Rainer Sepp</i>	
El Greco: Laocoonte.....	17
 Artículos	
<i>Ivana Anton Mlinar</i>	
La evidencia en los <i>Prolegómenos</i> y las <i>Investigaciones Lógicas</i> . Primeros apuntes para una comprensión modal de la evidencia en Husserl.....	33
<i>Francisco Javier Cortés Sánchez</i>	
La fenomenología dialéctica en Eduardo Nicol	57
<i>Pilar Fernández Beites</i>	
Tipos de motivación y vida moral: la propuesta de E. Husserl.....	81
<i>Pedro Enrique García Ruiz</i>	
¿Naturalizar la conciencia? Husserl y la tesis de la excepción humana	99
<i>Xavier Gimeno Monfort</i>	
El ataque de Juan David García Bacca a la categoría de Sorge.....	111

Darius Jonkus

- La fenomenología de la razón y la experiencia estética.
Edmund Husserl y Vasily Sesemann 129

Verónica Kretschel

- Tiempo y asociación. Acerca de la relación entre los *Manuscritos de Bernau* y los *Análisis sobre la síntesis pasiva* 143

Nicola Liberati

- Leib and Technologies: Relations and Co-Foundation 165

Jaime Llorente

- Del exceso óptico a la mirada cautiva: la imagen pictórica como "visible saturado" en la fenomenología del ídolo de Jean-Luc Marion. 185

Patricia Perkins

- Acerca de la interpretación de Landgrebe sobre el cartesianismo de Husserl 203

Pablo Posada Varela

- Sobre el fenomenologizar como cinestesia concretizante 223

Presentaciones

Fernando Lara Lara

- La vida como narrativa: el invisible hilo que da sentido a la historia. 251

Sonia E. Rodríguez García

- Charles Taylor: de la antropología filosófica a la filosofía práctica..... 263

Carles Conrad Serra Pàges

- Cuestiones terminológicas y comentarios de algunas cuestiones clave en la traducción de *Análisis Reflexivo* de Lester Embree 281

Notas y discusiones

Leticia Basso Monteverde

- El origen del lenguaje en la tradición hermenéutica

Comentario a Andrés CRELIER, *Introducción a la filosofía hermenéutica*, Buenos Aires, Biblos, 2013, 284 pp. 293

Luis Durán Guerra

¿Es posible una fenomenología del mundo de la vida?
Comentario a Hans BLUMENBERG, *Teoría del mundo de la vida*,
Trad. de Griselda Mársico y Uwe Schoor, Buenos Aires, F.C.E.,
2013, 276 pp. 309

Pablo Posada Varela

Fenomenología del poder, de lo político y del vínculo social
Comentario a Marc RICHIR, *La contingencia del déspota*,
Madrid, Brumaria, 2013, 444 pp. 325

Balbino Antonio Quesada

El sentir, otro modo de racionalidad
Comentario a María del Carmen LÓPEZ, *Dos filosofías del sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano*, Madrid, Editorial Academia Española, 2013, 225 pp. 335

María del Carmen Lara

Otra mirada a la filosofía de la acción de Paul Ricoeur. Su recepción en España
Nota sobre la Tesis Doctoral de D. Francisco José GARCÍA LOZANO, *Hermenéutica y reconocimiento. La filosofía de la acción en Paul Ricoeur y su recepción en el pensamiento español*, Universidad Autónoma de Madrid. 349

Reseñas

Agata Bak

Lester EMBREE (ED)
Gurwitsch's Relevance for Cognitive Sciences.
Springer, Dodrecht, 2004, 233 pp. 355

Sonia E. Rodríguez García

Javier SAN MARTÍN
Antropología filosófica I. De la Antropología filosófica a la científica
Madrid, UNED, 2013, 431 pp. 363

SUMMARY

Editorial Note	15
<i>Hans Rainer Sepp</i>	
El Greco: Laocoön.	17

Articles

Ivana Anton Mlinar

Evidence in the <i>Prolegomena</i> and the <i>Logical Investigations</i> . First Contribution to a Modal Comprehension of Evidence in Husserl	33
---	----

Francisco Javier Cortés Sánchez

Eduardo Nicol's Dialectical Phenomenology	57
---	----

Pilar Fernández Beites

Types of Motivation and Moral Life: the Proposal of E. Husserl.....	81
---	----

Pedro Enrique García Ruiz

Naturalizing Consciousness? Husserl and the Thesis of Human Exception.....	99
---	----

Xavier Gimeno Monfort

Attack of Juan David García Bacca the Heideggerian Sorge Category	111
---	-----

Dalius Jonkus

- Phenomenology of Reason and Aesthetic Experience.
Edmund Husserl and Vasily Sesemann..... 129

Verónica Kretschel

- Time and Association. About the Relation between *Bernau Manuscripts* and the *Analysis Concerning Passive Synthesis*..... 143

Nicola Liberati

- Leib and Technologies: Relations and Co-Foundation 165

Jaime Llorente

- From the Optical Excess to the Captive Gaze: the Pictorial Image as "Saturated Visible" in Jean-Luc Marion's Phenomenology of Idol..... 185

Patricia Perkins

- On Landgrebe's Interpretation of Husserl's Cartesianism 203

Pablo Posada Varela

- On the Act of Phenomenologizing as a Concretizing Kinesthesia..... 223

Presentations

Fernando Lara Lara

- Life as Narrative: The Invisible Tread that Gives Meaning to History 251

Sonia E. Rodríguez García

- Charles Taylor: From Philosophical Anthropology
to Practical Philosophy..... 263

Carles Conrad Serra Pàges

- Terminology Questions and Comments on Some Key Issues
in Translations of Lester Embree's *Reflexive Analysis* 281

Notes and Discussions

Leticia Basso Monteverde

- El origen del lenguaje en la tradición hermenéutica

Comentario a Andrés CRELIER, *Introducción a la filosofía hermenéutica*, Buenos Aires, Biblos, 2013, 284 pp. 293

Luis Durán Guerra

¿Es posible una fenomenología del mundo de la vida?
Comentario a Hans BLUMENBERG, *Teoría del mundo de la vida*,
Trad. de Griselda Mársico y Uwe Schoor, Buenos Aires, F.C.E.,
2013, 276 pp. 309

Pablo Posada Varela

Fenomenología del poder, de lo político y del vínculo social
Comentario a Marc RICHIR, *La contingencia del déspota*,
Madrid, Brumaria, 2013, 444 pp. 325

Balbino Antonio Quesada

El sentir, otro modo de racionalidad
Comentario a María del Carmen LÓPEZ, *Dos filosofías del sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano*, Madrid, Editorial Academia Española, 2013, 225 pp. 335

María del Carmen Lara

Otra mirada a la filosofía de la acción de Paul Ricoeur. Su recepción en España
Nota sobre la Tesis Doctoral de D. Francisco José GARCÍA LOZANO,
Hermenéutica y reconocimiento. La filosofía de la acción en Paul Ricoeur y su recepción en el pensamiento español,
Universidad Autónoma de Madrid. 349

Reviews

Agata Bak

Lester EMBREE (ED)
Gurwitsch's Relevance for Cognitive Sciences.
Springer, Dodrecht, 2004, 233 pp. 355

Sonia E. Rodríguez García

Javier SAN MARTÍN
Antropología filosófica I. De la Antropología filosófica a la científica
Madrid, UNED, 2013, 431 pp. 363

NOTA EDITORIAL

Con este número iniciamos la segunda década de nuestros números ordinarios. En este asumimos una fecha importante, 1914, año que celebra el primer centenario de la publicación de *Meditaciones del Quijote*, que, aunque no vaya a tener en nuestra revista ningún reflejo, ha sido una fecha muy celebrada en diversos eventos, que tuvieron lugar en Madrid, la ciudad natal de Ortega y Gasset, Sevilla, Lisboa o en Italia, donde en la cátedra de Filosofía de la Universidad de Nápoles Federico II se le va a dedicar un libro entero, lo mismo que en la Universidad de Valencia. También se celebra este año el cuarto centenario de la muerte del Greco, pintor que, a partir de finales del XIX y principios del XX, se ha convertido en uno de los pintores más apreciado y estudiado por las vanguardias que florecieron en esos años. En general, las producciones artísticas que surgen del Barroco en España constituyen una gran aportación a la cultura. El *Quijote* de Cervantes, comentado por Ortega en ese su primer libro, enlaza directamente con la crítica fenomenológica a la modernidad. Lo mismo que Velázquez, que, además de liberar la pintura de su sumisión a la escultura, fue capaz de dejarnos ejemplos plásticos insuperables, como *Las Meninas* o *las Hilanderas*, de cómo la realidad por su complejidad se escapa de los dos únicos planos decretados por Descartes, la *res cogitans* y la *res extensa*. El Greco, por su parte, fue también inspirador entre otros del propio Ortega, que veía en sus dinámicas figuras un movimiento ascendente, que parecía sublimar la estancia mundana. Sus retratos en general, pero alguno en particular, por ejemplo *El caballero con la mano en el pecho*, además de inspirar a pintores del siglo pasado como Cezanne o Picasso, también le hizo mirarse a Ortega en el retrato. Para contribuir a la celebración de esta efeméride tan significativa, *Investigaciones fenomenológicas* ha decidido recuperar un texto que se leyó en Madrid hace muchos años, en el que se muestra la complejidad de otras composiciones del Greco, en este caso a través del comentario que el profesor de la Universidad Carolina de Praga, Dr. Hans Rainer Sepp, hace de su *Laocoonte*. En el artículo se muestra la riqueza de un análisis fenomenológico que, yendo a las co-

sas mismas, es capaz de ver en un cuadro cuanto en él se nos da y se nos sugiere en los diversos planos y miradas, descubriendo así diversos niveles formales y de contenido. Con esta publicación contribuimos por nuestra parte a la celebración del IV Centenario del fallecimiento del Greco.

Para finalizar, una vez más, queremos agradecer a los evaluadores su esfuerzo, así como a nuestra secretaria Sonia E. Rodríguez el trabajo que de modo desinteresado lleva a cabo.

Madrid, otoño de 2014.

EL GRECO: LAOCOONTE*

EL GRECO: LAOCOON

Hans Rainer Sepp

Charles University, Praga

hr.sepp@web.de

Resumen: En este artículo, Hans Rainer Sepp estudia el cuadro de El Greco, *Laocoonte*, pasando desde la descripción puramente formal del cuadro (análisis de capas, juegos entre naturaleza, ciudad, cielo y Laocoonte y sus hijos) y el análisis simbólico del mismo (anticipación de la caída de Troya) hasta el análisis fenomenológico del conjunto pictórico. Análisis que reflejará no sólo la realidad de un mundo cambiante que se mueve entre el todo y la nada sino también la presencia del autor dentro del cuadro, creando un mundo aparente, una Troya toledana, que refleja el drama del artista, hostigado por el compromiso ético y la alternativa de la huída. Por ello, tal vez *Laocoonte* pueda ser visto como la respuesta de El Greco ante el dilema de la obra de arte.

Palabras clave: El Greco | Laocoonte | Arte | Análisis fenomenológico

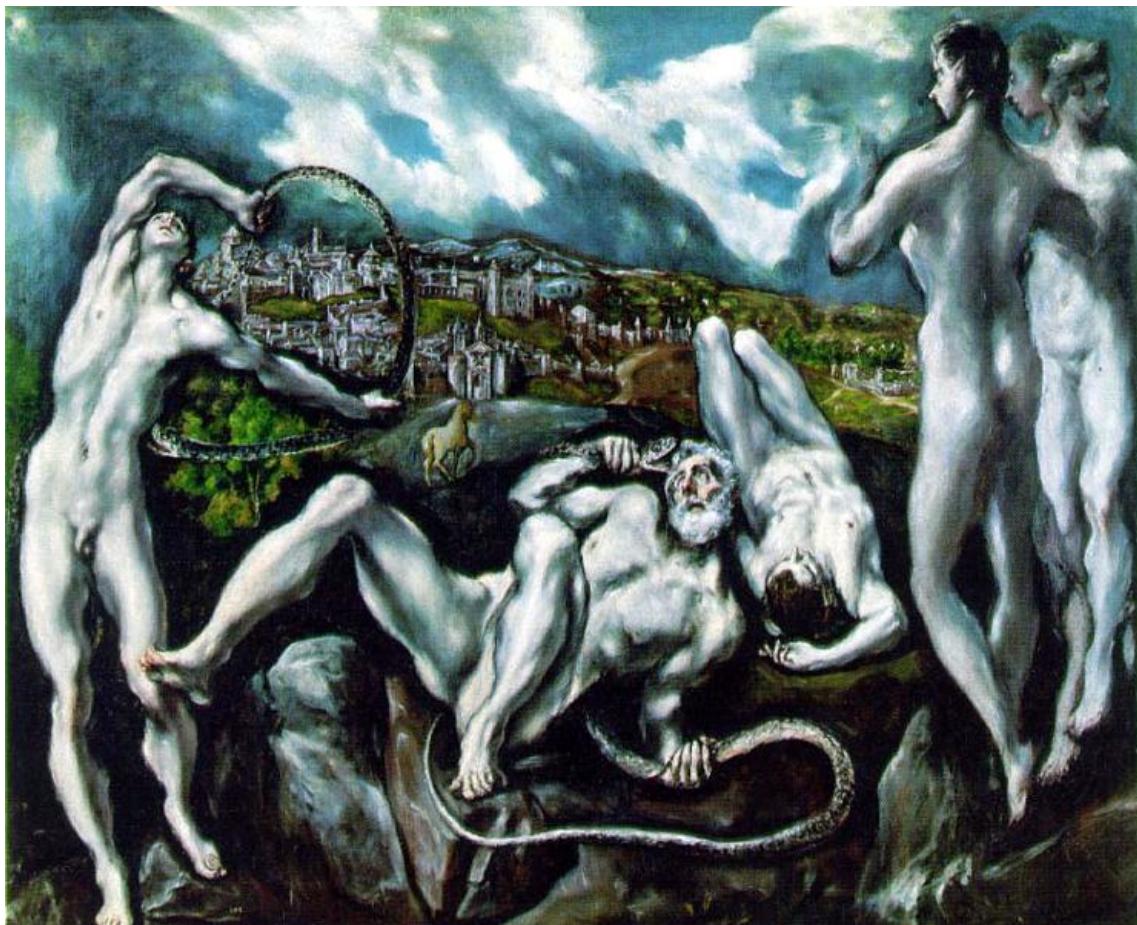
Abstract: In this paper, Hans Rainer Sepp studies El Greco's Laocoons, from the purely formal description (layer analysis, games between nature, city, sky and Laocoonte and his sons) and symbolic analysis (anticipation of the fall of Troy) to the phenomenological analysis of the pictorial whole. Analysis that highlights not only the reality of a changing world that moves between all and nothing, but the author's presence in the picture, creating a seeming world, a Troy-Toledo, and reflecting the drama of the artist, harassed by the ethical commitment and the alternative of the escape. Perhaps Laocoonte can be seen as El Greco's answer to the dilemma of art.

Key Words: El Greco | Laocoont | Arts | Phenomenological analysis

Laocoonte y sus hijos es una obra tardía del Greco, que se originó en los años antes de su muerte, entre 1610 y 1614. Justo un siglo antes, en 1506, había sido descubierto el Grupo del Laocoonte helenístico, que El Greco conocía de su estancia en Italia. De la misma manera que la escultura antigua, también el cuadro del Greco muestra la lucha a muerte del sacerdote y vidente troyano Laocoonte y sus dos hijos. Laocoonte había prevenido a los troyanos sobre el caballo de madera de los aqueos. Con ello enfadó a los dioses, ante todo a Po-

* El texto es traducción de la conferencia con la que el autor participó en el Encuentro Internacional *Filosofía, Arte y Música*, que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la UNED los días 3 a 5 de noviembre de 2005, publicada posteriormente con el título "Unbeteiligt Beteiligtsein. El Greco: Laokoon" [Participar de modo imparcial. El Greco: Laocoonte] en la revista *Phainomena* [Ljubljana], XXII/84-85, Ge-nealogies, pp. 215-234. Para esta publicación se ha respetado el título de entonces.

seidón, que entonces envió las serpientes, que mataron a Laocoonte y sus hijos. El motivo del Laocoonte, del que había varias versiones del Greco, nos ha llegado sólo en una versión, la que está en la *National Gallery* de Washington.



Laocoonte, El Greco. Óleo sobre lienzo, 137cm x 172cm. Galería Nacional de Arte (Washington, EE.UU.)

CAPAS

La construcción del cuadro tiene una estratificación horizontal y otra vertical. Horizontalmente se apilan el frente y el fondo uno sobre otro. En primer plano situados en el cuadro de modo voluminoso, los tres cuerpos desnudos de Laocoonte y sus hijos. Laocoonte en el centro, caído en el suelo de espaldas como uno de sus hijos, agarra, para evitar su mortal mordisco, la cabeza de la serpiente que se le enrosca. El otro hijo, a su derecha, todavía de pie, también

trata de mantener alejado de sí el reptil que está encabritado en forma de anillo. Los tres cuerpos están en posturas poco frecuentes, incluso extremas, de manera que su dramática coreografía forma un peculiar contraste respecto a los reptiles que, en comparación a ellos, aparecen pequeños y como cintas de baile. Laocoonte, cogido todavía en la caída con las piernas abiertas, con la cabeza torcida, vuelta hacia la de la serpiente dirigida hacia él, yace casi diagonalmente en el cuadro, mientras que los cuerpos estirados de los dos hijos forman una vertical torturada. Inmediatamente bajo el grupo partes de un paisaje rocoso en tonos de color pardo rojizo, frente a los cuales se destacan los cuerpos claros desnudos como esquemas.

En el fondo se hace visible una ciudad con innumerables casas, torres y un palacio magnífico, Troya, en la que Laocoonte ejercía su servicio de sacerdote. Ahora, él y sus hijos están fuera de los límites, en su sentido más verdadero: un campo oscuro separa el frente y el fondo, la ciudad queda desplazada a lo lejos, está allí pero ya no para la vista de las tres figuras, que están enlazadas, en la baile de la muerte, con los reptiles que están terminando con sus vidas.

Lejos, en la distancia, y sin embargo visible por encima de los tejados de la ciudad, parpadea un gran cielo excitado, que hace aparecer sobre la totalidad de la escena su juego de nubes roto en jirones de luz. Él cielo aparece en un extraño contraste con la tranquilidad de la ciudad al frente que está debajo de él, pero, sin embargo, forma una correspondencia con los cuerpos de Laocoonte y sus hijos: casi da la sensación de que él, cuya brillante luz se refleja sobre sus cuerpos, está midiendo su agonía.

A decir verdad, la construcción de los tres cuerpos tiende hacia él: los dos hijos estiran sus cabezas hacia el cielo, y también Laocoonte, aunque él mira fijamente la serpiente, tiene la mirada fija hacia arriba. Si uno prolonga no solamente las líneas de la visión sino con ellas también las posturas básicas de los tres cuerpos, primero el cuerpo del hijo en la parte izquierda del cuadro, luego las verticales de las piernas apretadas del hijo que está a la derecha, y la pierna de Laocoonte, todas llevan a la zona del cielo y se encuentran en algún lugar fuera del cuadro.

Por tanto, ante todo tenemos dos contrastes dobles, que determinan el acontecimiento de este cuadro: frente, por un lado, a la dramática clara y brillante del cielo y, por otro, al grupo de figuras se da una duplicidad con elementos emparentados: la aparente tranquilidad de la ciudad mantenida en tonos

oscuros y la zona oscura del roquedo “silencioso” del frente. Visto desde una perspectiva formal, hay una oscilación entre una zona clara y dramática y una zona que se mantiene en oscuro. Pero considerado de manera positiva, no ocurre ninguna de ambas: el drama de un cielo despiadado y el grupo que lucha por su vida, tan poco como la oscuridad de la ciudad de los humanos y el fondo de la naturaleza cerrado en sí mismo con las serpientes que brotan de él.

Laocoonte y sus hijos están integrados en una escenografía en la que cada momento es antagónico a todos los otros: el cielo que se hurta; la civilización como lugar de la violencia; la indomable naturaleza. De ninguno de ellos cabe esperar salvación o indulgencia. ¿Presienten esto Laocoonte y sus hijos, cuando miran hacia allí, cuando con sus cuerpos se dirigen allí donde toda visibilidad tiene un final —al otro lado en la trascendencia del cuadro?

Pero lo dicho hasta ahora no constituye la totalidad del cuadro. Dos cosas extraordinarias tiene éste ya dispuestas. Entre el frente y el fondo, entre el grupo de las figuras y la ciudad, se puede ver un caballo, que desde una pequeña colina galopa hacia ella. Si el cuadro consistiera sólo en la parte que hasta ahora hemos considerado, el caballo estaría situado justo en su centro. Y en efecto, el caballo que galopa marca el “punto del salto” del todo: se trata de la piedra de escándalo, predicha por Laocoonte y al mismo tiempo el objeto de su caída —pero a la vez de la futura caída de la ciudad de Troya. El caballo de madera se sitúa entre ambos, entre Laocoonte y su ciudad, se ha impuesto entre ambos y los ha separado. Pero el caballo en el cuadro es de carne y hueso —¿un camuflaje especialmente bien logrado de los aqueos? ¿Un símbolo sensible de que los troyanos, aunque se maravillaran de esta especial obra de arte, el caballo de madera, lo aceptaron sin irritación, de modo completamente “natural”? Pero, ¿no se puede pensar ambas cosas juntas y de modo más profundo también como expresión de un último desprecio de la verdad de Laocoonte, en la medida en que el caballo en el campo, por encima del cuerpo de Laocoonte entregado a la muerte, va de modo vivaz hacia la ciudad, a la que también causará la caída?

Totalmente a la derecha del cuadro se ve un grupo de tres figuras andróginas desnudas, cuyo sentido iconográfico no se ha transmitido. Tampoco se puede sacar su función del mito de Laocoonte. Han sido pegadas al conjunto “redondo” de la escenografía de Laocoonte como cuerpos extraños; podrían ser eliminados de ella, y ésta sería sin recortes lo que ofrece el motivo fundamental

del cuadro: la lucha a muerte de Laocoonte y sus hijos. Además, ocurre que el grupo de figuras a la derecha no interviene para nada en los eventos. Estas figuras se comportan con neutralidad, no hacen otra cosa que mirar. Dos de ellas, desde un pequeño puesto de observación que sobresale al frente, que hace que sus cuerpos tiesos hacia arriba aparezcan como un poco mayores que el grupo de Laocoonte, miran sin moverse a los cuerpos que se retuercen y a la totalidad de la escena que está debajo de ellos. Solo la tercera figura totalmente situada a la derecha se vuelve diametralmente y mira fuera del cuadro.

Elevadas y sublimadas sobre el acontecimiento del cuadro, estas figuras al mismo tiempo están hasta cierto punto vinculadas al acontecimiento: no sólo se mantienen en pie sobre la misma roca sobre la que Laocoonte y sus hijos soportan su tortura, bajo el mismo cielo, que se distiende también sobre los torturados. También, desde la perspectiva de la composición interna del cuadro y en su verticalidad, hacen juego con el hijo que se estira verticalmente en la parte izquierda del cuadro, de manera que para el observador del cuadro su existencia hace a todo lo otro como extraño.

Estas formas moldeadas como grupo total son así todo en uno: en su androginidad, hombre y mujer, a la vez, mirando y dándose la vuelta, siguiendo el acontecer del cuadro y a la vez trascendiendo su sentido, simultáneamente en la extrañeza que afecta al sentido del cuadro y, en un sentido formal, apareciendo de modo familiar. Con este todo-en-uno —ser no sólo espectadores, sino también actores, aunque solo actúen como espectadores, y a la vez poder ser también mirados— termina de complementarse la oposición de este grupo al resto de la escenografía. Este contraste, llevado hasta el límite, es hasta tal punto una finura que aún asume como medio de la contraposición —actuantes y sin embargo observadores— algo que lo sitúa en el frente justo en una relación a aquello de lo que se diferencia. Con esto es este *todo* a la vez *nada*. Porque también se puede decir: solo mirar y sin embargo estar implicado se suprime mutuamente.

Desde una perspectiva formal, el cuadro *Laocoonte* del Greco tiene la siguiente estructura: una cuádruple estratificación horizontal, de la naturaleza como fondo, el grupo de Laocoonte en primer plano, la ciudad en el fondo, y el cielo en la distancia, así como una estratificación doble vertical de esta escenografía de conjunto, por un lado, y, por otro, el grupo de figuras de la derecha, y marcando el punto central y el fundamento central el caballo al galope, que, en

su centralidad, cambia según sea referido a la verticalidad izquierda, la escenografía de Laocoonte, o al cuadro total. El caballo, que en este sentido salta en una dirección u otra, se corresponde de una manera con el carácter del todo-y-nada que brota de modo sublime en las figuras de la derecha. ¿El fenómeno de este doble salto puede ser esclarecido evidentemente aún más?

SALTOS

Un salto remite a un cambio, tal vez a una grieta radical. Todo puede ser entonces de manera diferente. Entonces se muestra que no hay constancia en este mundo, allí, donde ni cielos ni la tierra la poseen. También las piedras cambian, sólo que más lentamente. Y en efecto: la pintura del Greco muestra un evento momentáneo, el parpadeo de un mundo que ya no existirá en el próximo instante. Laocoonte y sus hijos morirán, la ciudad se hundirá, las personas y los lugares son pasajeros, fugitivos como las nubes que pasan raudas en el cielo.

Laocoonte y sus hijos fracasan; ellos, que como Ícaro tienen sed de lo trascendente, son arrastrados al suelo por los mensajeros de lo terráqueo como con sogas. El vidente Laocoonte, el sentido claro del ser humano, fracasa debido a la razón oscura de la naturaleza propia. Vuelto a lo claro, pero sometido a lo oscuro, en ambos es él un inadaptado, que oscila entre el cielo y la tierra, que comprende en la caída, pero ya ha caído. Esta situación momentánea de la caída, pero que dura toda la vida humana, más aún, que es ésta, es lo que se capta en la presentación de Laocoonte.

Uno puede especular si esa caída era debida. Pues, ¿es Laocoonte culpable? Como vidente disponía de un saber privilegiado. ¿Fue esto lo que lo elevó por encima de otros y le pudo hacer arrogante? Pero, ¿no advirtió a sus paisanos, preocupándose, por tanto, por su salud? Claramente, su culpa no es sobre todo una culpa ante los otros, ni siquiera ante los dioses. Porque éstos castigan según su humor. Es una culpa ante sí mismo. Su nombre es vanidad. Es la creencia incondicionada en el saber propio: en la habilidad de ver. Sin embargo, en la medida en que Laocoonte es vidente de esta manera, en realidad no ve: no ve la realidad en que está injertado. A esto no se le opone el que con su "profecía" él estaba en lo correcto, sino que no calculó lo real y únicamente efi-

caz, el humor de los dioses. Demasiado comprometido con un objetivo, no se dio cuenta de la red en la que ese objetivo no era más que una máscara y en la que al fin sucumbió. La vanidad de Laocoonte se basa ciertamente en el orgullo por su poder; más profundamente, sin embargo, significa que él ha cortado de manera solipsista la cinta que lo conectaba con el mundo. Los reptiles, que como cuerdas lo atan a él y a sus hijos, por la muerte lo devuelven de nuevo a la naturaleza.

Laocoonte es una forma prometeica. Arrancado del círculo de sus hombres está a la vez alienado de la naturaleza. Como Prometeo, el antepasado de todos los ilustrados, quiere también Laocoonte sólo el bien. Su culpa no es por tanto moral, y su caída es un acto ontológico.

Lo ontológico describe aquí un giro de la estancia terrenal. El salto de Laocoonte y sus hijos está lleno de intenso dolor, como caída es un salto negativo, el recibo para el salto de Laocoonte hacia la autoelevación. Mientras el padre cae a tierra, los hijos se extienden en la duplicidad del cielo y la tierra, para en el momento inmediato ser desgarrados por el mordisco de las serpientes. El ilustrado no ha superado la brecha que atraviesa el mundo; ha sido atrapado por ella de manera penosa.

Frente a esto, frente a la caída en la brecha del mundo, incide el caballo con un salto hacia arriba, se mueve con un movimiento vivaz y poderoso, busca su ciudad, aquí es un contraejemplo de todos los escrúpulos ilustrados, que se consideran sublimes y por eso desprecia el poder, por más que también él, sublime en toda perspectiva, lo quiera. El poder desnudo triunfa sobre el saber, que cae al suelo y al fondo. Tal saber, que en cuanto saber también quiere tener poder, se traiciona a sí mismo y se hace un mal poder. Sin embargo, el menor poder encaja peor que mejor su artificiosidad. Pero se trata de un caballo vivo y, sin embargo, sabemos que era de madera, un pedazo de naturaleza muerta, que Troya aceptó, aunque con astucia —de cualquier manera menos de modo simple—. El muy astuto Odiseo, que diseñó el caballo —un ilustrado radical, un artista casi en un sentido moderno, un técnico— su poder, que impregna a este caballo en lo más íntimo, es ciertamente más sublime que los del “viejo vínculo” del sacerdote y vidente.

Laocoonte se derrumba desde su engreída estatura, Odiseo anda errante porque se esconde y, al esconderse, se oculta. El elevarse a lo sublime llega aquí hasta ocultarse en lo que menos aparente es, y hasta dejar deshacerse el

tiempo en un *Quantum* en el hacerse invisible de las diferencias —no es una caída dramática, sino un andar errante sin final. ¿Es así un espejismo el ligero pequeño caballo que inicia el salto en una especie de baile? A decir verdad, no es de la carne y la sangre sino de la madera muerta de donde trae, no vitalidad, sino la fría época del cálculo, que sólo se cuelga la vitalidad y la alegría como un vestido.

Quizás Laocoonte incluso vio venir esto. De todos modos, eso no le habría descargado de su acción, al contrario. Eso intensifica su culpabilidad. Porque para lo que vino, su gesto protoilustrado fue el presupuesto. Todo está enredado. Víctimas y verdugos. Y de lo que aún no es, solamente se puede ver aquello para lo que algo lleva en sí el germen.

La ilustración aumentada tiende hacia la pequeña acumulación en la civilización colecciónista. ¿El final? ¿Un final para todos, no solo para el Laocoonte solitario y los suyos? En el mito sí. Pero ¿en el cuadro del Greco? ¿Cómo entra el salto en la Modernidad? En absoluto. El cuadro lo contiene, el salto permanece en él como salto, inmóvil en su movimiento. El final por tanto está abierto. ¿Es eso la clausura última de la sabiduría?

Casi parece eso, de no estar ahí el grupo de las tres personas en el lado derecho del cuadro. Siempre se las puede olvidar, sobreseer en esa extrañeza que aparece en primer plano y familiar. De ese modo pasamos por alto que son ellas verdaderamente las que sobreseen y supervisan todo. No están implicadas en el acontecimiento, ni a la manera de Laocoonte ni a la de Odiseo y, sin embargo, están ahí en la misma escenografía. Ellas, que parecen ser pura mirada, ¿han asumido el ver? ¿Tienen ellas la medida correcta del ojo que ni Laocoonte en su autoelevación, ni Odiseo en su sublime disfraz poseen? Ellas no tienen, aunque están en el cuadro, ninguna relación a la acción, no tienen ninguna historia pictórica, no están envueltas en una caída y tampoco en un salto. Su salto es de una naturaleza muy otra. Pues se trata de un salto que ellas mismas no ejecutan, a la misma manera que el caballo de Odiseo, ni un salto, que les ocurre, como la caída de Laocoonte. Es un salto en el que están metidas ellas mismas, más aún, que ellas mismas lo son. Es un movimiento alternante sin descanso, porque siempre lleva en sí lo contrario (y también esta posición fija implica ya lo otro que él, porque justo este grupo es el que está quieto). Estas figuras no pasan *en una cosa*: no se queman como Laocoonte en la momentá-

nea dramática caída ni se ponen arrebatadas en la uniformidad del tiempo errante como Odiseo.

Su salto es así el salto absoluto en la alternancia. Ningún otro salto le es idéntico. Porque él significa la paradoja, sólo a través de la cual puede darse en esta tierra la existencia. La paradoja se llama "todo y nada": totalmente ser, y ser totalmente no ser.

Las tres formas son todo. En su figuración, con sus cuerpos rectos, la vertical desde abajo hasta arriba y con las cabezas vueltas en las dos direcciones igualmente abarcando lo horizontal desde la izquierda hasta la derecha, forman una cruz. Con ella miden el mundo entero: no sólo el mundo del cuadro, sino, con la mirada de la figura de la derecha remitiendo fuera de espacio del cuadro, también lo que está fuera del cuadro que no tiene figura. Precisamente en eso son a la vez nada. Desplazadas al borde y no percibidas por los auténticos actores, además de eso son invisibles para todos los otros, irrelevantes para toda acción. Son nada en relación con el estilo de poder ontológico sea del color que sea, y al que está sometido todo lo que se muestra en el cuadro, y como injertado en el cuadro. Pero lo que ellas son, lo son solo en la mutualidad de ambos: en el centro del mundo y en su borde, ahí-no-ahí.

Las tres figuras son la quintaesencia de la Epojé que no se deja expulsar del mundo, sino que lanza a él, de manera tan radical que quien hace la Epojé se hunde en el mundo sin tocarlo. No lo toca porque no quiere nada de él. Y se hunde en él, porque no sólo está vuelto mirando a la grieta que recorre el mundo, la grieta entre lo abierto y lo oculto, sino porque él vive como esa grieta.

ESPEJOS

En el cuadro Laocoonte del Greco se ha incorporado un principio trinitario. Posee tres veces tres agrupaciones.

En primer lugar tenemos el grupo de tres del acontecimiento principal en el frente —Laocoonte y sus dos hijos. A este se le opone el trío de las figuras de la derecha. Como una alternativa al primero aparece ahora éste, que alterna entre todo y nada. El medir, existiendo, lo abierto y lo oculto, poniendo en movimiento su relación, crea, como este movimiento, un tercero en relación con ellas, y

este tercero es a la vez un tercero en un movimiento incesante, porque es todo y nada en uno. Es un tercero en la relativa infinitud de la finitud del mundo, porque nunca se puede parar en un elemento de la dualidad, en el todo o en la nada. Si es todo, es la vez nada, porque ser todo —horizonte de comprensión y extrañeza, figuración y ausencia de figuración— es en este mundo ser nada.

Mas en este mundo del cuadro hay otro tercero ahí-no-ahí: la mano y la mente del artista que creó el cuadro. El está ahí de lo contrario veríamos un lienzo vacío. Pero a la vez él no está ahí, pues su cuerpo no encuentra ninguna entrada en el espacio del cuadro. Sin embargo, también en la figuración, en las reflexiones de los cuadros-espejo en los cuadros, está claramente presente, más aún, ¿está en cuanto aquel que no está ahí, continuamente presente de ese modo —un dios de la creación moderna en la tierra?

Para responder a esta pregunta, tomamos el desvío sobre otra pregunta: ¿cuáles son esos cuadros-espejo? Todos los elementos que se nos han mostrado remiten al Greco, no en sentido biográfico o de la historia del trabajo, sino en sentido existencial. Laocoonte mismo tiene rasgos de la cara del Greco. El centro del eje pensado entre sus ojos y el caballo que galopa es el centro de todo el cuadro, interrumpido por la boca desencajada de la serpiente. El supuesto mal, lo irracional, regazo y fauces de la naturaleza conecta ambas formas de la ilustración, ambos tipos del poder sublimado.

El caballo, esta naturaleza aparente, es una pieza artística lograda, perfecto como apariencia. Que parezca vivo y que en realidad sea madera muerta, que no trae vida sino muerte, remite también al artista, que quiere producir un mundo aparente. En el medio del eje entre ambos, entre Laocoonte y el caballo troyano, en este campo oscuro entre la caída y el salto, se oculta como tercero aquel que lo creó. También El Greco salta. Su salto consiste en que él se figura en las realidades aparentes de Laocoonte y Odiseo como en un espejo y, a la vez, se sitúa fuera de ellas, que saltan y estallan.

Del mismo modo como se esconde el caballo (y la mirada artística se oculta en él), y como se oculta el animal de modo doble en la aparente inocuidad y en su visible vivacidad, tampoco es la ciudad aquello por lo que se da: no es Troya sino Toledo, el lugar donde El Greco trabaja; pero ciertamente tampoco es Toledo, pues ante sus puertas no murió Laocoonte alguno. También esta imaginaria Troya-Toledo es un espejo que no refleja ninguna realidad geográfica.

ca ni siquiera un relato mítico, sino otra verdad, una forma ontológica de existencia social que produjo figuras como Laocoonte y Odiseo.

El triángulo de las tres reflejos especulares Laocoonte–Odiseo–Troya remite de nuevo a una cosa, al Greco, pero de tal manera que éste se retrae en ello y se hace diferente de aquello en que él se espeja, constituyendo una “autoidentidad contradictoria” (Nishida). Esta diferencia, este retrarse comprometido, todavía se espeja una vez más, a saber, en el grupo de los tres en el borde derecho del cuadro. El carácter paradójico y peculiar de este grupo —sólo mirar y sin embargo estar encajado en el acontecimiento— se corresponde así exactamente con la actitud del Greco, que se retrae y se implica en los reflejos especulares de Laocoonte/caballo/ciudad. En ellas ha encontrado esta actitud una impregnación todavía más clara e inmanente al cuadro.

El trío de Laocoonte y sus hijos es retomado en el trío de Laocoonte/caballo/ciudad, y éste se refleja en el trío de la derecha. Los dos últimos tríos evidentemente reenvían a la construcción total del cuadro: constituyen las dos partes fundamentales de la composición del cuadro. En su función de reflejo specular ambos grupos son relativamente paralelos uno al otro, y ciertamente paralelos en relación a un tercero: El Greco, es decir, a su actitud que retrae y se implica. Su paralelo encuentra en eso una confirmaciónfigural, de manera que ambos grupos de tríos remiten fuera del cuadro, y con eso fundan aquella tensión del todo-nada, sólo ante cuyo fondo juega la paradoja de la implicación y la epojé. Para el trío primero asume esto el subgrupo de Laocoonte y sus hijos, cuyas líneas corporales apuntan fuera del espacio del cuadro; para el segundo trío, la cabeza de la figura de la derecha que mira a la derecha fuera del espacio del cuadro. El paralelo es ahí sin embargo sólo relativo, porque la relación de trascendencia, en el caso del grupo de Laocoonte enredado en la historia, permanece sólo como una mera tendencia, mientras que, en el caso del grupo de la derecha, lo trascendente a la historia del cuadro se realiza en él mismo, en su paradoja de mirar-actuar.

De acuerdo a lo que hasta ahora hemos visto, y aunque aquí hay tres relaciones de tríos, se podría hablar con rigor de sólo dos relaciones de tríos, de los cuales el segundo es incongruente en sí: A) el trío Laocoonte y sus hijos. B 1) el trío Laocoonte/caballo/ciudad, que como espejo de la actitud del Greco se refleja en B 2) el trío de la derecha. ¿En qué consiste el efectivamente tercer trío, del que hemos hablado de modo indicativo?

Una primera diferencia, que lleva a la constatación de un tercer trío C) radica justo en el hecho de que los dos paralelos del segundo trío no coinciden totalmente: en la diferencia, a saber, entre el mundo del cuadro y la mirada del Greco. Porque esta mirada sólo está reflejada en el cuadro —en la tríada Laocoonte/caballo/ciudad así como en el grupo de la derecha participante y no participante— no coincide con ambos. La mirada del Greco bosqueja también el drama del ser artista: oscilando entre el compromiso (en sentido ético y pecuniario) y el rechazo. ¿El artista puede permanecer en silencio ante la miseria del mundo? ¿Debe, a diferencia de Laocoonte, más bien no decir nada y así salvar su vida? ¿Y cómo puede escaparse de la caída en la exteriorización, en la declaración artística o en un mundo que ya sólo calcula? ¿Por la renuncia material al mundo y la retirada al eremitismo?

El Greco parece haber encontrado al final de su vida una respuesta que supera el dilema del compromiso o la huida. Y esta respuesta es el tema de su *Laocoonte*. Con este cuadro consigue mostrar el compromiso positivo y negativo, en la medida en que comprueba la posibilidad del implicado no implicado. Por el arte y dentro del arte ofrece una respuesta al dilema del arte.

Ahora se muestra que la omnipresencia de la mirada del Greco en el cuadro no usurpa en la tierra la fuerza divina creadora. Con ello expresa una creación especial, tal que se desarrolla en la superación de sí misma. El acto creador emprende una epojé en relación consigo mismo, muestra el doble límite; si este no es considerado, o bien caería en la locura solipsista, o en la explotación. En este establecimiento de límites de lo propio contra el autoendiosamiento y la masificación aparece implícitamente el otro: el retraimiento de sí mismo que se compromete tiene siempre a la vista al otro.

Si el *Laocoonte* del Greco al final señala la diferencia entre el peligro presentado en él, en que siempre oscila el ser del artista, y este mismo peligro como algo existencialmente vivido, esto no se queda limitado a la existencia del Greco sobre la base del autoretraimiento que en él se realiza. El peligro que atraviesa el ser del artista es solo reflejo intensificado del peligro en que la misma naturaleza humana oscila. Con esto entra como tercero —junto a la neutralización en el mismo cuadro y al acto neutralizador del artista que la emprende— todavía un otro, aquel que ve este cuadro —otro espectador, cuya mirada está cercana al Greco que se retrae y compromete y a aquéllo de los mostrados espectadores implicados, pero no coincide con ellos. Porque también

concierne a este espectador el peligro, cuando se mete en el cuadro ya no es el mero espectador desinteresado de la galería de un museo. También él es llevado, de la manera paradójica del estar implicado sin estar implicado, a un momento del acontecimiento que se desarrolla mediante este cuadro.

Trad. de Javier San Martín

ARTÍCULOS

**LA EVIDENCIA EN LOS PROLEGÓMENOS Y
LAS INVESTIGACIONES LÓGICAS. PRIMEROS APORTES PARA UNA
COMPRENSIÓN MODAL DE LA EVIDENCIA EN HUSSERL***

**EVIDENCE IN THE PROLEGOMENA AND
THE LOGICAL INVESTIGATIONS. FIRST CONTRIBUTION TO A
MODAL COMPREHENSION OF EVIDENCE IN HUSSERL**

Ivana Anton Mlinar

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
mlinariv@yahoo.es

Resumen: La determinación husseriana de la evidencia como cumplimiento [*Erfüllung*] llevó a una tácita identificación de la evidencia con la conciencia plena. Sin embargo, el desarrollo de su fenomenología revela que en todo caso se presenta como una síntesis particular de plenitud y vacío, configuración que resulta *modal* por tratarse de una conciencia de posibilidad aunque en un sentido material y no cualitativo. Los *Prolegómenos* aportan un primer elemento en esta línea –que sólo en la fenomenología genética resulta explícita–: la evidencia como vivencia de la verdad supone que la validez de un enunciado se sustenta en la posibilidad de la existencia de otros enunciados idénticos de la misma forma y materia; con las *Investigaciones lógicas*, estas multiplicidades posibles serán comprendidas como momentos en un nuevo contexto descriptivo: la mención y el

Abstract: Husserian determination of evidence as fulfillment [*Erfüllung*] brought a tacit identification of evidence with full consciousness. However, the development of his phenomenology reveals that it always appears as a particular synthesis of fullness and emptiness, configuration that turns out to be modal because it is a consciousness of possibility though in a material and not qualitative sense. The *Prolegomena* introduce a first element in this perspective –that only in the genetic phenomenology becomes explicit–: evidence as experience of truth supposes that the validity of a judgment supports itself in the possibility of existence of other identical judgments with the same form and matter; with the *Logical Investigations*, these possible multiplicities will be understood as moments in a new descriptive context: mention and fulfillment, whereby

* Los *Prolegómenos* constituyen el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*. Cf. Edmund Husserl. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik* (Hua XVIII), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975; *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hua XIX), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984; *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)* (Hua XX/1), Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 2002; *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte zur Neufassung der VI. Untersuchung (1893/94-1921)* (Hua XX/2), Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 2005. [Edmund Husserl. *Investigaciones lógicas*, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1967.] En lo sucesivo citaremos estos textos, así como otros de Husserl después de la primera referencia completa, con las siglas de la serie *Husseriana*, *Hua*, seguida del número de tomo y página, excepto en el caso de los *Prolegómenos*, que citaremos según la edición: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993 (*Prolegómenos*, seguido de número de página).

cumplimiento, lo cual otorga estatuto intencional a la objetividad que se configura como esfuerzo de sentido, esto es, el *modo* en que la unidad determinada de plenitud y vacío –en cuanto horizonte de cumplimiento posible– conforma la evidencia objetiva.

Palabras clave: Husserl | Evidencia | Modalidad | Material | Cualidad

objectivity –configured as *adumbration* of sense– acquires intentional status, i. e., the *mode* in which the determined unity of fullness and emptiness –as horizon of possible fulfillment– shapes objective evidence.

Key Words: Husserl | Evidence | Modality | Matter | Quality

1. INTRODUCCIÓN: INTENCIONALIDAD Y EVIDENCIA

La evidencia en sentido fenomenológico encuentra su origen, en primer lugar, en una conciencia intencional. Si bien el concepto de intencionalidad tiene una larga historia, ha sido Brentano quien ha llamado la atención en la contemporaneidad acerca de su centralidad para un estudio de la conciencia. Partiendo de la necesidad de distinción entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos, a fin de demarcar el ámbito propio de la psicología, advierte que todo fenómeno psíquico se caracteriza por aquello que los escolásticos de la Edad Media llamarón la inexistencia intencional (o también mental) de un objeto, y lo que nosotros llamaríamos, aunque no sin ser completamente inequívoco, la relación con un objeto, la dirección a un objeto (con lo cual no debe entenderse una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como objeto, aunque no todos de la misma manera. En la representación es algo representado, en el juicio es algo reconocido o rechazado, en el amor, amado, en el odio, odiado, en el deseo, deseado, etc.¹.

Si bien Husserl sostiene esta centralidad de la intencionalidad para la conciencia, pone en duda que Brentano hubiera alcanzado con su clasificación y análisis de los fenómenos físicos y psíquicos la demarcación y clara distinción de lo psíquico, de lo que caracteriza al ser consciente. Planteado de un modo inverso, Husserl indaga si efectivamente todas las vivencias [*Erlebnisse*] son intencionales², es decir, si vivencia y experiencia intencional son una y la mis-

¹ Franz Brentano. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1874, p. 124.

² Si bien Brentano también advertía momentos intencionales y no intencionales de la conciencia, Husserl introduce la clara distinción, no realizada por Brentano, entre el ámbito psíquico y el ámbito del "sentido" (o la "significación ideal de la especie"), así como el ámbito del "objeto intencional". Brentano es heredero de la ambigüedad fenomenalista de la filosofía moderna, especialmente la de corte empírista. Por lo que el "objeto intencional", que si bien es llamado "fenómeno físico", es parte componente (real, *reellen Bestand*) de la vivencia en cuanto tal.

ma cosa. Su respuesta es negativa. Las sensaciones y sus complejos son vivencias pero no intencionales³. Este análisis será de esencial importancia, pues nos sitúa en los criterios fundamentales de evidencia que, por ser aún operativos y no temáticos, irán concediendo una fisonomía que, más tarde, con el despliegue de la fenomenología genética, asumirá su formulación expresa.

Para nuestro fin, seguiremos aquí el que creemos es el derrotero del concepto modal de evidencia en el pensamiento husseriano como aparece en sus primeros esbozos en los *Prolegómenos* y en las *Investigaciones lógicas*.

A fin de dilucidar este sentido modal de la evidencia, es necesario señalar que el concepto con el que Husserl determina desde los comienzos su comprensión fenomenológica de la evidencia es el cumplimiento [*Erfüllung*]⁴. Precisamente esta caracterización fundamental de la evidencia es la que permite advertir el contraste con lo meramente mentado y que, en consecuencia, debe ser llevado a evidencia. En otras palabras: el *estar cumplido* o el *carácter de cumplido* que parece definirla se diferencia de la intención vacía o significativa, a la que se remite como a lo *meramente* mentado. Ahora bien, este énfasis en el proceso de cumplimiento llevó a la tácita consideración unilateral de la evidencia como conciencia plena⁵, haciendo del vacío o mención un momento ajeno o externo a la evidencia en cuanto tal. Sin embargo, el rumbo que fue marcando Husserl en el esclarecimiento de esta noción fue confirmando que la mirada fenomenológica reclamaba la unidad de lo dado —esto es, de la evidencia— precisamente como una síntesis particular en cada caso de plenitud y vacío.

Podría sostenerse, entonces, que la estructura fundamental de toda evidencia objetiva resulta “modal” por tratarse en todos los casos de una conciencia de posibilidad en un sentido material y no cualitativo⁶, es decir, en cuanto configuración sintética de plenitud y vacío —y no de cumplimiento o de mera plenitud.

³ Husserl llega a afirmar esto como consecuencia de la crítica al concepto de ‘fenómeno físico’ de Brentano. La psicología descriptiva ve en las sensaciones un dato inmediato de la conciencia en contraste con el objeto, que es trascendente y aprehendido mediáticamente por reflexión sobre los datos sensibles. Por el contrario, Husserl sostiene que el dato sensible mismo no es percibido, pues en la sensación no puede separarse el percibir de lo que es percibido, motivo por el cual no es intencional. Para el análisis del problema de la ausencia de intencionalidad en las sensaciones y en la *hyle* (esta última como residuo trascendental) cf. Luis Rabanaque. “Hyle, Genesis and Noema”, *Husserl Studies* 19 (2003), 205-215.

⁴ Cf. *Hua XIX/1*, 145; *Hua XIX/2*, 538, 540.

⁵ Algunas referencias a modo de ej.: *Lógica formal y lógica trascendental* § 59 (*Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* [Hua XVII, 166], Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974); *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926* [Hua XI, 102], Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966; *Meditaciones cartesianas* § 24 (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [Hua I, 92, 93], Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973), etc.

⁶ En el desarrollo del trabajo se tratarán estas nociones que Husserl introduce en la *Quinta Investigación lógica*.

tud— que, por ello mismo, da una objetividad *como algo*, de un *modo* determinado que, en consecuencia, remite a otros modos posibles como momentos de su propia validez.

Intentaremos con nuestro análisis una exposición de los primeros pasos en que va configurándose esta descripción modal de la experiencia que, consideramos es tal, no porque el aparato teórico recurra a categorías modales, ni tampoco porque la posicionalidad propia de las vivencias en actitud ingenua sea modificada para su descripción, sino por el convencimiento de que la experiencia misma, por su carácter esencialmente intencional, se configura de manera modal.

2. LA EVIDENCIA COMO VIVENCIA DE LA VERDAD (PROLEGÓMENOS)

La evidencia no fue siempre comprendida de la misma manera por Husserl. Consideremos sus primeros análisis acerca de este tema.

Los *Prolegómenos* tienen como hilo conductor el volver a plantear la pregunta por las condiciones de posibilidad de la lógica, por su esencia, para, así, liberar a esta ciencia de su fundamentación psicológica defendida ardientemente por los círculos de la época. La inquietud que motiva las *Investigaciones lógicas* y que es formulada ya en el Prólogo: “hacer reflexiones críticas... sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento”⁷, expresa el *desideratum* de su largo y rico camino de producción. De allí que la formulación de una “lógica pura”, que es lo mismo que el desarrollo de una “teoría de la ciencia” o una “ciencia de la ciencia”⁸, se proponga dilucidar aquello que hace que una ciencia sea ciencia, y, de esta manera, acceder e identificar tanto el lado subjetivo como el objetivo de las condiciones de posibilidad del conocimiento.

Su concepción de la lógica en este texto se ve fuertemente influenciada por Leibniz⁹, lo cual nos permitirá comprender los rasgos que tomará esta primera noción de evidencia que ya en la *Quinta* y en la *Sexta Investigación lógica* se verá replanteada. Si la verdad consiste, comprendida a partir de la noción de

⁷ *Prolegómenos*, vii.

⁸ Cf. *Prolegómenos* §§ 6, 8 y 10 entre otros.

⁹ Cf. especialmente § 60.

mathesis universalis, en una unidad ideal en sí, como una e idéntica frente a la multitud real de las razas, los individuos y las vivencias¹⁰, las leyes lógicas se refieren precisamente a ella y tienen como principio fundamental de consistencia el *principium contradictionis*. En consecuencia, no ve Husserl que sea compatible la objetividad de la matemática y de las ciencias en general con una fundamentación psicológica de las leyes lógicas. ¿Pues cómo podría aunarse la necesidad y apodicticidad de estas leyes con su origen en hechos o actos psíquicos contingentes? Serían leyes para hechos psíquicos y necesitarían de su existencia, lo cual no puede hacer de ellas leyes necesarias y verdaderas en sí. Las leyes lógicas son portadoras de un contenido ideal, no real-psicológico; "los lógicos psicologistas desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el fundamento real"¹¹.

Los argumentos principales que sostiene el psicólogo son los siguientes:

1. "Los preceptos que regulan lo psíquico están fundados en la psicología, [...] por lo tanto, es también evidente que las leyes normativas del conocimiento han de fundarse en la psicología del conocimiento"¹².
2. De lo que habla la lógica, es decir, su contenido efectivo: las representaciones, los juicios, los ratiocinios y las demostraciones, la verdad y la probabilidad, etc. son fenómenos y productos psíquicos¹³.
3. "Toda verdad reside en el juicio. Pero sólo reconocemos un juicio como verdadero en el caso de su evidencia. Esta palabra designa —así se dice— un carácter psíquico peculiar y bien conocido por la experiencia interna, un sentimiento *sui generis* que garantiza la verdad del juicio a que va unido"¹⁴.

Husserl hace ver que en diversos casos, como por ejemplo, si consideramos números decádicos con trillones de cifras y las verdades referentes a ellos y sus operaciones, no es posible representarse tales objetos ni llevar a cabo realmente adiciones y multiplicaciones con ellos, es decir, psicológicamente es imposible una evidencia que, por el contrario, idealmente constituye una vivencia ciertamente posible¹⁵. Esto no significa negar en general la existencia de una evi-

¹⁰ Cf. § 36.

¹¹ *Ibidem*, 68.

¹² *Ibidem*, 154.

¹³ Cf. *Ibidem*, 167.

¹⁴ *Ibidem*, 180.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, 185.

dencia psicológica, sino buscar el fundamento o condiciones de posibilidad de la evidencia de leyes y objetividades ideales. Toda ley lógica pura, por ejemplo, el principio de no contradicción, puede tener su utilidad psicológica, es decir, de ella pueden extraerse principios de evidencia, como, en este caso: "la evidencia puede aparecer en uno, pero sólo en uno de dos juicios contradictorios"¹⁶. Las leyes puras son utilizables psicológicamente, pero ello no implica que en sí mismas sean leyes psicológicas. En cuanto leyes ideales forman un reino por sí, compuesto de conceptos ideales, de esencias, que no son clases de actos psíquicos sino objetos ideales que se aprehenden en los correlatos de los actos¹⁷.

Es preciso distinguir, en consecuencia, dos clases de condiciones de la evidencia: a) las *reales* o *naturales*, que corresponde investigar a la psicología y que expresan las circunstancias empíricas y externas en que un sujeto sepercata de la rectitud de su juicio, condiciones como la atención, el interés, una cierta frescura espiritual, etc. Pero estos principios no son conocimientos exactos o con carácter de ley sino que son vagas universalidades empíricas. Y hay, por otro lado, b) condiciones *ideales* de la posibilidad de la evidencia de un juicio. Las leyes lógicas puras se fundan en el concepto de verdad en cuanto unidad ideal frente a una multiplicidad infinita de posibles enunciados idénticos de la misma forma y materia. Por este motivo, todo acto que las enuncie, por pertenecer a esta multiplicidad ideal, cumple, por su materia y por su forma, las condiciones ideales de la posibilidad de su evidencia¹⁸.

Lo que intenta llevarse a la luz es la relación entre la verdad y la evidencia como la relación entre lo ideal y lo real en el pensamiento.

La evidencia no es otra cosa que la 'vivencia' de la verdad. Y la verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real. Con otras palabras, la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente¹⁹.

Dicho de otra manera, la evidencia es la vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el sen-

¹⁶ *Ibidem*, 183.

¹⁷ Cf. *Ibidem.*, 186.

¹⁸ Cf. *Prolegómenos* § 50.

¹⁹ *Ibidem*, 190.

tido actual del enunciado y la situación objetiva presente en sí misma... y la idea de esta concordancia es la verdad²⁰.

Si intentamos formular los puntos significativos para nuestro fin que pueden desprenderse de esta crítica al psicologismo, y que hacen manifiesta esta primera comprensión husserliana de la evidencia, diremos que:

1. por no haber tenido lugar aún la reducción fenomenológica, se trata aquí de vivencias reales tomadas en sus estructuras esenciales, y, si bien Husserl distingue condiciones reales e ideales de la evidencia, la evidencia, en cuanto vivencia, es "vivencia actual"²¹, es decir, lo que hace posible la evidencia es la noción de verdad en cuanto unidad ideal, "verdad en sí" en el sentido de las vérités de *raison* de Leibniz, pero la evidencia es la idealidad vivida.

2. Si "la idealidad de la verdad es lo que constituye su objetividad"²², sólo puede haber evidencia si hay verdad y, a su vez, sólo las idealidades, por poder ser verdades, pueden ser evidentes, pues "la 'validez' o la 'objetividad'... no es inherente al enunciado, como tal vivencia temporal, sino al enunciado *in specie*"²³.

3. Si sólo hay evidencia cuando hay verdad, lo vivido como verdadero no puede ser falso. La evidencia es absoluta y apodíctica. Tanto la noción de verdad en sí como su correlato de la evidencia absoluta y apodíctica presuponen la posibilidad ideal de una percepción adecuada, es decir, una percepción que "idealmente" agote en una intuición el mundo entero, la totalidad infinita de los cuerpos²⁴. En esto se advierte que para Husserl en torno a 1900 toda significación es un universal que ha de tener casos individuales, en principio existentes, y que es esta relación "universal-caso" la que sostiene la conexión "verdad-evidencia": la evidencia viene a ser un mero caso del ser ideal, aunque sólo el caso está dado adecuadamente y puede sostener la abstracción de la idea-universal correspondiente.

Esta comprensión de la evidencia no se sostendrá más que en los *Prolegómenos*. En el mismo *Prólogo* a la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* se reconoce que "algunas deficiencias, en parte muy esenciales —como el con-

²⁰ *Ibidem*, 191.

²¹ *Ibidem*, 190.

²² *Ibidem*, 191.

²³ *Ibidem*.

²⁴ cf. *Prolegómenos*, 185. '... semejante intuición sería un continuo infinito de la intuición: unitariamente pensado, una idea kantiana'.

cepto de ‘verdad en sí’... — han tenido que subsistir” por haber sido pensada la obra de una vez; falencias que de alguna manera subsanan las aclaraciones de la *Sexta Investigación*.

Ya esta primera noción de evidencia se constituye manifiestamente a partir de una conciencia modal, en cuanto que la noción de posibilidad juega un rol fundamental: el juicio evidente presupone “una muchedumbre infinita e ilimitada de posibles enunciados justos, de la misma forma y materia”²⁵, es decir, la verdad en cuanto unidad ideal tiene como correlato la evidencia pero sólo en cuanto es posible una muchedumbre ideal de otras posibilidades como juicios con la misma forma y materia. Es la relación entre la identidad y la multiplicidad, entre un todo y su complejidad interna o contenidos, la que irá ganando en claridad a partir de los diversos esquemas fenomenológicos de explicación que implementa Husserl.

A partir de sus indagaciones acerca de la intuición categorial en la *Sexta Investigación* y su forma peculiar de cumplimiento, creemos encontrar otros elementos que corroboran los motivos que llevaron a Husserl a esta primera comprensión de la evidencia como correlato absoluto de la verdad. La noción de verdad en sí como unidad ideal encarna de modo acabado las determinaciones propias de los objetos universales, de las especies. La *Segunda Investigación* se hace cargo precisamente de la pregunta por el modo de intuición de estas objetividades. La percepción sensible no otorga por sí misma objetividades universales. Las especies reclaman una distinción categorial²⁶: ellas son dadas en actos fundados, esto es, actos cuya intención no es individual sino especificante.

Ahora bien, con toda licitud se pregunta ¿qué es lo que produce la unidad de la extensión?²⁷; o, desde la perspectiva alcanzada por la *Sexta Investigación*, ¿dónde encuentran cumplimiento estas formas categoriales?²⁸ Husserl acota en su *Segunda Investigación* que el “intento de transmutar en la interpretación el ser de lo ideal en un ser posible de lo real, tiene que fracasar, por el hecho de que las posibilidades mismas son también objetos ideales”²⁹. El problema fundamental radica en justificar cómo es posible que un acto particular, aquí y ahora, pueda brindar evidencia, es decir, ser una vivencia de verdad;

²⁵ *Ibidem*, 187. Semejante también en § 62.

²⁶ Cf. *Hua XIX/1*, 115.

²⁷ Cf. *Ibidem*, 119.

²⁸ Cf. *Hua XIX/2*, 657 ss.

²⁹ *Hua XIX/1*, 120.

dado que la evidencia es la “vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo”³⁰, y, la verdad, como “idea de esta concordancia”, no es dada o vivida en cuanto tal en dichos actos. La unidad de la extensión (en el caso de las especies) y la totalidad que implica el concepto de verdad no son intuidas *eo ipso*; son, sin embargo, “co-dadas” y no es posible incluso una intuición singular, esto es, alguna evidencia, sin contar con esta unidad de la percepción. Ella no es objeto de un nuevo carácter de acto que, por medio de actos sintéticos peculiares, otorgara “unitariedad” a las intenciones parciales (como en el caso en que categorialmente son intuidas estas idealidades), sino que funda actos parciales como ley: “lo que la ley lleva a cabo como unidad ideal —comprender en sí lógicamente un sinnúmero de casos singulares posibles en el modo de la significación enunciativa universal— no puede realizarlo ninguna intuición...”³¹.

Este primer recurso explicativo de la evidencia como vivencia de la verdad tiene su intención claramente dirigida a salvaguardar la idealidad y apodicticidad de la esfera lógica, distinguiendo claramente entre lo real y lo ideal, el hecho y la esencia, el pensar y el contenido ideal del pensar, el significar y el significado, el juzgar y el juicio. Este primer paso constituye, por un lado, el núcleo de su crítica al psicologismo, pero, por otro, aporta los cimientos de su noción de identidad y de lo que varía, criterios con los cuales se ven sentadas las bases necesarias para acceder a las posteriores reducciones fenomenológicas y, con ellas, a la reformulación de nociones fundamentales como la verdad: de una comprensión ideal-extensional en los *Prolegómenos* a un carácter posicional dependiente de un acto. En consecuencia, también asume la evidencia un nuevo sentido: lo dado *en cuanto* dado y, por ello, *como* es dado en una conciencia trascendental. El carácter de ser dado [*das Gegebensein*] de todo contenido como “encarnando” una objetividad, un sentido, sólo tiene lugar modalmente, sólo es posible en cuanto perspectiva actual de un horizonte de otras posibilidades³².

³⁰ *Prolegómenos*, 191.

³¹ *Hua XIX/1*, 172.

³² Esta formulación encuentra su comprensión más acabada en los análisis alcanzados en la fenomenología genética, especialmente en *Hua XI* y *Experiencia y juicio*. Cf. mi artículo “Sentido modal de la evidencia en Husserl: modalidad versus modalización”, *Areté* 25/2 (2013), 193-217.

3. LO DADO EN CUANTO DADO Y COMO ES DADO (INVESTIGACIONES LÓGICAS)

La *Quinta Investigación lógica* abre su planteo manifestando la necesidad de ahondar en el análisis de las vivencias psíquicas, ya que es allí donde tiene su origen el significado³³. Sus tres nociones de conciencia buscan precisamente centrar el interés en la vivencia misma, para, a partir de ella, desplegar su propia comprensión de la intencionalidad. Los tres sentidos de conciencia que se rescatan de la psicología son:

1. conciencia como total *consistencia fenomenológica real [reell]* del yo empírico. Según esta definición, tanto las sensaciones como los actos en sentido estricto, es decir, tanto las experiencias no-intencionales como las intencionales son consideradas como “conciencia” o como vivencias.

2. conciencia como *percepción interna* de las vivencias psíquicas propias. Se trata de lo que se ha llamado conciencia interna. Es la percepción interna que acompaña a las vivencias actualmente en curso. No debe entenderse como un acto de reflexión, es decir, una nueva percepción de la vivencia que, en definitiva, sería una nueva vivencia y que plantearía la dificultad del regreso al infinito.

3. conciencia como nombre colectivo para toda clase de actos psíquicos o *vivencias intencionales*. A este tercer sentido dedica Husserl el segundo capítulo y, en realidad, la *Quinta Investigación completa*.

La interpretación husseriana de la intencionalidad toma cuerpo desde la crítica realizada al concepto de Brentano, en primer lugar, por el hecho de denominar fenómeno a toda vivencia³⁴. Si fenómeno es todo objeto que aparece, esto implicaría que toda vivencia no sólo posee un objeto intencional, sino que ella misma es objeto de alguna vivencia intencional, lo cual no explicaría la vivencia en su ser intencional mismo —problema planteado por el segundo concepto de conciencia. Otro tanto ocurre con expresiones utilizadas por Brentano, tales como: “los objetos percibidos, fantaseados, etc. entran en la conciencia” o “la conciencia entra en relación con ellos de esta o de aquella manera” o también “las vivencias intencionales contienen en sí algo como objeto”, en definiti-

³³ Cf. *Hua XIX/1*, 352-353.

³⁴ Cf. *Ibidem*, 384.

va, hablar de un objeto inmanente³⁵; todas ellas expresiones escolásticas y de larga tradición que otorgan un sentido confuso a la referencia intencional de la que Brentano intenta dar cuenta, pues dan pie para comprender la intencionalidad como un proceso o relación real entre una conciencia por un lado y un objeto por otro, como si dos cosas distintas fueran a su vez dadas: el objeto y la vivencia intencional. Para su interpretación se sirve de la doctrina medieval acerca del *ens objectivum*. El objeto mentado tiene, entonces, una existencia objetiva en el espíritu del sujeto, lo cual quiere dar a entender una determinada suspensión de las connotaciones e implicancias ontológicas. En el tiempo previo a su *Psychologie vom empirischen Standpunkt* de 1874 parece haber excluido del campo de la ontología todo lo que sólo tiene este modo de ser³⁶. Pero luego, la inexistencia intencional fue tomado cada vez un sentido más "ontologizado". En 1890³⁷ llega a afirmar que la relación intencional [*intentionale Beziehung*] es una verdadera relación [*Relation*] donde sólo un miembro, el sujeto, es algo real. El objeto de la relación intencional sería una entidad ontológicamente dependiente del acto de la conciencia.

Ya en un artículo de 1894³⁸ y luego, como venimos exponiendo, en las *Investigaciones lógicas*, critica Husserl esta interpretación. En realidad, no existe un objeto de referencia semejante. La intencionalidad no se explica a partir de la introducción de otro tipo de objeto diverso al objeto físico al cual representa, sino por el carácter inmanente del acto. Dicho carácter, que determina la dirección intencional del acto, se denomina contenido [*Inhalt*] desde Twardowski³⁹, terminología que incorpora también Husserl. De modo que la vivencia, por su misma naturaleza, se refiere a su objeto, o también, lo cual es decir exactamente lo mismo, el objeto está intencionalmente presente⁴⁰. De allí que prefie-

³⁵ Cf. *Ibidem*, 384-385. Cabe mencionar que el mismo Brentano advirtió ya la dificultad que implicaba esta terminología.

³⁶ Cf. Franz Brentano. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), Freiburg i. Br., Herder. Dissertation, reimpresión fotomecánica inalterada, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1960. Para una exposición detallada de su ontología cf. Arkadiusz Chrudzimski. *Die Ontologie Franz Brentanos*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2004 [Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles, presentación y traducción de M. Abella, Madrid: Encuentro, 2007] y Arkadiusz Chrudzimski. *Brentano, Husserl und Ingarden über die intentionalen Gegenstände*, en Arkadiusz Chrudzimski (ed.). *Existence, Culture and Persons: The Ontology of Roman Ingarden*, Frankfurt a. M.: Ontos-Verlag, 2005.

³⁷ Cf. Franz Brentano. *Deskriptive Psychologie*, Hamburg, Meiner, 1982.

³⁸ Cf. *Intentionale Gegenstände*, en Edmund Husserl. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)* (Hua XXII), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1979.

³⁹ Cf. Kazimierz Twardowski. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien, Hölder, 1894.

⁴⁰ Cf. Hua XIX/1, 385.

ra recurrir a la expresión *objeto intencional* en vez de *objeto inmanente*⁴¹.

Una vez salvaguardada la noción de intencionalidad de rasgos psicologistas, Husserl introduce una precisión más en las descripciones de su maestro⁴²: no resulta relevante si las maneras en que la conciencia se refiere a su objeto son tres —representaciones, juicios y emociones, según Brentano—, sino este rasgo esencial del acto, por lo que es denominado intencional, que consiste en presentar diferencias específicas esenciales en la manera de referirse a su objeto, esto es, si se trata de una representación, de un juicio, de un acto de esperanza o temor, etc., rasgo que identificó como el carácter de acto [*Aktcharakter*].

Luego se concentra en el análisis del acto intencional mismo⁴³. Las partes esenciales que lo constituyen son, por un lado, su *contenido reell* y, por otro lado, su *contenido intencional*. La denominación “real” es dejada muy conscientemente de lado para evitar la asociación con la cosa trascendente que debe quedar desconectada por medio de la reducción a la inmanencia precisamente *reell*.

Lo *reell*, por distinguirse de lo intencional, debe comprender todos aquellos componentes no intencionales del acto, es decir, todos los datos sensibles que hacen posible una aprehensión de ellos “como algo determinado”. El contenido intencional, por su parte, alude a diversas cosas: 1) el objeto intencional del acto, 2) la materia intencional, 3) la cualidad intencional y 4) la esencia intencional. Son estas diferenciaciones las que nos introducen ya en el núcleo de nuestra cuestión: una comprensión modal de la experiencia. Veamos por qué.

La *cualidad* de un acto es su carácter general, la manera en que se refiere a la objetividad, es decir, si se trata de un juicio o de una representación o de un deseo, etc., aquello que todos los actos de juicio tienen en común por juzgar, independientemente de lo que es juzgado, o lo que hace de diversos deseos el que sean deseos, sin tener en cuenta lo que pueda ser deseado, y que, por ello, los diferencia en cuanto a su *materia* o “contenido”, es decir, aquello que concede al acto su relación con una objetividad, pero con tanta precisión, que no sólo la objetividad mentada es determinada sino también la manera en que es mentada; con ella queda determinado no sólo *que* tal o cual objetividad es aprehendida sino *como qué* es aprehendida. Es necesario señalar que, en este

⁴¹ Cf. *Ibidem*, 388.

⁴² *Ibidem*, 381, § 10.

⁴³ Cf. *Ibidem*, 411 ss.

contexto de las *Investigaciones lógicas* no resulta clara la noción de cualidad. En ocasiones se alude a la manera de la referencia intencional, como acabamos de exponer, de tal modo que se ve identificada con el carácter de acto. En lo que respecta al menos a la distinción terminológica y teniendo en cuenta vacilaciones o usos confusos por parte del propio Husserl, parece medianamente claro que “carácter de acto” [*Aktcharakter*] se referirá a la especie de acto (percepción, deseo, juicio, etc.), según se señaló inicialmente, y “cualidad” [*Qualität*] a la cualidad modal, es decir, a su rasgo posicional (cierto, dudoso, problemático, etc.), como aparecerá luego en *Ideas I*.

Materia y cualidad no agotan el contenido descriptivo del acto sino que, por el contrario, constituye la unidad de ambas lo que Husserl denomina *esencia intencional*. Luego también hay que añadir el contenido representante o *plenitud* [*Fülle*]. Si la materia sirve de fundamento de identificación entre los actos, es decir, si es ella la que les concede una determinada dirección al mismo objeto intencional, la plenitud es el contenido intuitivo. Con ella resulta la *esencia cognoscitiva* del acto, de modo que esta última reúne los tres componentes: materia, cualidad y plenitud. Los actos signitivo-simbólicos, por ejemplo, como se expone en la *Primera Investigación lógica*, representan su objeto por medio de un signo. Estos actos no tienen plenitud. En el acto signitivo que tiene lugar en la percepción de una imagen, se trata de la representación de un objeto por medio de la analogía que aporta la imagen. Los actos intuitivos, a diferencia de los dos casos anteriores, dan el objeto mismo.

Es importante resaltar que la materia y la cualidad son componentes abstractos de toda vivencia intencional, lo cual implica que ninguna de las dos puede ser dada independientemente de la otra, es decir, una vivencia puramente cualitativa o una materia de acto separada de una cualidad no son posibles. Sin embargo, eso no significa que en las modificaciones de cada uno de estos componentes haya una relación de dependencia mutua. Toda cualidad puede combinarse con cualquier referencia objetiva. Es precisamente esta independencia de las variaciones de materia con respecto a la cualidad el verdadero núcleo de la crítica de Husserl a Brentano, como bien señala Belussi⁴⁴. Brentano intentaba explicar cada relación objetiva según su determinación de

⁴⁴ Cf. Felix Belussi. *Die modaltheoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie*, Freiburg/Múnich, Alber, 1990, p. 25.

contenido a partir de una cualidad de acto, entendida en este tramo de la exposición como carácter de acto. Por diferenciar las representaciones de los demás actos fundados en ellas, otorgaba por esto mismo una prioridad a las representaciones y, por lo tanto, la dignidad de actos independientes, dotados de una cualidad propia, por los que se da la relación con el objeto según las determinaciones de contenido. Si un juicio, un deseo, etc. expresan una intencionalidad propia por contar con una cualidad determinada, sería difícil hablar de una vivencia intencional en el caso de una “mera representación” en el sentido de Brentano⁴⁵. ¿Qué hace de todas las representaciones el que sean representaciones y qué las diferencia unas de otras si no se trata precisamente de una misma cualidad representativa y de diversa materia respectivamente? ¿Qué diferencia entonces la representación *Emperador* de la representación *Papa*⁴⁶ si no es su materia? Como en toda especie de intenciones, en las representaciones también debe sostenerse una diferencia esencial entre calidad y materia del acto si han de ser vivencias intencionales. Resulta aún más contundente la observación de Husserl cuando parece ir fijándose el sentido de la cualidad —a diferencia del carácter de acto— que permanecerá en adelante: el de la posicionalidad del acto. Esto tiene lugar en el marco del análisis de la distinción entre la representación base y la materia del acto. Husserl recurre al conocido ejemplo de la muñeca en el panóptico: lo que en un primer momento se percibe como una bella dama, se muestra luego como una ilusión al advertir que se trata de una muñeca. A través de la descripción de este proceso, puede notarse claramente que, en ambos casos —en la aprehensión del contenido como muñeca y en la aprehensión como dama—, se verifica una representación perceptiva con una misma materia, y no una representación inicial que sirve de base a una percepción —como sostendría Brentano—, de tal manera que la diferencia reside en la cualidad: la dama se nos presenta como realidad y la muñeca como ficción. La posicionalidad, *belief* o cualidad de fe propia de la percepción es la que desaparece al aprehenderse la muñeca, dando lugar a una conciencia perceptiva “anulada” —la que corresponde a la aprehensión “dama”⁴⁷.

A partir de estas distinciones parecen posibles dos *criterios* de “modalización” —en un sentido muy general— en la estructura del acto intencional. Y nos

⁴⁵ Cf. *Hua XIX/1*, 446.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, 449.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 457-461.

referimos a “criterios” de modalización pues, como intentaremos desarrollar en este trabajo, podrían distinguirse dos maneras de comprender el *modo* en la fenomenología de Husserl que, en consecuencia, nos permitirán distinguir entre lo que podríamos denominar *modalidad* y *modalización* propiamente dicha. La *modalidad* o, más precisamente, lo que denominaremos conciencia *modal*, se referirá al rasgo característico con el que se constituye originariamente toda conciencia en cuanto conciencia de posibilidad desde una perspectiva material; mientras que la *modalización* aludirá a la posibilidad de modificación de toda conciencia respecto de otra originaria.

1. En primer lugar, el criterio más rápidamente identifiable y que más claramente manifiesta el modo de la relación con el sujeto, según se ha comprendido tradicionalmente desde Kant, es el que ofrece la *cualidad* del acto. Ahora bien, el concepto mismo de cualidad, tal como ha sido expuesto más arriba, no es completamente unívoco, según se anticipó. Husserl se plantea la posibilidad de hablar de géneros de cualidades⁴⁸ para dar cuenta de la distinción que habría entre, por una lado, posicionalidad-no posicionalidad y, por otro, representación-juicio, aunque luego es descartada, pues la noción de acto objetivante viene a reunir en un solo tipo de acto la supuesta distinción cualitativa entre representación y juicio, mostrando que la variación tiene lugar a nivel de la materia.

Al pasar del acto ponente al modificado, no entramos en una clase heterogénea, como al pasar de cualquier acto nominal a un apetito o una volición. Por lo que toca al tránsito de un acto nominal ponente a un acto de enunciado asertórico, no encontramos ningún motivo para admitir una diferencia cualitativa⁴⁹.

Se trata entonces de actos objetivantes nominales (representaciones) y de actos objetivantes proposicionales (juicios). La cualidad del acto aludirá a su carácter de posicionalidad, es decir, a la presencia o no del *belief* o creencia. ¿Pero qué ocurre con la serie de variaciones posibles (tenidas incluso por el mismo Husserl como variaciones cualitativas) tales como objetos intencionales en el modo de preguntados, dudados, etc.⁵⁰? ¿Son éstas variaciones de cualidad? ¿Y qué relación guardan con la noción de cualidad en cuanto posicionali-

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 497, 500.

⁴⁹ *Ibidem*, 500.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, 427.

dad? ¿Son todas especies diversas equiparables bajo el mismo género llamado cualidad⁵¹? Aquí resulta explícita la oscuridad terminológica que no fija con claridad la diferencia entre la cualidad y el carácter de acto. En las *Investigaciones lógicas* no ha sido aún formalmente introducida la reducción fenomenológica, motivo por el cual permanecen pendientes las respuestas a estas preguntas que, recién en *Ideas I*, con la distinción entre *Protodoxa* y modos secundarios⁵², vislumbran una solución a partir de las diferenciaciones en los grados de la intencionalidad y las correlaciones noético-noemáticas.

Según Belussi⁵³, para quien parece permanecer oscura la distinción entre cualidad y carácter de acto, la “cualidad del acto” viene a expresar a partir del parágrafo 27 de la *Quinta Investigación* tanto la especie de vivencia intencional (representación, juicio, etc.) como la caracterización de la estructura modal de una vivencia intencional determinada. Si bien consideramos acertada tal descripción, en cuanto a la índole modal de la cualidad, creemos que la estructura modal de la vivencia no agota su explicación o extensión en el momento cualitativo, sino que es precisamente la perspectiva material la que aporta en la fenomenología el sentido modal novedoso que conllevará su enriquecida concepción de la evidencia.

2. En consecuencia, un segundo criterio de “modalización” del acto intencional se ve representado por la materia, que, como ya se expuso más arriba, es el momento del acto que otorga una determinada relación objetiva. La materia expresa el modo en que se constituye la relación objetiva, el sentido objetivo. No es posible tal referencia sino por medio de un sentido determinado. Dos actos cualitativamente idénticos y que incluso representan el mismo objeto, por ejemplo “triángulo equilátero” y “triángulo equiángulo”, pueden no coincidir en su esencia intencional. Sus contenidos representan al objeto de distinto modo. Y, a su vez, a la inversa, puede ser este modo material el mismo y variar la cualidad, como en los siguientes casos en que una serie de actos tales como: el juicio “hoy lloverá”; la presunción “hoy probablemente lloverá”; la pregunta “¿hoy lloverá?” etc., se “ejemplifica la posibilidad de la identidad, no sólo en cuanto a la referencia objetiva en general, sino también en cuanto al modo de

⁵¹ Cf. Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, § 105.

⁵² Cf. *Ibidem*, §§ 105-106.

⁵³ Cf. Felix Belussi. *Op. cit.*, p. 27.

la referencia objetiva, entendido en el nuevo sentido, modo que no está prescrito, pues, por la cualidad del acto”⁵⁴.

¿Qué nos lleva a sostener la índole modal del momento material? Si tomamos en cuenta que todo acto intencional cuenta esencialmente con una materia (además de una cualidad), y que es ella la “presentificadora” de la objetividad, y esto sólo se realiza por medio de una “presentificación” determinada, es decir, de un modo, no de una manera que pretende ser –digamos– extensional y absoluta, podemos sostener que el objeto intencional se constituye “en o desde un modo determinado”. A partir de esta perspectiva advierte Husserl la necesidad de establecer otro criterio de distinción en el concepto de contenido intencional: cuando hablamos de objeto intencional debe comprenderse, por un lado, el objeto *que* es intencionado y, por otro, el objeto *tal como* es intencionado⁵⁵. Tomando el conocido ejemplo de la *Primera Investigación*, “el vencedor de Jena” y “el vencido de Waterloo”, advertimos que se trata del mismo objeto intencionado, pero el modo en que es intencionado es distinto. Sin embargo, no por ello debe identificarse la materia con el objeto intencional. Un juicio, por ejemplo “La familia Cruz tiene 3 hijos”, posee diversos objetos intencionados por actos parciales pero, a su vez, un objeto intencional en cuanto juicio, y éste es el hecho o estado de cosas enunciado, que diferirá del objeto intencional de un deseo o pregunta aunque compartieran con el juicio la misma materia. El objeto *tal como* es intencionado se ve determinado tanto por la materia como por la cualidad. La índole modal de la materia radica, en consecuencia, en su “escorzada” extensionalidad de sentido que permite, sin embargo, la constitución e identificación del objeto intencional como un todo, como una unidad.

Precisamente porque la experiencia no consiste, como sostenía Brentano, en actos fundamentales o primarios como las representaciones, a los que sobreviene un *index* cualitativo, sino que todo acto intencional está constituido esencialmente por un contenido significativo cualitativamente determinado, se da el paso necesario para desprenderse de la cosa como referente físico externo y preguntarse por la estructura de toda experiencia. La nueva perspectiva de comprensión muestra que la comparación de entidades ontológicamente distintas (como se da en una teoría de la adecuación) ofrece dificultades de justifi-

⁵⁴ *Hua XIX/1*, 429.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, 414.

cación; fenomenológicamente se trata siempre de sentido, y éste se muestra esencialmente modal, según anticipamos. Ahora bien, estos dos momentos mencionados de “modalización” (la materia y la cualidad) reflejan diversas concepciones de la modalidad que podríamos exponer como sigue:

A) la materia de un acto intencional es posibilidad en cuanto potencialidad de sentido intuitivo como contenido. Lo actual, desde esta perspectiva, está constituido por las potencialidades predelineadas. La materia ofrece el marco o límites (en cuanto anticipación significativa abierta) de la plenitud posible, esto es, la materia es la que, desde una perspectiva extensional de sentido, señala las posibilidades que, cumplidas de modo gradual, resultarían en la plenitud actual. Si bien las nociones de horizonte y predelineamiento son posteriores, se advierten aquí operativamente como fundamentos para su ulterior desarrollo y explicitación.

En otras palabras, si en la relación entre la intención significativa y la intuición impletiva “la esencia intencional [materia y calidad] del acto intuitivo se ajusta o pertenece a la esencia significativa del acto significativo” o, incluso en el caso en que las cualidades son diversas (actos ponentes con no-ponentes), es la materia aquel momento “que entra *esencialmente* en cuenta para la identificación”; “las materias son las depositarias especiales de la síntesis”. Pero no se alcanza una igualdad completa de estos dos actos incluso suponiendo la igualdad de las cualidades, pues se trata precisamente de una diferencia en el “grado de conocimiento”⁵⁶. La plenitud [*Fülle*] o el cumplimiento –o implección [*Erfüllung*]⁵⁷– aporta algo realmente nuevo al acto intencional, es un momento nuevo frente a la cualidad y la materia, pero que corresponde especialmente a ésta en el modo de un complemento [*Ergänzung*]⁵⁸.

En el cumplimiento vivimos, por decirlo así: *esto es ello mismo...*, la síntesis de cumplimiento revela una *desigualdad de valor* en los miembros enlazados, de tal suerte que el acto impletivo obtiene una *preeminencia* que falta a la mera intención y que consiste en que *aquél comunica a ésta la plenitud del ‘mismo’* [*selbst*]⁵⁹.

⁵⁶ *Hua XIX/2* 596, vale para todas las citas previas.

⁵⁷ El término *Erfüllung* ha sido traducido al español de dos maneras: ‘cumplimiento’ e ‘impleción’. Ambas son igualmente posibles en razón del doble sentido implicado en *erfüllen*, cumplir y (re)llenar. ‘Implección’ posee, sin embargo, la ventaja de mantener la continuidad con los derivados, como ‘impletivo’, ‘implecionante’, etc. Utilizaremos ambas formas según resulte más conveniente.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, 601.

⁵⁹ *Ibidem*, 597.

Esta noción de cumplimiento es el carácter fundamental con el que Husserl determina su comprensión fenomenológica de la evidencia. Cumplimiento quiere decir intuición impletiva. Podría formularse el problema mismo de la evidencia como el problema de la conducción de la mención vacía no-evidente de un estado de cosas a la correspondiente evidencia.

Lo que nos parece fundamental es advertir la mutua remisión entre intención y cumplimiento⁶⁰, de tal manera que la intuición remite a lo meramente mentado, y el concepto de lo intencionado de modo vacío remite a una posible intuición impletiva. Esto quiere decir que la modalización propia de la materia del acto otorga a la intención una preeminencia en cuanto determinante de la evidencia como cumplimiento⁶¹. Ella establece el marco de la posibilidad del cumplimiento, marco que no se constituye como un todo cerrado de determinaciones estrictamente definidas en cuanto a su contenido sino como un predileneamiento. Así es que cabe la posibilidad de la decepción. Pero la misma decepción es una manera de cumplimiento. A partir del análisis de los grados y estilos de la evidencia, según se exponen especialmente en *Ideas I*⁶², podrá contarse con más elementos para reconocer los nuevos matices modales que aporta dicha perspectiva.

B) La modalización propia que opera el momento cualitativo de los actos no concierne al contenido sino que se trata de una modificación de la conciencia en su relación con el contenido como un todo. Por este motivo, "el carácter de cumplimiento no supone... la calidad de posición que tienen tanto los actos de intencionalidad como los actos de cumplimiento"⁶³. De allí que una modificación de la posicionalidad no suponga un cambio en el grado o estilo de la evidencia,

⁶⁰ Esta mutua remisión es resaltada especialmente por Ernst Tugendhat. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1967, p. 51.

⁶¹ Cf. Hua XIX/2, 584: „Also mit dem besonderen Charakter der Intention hängt der besondere der erfüllenden Deckung zusammen“. (“Así, pues, hállanse en conexión el carácter especial de la intención y el carácter especial de la coincidencia impletiva”).

⁶² La introducción sistemática del concepto de cumplimiento tuvo lugar ya en la *Sexta Investigación lógica*, en los capítulos 1 y 2. La noción de grados del cumplimiento o conocimiento, especialmente en los capítulos 3 y 5. Sin embargo, en *Ideas* aparecen una serie de aportes novedosos con respecto a las determinaciones de la evidencia como consecuencia de una intuición más precisa de la correlación intencional noético-noemática, que permite superar el frustrado recurso a la función representativa de las *Investigaciones*, especialmente en lo referente a las síntesis de adecuación: “A toda región y categoría de presuntos objetos corresponde fenomenológicamente no sólo una clase fundamental [Grundart] de sentidos o de proposiciones, sino también una clase fundamental [Grundart] de conciencia que da originariamente tales sentidos, y como inherente a ella un tipo fundamental de evidencia originaria [Grundtypus originärer Evidenz] que está esencialmente motivada por un darse originariamente de tal clase [so geartete originäre Gegebenheit]” (Hua III/1, 321). Para un análisis más detenido de los aportes de *Ideas I* en este sentido, cf. mi artículo (nota suspendida para preservar anonimato).

⁶³ Hua XIX/2, 599.

si es que, como se expuso, "lo universal en el carácter de cumplimiento está determinado esencialmente por la materia"⁶⁴. Sin embargo, consideremos lo siguiente: toda vivencia intencional ponente se dirige hacia la verdad en cuanto que pone lo mentado explícita o implícitamente como existente, y su estar dirigida hacia la verdad tiene un doble sentido: 1) el pretender o reclamar la verdad de lo mentado y 2) para la justificación de esta pretensión depende de la confirmación de la verdad. En ambos casos el acto ponente señala más allá de lo mentado, tal como le es dado fácticamente, hacia otra manera de darse de lo mismo. Esta remisión a las maneras de darse abre una dimensión propicia que permite considerar de modo conjunto la verdad y el conocimiento de la verdad (en este sentido: la evidencia), correlación que trata el quinto capítulo de la *Sexta Investigación*, especialmente en su § 39. En este sentido, se anuncia un papel no menor a la cualidad en su relación con la noción de evidencia, que se ve confirmado y dilucidado en análisis posteriores en torno a la conciencia de la fantasía, lo que llevará a Husserl a hablar, entonces, de una evidencia-como-si [Evidenz-als-ob], manifestando patentemente la preeminencia y referencialidad fundante que posee la posicionalidad⁶⁵.

La misma distinción (introducida en el § 38) entre evidencia en un sentido laxo y evidencia en sentido riguroso sólo se comprende desde los actos ponentes y la correspondiente correlación mencionada entre verdad y evidencia, ya que si "el concepto de confirmación se refiere exclusivamente a los actos ponentes en relación con su cumplimiento ponente"⁶⁶, puede hablarse ya de evidencia siempre que una intención significativa encuentra su cumplimiento (sentido laxo); sin embargo, la evidencia, estrictamente hablando (sentido riguroso), "se refiere exclusivamente... al acto de esta síntesis de cumplimiento más perfecta, que da a la intención... la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo"⁶⁷, en otros términos: tiene lugar la llamada adecuación perfecta. La evidencia en sentido estricto es aquí la evidencia adecuada. Y la perfecta adecuación tiene el doble sentido de: adecuación perfecta a la intuición (todo lo mentado se corresponde con la intuición impletiva) y perfección del cumpli-

⁶⁴ *Ibidem*, 650.

⁶⁵ Con especial énfasis se llega incluso a identificar el concepto mismo de intención con los actos ponentes: "... la cualidad se revela... como decisiva; tanto, que el término de intención, de tender, parece convenir propia y exclusivamente a los actos ponentes (*Ibidem*, 650)".

⁶⁶ *Ibidem*, 650.

⁶⁷ *Ibidem*, 651.

miento definitivo (la intuición impletiva cumple definitivamente la intención, sin encerrar absolutamente ninguna intención incumplida)⁶⁸.

Husserl es consciente⁶⁹ de que un tal cumplimiento definitivo sólo puede tener lugar sobre la base de una percepción pura, ya que una percepción objetivamente completa se encuentra reñida con la síntesis continua de percepciones impuras que caracterizan a toda percepción sensible. Con ello se abre paso a la ampliación del concepto de percepción: de una exclusiva consideración de la percepción como forma de intuición sensible hacia la intuición y pensamiento categoriales, lo que resultará también en una ganancia en precisión para el concepto de evidencia.

Condensando los análisis realizados hasta aquí diremos que, tanto en los *Prolegómenos* como en las *Investigaciones* (concretamente, en la *Sexta*), la evidencia se nos muestra con carácter absoluto⁷⁰. Este rasgo, sin embargo, supone diversos sentidos en los mencionados textos: en los *Prolegómenos* se refiere Husserl casi exclusivamente a la apodicticidad⁷¹ de la evidencia⁷², sentido claramente necesario para el fin fundamental de esos párrafos: la lucha contra el psicologismo lógico que viene a ser un relativismo escéptico en todas sus formas⁷³. Por otro lado, la *Sexta Investigación* se centra en la noción de adecuación, ya que, a partir de los elementos alcanzados en los análisis de la vivencia intencional y sus contenidos (*Quinta Investigación*) y el papel fundamental de la plenitud y los actos de cumplimiento para hablar de conocimiento, el análisis fenomenológico descubre una gradualidad del proceso de conocimiento (capítulo 3), de tal manera que la evidencia absoluta es el “Ideal de la adecuación” en cuanto “el ideal del cumplimiento definitivo” (capítulo 5). Heffernan⁷⁴ atribuye este cambio de acento o perspectiva (es decir, de la apodicticidad a la adecuación) en la noción de evidencia como absolutez al hecho de que en la

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, 648.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, 649.

⁷⁰ Cf. *Prolegómenos*, especialmente §§ 6, 21, 23, 26, 27, 28, 36, 37, 39, 40, 50; y *Sexta Investigación lógica*, especialmente §§ 16 y 36-39.

⁷¹ Cabe mencionar que la misma noción de apodicticidad de la evidencia adquiere sus matices de sentido: hasta las lecciones de *Filosofía primera* designa una característica de la evidencia adecuada en cuanto la imposibilidad de no ser o de ser dudoso de lo evidente; mientras que *Ideas I* caracteriza la apodicticidad como un ver con evidencia una esencia o una relación esencial. Cf. mi artículo (nota suspendida para preservar anonimato).

⁷² Sólo en el § 51 de *Prolegómenos* aparece la noción de adecuación.

⁷³ Cf. capítulo 7 de los *Prolegómenos*: “El psicologismo como relativismo escéptico”.

⁷⁴ Cf. George Heffernan. *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den „Logischen Untersuchungen“ und der „Formalen und transzendentalen Logik“*. Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik, Bonn, Bouvier, 1983, pp. 64-65, nota 177.

Sexta Investigación este carácter de absolutez es tratado en relación más estrecha con su manifestación relativa en grados. En realidad, creemos que sería más preciso el siguiente análisis: en el tercer capítulo de la *Sexta Investigación*, donde se elabora más detalladamente la concepción de los grados del conocimiento, es llamativo que no aparezca siquiera mencionada la evidencia. La descripción tiene un carácter marcadamente neutral en cuanto a la posicionalidad y, de hecho, Husserl deja constancia en el § 21 de que en las investigaciones que siguen (entendemos: capítulos 3 y 4) será la materia sola lo decisivo, de tal modo que podrá admitirse cualquier cualidad (posición o "mera" representación). En el capítulo quinto resulta manifiesto que el alcance del cumplimiento intuitivo (desarrollado en los capítulos anteriores) es más amplio que el ámbito de la posicionalidad. Sin embargo, llega casi a identificarse la mención, el tener, la intención misma con los actos ponentes⁷⁵, llegando así a identificar también la evidencia con el cumplimiento o, más bien, confirmación, por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada. No queda aún en claro el papel que le cabe a la cualidad en el proceso de cumplimiento. Únicamente en *Ideas* se comprende que sólo como posición tiene la intención el carácter de "pretensión", que puede ser, por lo tanto, "legítima" o "ilegítima" y, en consecuencia, tiene el cumplimiento el carácter de "confirmación" y, por ello, es también la posición misma (de una materia determinada) la que alcanza confirmación o decepción.

4. CONCLUSIÓN

Intentamos mostrar los primeros aportes de Husserl respecto de lo que denominamos una comprensión modal de la evidencia fenomenológica que alcanza su descripción más acabada en la fenomenología genética.

Debido a su preocupación por fundamentar la lógica pura superando los argumentos psicologistas, los *Prolegómenos* comprenden las verdades como unidades ideales necesarias y apodícticas que pueden ser vividas actualmente como tales y, por ello, con evidencia, que viene a ser, pues, la vivencia de la verdad.

⁷⁵ Cf. *Hua XIX/2*, 650.

Es posible sostener la correspondencia entre verdad y evidencia cuando se supone por principio la dación o posibilidad de dación del mundo en su totalidad, es decir, en una percepción adecuada que no permita nuevas presentaciones que puedan reformular la unidad ideal. Es interesante advertir que, si bien no se trata aquí de la vivencia ya reducida sino de la vivencia real, es decir, no se ha accedido aún a la conciencia pura y su estructura horizontica noético-noemática, sin embargo, podríamos decir que Husserl va siendo consciente de la que consideramos una idea fundamental de su fenomenología, y que hemos llamado “concepción modal de la evidencia”. Esta primera manifestación en los *Prolegómenos* se refleja en el hecho de que la evidencia es la validez de un enunciado que se ve sostenida por la posibilidad de la existencia de otros enunciados de la misma forma y materia. Es la remisión a otras posibilidades lo que sustenta u otorga validez a la actual que se presenta, a su vez, como una posible.

La intuición fundamental que vemos aquí y que entendemos se despliega en toda su obra consiste en que: 1) lo dado es una unidad en referencia a otras unidades posibles y 2) la validez de lo dado se sustenta precisamente en su referencia a otras posibilidades, luego comprendidas como momentos en un nuevo contexto descriptivo: la mención y el cumplimiento. En este caso vemos que la unidad de la extensión –en el caso de las especies y del concepto de verdad en sí de los *Prolegómenos*– no es intuida o dada en cuanto tal en la vivencia singular –pues pertenece a la idealidad de la verdad en sí y no al acto real–, sino de alguna manera “co-dada” en la posibilidad de múltiples enunciados de la misma forma y materia.

Las *Investigaciones lógicas* dan paso a la consideración de la vivencia como mención por la que es dada una objetividad, de tal manera que ahora resulta necesario atender a esta nueva estructura descubierta: lo dado en cuanto dado en una conciencia intencional. Se advierte, entonces, que todo acto presenta una materia –relación con la objetividad como mención significativa determinada– y una cualidad –carácter de posicionalidad–, por lo que es posible y necesario, a su vez, distinguir no sólo lo dado en cuanto dado sino *como* es dado, es decir, el *modo* en que aparece. Todo lo dado aparece de algún *modo* que se ve determinado por diversos factores en relación con la objetividad misma y con la clase de acto que la mienta, configurándose como una unidad de sentido en la que mención y proceso de cumplimiento se van determinando mutuamente.

Los análisis acerca del contenido intencional del acto, revelaron que esa materia y cualidad representan dos criterios de modalización en la estructura intencional: la cualidad encarna el criterio tradicional de modalización introducido por Kant, según el cual se manifiesta una determinada relación de posicionalidad del contenido intencional respecto del sujeto. Ahora bien, es la materia la que supone el criterio modal novedoso que intentamos señalar, pues ella no es la materia en sentido proposicional⁷⁶ sino la materia intencional, esto es, el momento intencional del acto que hace posible la configuración objetiva como una mención determinada que, si bien da la objetividad como un todo, no la presenta de manera extensionalmente absoluta, sino que su sentido se constituye en una conjunción de plenitud y vacío cuya relación y proceso de presentación definen la evidencia con que es dada.

En este sentido, las *Investigaciones lógicas* reconocen una gradualidad de la dación y del cumplimiento y, con ello, de la evidencia, que se comprende ahora en términos de adecuación: la evidencia absoluta es el ideal de la adecuación en cuanto el ideal del cumplimiento definitivo.

Si tener evidencia es tener una objetividad dada, y tener una objetividad dada es haberla mentado, y haberla mentado equivale a la constitución de una determinada materia intencional que, a su vez, otorga el marco de cumplimiento posible (según un estilo, clase y gradualidad, como ya se vislumbra en las *Investigaciones*); en consecuencia, tener evidencia no es tener una conciencia plena, lisa y llanamente, sino tener una objetividad, lo cual implica fenomenológicamente la descripción precisa de todos los momentos intencionales que la configuran. El carácter modal de la evidencia fenomenológica que intentamos señalar tiene su fundamento precisamente en el estatuto intencional de sus objetividades que implica esencialmente la mención como “escorzo” de sentido, que supone, en consecuencia, tanto vacío o anticipación como plenitud. De allí que toda evidencia se identifica con una manera de darse la objetividad, y tanto esta manera como la configuración del horizonte de cumplimiento posible son determinaciones materiales.

⁷⁶ La que podría identificarse con la intención o sentido de *dicto* escolásticos. Para un planteo general de la cuestión, cf. por ej.: Gaetano Chiurazzi. *Modalität und Existenz. Von der Kritik der reinen Vernunft zur Kritik der hermeneutischen Vernunft: Kant, Husserl, Heidegger*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, cap. 1.

LA FENOMENOLOGÍA DIALÉCTICA DE EDUARDO NICOL*

EDUARDO NICOL'S DIALECTICAL PHENOMENOLOGY

Francisco Javier Cortés Sánchez
Universidad de Salamanca, España
francortes@usal.es

Resumen: El presente trabajo tiene la finalidad de mostrar la fenomenología dialéctica de Eduardo Nicol. Para ello parto de lo que considera Nicol el origen de la crisis de la metafísica. Identificado el origen de tal crisis, expondré los tipos de relación del conocimiento que existen en relación a lo que Nicol llama "ontología de la verdad". En esta exposición, mostraré el sentido que adquiere para Nicol el carácter apodíctico de la experiencia y la relación existente entre método y ontología. Estas dos ideas nos revelarán la importancia que tiene el "otro" en el desarrollo fenomenológico nicoliano así como el sentido de la historicidad.

Como consecuencia, la fenomenología dialéctica se presenta como un método que pretende dar solución a la crisis de la metafísica continuando la tradición fenomenológica iniciada por Husserl a través de una revisión de la misma.

Palabras clave: Fenomenología | Dialéctica | Historicidad

Abstract: This research is intended to show the phenomenological method of Eduardo Nicol. To do this I start from the consideration of Nicol regarding the origin of the crisis of metaphysics. Identified the origin of this crisis, I will explain the relationship types of knowledge that exist in relation to what Nicol called "ontology of truth." In this presentation, I will show the meaning that for Nicol has the apodictic character of experience and the relationship between method and ontology. These two ideas will reveal the importance of the "other" in the phenomenological development and sense of historicity.

As a result, dialectical phenomenology is presented as a method that aims to answer the crisis of metaphysics continuing the tradition begun by Husserl through a review of it.

Key Words: Phenomenology | Dialectic | Historicity

El título del presente trabajo puede presentar algo de confusión debido a los diferentes sentidos que han adquirido en la historia de la filosofía los conceptos "fenomenología" y "dialéctica". Quizás pueda causar más confusión el

* Ponencia presentada en el X Congreso Internacional de la Sociedad Española de Fenomenología. "Fenomenología, experiencia y razón. Centenario de Ideas I", Barcelona, 27-29 Noviembre, 2013.

segundo que el primero dado los usos que se han manejado del término “dialéctica” en la tradición hegeliana y marxiana. Por ello, para no caer en dificultades, lo primero de todo decir que el sentido del término dialéctica en Nicol no tiene un sentido hegeliano, sino que su sentido tiene que ver con el carácter dialógico del pensamiento. Es decir, que una de las características del pensamiento, según Nicol, es el diálogo. En este sentido el término “dialéctica” en Nicol está más cercano al sentido socrático-platónico.

Por otro lado, el concepto “fenomenología” no debería producir tales confusiones como el término anterior, pero no escapa a las cuestiones como: ¿Qué se puede entender por fenomenología? ¿Qué es la fenomenología?

Después de un siglo de la publicación de *Ideas I* estas preguntas siguen teniendo actualidad ya que las investigaciones fenomenológicas han aumentado, e incluso dentro de la propia fenomenología, los enfoques y modos de entender este proyecto de ciencia estricta se han diversificado.

Si bien podemos considerar a Husserl el padre de la fenomenología, el uso de dicho término puede rastrearse en la historia de la filosofía y retrotraerse a sus primeros usos, los cuales, preceden a la obra del mencionado filósofo. Pero en la actualidad, cuando se habla de fenomenología no se piensa, por ejemplo, en *La fenomenología del espíritu* de Hegel, sino que se identifica con el proyecto filosófico de Edmund Husserl junto con los proyectos que se inspiraron en su obra. Es así como dentro de la fenomenología entran proyectos filosóficos como los de Max Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Paul Ricoeur... Proyectos que amplían la diversidad de la fenomenología pero que también es vista para muchos otros como una distorsión del proyecto originario.

El propio Husserl sintió que el proyecto de su discípulo Heidegger se alejaba de la intención original de la fenomenología y, en este sentido, las preguntas anteriormente mencionadas recorren la historia de la fenomenología, la cual llega hasta nuestra actualidad. En medio de este recorrido por la historia de la fenomenología se encuentra el filósofo catalán Eduardo Nicol¹.

¹ Eduardo Nicol nació en Barcelona en 1907. En esa ciudad es donde prácticamente desarrolló toda su formación hasta 1939, que por motivos bélicos conocidos, conoció el exilio. En México estableció su residencia y lugar de trabajo (Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM). Viajó por América y Europa realizando cursos y conferencias. Un dato, quizás relevante para esta ocasión, ya que nos encontramos en el X Congreso Internacional de la Sociedad Española de Fenomenología, es que fue miembro de la *International Phenomenological Society* y consejero de la revista *Philosophy and Phenomenological Research* de EEUU desde 1944. En 1990 muere en la ciudad de México. Sobre datos biográficos acerca de Eduardo Nicol puede consultarse: R. de Nicol, Alicia, “Eduardo Nicol. La vocación cumplida”. *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, Revista Anthropos, Extra 3 (1998), 46-55. También puede con-

La intención de este trabajo no pretende mostrar las coincidencias y disidencias entre Husserl y Nicol, tampoco es pretensión posicionarse en la defensa de alguno de los proyectos filosóficos mencionados. La intención simple y llana es mostrar el sentido que adquiere para Nicol la fenomenología. Es así que, como inevitable consecuencia, se presenten las diferencias con la fenomenología de Edmund Husserl, pero las presentaciones de tales diferencias son presentadas desde las argumentaciones propias de Eduardo Nicol. La pregunta clara es la siguiente: si la filosofía de Eduardo Nicol es considerada como fenomenología dialéctica, ¿en qué sentido podemos entender que es fenomenológica?

El propósito de este trabajo es, por tanto, mostrar la fenomenología dialéctica de Eduardo Nicol. Para ello considero que hay que tener presente cómo experimenta Nicol la situación del siglo XX en relación al saber filosófico y por ello voy a partir de lo que considera Nicol el origen de la crisis de la metafísica. Identificado el origen de tal crisis, expondré los tipos de relación del conocimiento que considera Nicol que existen. En esta exposición, mostraré el sentido que adquiere para Nicol el carácter apodíctico de la experiencia y la relación existente entre método y ontología. Estas dos ideas nos revelarán la importancia que tiene el “otro” en el desarrollo fenomenológico nicoliano así como el sentido de la historicidad.

Para Nicol la crisis que está atravesando la filosofía en el siglo XX es una crisis de principios, pero esta crisis de principios no solo afecta a la filosofía sino que también afecta directamente a las ciencias, en concreto él nos habla de la crisis de la ciencia física y metafísica. Estas son sus palabras:

Decimos, pues, que la ciencia se encuentra ahora en una situación crítica, y que la crisis, en tanto que es principal, ataña a todas las ciencias. Sin embargo, presenta caracteres más llamativos en la física y en la metafísica. La crisis de la metafísica tiene un aspecto negativo, y consiste en la incapacidad que ella ha mostrado en el siglo XX de revelar la unidad fundamental de la ciencia y de precisar, en los términos que correspondan al nivel que las ciencias positivas han alcanzado, cuáles son las condiciones universales y necesarias del conocimiento en general.

La ausencia de un cuerpo de doctrina bien organizado sobre esta cuestión principal se ha combinado, en la física, con las circunstancias internas que en esta ciencia

sultarse: Horneffer , Ricardo, "Eduardo Nicol (1907-1990)" en E. Dussel; E. Mendieta; C. Bohórquez (editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2009, 837-838.

promovieron su crisis particular [...] Pues, en efecto, esta crisis de la física tiene más bien caracteres positivos: no presenta como síntoma una paralización, sino más bien un crecimiento desbordante, excesivamente acelerado. Los descubrimientos se adelantan demasiado a los “esquemas teóricos” en que hubo de fundarse la investigación que permitió lograrlos”.²

El reto de la metafísica del cual habla Nicol en el texto citado consiste en revelar la unidad fundamental de la ciencia así como mostrar las condiciones universales y necesarias del conocimiento. A la vez, otro de los retos consiste en entender, dentro de esa unidad fundamental, el crecimiento desbordante de la ciencia. El centro de donde emanan todas las direcciones de la crisis lo identifica Nicol con la historicidad. Han sido las corrientes historicistas aquellas que nos han hecho conscientes de la historicidad de los saberes sin embargo, no es el hecho de que sean históricos los saberes lo que causa la crisis, sino que los mismos hombres de ciencia no pueden dar cuenta de la fluctuación de sus saberes que parecen actuar bajo distintos principios en los que se apoyaba la ciencia clásica. El conflicto surge cuando se presenta la aparente incompatibilidad entre el hecho de la historicidad de la ciencia y el valor intemporal que se le asignaban a las leyes. Es cuestión, por tanto, de la metafísica pensar el fundamento legítimo, ya que son problemas metafísicos (ontológicos, metodológicos y epistemológicos). La cuestión es la aclaración de las condiciones efectivas de posibilidad y legitimidad de manera unitaria y común para todas las ciencias. Y esta tarea es metafísica, es decir, de la ciencia primera, la ciencia de los principios, es en éste sentido tal y como lo entiende Nicol.

En una situación similar se encuentra Husserl cuando escribe contra el psicologismo, el naturalismo y el historicismo. El intento por encontrar un fundamento radical (en el sentido de raíz) le llevará a formular su fenomenología trascendental. Sin embargo, Nicol encuentra varias deficiencias en la fenomenología de Husserl y la primera de ellas es la reducción que hace de los fenómenos en virtud de salvar las esencias. Para Nicol, la fenomenología trascendental se basa sólo en dos de las cuatro relaciones que tiene el conocimiento y, en base a esas dos relaciones elabora un fundamento de derecho, pero no de hecho, perdiendo así el verdadero sentido de la fenomenología, que es ir a las cosas mismas.

² Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 13.

Las dos relaciones del conocimiento a las cuales atiende la fenomenología trascendental es a la relación epistemológica y a la relación lógica. Nicol dice que son, por tradición, aquellas relaciones a las cuales la filosofía siempre ha atendido prescindiendo de la relación histórica y dialógica.

Pues bien, a continuación voy a exponer las cuatro relaciones del conocimiento de las cuales se pronuncia Nicol y así mostrar su idea de la fenomenología dialéctica. Estas cuatro relaciones son: epistemológica, lógica, histórica y dialógica³.

La relación primaria que se establece en torno al conocimiento es la relación epistemológica. Es decir, la relación que se establece entre el sujeto de conocimiento y los objetos en general. Antes de que el pensamiento se convierta en conocimiento ya se establece una relación entre el sujeto y los objetos.

La filosofía, en sus orígenes, es la que cambia la forma de relacionarse con los objetos. La distinción entre *doxa* y *episteme* tiene que ver con el esclarecimiento de esta relación. La intención es responder a la cuestión del cómo y el por qué. El advenimiento de la filosofía trajo consigo un giro. La filosofía cambia el punto de apoyo y, en lugar de ser la tradición quien dé cuenta a la respuesta de dichas preguntas, es el filósofo quien pone el acento en los objetos. No obstante, la presencia de los objetos por sí misma no dice nada. Es en este sentido cuando se toma conciencia de que el conocimiento no es algo pasivo, sino que es activo. La percepción de los objetos la tienen todos los hombres por igual, tanto aquel que responde al rayo como obra de los dioses como aquel que intenta dar cuenta de aquel suceso desde los objetos mismos. La cuestión del conocimiento, por tanto, no consiste en quedarse en la mera percepción sino en dar cuenta de la relación que existe entre los objetos. Por ello, considera Nicol, que la filosofía lo que hace es introducir la causa dentro del orden de los objetos. La introducción de la causa dentro de las explicaciones epistemológicas permite apelar a algo externo, ese algo externo es un nexo existente entre los objetos, una fuerza que los une, que los conexa⁴.

³ Para una aproximación a las cuatro relaciones del conocimiento puede consultarse: Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, segundo capítulo.

⁴ No obstante, esta relación epistemológica entendida como la relación entre sujeto y objeto no podrá entenderse en el sentido tradicional de representación, pero la aclaración de este punto se comprenderá más adelante con la relación dialógica. La relación dialógica, junto con la relación histórica, suponen un cambio en la relación epistemológica ya que, según Nicol, el peso no recae en la representación sino en la expresión.

El problema que surge de esta nueva relación es la pérdida de la fuerza vinculatoria que tenía el mito con la comunidad. La filosofía, así, se ve obligada a establecer un nuevo vínculo para la comunidad del pensamiento, y esa nueva institución será la razón lógica.

En este sentido, la tarea de la filosofía consiste en una *paideia* según la cual el sujeto ha de subordinarse al objeto. La objetividad, por tanto, es tarea del pensamiento y no de la percepción, ya que la percepción es común a todo pensamiento, tanto de la *doxa* como de la *episteme*. El problema radica en el tipo de relación que se establece.

Esta relación que Nicol llama “objetividad” y que consiste en la subordinación del sujeto ante el objeto, entra en crisis con la modernidad en la cual los papeles quedan invertidos. En esta etapa se establece una primacía del sujeto cognosciente frente al objeto conocido y cuya máxima expresión llega a formularse a través del problema del mundo (en sentido epistemológico y ontológico). Es así como el mundo se convierte en problemático cuando en realidad, nos dice Nicol, los problemáticos somos nosotros, los hombres.

La búsqueda de la evidencia a través del método es la expresión máxima de este tipo de idealismos que convierten la cuestión del fundamento en una cuestión de derecho, en lugar de repensar desde la posibilidad del ente que se pregunta por el ser (cuestión de hecho). Es así como tanto la filosofía de Descartes como la de Husserl convierten el mundo en problemático. La tarea tanto de la duda metódica como de la fenomenología trascendental es encontrar la evidencia para luego levantar el orden de la explicación segura. Este tipo de filosofías establecen un dualismo que divide el conocimiento en *doxa* y *episteme*. Es aquí donde Nicol encuentra el error fundamental, considerar a la *doxa* como un tipo de conocimiento. El propio Nicol lo expresa así:

El equívoco es éste, y en él incurre Husserl lo mismo que Descartes: se cree implícitamente que sólo el conocimiento científico puede *librar* el ser; la ciencia se instituye, según esto, aparte del conocimiento precientífico e incluso se contrapone a él [...] esa confusión no hace sino reiterar los términos de la antigua distinción platónica y aristotélica entre *doxa* y *episteme*".⁵

⁵ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 176.

Si pensamos desde las filosofías de Descartes y de Husserl, podemos observar cómo el método de éstas hace posible el conocimiento verdadero. Es el método el que descubre la evidencia y sólo desde la evidencia se puede llegar metodológicamente a la verdad. Sin embargo, Nicol nos dice que tanto el método como el conocimiento son posteriores al fundamento, porque toda construcción presupone un cimiento y la ciencia es construcción. Es en este sentido cuando vemos que no es el método el que permite encontrar las evidencias primarias y apodícticas sino al revés, desde las evidencias compartidas se levanta todo tipo de pensamientos, donde entran tanto la *doxa* como la *episteme*.

Nicol, ante esto, hace una reivindicación del fenómeno, del ser. Es por este motivo por el cual Nicol reclama a la filosofía como fenomenología, ésta la entiende del siguiente modo: "La fenomenología es conocimiento inmediato del Ser del ente. La ciencia ha de salvarse, no por su formalidad (trascendental o lógica), sino como un saber objetivo de realidades. Ser es realidad: el Ser es fenómeno"⁶.

Él quiere seguir el imperativo fenomenológico de ir a las cosas mismas y este afán por ir a las cosas mismas le hace ver con sospecha la duda del mundo y su puesta entre paréntesis. La búsqueda de la evidencia es un falso problema, nos dice, ya que la evidencia es punto de partida tanto para la *doxa* como para la *episteme*. Sin embargo, para Husserl, la evidencia es entendida desde la *episteme* y, en este sentido, entran tanto el acto de juzgar como los propios juicios lógicos⁷, lo cual le conduce al siguiente principio metodológico: "con vistas de obtener una esfera del ser absolutamente indubitable [...] el intento de duda universal sólo debe servirnos como instrumento metódico para poner de relieve ciertos puntos que son susceptibles de ser sacados a la luz con evidencia mediante este intento, en cuanto entrañados en su esencia"⁸. Y este principio metodológico de Husserl queda definido de la siguiente forma: "por medio del método del colocar entre paréntesis [...] Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural"⁹. Esto es la *èpokhé* feno-

⁶ Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 p. 170.

⁷ Cf. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traduc.

J. Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, § 136.

⁸ Husserl, Edmund, o.c., p. 70.

⁹ Iíbd., p. 73

menológica, la cual conduce a lo siguiente: "El mundo entero, puesto en la actitud natural [...] no vale para nosotros ahora nada"¹⁰.

Pero, para Nicol, lo que diferencia a la opinión del conocimiento no es su carácter evidente, ya que ambos parten de la misma evidencia. La evidencia, por tanto, nunca es problemática ya que esto sería un contrasentido. Por ello dice Nicol que: "La más primitiva y consabida de todas las verdades: Hay Ser"¹¹. La evidencia apodíctica es que hay ser, por tanto, la opinión como el conocimiento parten del ser, que se presenta como fenómeno. La diferencia entre *doxa* y *episteme*, en este sentido, no se encuentra en la evidencia. La diferencia radica en que mientras la opinión puede ser arbitraria e infundada, la *episteme* es siempre rigurosa y sistemática.

No obstante, la relación epistemológica del conocimiento, que consiste en esa relación que se establece entre el sujeto de conocimiento y los objetos, no se vale por sí misma. De la exigencia de la subordinación del sujeto al objeto surge la idea de verdad como adecuación, pero esta idea de verdad no es autosuficiente. Es decir, no basta ponerse de acuerdo con la realidad sino que además es necesario un discurrir acerca de esas evidencias. Para este discurrir se necesita una conducta regular y uniforme del discurso. Es así como se instituye la lógica. Porque no es suficiente la relación del objeto con el sujeto sino también la relación del pensamiento consigo mismo. Es así como entramos en la segunda relación del conocimiento, la relación lógica.

El pensamiento verdadero queda definido por una doble relación y esta doble relación es la epistemológica y la lógica que consiste en la adecuación con lo real y la adecuación consigo mismo. Nicol al respecto quiere hacer una aclaración y es que aunque la lógica se convierta en una parte esencial para el pensamiento verdadero, esto no hace que el resto del pensamiento sea alógico. Es más, todo pensamiento es lógico, es *logos*. Nicol lleva a cabo una distinción entre la llamada lógica *natural* y lógica normativa. La lógica *natural* es la gramática. La gramática es la lógica primaria del lenguaje. La lógica normativa es la que se ha llamado ciencia, pero no se trata ni de una invención, ni de un descubrimiento de una nueva dimensión del *logos*, sino que simplemente es

¹⁰ Ibíd., p. 74

¹¹ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 302. Cf. González Valenzuela, Juliana, "El ser que habla del ser (Metafísica y Ética en Eduardo Nicol)". *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, Revista Anthropos, Extra 3 (1998), 58

una técnica convertida en sistema regulador del pensamiento que, naturalmente, ya existe en el *logos*. "Sólo alcanzan la univocidad deseada las ciencias formales. Por esto ellas son, literalmente, incomprensibles: los términos pudieron definirse de una vez por todas porque carecen de significado real. Lo que nada significa no expresa nada. Las demás ciencias son expresivas porque son significativas"¹².

Por ello Nicol quiere dejar claro que la relación primaria del conocimiento es la epistemológica, que es aquella relación cognoscitiva. El *logos* como técnica depurada, es decir, la lógica, es una especie de instrumento que depura, normaliza y unifica la función epistemológica. Por ello la lógica nunca puede resolver, por sí misma, ningún problema del conocimiento. La lógica (que es el aspecto formal del conocimiento y cuyo valor reside en la coherencia interna) siempre ha de estar al servicio de la epistemología (que es el aspecto material y cuyo valor reside en la referencia a la cosa).

La independencia que han logrado las ciencias llamadas formales ha hecho que se llegue a creer en el formalismo según el cual se da una primacía de la lógica normativa frente a la epistemología. Pero al igual que sucede con la relación primaria del conocimiento donde el sujeto ha de subordinarse a la cosa, la lógica ha de subordinarse a la epistemología. En la historia, dice Nicol, nos encontramos con diferentes sistemas simbólicos que tienen su propia lógica, ejemplo de ello son las matemáticas no euclidianas. Por otro lado, el principio que rige a la lógica normativa que más conocemos es el principio de no contradicción, pero también existe la lógica no parmenideana, es decir, la lógica dialéctica. Lo que quiere decir Nicol es que toda utilidad de cualquier lógica se funda siempre en lo ontológico. En este sentido, la lógica parmenideana o parmenidea es una lógica intemporal, que por su carácter le es imposible pensar el cambio. Pero el hecho de la historicidad nos exige pensar el tiempo y esto sólo es posible a través de una lógica que conciba el cambio, esta lógica es la lógica dialéctica. Es así como entramos en la tercera relación del conocimiento de la que habla Nicol, la relación histórica.

El problema que plantea la historicidad es el siguiente: si la verdad se alcanza a través de la adecuación material y formal ¿cómo puede ésta ser históri-

¹² Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 p. 66.

ca? Es decir, la verdad no puede ser temporal e intemporal al mismo tiempo, si muestra lo que el ser es, ¿cómo puede cambiar con el tiempo?

En *Metafísica de la expresión* Nicol nos habla de la distinción entre situación cartesiana y operación cartesiana. Esta distinción la establece para mostrar que en el siglo XX se estaba volviendo a una situación similar a la que se dio con Descartes y tiene que ver con la historicidad.

La situación cartesiana “se caracteriza por un estado de crisis, en el cual se revelan como insatisfactorias no sólo algunas soluciones antecedentes, sino el fundamento mismo que sirvió para una larga serie histórica de soluciones”¹³. Es en este estado en el cual se dio la operación cartesiana de la duda metódica y en el cual, en el siglo XX, se dio la reducción fenomenológica de Husserl.

Este tipo de operación cartesiana se puede recoger bajo el nombre de idealismo y su característica principal es la primacía de la razón frente al ser. En este sentido la relación invierte el orden real y la cuestión del fundamento se convierte en una cuestión de derecho.

Según la operación cartesiana el ser verdadero sólo puede ser conocido desde el camino recto (método). Es en este sentido como se comprende el establecimiento de la división dualista donde la opinión es conocimiento falso y la *episteme* verdadero conocimiento. El conocimiento verdadero depende, en Husserl, de la evidencia apodíctica y ésta la encuentra tras poner entre paréntesis el mundo. Gracias a este “poner entre paréntesis” se puede llegar a las esencias. Gracias a la visión apodíctica llegamos a la certeza donde es imposible la duda. Este camino (método) nos muestra la evidencia desde la cual hemos luego de construir el sistema. Según Nicol esta concepción idealista tanto de la epistemología y ontología recorre toda la tradición, desde Platón y Aristóteles hasta Husserl: “La tradición perdura sin interrupciones hasta nuestros días. En el *Fedón* quedó establecido formalmente el contrasentido de la evidencia invisible. Dice Platón que el ser visible aquí y ahora remite a *otro ser*, respecto del cual el visible es inferior (*phaulóteron*). En cambio, nada se equipara a la evidencia (*enárgueia*) de lo que es en grado sumo”.

Para captar las esencias, según la fenomenología trascendental, se requiere un método reductivo: “En Husserl, la captación de la esencia requiere un método reductivo. Es indudable que la esencia de la cosa no aparece siempre en el

¹³ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 175.

momento de verla, y hay que desentrañarla.”¹⁴ Pero Nicol no encuentra motivo alguno en suspender la apariencia para intuir la esencia. Es más, es en el fenómeno donde se encuentra el ser.

El supuesto de la ocultación del ser lo mantiene incluso la escuela fenomenológica contemporánea [...] Nada nos obliga a suspender la apariencia para intuir la esencia. De hecho, la suspensión es imposible. Porque la esencia pertenece al ser, y el ser está en la apariencia. Es un contrasentido poner algo del ser entre paréntesis para que su propia esencia emerja nítidamente. La razón de este contrasentido es el supuesto de la devaluación del fenómeno en que se basa la fenomenología.¹⁵

El fenómeno es manifestación directa del ser. La cuestión de la esencia no es principio sino meta de la ciencia. El ser está primero, la cuestión acerca de la esencia viene después. Por ello, el problema de la evidencia apodíctica de la fenomenología trascendental está en la subversión del ser.

En el idealismo existe una primacía de la razón frente al ser. En la fenomenología trascendental, dice Nicol, se parte del supuesto de la devaluación del fenómeno según el cual la evidencia apodíctica es verdad de razón. Por este motivo, entre otros, Nicol exige para la filosofía desligarse de la fenomenología trascendental de Husserl para partir del imperativo fenomenológico de atenernos a la realidad misma de las cosas.

La primacía de la razón frente al ser significa para Nicol ir en contra de la misma fenomenología. La evidencia no es cuestión de verdad. La evidencia primaria y universal es condición de todas las verdades y todos los errores. La evidencia apodíctica por tanto, es el fundamento de hecho, es decir, real, que da posibilidad tanto a la *doxa* como a la *episteme*. Por eso dice Nicol: “no se requiere de método ninguno para alcanzar el ser: *el ser está a la vista*. [...] La condición de posibilidad de una ciencia en general está ya dada en el conocimiento precientífico: es la indudable aprehensión inmediata del ser en la experiencia común y cotidiana”¹⁶. En este sentido el problema de la evidencia apodíctica cambia, ya que Husserl lo entiende de la siguiente forma: “El tener conciencia de una necesidad, o, más exactamente, el juzgar como fenómeno de conciencia en que una relación se presenta como caso especial de una univer-

¹⁴ Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 p. 158.

¹⁵ Nicol, Eduardo, o.c., p. 159.

¹⁶ Ibíd.

salidad eidética, se llama *apodíctico*; el juicio mismo, o la proposición, *consecuencia apodíctica*"¹⁷.

Es así como se nos presentan dos maneras de entender el proyecto fenomenológico. Como indica Antonio Zirión, el proyecto de la fenomenología de Husserl hace hincapié en los fenómenos de la conciencia mientras que el proyecto de la fenomenología de Nicol —con su afán de ir a las cosas mismas (lema de la fenomenología)— se presenta como un proyecto realista.

Con unos conceptos de fenómeno y fenomenología relativamente apartados de los sentidos etimológicos y tradicionales de estas palabras, Husserl funda su fenomenología como una ciencia peculiar, y no como un método. Fenomenología es ciencia de las vivencias de la conciencia. Es ciencia de los fenómenos porque así quiso Husserl llamarles a las vivencias, en razón de que también las vivencias podían ser "objetos intuidos", es decir, algo patente, algo que se muestra en sí mismo, como lo prescribe el sentido primitivo de la palabra "fenómeno". Esta fenomenología, esta ciencia, es algo por principio distinto de la fenomenología entendida como un método o un modo de proceder en el conocimiento científico o filosófico: el modo de proceder o el método cuya "primera regla" —según lo expresa Nicol— "impone la obligación de atenerse rigurosamente y estrictamente a lo dado".¹⁸

No obstante, hay que tener en cuenta que Husserl escribe contra el empirismo en tanto en cuanto a lo que él denomina "actitud natural" y ésta actitud es compartida, supuestamente, por la comunidad científica¹⁹. El intento de Husserl, por tanto, es "sacar" de esta presunta inocencia a los hombres de ciencia. La diferencia que nos plantea Husserl es la distinción entre mundo y realidad²⁰. No obstante, la postura de Nicol no es que pase por alto esta actitud natural, sino que los lenguajes científicos suponen la creación de un mundo "*poiesis*" a través del *logos*, y la distinción entre mundo y realidad viene dada por la comunidad dialógica y la totalidad del ser. El ser, que es fenómeno, por tanto, no supone ningún problema, por eso no hay que poner entre paréntesis nada. La dificultad estriba en la propia comunidad de sentido, en la explicación del ser.

¹⁷ Nicol, Eduardo, *Metáfísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 177.

¹⁸ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traduc. J. Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 26.

¹⁹ Zirión, Antonio, "El sentido de la fenomenología en Nicol", en J. González y Lizbeth Sagols (eds.), *El Ser y la expresión: homenaje a Eduardo Nicol*, México, UNAM, 1990, p. 88.

²⁰ Cf. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, traduc. J. E. Rivera, Chile, Editorial Universitaria, 2005, § 7.

Es por ello que para Nicol se trate de un problema de la expresión. Esto se entenderá mejor un poco más adelante.

Lo que entra en juego es la relación subversiva de la modernidad que hizo que perdiésemos el horizonte común. El carácter metodológico y la primacía de la razón frente al ser devaluaron el fenómeno. La filosofía ha de ser fenomenológica, es decir, partir de los fenómenos, esto es lo que reclama Nicol para la filosofía y es en este sentido en el cual para él es fenomenología.

El significado de la palabra “fenómeno” al cual quiere atenerse Nicol lo saca de su sentido etimológico al igual que Heidegger²¹. En su libro *Crítica de la razón simbólica*²² habla de este sentido etimológico de la palabra “fenómeno”, *phainómenon* en griego y que procede del verbo *phainesthai* y significa mostrarse, manifestarse. Comparte una raíz común con el adjetivo *phanerós* que cualifica aquello que es claro y patente. En este sentido, la palabra latina *evidens* guarda una similitud con *phainómenon*, ya que deriva del verbo *video*, que significa ver y que en griego es *eido*, cuyo sustantivo es *eidos*. El fenómeno, por tanto, es lo que aparece, lo que se muestra claramente, es decir, es evidente. No obstante, ya en la filosofía antigua la relación que se establece entre la apariencia y el verdadero ser creará una nueva relación con el fenómeno. Pero de lo que no podemos dudar es de lo que nos aparece, es decir, del fenómeno ya que éste está ahí ante nosotros. De lo que podemos dudar es, en tal caso y como dice Nicol, de nuestro parecer. Lo problemático del fenómeno lo produce la filosofía al elevar aquello que no se ve a lo ontológicamente positivo y superior haciendo de lo que se ve inferior y ontológicamente negativo. En esta dinámica concibe Nicol que se ha embarcado la fenomenología trascendental de Husserl al intentar captar la esencia de la cosa a través de la reducción. Es más, el proceder fenomenológico realmente no puede poner entre paréntesis los fenómenos para encontrar su esencia sino que tiene que tenerlos siempre en cuenta. Por tanto, no es cuestión del método encontrar el ser, porque el ser es lo primero, el ser está a la vista, nos dice.

No obstante, Nicol también toma distancia respecto al planteamiento heideggeriano por considerar que éste se suma a la tradición del ocultamiento del ser. Castany i Magraner al respecto dice lo siguiente: “De todos, de quien más

²¹ Cf. Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, § 26.

²² Castany i Magraner, Bernat, “E. Nicol, un filósofo con voluntad de sistema”, *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, 10 (1984), p. 136.

interés pone en diferenciarse es de Heidegger por ser el último intento más serio y radical de buscar una fundamentación antropológica de la Ontología, haciendo ver cómo Heidegger se encuentra vinculado a la tradición de considerar al ser “velado”, como demuestra su concepción de la verdad como *aletheia*²³.

Esta tradición queda definida —como bien indica Herráiz Martínez recreando el planteamiento de Nicol— así:

En la tradición sustancialista esencialista del ser inmutable y unívoco, las manifestaciones de éste no son objeto de *episteme*, pues son múltiples y cambiantes, sino de opinión (*doxa*), inestable como las mismas apariencias-accidentes a las que se refiere, que por sí mismas inducen a error, son engañosas. Eso ha llevado recurrentemente a diversos intentos de afianzar el ser y el conocimiento “auténtico” frente a los accidentes y lo erróneo o inestable-inseguro. Son los distintos intentos de fundamentación ontológico-epistemológicos, siempre sobre la base de esa dualidad ontológica sujeto-objeto, del ser único escindido, del que no se encuentra que pueda ser múltiple sin separación, siempre orientando la cuestión como un intento de deshacer el “nudo” que ya Aristóteles vio en ella.²⁴

En este sentido, la verdad para Heidegger viene ser *aletheia* (desocultamiento, des-velo de la cosa)²⁵. Aún así, Ricardo Horneffer indica que el método llevado a cabo tanto por Heidegger como Nicol es el mismo en tanto que se trata de un proceder fenomenológico y éste es entendido de manera similar, pero el camino recorrido por ambos es divergente. El mayor punto de encuentro que señala es el considerar la unidad indisoluble de ontología y fenomenología²⁶. Para Lizbeth Sagols la diferencia entre Heidegger y Nicol se encuentra en lo siguiente:

en lugar del método existencial-individual con que Heidegger aborda la ontología del “ser ahí” en *Ser y Tiempo*, Nicol propone el ontológico-histórico. Lo que se buscan son las leyes de la herencia que regulan la sucesión histórica del hombre y de su pensamiento (de la búsqueda de la verdad), los ejes claves que conforman la es-

²³ Herraíz Martínez, Pedro-José, “E. Nicol y el problema de la expresión”, *Éndoxa: Series filosóficas*, 17(2003), p. 357.

²⁴ Cf. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, traduc. J. E. Rivera, Chile, Editorial Universitaria, 2005, § 44.

²⁵ Cf. Horneffer, Ricardo, “De la fenomenología al misterio: Heidegger y Nicol”, *Theoria: Revista del Colegio de Filosofía*, 3 (1996), p. 37-48.

²⁶ Sagols, Lizbeth, Prólogo, en Eduardo Nicol, *Símbolo y verdad*, Arturo Aguirre (eds.), México, Afinita editorial, 2007, p.10-11.

tructura permanente del ser humano y el pensar en su devenir: lo que otorga mismidad y variabilidad.²⁷

No obstante, Juliana González lo interpreta de la siguiente manera: "Nicol recuerda que el sentido más primitivo de la palabra griega que se traducirá por "verdad", la *alétheia*, remite, no a la cosa, no a un des-velamiento o descubrimiento de un ser que estuviera oculto o encubierto (como piensa Heidegger), sino a un des-velamiento, a un despertar *del sujeto*: a un estado de "alerta" o de vigilia del hombre. "Los que están despiertos, tienen un mundo común, los que duermen se vuelven hacia su mundo particular" —afirmaba asimismo Heráclito"²⁸. Claramente Nicol considera que el Ser está a la vista y tanto el conocimiento científico como el precientífico parten de un mismo absoluto, el ser. Por tanto, para Nicol la problemática no consiste en desvelar el ser sino en cómo se expresa el ser²⁹.

Volviendo a la tercera relación del conocimiento, la histórica, ¿cómo es posible que cambie en el tiempo la relación del pensamiento con la realidad?

La historicidad del conocimiento científico es un hecho que ha de responder la filosofía y es un hecho que se hizo más palpable con el advenimiento de la teoría de la relatividad de Einstein y la física cuántica de Heisenberg, entre otros.

En torno a la historicidad la filosofía ha mostrado diferentes caras: relativismo psicologista, escepticismo histórico, historicismo progresista (teleológico), etc. Por un lado ha habido un exceso del papel de la persona en relación con la verdad y/o de la situación histórica y por otro lado un exceso de la racionalidad de la historia según la cual existiría un progreso hacia la verdad (como si el espíritu fuera desenvolviéndose hacia la verdad y la verdad fuese una de las metas de la historia) donde sólo los errores son históricos.

Nicol, al respecto, nos dice que la verdad y el error no pueden tener explicaciones diferentes ya que ambas parten del ser. En este sentido las posturas idealistas resultan una posición bastante cómoda ya que al establecer la verdad

²⁷ González, Juliana, "Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol" *Theoria: Revista del Colegio de Filosofía*, 3 (1996) p.29.

²⁸ Para más información acerca de las diferencias y semejanzas entre Heidegger y Nicol puede consultarse: Luis Santos, María, "Nicol y Heidegger, indicaciones sobre una divergencia fundamental" *Eduardo Nicol: la filosofía como razón simbólica*, Anthropos, Extra 3, 119-127

²⁹ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 40.

desde el método nos permiten distinguir con bastante claridad entre la verdad y el error. Pero esta facilidad se ve quebrantada con la historicidad.

Por tanto, el problema con el que ha de enfrentarse la filosofía es con la explicación del devenir histórico. El problema del conocimiento requiere que se explique el orden del cambio. Esta tercera relación del conocimiento, es decir, la relación histórica, estaría integrada por una doble estructura que Nicol llama: la estructura vertical y la estructura horizontal. Esta tercera relación del conocimiento es exigencia que deriva de la ontología del conocimiento, por tanto, comprende las dos relaciones del conocimiento ya mencionadas, la epistemológica y la lógica. La doble estructura del proceso histórico supone que de la relatividad histórica no se infiere necesariamente una conclusión relativista. “La aparición de sistemas se produce de acuerdo con una doble estructura vertical y horizontal. [...] La situación constituye la estructura vertical en que se inscribe la obra; pero ésta se inscribe además en el proceso general de la filosofía. La estructura horizontal confirma la unidad de la filosofía en la continuidad de sus operaciones”³⁰.

La estructura vertical viene a ser la situación histórica, mientras que la estructura horizontal es la continuidad dialéctica del proceso histórico.

Los historicismos o perspectivismos relativistas son aquellas filosofías que sólo atienden a la situación histórica, es decir, a la estructura vertical. Pero cada situación histórica no es una parcela incomunicada, no se trata de un estanco, sino que son procesos en continua transformación. La negación de la continuidad orgánica de la historia que realizan los historicismos suponen, en su máxima radical, que cada situación histórica surja de la nada. Es el advertencia de esos “principios internos de secuencia” esos “motores” del cambio lo que hacen que nos demos cuenta que la historia tiene una “razón” y esa “razón” es la que hace no caer en esos relativismos subjetivistas. En este sentido, la historia es mutación estructural y dialéctica.

Crisis significa primitivamente separación y selección; sin embargo, el método correcto de la crítica histórica debe conducir a un resultado opuesto. La crítica de la razón es una crítica histórica. No es selectiva, sino omnicomprensiva; no abstrae o separa cada sistema particular, sino que lo integra en el sistema procesal. Una tesis, que en griego quiere decir una posición, es siempre una respuesta a otra posi-

³⁰ Ibíd.

ción anterior. La contra-posición es una com-posición que mantiene el engranaje histórico de las posiciones singulares.³¹

Nicol mantiene que es en estas tres relaciones del conocimiento donde se ha manifestado la crisis ya que la relación histórica es la que complica la explicación de la verdad por dos motivos: atendiendo a la estructura vertical la verdad es expresión de la situación histórica; si atendemos a la estructura horizontal parece que la verdad depende más del pasado histórico que de la adecuación a las cosas mismas. Ante esta tesitura Nicol advierte que la solvencia de tal problemática tiene que ver con la cuarta relación del conocimiento que él denomina “relación dialógica”.

Por tal razón, la ley del proceso no debe formularse con criterio polémico: la estructura horizontal no es una *dialéctica externa*, como una secuencia de tesis que se excluyen unas a otras sin dejar sedimento, que han de quedar canceladas sólo porque son productos de situaciones distintas. De este modo, en cada momento de su actualidad, la filosofía rompería su línea genealógica y anularía todo su pasado. En verdad, su desarrollo sería una mera sucesión de interrupciones.³²

Esta cuarta relación del conocimiento muestra cómo se ha producido un malentendido con la primera relación del conocimiento, que es la relación epistemológica, ya que esta primera relación sólo atiende al sujeto aislado cuando, en realidad, todo conocimiento supone un diálogo como mínimo entre dos sujetos estableciéndose, así, una relación triangular sujeto-objeto-sujeto. La clave de todo ello es la expresión.

La característica de la cuarta relación del conocimiento de la que habla Nicol es el diálogo, de ahí que él la denomine relación dialógica. Nicol nos advierte que cuando pensamos en la verdad solemos pensar en la relación epistemológica del sujeto puro con el objeto puro según la cual el *logos* teorético formula juicios universales. Pero la abstracción del sujeto aislado frente al objeto es un artificio que además nunca puede implicar conocimiento. En palabras de Nicol:

³¹ Ibíd., p. 41.

³² Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 303.

Si el conocimiento fuera *mi* conocimiento, y la verdad *mi* verdad, no habría de hecho ni verdad ni conocimiento. Pues jamás otro sujeto pudiera tener acceso a mi conocimiento y compartirlo, compartiendo por ello la realidad conocida [...] E inversamente, si esta realidad no fuese común a dos o múltiples sujetos, el logos que emplease cada uno para manifestar su conocimiento sería *absolutamente ininteligible para todos los demás*. El hecho de la verdad es el hecho primario y patente del entendimiento: ¿Nos entendemos? Luego hay verdad.³³

Para entender fenomenológicamente el conocimiento hemos de acercarnos a su sentido elemental y éste sentido es el entendimiento, es decir, la comunicación. Todo *logos* es dia-logo. La concepción del *logos* como *dia-logo* supone retomar el sentido etimológico del vocablo en sus dos acepciones: razón y palabra. Es a través del *logos* como se consigue el entendimiento, es decir, a través de la palabra. El logos, es la unión entre dos sujetos que hablan de algo común. En palabras de Nicol: “*la condición de posibilidad de un entendimiento es la existencia de una realidad común, hecha patente por el logos*”³⁴. Esta relación dia-lógica del *logos* supone una relación tripolar de sujeto-objeto-sujeto. ¿Por qué es tan importante esta relación dialógica del *logos*? Porque nos da cuenta de la naturaleza del *logos*, el *logos* no es puro sino que es simbólico. “El diálogo concluye la fase primaria del conocimiento, constituye a la cosa propiamente en objeto, mediante su definitiva identificación, y es la base apodíctica que permite considerar a los entes como tales, o sea como realidades, antes de que surja o se resuelva el problema de una fundamentación del conocimiento como *episteme*”³⁷.

El *logos* como palabra, que es expresión, implica un significado. Este significado surge de la comunicación, del dia-logo entre una comunidad de sujetos que versan sobre algo común que es el ser. El ser que es fenómeno —como señalamos al principio— se manifiesta a través de la palabra, a través del *logos* y en este sentido el ser es común y el *logos* supone comunidad. La comunidad de sentido siempre es co-sentido porque es consenso, se consiente, se identifica con una misma realidad.

Cuando la expresión es un simple gesto que señala: *esto ahí*, es manifestación directa del ser, es expresión apofántica. Pero incluso en esta función básica de la expresión requiere de un *otro* al cual se le presenta eso que se señala. La

³³ Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 303.

³⁴ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 191.

palabra también es muestra del ser, es un acto poiético del hombre que trata a través del *logos* presentar el ser al otro. En este sentido, el *logos* que es símbolo supone un acto poiético. Nicol, en un artículo de Diánoia llamado "Pluralidad y verdad" nos recuerda que el *logos* es *apóphansis*, es decir, declaración o revelación. En este hecho declarativo, mostrativo del ser, se produce un acto *poiético* por el hecho de ser simbólico porque aunque el logos (razón y palabra) presente el ser, la palabra misma que lo presenta es una creación del hombre. No obstante, "cuanto más unívoco se hace el símbolo verbal, y más riguroso es el sistema formal de los símbolos, tanto más se alejan éstos de la aprehensión inmediata de la realidad"³⁵. La consecuencia es clara: "Si no fuese más que una presentación, la ciencia no sería histórica; si fuese meramente una creación histórica, no podría ser un sistema de verdades"³⁶.

Lo que nos viene a decir Nicol es que si queremos entender el conocimiento, así como la verdad, hay que acercarnos a ello desde una mirada fenomenológica. Ahora es cuando podemos comprender el sentido de la fenomenología dialéctica de Nicol. Lo que sucede con ciertas filosofías es que no han tenido cuidado en su mirar y en lugar de realizar una descripción ontológica del mismo, lo que han llevado a cabo es una acción regulativa. Esta acusación se vuelve expresa hacia Descartes y Husserl cuando Nicol dice de ambos que en lugar de estudiar cómo conoce el hombre y cómo funciona su ser en tanto que cognosciente, han procurado establecer el cómo debe proceder el hombre para que su conocimiento sea verdadero y todo ello con una idea preconcebida de la verdad. Esta operación es realizada por la dualidad ontológica (y en consecuencia epistemológica) del ser verdadero y el ser aparente.

Por tanto, ambas filosofías en lugar de ser descripciones ontológicas devienen en prescripciones regulativas. En este sentido, necesitan un camino (método) que conduzca a la verdad apodíctica. La denuncia primera a esta concepción del conocimiento que realiza Nicol es ese "darle la vuelta" a la apodicticidad.

Lo que señala Nicol es que lo realmente apodíctico es el fenómeno porque es lo que se muestra, es patente, y el ser sólo puede ser entendido como lo presente. En este sentido el ser es *parousía*. Sin embargo, esta patencia del

³⁵ Ibíd., p. 304.

³⁶ Nicol, Eduardo, "Pluralidad y verdad. Unidad y comunidad del ser", *Diánoia*, vol. 24, n°24, (1978), p. 20.

ser no es suficiente si de lo que queremos hablar es del conocimiento y de la verdad. El ser sólo se nos presenta cuando lo presentamos, es decir, cuando lo expresamos. En este sentido el *logos* es presentación del ser, pero toda presentación siempre es hacia alguien, y he ahí la importancia del otro. El conocimiento es dia-logo por varios motivos: primero y básico porque todo conocimiento sólo es conocimiento si es compartido; segundo porque para compartirlo hay que comunicarlo; tercero se necesita una comunidad de sentido para ser entendido y esto es el *logos*: comunidad. El *logos* se manifiesta como sistema simbólico cuya función es el entendimiento.

Las denuncias por parte de Nicol son varias, la más reiterativa es el solipsismo. Según indica Enrique Hülz Piccone "Se trata, desde luego, de una categoría rigurosamente ontológica [la expresión], con la que Nicol piensa el ser del hombre, y a través de la cual se resuelve la otra gran aporía de la tradición metafísica (la primera, [...] es la "ocultación del ser"): [la segunda] el solipsismo"³⁷. Y esta concepción solipsista del conocimiento procede de entender la *episteme* sólo en dos de sus cuatro relaciones, es decir, en su relación lógica y epistemológica las cuales se plantean siempre desde el individuo aislado. Por eso Nicol dice: "el solipsismo es una consecuencia teórica inevitable de ese planteamiento que concibe el conocimiento como una relación constituida solamente por los dos términos que son un objeto y un sujeto que está, a solas, frente a él"³⁸. Es de ahí de donde podemos nosotros pensar que, quizás, proceda el sentido regulativo del conocimiento en las filosofías idealistas en ese intento de superación del fenómeno de la historicidad. Pero cuando la historicidad se acepta —ya que es fenómeno—, el problema no disminuye sino que cabe explicarlo. Y la mejor forma que encuentra Nicol de hacerlo es a través de una fenomenología que es dialéctica por el carácter constitutivo del *logos*, que es dia-logo.

En este sentido, cabe pensar que el mundo de la vida (*Lebenswelt*) de Husserl intenta paliar las acusaciones de solipsismo que traía su fenomenología trascendental. No obstante, como señala Javier San Martín³⁹, puede que la introducción de dicho concepto procediese de las acusaciones de intelectualismo

³⁷ Hülz Piccone, Enrique, "Metafísica y humanismo en la filosofía de Eduardo Nicol", *Eduardo Nicol: la filosofía como razón simbólica*, Anthropos, Extra 3, p. 79.

³⁸ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 263.

³⁹ San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1987, p.29.

a las cuales fueron referidas su fenomenología. Aún así, dicho concepto es visto por J. San Martín como una explicación del mundo de la experiencia (*Erfahrungswelt*). Tanto el mundo de la experiencia como el mundo de la vida pueden considerarse desde la perspectiva de Nicol como esos horizontes de sentido en los cuales el hombre desarrolla sus actividades, incluida la epistemológica. En este sentido la *Lebenswelt* podría considerarse como ese horizonte simbólico al que alude Nicol. Si bien, ambos proyectos se distinguen, y puede ser más acertado comprender la fenomenología nicoliana como un punto intermedio entre la fenomenología trascendental de Husserl y la fenomenología hermenéutica de la facticidad de Heidegger ya que, aunque ambos tienen como seña común la relación con el mundo, el trato con el mismo es distinto. Como indica J.M.G. Gómez-Heras⁴⁰, mientras el acercamiento por parte de Husserl es desde el saber experimentado por el vivir de la conciencia, en Heidegger es desde el existir en su ser-en-el-mundo. Por este motivo, podemos admitir que en Nicol la problemática del saber confluye con la facticidad del existir y, en este sentido, puede comprenderse la fenomenología nicoliana como un punto intermedio entre la fenomenología trascendental de Husserl y la fenomenología hermenéutica de la facticidad de Heidegger.

Al respecto, Antonio Zirión comenta lo siguiente:

Sería demasiado fácil decir, desde la ortodoxia husseriana, que Nicol no ha podido abandonar la “actitud natural”; que sigue inmerso en la ingenuidad de dar por supuesta la existencia del universo; que su filosofía primera, su ciencia de la ciencia, parte indebidamente de los mismos presupuestos y comparte los mismo prejuicios que la ciencia natural; que no ha entendido el sentido genuino de la reducción trascendental y en consecuencia no ha podido adoptar el punto de vista y la actitud genuinamente filosóficos.⁴¹

Y continúa comentando Zirión que aún así, la problemática señalada por Nicol del solipsismo que se encuentra en el idealismo trascendental que presenta la fenomenología de Husserl no cesaría y, en ese sentido, lo ve como un “callejón sin salida”.

⁴⁰ Cf. Gómez-Heras, José M^a G^a, “Comprender el mundo. La valencia hermenéutica del binomio «Lebenswelt» (Husserl) e «In-der-Welt-Sein» (Heidegger)”, *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade (1992), 285-319.

⁴¹ Zirión, Anotnio, El sentido de la fenomenología en Nicol, en J. González y Lizbeth Saglos (eds.), *El Ser y la expresión: homenaje a Eduardo Nicol*, México, UNAM, 1990, p. 92.

Quizás sea el siguiente texto el que mejor desvele la postura nicoliana:

La verdad no es pura relación del sujeto con el objeto, ya se conciba como adecuación, a la manera tradicional, o como revelación. La representación simbólica es la única forma lógica posible de adecuación entre los dos términos heterogéneos que son el *intellectus* y la *res*. Y el diálogo es la forma esencial de la *apóphansis* o revelación del ser por la palabra [...] La verdad es, por tanto, una forma de comunidad, lógica y dialógica, por la cual se determina la forma de *ser en común* del hombre. [...] hay que advertir que el ser revelado en él y por él primariamente es el ser del hombre mismo, ontológicamente vinculado al otro por su esencial condición de *parlante*. Lo que debe entonces aclarar la ontología de la verdad es la manera como se implican en la palabra la *creación expresiva* y la *representación* adecuada, a la cual llamamos conocimiento. Ambas, a su vez, implican ontológicamente al "otro". Mientras estas implicaciones no queden al descubierto, la cuestión del "criterio" de la verdad resultará un problema insoluble.⁴²

En este sentido la fenomenología de Nicol es ontología y la ontología es fenomenología cuando vemos la inevitable inclusión del tema del ser con el tema del método. Esta aprehensión del ser que es *parousía* y por ello *apóphansis*, sólo se realiza a través del *logos* que es *dia-logo*. Es decir, sin el otro no hay conocimiento porque el conocimiento es comunidad. A través de la expresión como símbolo —que es *poiesis*— dialogado se presenta el ser y en este sentido la fenomenología dialéctica no sólo es método y conocimiento sino que es metafísica, metafísica de la expresión, es decir, metafísica de la razón simbólica y dialógica.

BIBLIOGRAFÍA

- CASTANY I MAGRANER, Bernat, "E. Nicol, un filósofo con voluntad de sistema", *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, 10 (1984), p. 135-142.
- GÓMEZ-HERAS, José M^aG^a, "Comprender el mundo. La valencia hermenéutica del binomio "Lebenswelt" (Husserl) e "In-der-Welt-Sein" (Heidegger)", *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade (1992), 285-319.
- GONZÁLEZ, Juliana, "Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol" *Theoria: Revista del Colegio de Filosofía*, 3 (1996) p.25-35.

⁴² Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 344.

- “El ser que habla del ser (Metafísica y Ética en Eduardo Nicol)”. *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, Revista Anthropos, Extra 3 (1998), p. 56-65.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, traduc. J. E. Rivera, Chile, Editorial Universitaria, 2005.
- HERRAÍZ MARTÍNEZ, Pedro-José, “E. Nicol y el problema de la expresión”, *Éndoxa: Series filosóficas*, 17(2003), p. 355-377.
- HORNEFFER, Ricardo, “De la fenómenología al misterio: Heidegger y Nicol”, *Theoria: Revista del Colegio de Filosofía*, 3 (1996), p. 37-48.
- “Eduardo Nicol (1907-1990)” en E. Dussel; E. Mendieta; C. Bohórquez (editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2009, 837-838.
- HÜLZ PICCONE, Enrique, “Metafísica y humanismo en la filosofía de Eduardo Nicol”, *Eduardo Nicol: la filosofía como razón simbólica*, Anthropos, Extra 3, p. 76-80.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traduc. J. Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LUIS SANTOS, María, “Nicol y Heidegger, indicaciones sobre una divergencia fundamental” *Eduardo Nicol: la filosofía como razón simbólica*, Anthropos, Extra 3, 119-127.
- NICOL, Eduardo, *La vocación humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
 - *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
 - *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
 - “Pluralidad y verdad. Unidad y comunidad del ser”, *Diánoia*, vol. 24, nº24 (1978), 18-25.
 - *La reforma de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
 - *Crítica de la razón simbólica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- R. DE NICOL, Alicia, “Eduardo Nicol. La vocación cumplida”. *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, Revista Anthropos, EX03 (1998), 46-55.
- SAGOLS, Lizbeth, “Prólogo” en Eduardo Nicol, *Símbolo y verdad*, Arturo Aguirre (eds.), México, Afinita editorial, 2007.
- SAN MARTÍN, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1987, p. 29.
- ZIRIÓN, Antonio, “El sentido de la fenomenología en Nicol” en J. González y Lizbeth Sagols (eds.), *El Ser y la expresión: homenaje a Eduardo Nicol*, México, UNAM, 1990.

TIPOS DE MOTIVACIÓN Y VIDA MORAL: LA PROPUESTA DE E. HUSSERL

TYPES OF MOTIVATION AND MORAL LIFE: THE PROPOSAL OF E. HUSSERL

Pilar Fernández Beites

Universidad Complutense de Madrid, España
pbeites@ucm.es

Resumen: La reducción trascendental introducida por Husserl en *Ideas I* le permite a nuestro autor, ya en *Ideas II*, definir la "actitud personalista", donde el "objeto intencional" abre paso a una nueva noción clave que es la de "motivación". Dada la importancia que tiene la motivación para entender cualquier vida y también, por tanto, la vida moral, mi ponencia busca obtener una clasificación rigurosa de los distintos tipos de motivación que Husserl describe (tanto en *Ideas II* como en *Einleitung in die Ethik*). Su objetivo es mostrar que aunque Husserl concede a la motivación "racional" (correcta o incorrecta) toda la importancia que merece, no por ello identifica motivación con racionalidad. En la motivación, que cubre por completo el ámbito personalista (no "causal"), Husserl incluye, en efecto, una motivación "prerracional" o asociativa, que nos lleva al terreno de la fenomenología genética.

Palabras clave: Motivación prerracional | Fenomenología genética | Asociación pasiva

Abstract: The transcendental reduction introduced by Husserl in *Ideas I* allows him, in *Ideas II*, defining the "personalistic attitude" where the "intentional object" gives way to a new key notion, "motivation." Given the importance of motivation to understand any life and, therefore, moral life, my paper seeks a rigorous classification of the different types of motivation that Husserl describes (in *Ideas II* and in *Einleitung in die Ethik*). Its aim is showing that although Husserl gives importance to "rational" (correct or incorrect) motivation, he does not identify motivation with rationality. In the motivation, that covers completely personalistic (no "causal") level, Husserl includes, in effect, a "pre-rational" or associative motivation, which leads us to the field of genetic phenomenology.

Key Words: Pre-rational motivation | Genetic phenomenology | Passive association

En *Ideas I* Edmund Husserl introduce la reducción trascendental y así otorga a la conciencia el lugar prioritario que le corresponde, frente al mero ser del mundo dado en la actitud natural. Esto le permite proponer, ya en *Ideas II*, la importante distinción entre la "actitud naturalista" (*naturalistische Einstellung*), en la que se da el mundo natural y en la que permanece el

científico empírico, y la “actitud personalista” (*personalistische Einstellung*), que es la centrada en la conciencia descubierta por la fenomenología. Frente al naturalismo que absolutiza la actitud naturalista y llega a una equivocada naturalización de la conciencia, Husserl reivindica la actitud personalista; en ella se da también un mundo, pero no es el mundo natural, sino el mundo espiritual o personal, como correlato de la conciencia. Para describir ese mundo no naturalista, Husserl ha de desarrollar en *Ideas II* la noción fenomenológica de “motivación” (*Motivation*), que había introducido ya en *Ideas I* como “generalización” (*Verallgemeinerung*) de la noción habitual¹.

La teoría de la motivación de *Ideas II*², que se completa con las propuestas paralelas de la *Introducción a la ética* (*Einleitung in die Ethik*)³, convierte la motivación en la “ley fundamental del mundo espiritual”, frente a la causalidad que rige en el mundo natural. En el mundo de la actitud naturalista acontecen las relaciones de causalidad a las que estamos más acostumbrados: la causalidad de una piedra que golpea a otra o que quiebra una rama. Pero Husserl muestra que en el mundo espiritual o personal existe también una causalidad, un “porqué”, a la que propone denominar “motivación” para distinguirla así de la causalidad natural: se trata del “porqué” de la motivación. La motivación es, pues, una “causalidad espiritual”⁴. Utilizando una conocida distinción, la motivación nos sitúa en el nivel de la “comprensión”, propio de las ciencias humanas, de modo que la comprensión por motivos se opone a la “explicación” por causas de las ciencias naturales. Por tanto, la propuesta de la fenomenología es entender el término “motivo” en un sentido amplio, que abarca todo el ámbito personalista,

¹ En una nota al parágrafo 47 de *Ideas I*, Husserl indica que se encontró con este concepto fenomenológico fundamental de motivación al llevar a cabo en *Investigaciones lógicas* la separación de la esfera fenomenológica pura (que es lo que desarrolla en *Ideas I* mediante la reducción). Husserl utiliza la motivación teórica en *Ideas I* cuando entiende la posibilidad de ser experimentada que tiene la cosa como una “posibilidad motivada” (Id. I, § 47) y cuando sostiene que en la evidencia la posición está motivada racionalmente por el darse de la cosa (§ 136-144).

² Cf. Id. II, sección tercera, cap. 2, titulado “La motivación como ley fundamental del mundo espiritual”, § 54-61, especialmente § 56 titulado “La motivación como legalidad fundamental de la vida espiritual”. Cf. también los apéndices correspondientes, especialmente apéndice XII, pp. 332-340. He de advertir que en mis citas he modificado las traducciones cuando lo he considerado conveniente.

³ Cf. sobre todo EE, cap. 6, § 23-24, pp.107-13 y los apéndices V y VI, pp. 331-3. El texto de EE pertenece a un curso impartido en 1920, que se repitió en 1924. Y sabemos que aunque el primer manuscrito de *Ideas II* es de 1912 (contemporáneo de *Ideas I*), Husserl sólo deja de trabajar en él en 1928.

⁴ “A la causalidad espiritual la hemos llamado *motivación*; ésta fue pues la expresión general para el modo en que los hechos espirituales aparecen ‘sobre la base’ (*auf Grund*) de otros hechos o ‘porque’ (*weil*) estos han aparecido. Y esta conexión del ‘por qué y porque’ (*Warum und Weil*) es una conexión que cae ella misma por completo (*durchaus*) en el ámbito espiritual y es ella misma algo espiritual”, EE, 109, el primer subrayado es mío. En CM § 37, Husserl afirma que en la esfera trascendental es mejor hablar de motivación y “evitar la expresión de causalidad, cargada de prejuicios”.

y no en su sentido más estricto, que lo limita al ámbito de la libertad, de la motivación libre.

Para profundizar en el concepto de motivación creo que necesitamos ir más allá de *Ideas I*, porque aunque en esa obra fundadora ya se ha logrado el esquema fenomenológico básico en el que el sujeto tiene acceso al mundo como “objeto intencional”, se trata ahora de fijarnos, no en la donación del mundo, sino en lo que acontece en el sujeto tras esa donación. El mundo está dado como objeto, en lo que propongo denominar “vivencias de partida”, pero, además, lo dado es capaz de motivar al sujeto y así surgen vivencias que son ya “vivencias motivadas”. En la motivación en su sentido más habitual (que es la motivación racional), las vivencias motivadas pueden describirse como una “respuesta” del sujeto: el sujeto responde ante lo dado o “toma posición” respecto a ello. Ante un determinado suceso disvalioso, como la muerte de un ser querido, el sujeto se entristece o se pone furioso o decide organizar un funeral.

La noción de “motivo” resulta ser así el complemento necesario de la de “objeto intencional”: el motivo es el objeto, pero en tanto que motiva, el objeto convertido en motivo. Husserl lo expresa del modo siguiente (refiriéndose a la motivación racional): “un objeto [...] entra en una referencia al sujeto que es ‘intencional’ en un nuevo sentido: el sujeto se *comporta* (*verhält sich*) hacia el objeto y el objeto *estimula, motiva* (*reizt, motiviert*), al sujeto”⁵. En efecto, como desde una actitud personalista defendemos que el motivo ha de estar dado a dicho sujeto, resulta claro que si utilizamos la distinción fenomenológica objeto-causa, el motivo ha de inscribirse en el ámbito del objeto descubierto en la reducción; y no en el de las causas, que es, sin embargo, lo que se supone en el naturalismo, donde las causas actúan al margen del sujeto⁶.

La motivación es, en definitiva, la pieza clave para entender el ámbito personalista propio de la fenomenología⁷, que es donde se desarrolla la vida moral. Por ello parece imprescindible elaborar una clasificación rigurosa de los diferentes tipos de motivación reconocidos por Husserl, y a esta tarea pretendo contribuir con mi ponencia.

⁵ Id. II, 219. Sobre esto cf. Id. II § 54-5.

⁶ La diferencia entre la motivación y la causalidad naturalista la he tratado en Fernández Beites, 2012.

⁷ En Ferrer 2008, se estudia la motivación en la teoría de Husserl, insistiendo en la dimensión teleológica.

1. MOTIVACIÓN RACIONAL (CORRECTA E INCORRECTA)

Husserl distingue dos grandes tipos de motivación, a las que denominaré *racional* y *prerracional* —pero he de advertir que para este segundo tipo de motivación, del que me ocuparé en la próxima sección, no es fácil encontrar un nombre apropiado.

La motivación *racional* es definida por Husserl como aquella que cae “bajo la pregunta de la razón”: “Ambos tipos de motivación son radicalmente distintos, porque sólo una, *la racional (rational)* cae *bajo la pregunta de la razón*”⁸. Esta motivación es la que se adapta al uso habitual del término, pues en ella hay lo que podemos denominar un “responder” del sujeto (activa o pasivamente) ante lo dado. En la terminología que Husserl utiliza en *Ideas II*, se trata de un “comportarse” (*Verhalten*) del sujeto, término que incluye lo activo y pasivo⁹, o de una “toma de posición” (*Stellungnahme*), si no identificamos este término con lo activo, como tiende a hacer Husserl¹⁰.

La motivación *racional* se aplica en los tres niveles de conciencia: teórico, afectivo y tendencial. En el nivel teórico, sobre el que Husserl nos ofrece sus desarrollos más acabados, encontramos como ejemplo la realización de una inferencia correcta partiendo de premisas evidentes; en ese caso, dice Husserl, las premisas motivan *racionalmente* la conclusión. Si me preguntan por qué sostengo tal conclusión, respondo indicando lo que me ha movido a ello, que son las premisas mismas: estas premisas motivan esta conclusión, me llevan a emitir esta conclusión; si las premisas fueran otras también sería otra la conclusión. En los ámbitos afectivo y volitivo, Husserl defiende —como Max Scheler— que el motivo es un valor. Frente al disvalor ligado, por ejemplo, a la muerte de un ser querido, el sujeto responde afectivamente con tristeza o quizás con ira. Y en la

⁸ EE, 108.

⁹ Cf. Id. II, 213-14 y 219.

¹⁰ Me ocuparé en otro lugar de la motivación *racional* pasiva que encontramos en el ámbito de las emociones. La dificultad reside en que Husserl no acaba de encajar el ámbito afectivo en su clasificación de la motivación, pues su teoría de la motivación *racional* por el valor se centra en la libertad y así encontramos muchos textos —sobre todo en *Introducción a la ética*— en los que se identifica lo *racional* con lo activo y lo *prerracional* con lo pasivo, lo cual nos impediría reconocer una *racionalidad pasiva*, que es la que corresponde a las emociones.

respuesta volitiva que nos lleva a comprar un cuadro, el motivo puede ser el valor de la belleza.

Según hemos dicho, la motivación racional es la que cae “bajo la pregunta de la razón”, pero es importante precisar que aquí Husserl no incluye sólo la respuesta correcta a esa pregunta, sino también la incorrecta. El texto citado más arriba continúa así:

sólo una [motivación], *la racional (rational)* cae *bajo la pregunta de la razón*, bajo la oposición de *racional-irracional (vernünftig-unvernünftig)*, *correcto-incorrecto (richtig-unrichtig)*¹¹. La motivación racional es respuesta a la pregunta por la razón, pero no importa que la respuesta sea correcta o incorrecta. Utilizando la expresión de *Ideas II*, la respuesta puede ser positiva o negativa, pues Husserl habla de “todos los actos de razón propiamente dichos, los actos positiva pero también los negativamente racionales.”¹²

Lo racional abarca por tanto lo racional o correcto (que sigue la ley racional) y lo irracional o incorrecto (que se desvía de ella). Nos damos cuenta de que esto plantea cierta dificultad, porque lo irracional queda incluido en lo racional, en lugar de oponerse a ello¹³. En el texto de Husserl la dificultad queda suavizada, al utilizarse el término latino “*rational*” para la expresión amplia de motivación racional y el vocablo alemán “*vernünftig*” para lo irracional incluido en ella: así lo *rational* incluye lo *unvernünftig*. Pero esta solución no debe entenderse como meramente terminológica, pues, más bien, pretende hacerse cargo de una paradoja de fondo, que consiste en que dentro del ámbito de la razón lo que marca la regla es lo racional en sentido positivo, lo correcto, y por ello se gana el derecho de darle su nombre a todo el ámbito. Es decir, aceptamos la dificultad de incluir lo irracional (*unvernünftig*) en lo racional (*rational*), para no perder de vista el dato decisivo de que lo irracional se sigue comprendiendo desde lo racional, porque como ya decía Spinoza, la verdad es norma de sí misma y también de lo falso. Debemos afirmar, por ejemplo, que la inferencia falsa cae en el ámbito de la motivación racional, pues precisamente por ello la califi-

¹¹ EE, § 23, 108. Según el ámbito del sentido del que se trate hay distintos tipos de corrección. Husserl habla de la “corrección (*Rechtmäßigkeit*) estética” (ámbito de la belleza), de la “corrección lógica” (ámbito de la verdad teórica) y de la “corrección ética” (EE 112).

¹² Id. II, 276.

¹³ En EE, § 24, 110. Husserl plantea explícitamente esta dificultad.

camos como una inferencia falsa y no como un mero conjunto de palabras encadenadas.

Por mi parte, he aplicado esta tesis de Husserl a las respuestas afectivas, a las clásicas emociones¹⁴, que son decisivas para entender la vida moral. Teniendo en cuenta que lo racional incluye lo negativamente racional, he defendido que en la motivación racional no se incluyen sólo las emociones correctas, las que, en expresión aristotélica, obedecen a la razón, sino también las que no la obedecen, pues lo cierto es que las emociones incorrectas siguen buscando su justificación racional. Sólo en el caso límite de las emociones absolutamente no intencionales nos salimos por completo del ámbito de la racionalidad y pasamos al otro nivel de motivación prerracional (que se aplica también en las emociones racionales: en su sedimentación y en la génesis de las emociones incorrectas).

2. MOTIVACIÓN PRERRACIONAL O ASOCIATIVA

Husserl ha concedido a la motivación “racional” toda la importancia que merece, pero vamos a ver que no por ello identifica la motivación —que cubre todo el ámbito personalista (no causal)— con la racionalidad; ni reduce, por tanto, el nivel personalista al racional. No estamos, pues, en ningún sentido ante un racionalismo extremo, como pretenden muchos críticos de Husserl.

Además de la motivación racional, el fundador de la fenomenología reconoce una motivación para la que decíamos que es difícil encontrar nombres. Y ahora ya entendemos por qué: si en lo racional hemos incluido lo irracional (racial incorrecto), nos encontramos con que para el otro gran tipo de motivación distinguido por Husserl no podemos utilizar el término “irracional”, como tendemos a hacer de primeras, y como hace el mismo Husserl que, en *Introducción a la ética*, sostiene que los dos tipos de motivación son “la racional y la irracional” (*die rationale und die irrationale*)¹⁵. Es sólo en el título de un apéndice donde aparece el término prerracional¹⁶, que es el que yo he decidido utilizar, porque se trata de nombrar lo que queda fuera de la razón, y esto quizás no es lo irracio-

¹⁴ Cf. Fernández, 2013.

¹⁵ EE, § 23, 107.

¹⁶ EE, Beilage V, 331. En *Ideas II* Husserl no utiliza el término irracional o prerracional, sino que tras dedicar un primer apartado a la motivación racional pasa a otros apartados donde expone la motivación asociativa.

nal, que es lo contrario a lo racional y se entiende desde ello, sino, más bien, lo prerracional, lo externo a la razón (que, como veremos, constituye su subsuelo)¹⁷.

La motivación prerracional es la motivación asociativa. Motivación siempre pasiva y basada en las leyes de la “asociación”, que son leyes de semejanza y contigüidad. Desde luego, como dice el Husserl de *Meditaciones cartesianas*¹⁸, es cierto que la fenomenología “ha encontrado muy tarde sus accesos al estudio de la asociación”, pero cuando lo ha hecho, ha sido capaz de sacar la asociación del ámbito naturalista y esto resulta decisivo en nuestra investigación. La fenomenología logra incorporar la asociación en su marco personalista, porque trata las leyes asociativas, no como “el mero título de una legalidad empírica”, sino como “un título de la intencionalidad”, como leyes a priori que pueden describirse con rigor. Se trata de leyes que, como veremos en el próximo apartado, son importantes a la hora de explicar la génesis de la conciencia (la asociación es “el título de una legalidad intencional esencial de la constitución concreta del ego puro”) y resultan, por tanto, imprescindibles cuando la fenomenología deja de ser fenomenología estática y se hace fenomenología genética.

Para entender qué es la motivación asociativa, podemos partir de un ejemplo de Husserl. Supongamos que me encuentro pensando ahora en una estancia que hice en un valle alpino de Suiza (Engadin)¹⁹. Me pregunto por qué estoy pensando precisamente en esto y me doy cuenta de que en una conversación se acaba de mencionar un nombre que es el de alguien con quién yo estuve en dicho lugar. Así comprendo que mi pensamiento actual ha sido motivado asociativamente, porque se ha generado por la asociación con el nombre que he oído mencionar. Y podríamos poner otro ejemplo en el ámbito afectivo. Imaginemos que me entristezco al oír una determinada canción que posee, sin embargo, un animado ritmo de baile, y reconozco que esto se debe a que cuando en mi juventud se produjo la muerte de un amigo muy cercano, escuché una y otra vez dicha canción, intentando mitigar de ese modo el dolor emocional que sentía. En este caso, mi emoción actual ha sido motivada asociativamente, pues su motivo

¹⁷ El ámbito asociativo podría también denominarse “a-racional” o “extra-racional”, pero “prerracional” añade una referencia a su condición de subsuelo de lo racional (por formar parte del todo humano racional).

¹⁸ CM, § 39.

¹⁹ EE, 108.

es un objeto (la canción) asociado a una respuesta afectiva anterior (la tristeza por la muerte de mi amigo)²⁰.

La motivación asociativa es prerracional y esto significa que, como dice Husserl, “no cae bajo la pregunta de la razón”. En ella ya no hay lo racional, pero tampoco lo irracional, no hay lo correcto, y tampoco lo incorrecto. Hay sólo el producirse o no la asociación, sin que tenga sentido ni siquiera llegar a formular la pregunta de la razón. La mención del nombre de una persona no guarda ninguna relación racional con el pensar en un valle suizo —como sí la guardaban las premisas con la conclusión—; la relación no es ni correcta ni incorrecta; simplemente se produce asociativamente o no se produce. Tampoco hay un enlace racional entre la tristeza y la música animada —aunque sí con la muerte de mi amigo, pues esa motivación originaria era racional.

En esta descripción lo decisivo es que no hemos pasado al nivel causal como se haría en el naturalismo, sino que seguimos en el ámbito personalista de los motivos. Motivos que, sin embargo, se alejan del uso habitual del término y esto hace que resulte difícil exponer con rigor la clasificación de Husserl.

Efectivamente, vimos que en la motivación racional hay un “responder” (activa o pasivamente) del sujeto a los motivos, pero el problema es que en la motivación asociativa ya no se puede seguir hablando estrictamente de una respuesta del sujeto. El sujeto no está respondiendo a motivos, porque no hay un “yo” que responda a lo dado (ni siquiera pasivamente como en las emociones), sino que más bien lo dado motiva o genera una nueva vivencia en el sujeto, de modo que *en el sujeto* acontece una génesis motivada. Se trata de una motivación que propongo caracterizar como “motivación no-yoica”, como una motivación en la que el yo no se implica. El yo asiste a dicha génesis motivada, pero él no interviene, no es él el que responde al motivo y por ello no hay una respuesta en sentido estricto. Sin embargo, pese a no ser respuesta yoica, *la asociación sigue siendo motivación y no causalidad, porque la génesis de la vivencia que surge por asociación acontece en el ámbito de lo dado al sujeto, del objeto frente a la*

²⁰ Ya puedo precisar que la asociación es por semejanza (*A'* remite por semejanza a *A*) y contigüedad dentro de un todo (como *A* estaba enlazado con *B*, *A'* se asocia con *B'*): sonaba la canción cuando estaba triste por la muerte de mi amigo y esto permite que ahora la canción remita por semejanza a la canción anterior y despierte la tristeza, que es el elemento con el que estaba enlazado por contigüedad en el todo anterior: “Si una vez se ha presentado en una corriente de conciencia un nexo (*Zusammenhang*), entonces en la misma corriente hay la tendencia de que un nuevo nexo que se presente, que sea similar a un fragmento del primero, tienda a completarse en un nexo total (*Gesamtzusammenhang*) que sea similar al del nexo total anterior”, Id. II, 223.

causa: el yo no es el que responde a la motivación, pero asiste a ella. En el ejemplo anterior, el sujeto capta la motivación asociativa pues sabe que es la canción la que le pone triste y que esto se debe a su relación asociativa con la muerte de su amigo.

La dificultad de la descripción aumenta cuando añadimos que la motivación asociativa no opera sólo en el nivel propiamente consciente. Como afirma Husserl, las asociaciones transcurren también en el nivel más oscuro de la vida mental, en el inconsciente; o subconsciente, como yo prefiero denominarlo:

Los ‘motivos’ están a menudo profundamente ocultos, pero pueden sacarse a la luz mediante ‘psicoanálisis’. Un pensamiento me ‘recuerda’ a otros pensamientos [...] En algunos casos esto puede ser percibido. En la mayoría de los casos, sin embargo, la motivación está en verdad realmente presente en la conciencia pero no llega a destacarse, está inadvertida o inadvertible (‘inconsciente’).²¹

El problema reside en que al producirse parte de la asociación genética en el plano subconsciente, el sujeto llega a ignorar dicha génesis y cree, por tanto, que está el ámbito de lo dado (vivencias de partida) y no de lo motivado genéticamente; así la mayor parte de lo que en nuestra vida adulta consideramos como dado —incluidos datos muy básicos como la tridimensionalidad de los objetos— es el producto de motivaciones asociativas subconscientes cuyo origen genético ha quedado sepultado en el fondo de nuestra conciencia. Pero hemos de insistir en que el subconsciente sigue perteneciendo al ámbito personalista, aunque sea más difícil de tratar fenomenológicamente pues nos introduce ya en el terreno de la fenomenología genética.

3. GÉNESIS ASOCIATIVA

Hablar de la génesis asociativa de la conciencia y, por tanto, del mundo a ella ligado, supone hablar de los “hábitos”²² del sujeto; una problemática que

²¹ Id. II, 222-3.

²² “Habitualidades” (*Habitualitäten*) o “hábitos” (*Habitus*), son los términos con los que Husserl introduce el problema en sus *Meditaciones cartesianas*, § 32. Allí Husserl habla de los hábitos como propiedades (*Eigenschaften*) duraderas del yo, que el yo adquiere como resultado de resoluciones de tipo teórico, valorativo o volitivo. En una resolución teórica, por ejemplo, sucede que el acto fugaz del juicio pasa, pero desde ese momento y duraderamente, yo soy de la opinión correspondiente, soy el yo que se ha resuelto de ese modo: aunque ahora no esté realizando el juicio, sigo teniendo dicha opinión (no se trata de que recuerde mi

como la de asociación ha sido descubierta tarde por la fenomenología. Los hábitos pueden ser los volitivos y emocionales, pero también hay los hábitos cognoscitivos cuyo correlato es justamente el mundo (teórico y valorativo).

Para asomarnos aquí aunque sea brevemente a la génesis de los hábitos, hemos de tener en cuenta que dicha génesis está escalonada y así cada producto genético funciona, a su vez, como punto de partida para la génesis de nuevos niveles. En nuestra investigación nos interesa mostrar cómo el nivel de la motivación racional se apoya en los niveles constituidos mediante la motivación asociativa prerracional (o bien en lo predado originario) y por ello voy a desarrollar la noción de “sensibilidad secundaria” (*sekündare Sinnlichkeit*), que Husserl introduce en un apéndice de Ideas II²³ para lograr el enlace entre lo racional y lo prerracional.

Husserl parte allí de la distinción clásica entre razón y sensibilidad, situando en la sensibilidad la motivación prerracional; pero dentro de la sensibilidad, que caracteriza como un “haber” (*eine Habe*) del sujeto, distingue dos niveles: la “protosensibilidad” (*Ursinnlichkeit*), que es un “protohaber” (*Urhaber*), y la “sensibilidad secundaria” (*sekündare Sinnlichkeit*), que sería un “segundo haber” (*eine zweite Habe*):

Distinguimos aquí *sensibilidad* y (decimos) *razón*. En la sensibilidad distinguimos la protosensibilidad que no contiene nada de ‘sedimentos’ (*Niederschläge*) de razón, y la sensibilidad secundaria, que ha surgido a partir de una producción de la razón (*aus Vernunftproduktion erwachsen ist*).²⁴

El yo presupone la sensibilidad como afección, como estímulo, primero la protosensibilidad y luego la secundaria. El yo siempre tiene un haber. La protosensibilidad es su protohaber. Un segundo haber es la posesión (*Bestand*) intencional de la reproducción (reproducción originaria como recuerdo) y de la transformación en la fantasía que tiene lugar en la reproducción, del pasivo configurarse por sí mismo con doxa destruida.²⁵

juicio anterior, pues, como dice Husserl, también puedo recordarlo cuando he abandonado mi opinión). Se forma así un hábito que motiva asociativamente mis juicios ulteriores: como en su momento juzgué así (motivación racional) vuelvo a juzgar así (motivación asociativa).

²³ Id II, apéndice XII, sección I, p. 332-40; en el texto principal cf. sobre todo § 54 y § 61.

²⁴ Id II, p. 334. En *Introducción a la ética*, esta distinción aparece como “pasividad primaria (*primäre*) y secundaria (*sekundäre*)”, (EE, 111).

²⁵ Id II, 335.

La “protosensibilidad” es la sensibilidad en sentido más estricto, que Husserl definía en el texto citado más arriba como aquella que “no contiene nada de ‘sedimentos’ (*Niederschläge*) de razón”. El punto de partida de la protosensibilidad es lo “predado” originario, lo que Husserl denomina “predaciones” (*Vorgegebenheiten*) en el sentido más estricto (*prägnanteste*), que es lo que no tiene ninguna génesis²⁶. Lo predado originario es, pues, lo que simplemente está ahí, y sirve, por tanto, como base para la génesis. Por su parte, los niveles constituidos genéticamente a partir de estas predaciones son los que se sedimentan en el subconsciente como hábitos, como “haberes” del yo. La protosensibilidad incluiría, por tanto, lo predado originario y lo constituido en un cierto proceso genético²⁷, pero que transcurre sin que haya ninguna intervención del yo racional, porque en la protosensibilidad no puede haber “sedimentos” de razón”. Se trataría, pues, de un protohaber que queda al margen de la racionalidad²⁸.

Señalo ya la dificultad de fondo en la descripción que aquí queremos llevar a cabo. Consiste en que en el proceso de sedimentación de hábitos se olvida una gran parte del proceso genético de su constitución: esto es un *factum*, pero un *factum* necesario, debido a la finitud del sujeto. Nos encontramos entonces con que en la actualización de los hábitos, que se produce por motivación asociativa, el sujeto no capta conscientemente el mecanismo de la motivación asociativa (que opera, pues, a nivel subconsciente), aunque sí es consciente de su resultado y, por tanto, considera el resultado de la motivación como una “predación” (en lugar de como una aportación asociativa desde los hábitos del sujeto), que funciona como base para niveles superiores de constitución. La dificultad reside

²⁶ “Recorriendo hacia atrás los estratos de la constitución de la cosa, llegamos finalmente a los datos de sensación como protoobjetos primitivos últimos que ya no están constituidos por ninguna actividad del yo, sino que son, en el sentido más estricto (*prägnanteste*), *predaciones* (*Vorgegebenheiten*) para toda actuación del yo”, Id. II, 214. Aquí no puedo entrar en la difícil cuestión de fijar lo predado originario.

²⁷ Parece necesario reconocer esto, pues hay procesos genéticos que no incorporan racionalidad. Husserl habla, en efecto, de “reglas de una quasi-producción de sensibilidades siempre nuevas, en cierto buen sentido también secundarias, pero no emanadas de la razón” Id. II, 334. Y afirma: “Ahora bien éste es justamente el proceso del nacimiento de aquella sensibilidad intelectiva secundaria; y este mismo proceso es también determinante para la sensibilidad originaria (*ursprüngliche Sinnlichkeit*)”. Sin embargo, este texto continúa así: “Pero ésta [la sensibilidad originaria] no se origina por asociación. La protosensibilidad (*Ursinnlichkeit*), la sensación, etc. *no nace a partir de bases inmanentes*, de tendencias anímicas; ella está simplemente ahí, se presenta”, Id. II, 335. En este pasaje, en el que la sensibilidad originaria es un sinónimo de la protosensibilidad, tendríamos que entender que el no originarse por asociación significa que no surge *toda ella* por asociación, pues en la sensibilidad originaria hay también lo predado, donde incluimos la sensación. Pero entonces es lo predado, y no la protosensibilidad como dice Husserl, lo que “no nace a partir de bases inmanentes”, sino que “está simplemente ahí”.

²⁸ Las predaciones en sentido estricto (sin génesis) también las considera Husserl como un primer haber (sería la naturaleza sin más, frente a la segunda naturaleza), pues en un texto antes citado se refiere a ellas como “tenencias que se imponen al yo (*Ichgehabzutheiten*), los primeros ‘haberes subjetivos’ del yo (*subjektive Habe*)”, Id. II, 214.

en que esas predaciones, que han tenido una génesis, no lo son en sentido estricto y, sin embargo, hemos de decir que son predaciones *en sentido lato*, pues en la conciencia madura se dan como tales, debido a que su génesis ha quedado oculta (en términos clásicos, no son naturaleza, sino segunda naturaleza).

Centrémonos ahora en la sensibilidad secundaria, que ha de incluir los “sedimentos” de razón” que Husserl había excluido de la protosensibilidad. Según la definición de Husserl, que leíamos en el texto antes citado, la sensibilidad secundaria es aquella que “ha surgido a partir de una producción de la razón” y, por tanto, al intentar describirla habremos de tener muy en cuenta la motivación racional. Como sabemos, la motivación racional ha de partir de algo dado — que es a lo que responde— y en el inicio de la génesis de la sensibilidad secundaria, lo dado ha de ser, o bien lo predado originario, o bien lo constituido asociativamente en la protosensibilidad, que ahora funciona, por tanto, como predado para la motivación racional. Por ejemplo, si lo predado es el valor de una determinada situación compleja, ante ella el sujeto puede responder racionalmente, realizando un acto volitivo a favor del valor predado. En este caso, la respuesta racional, de posicionamiento volitivo a favor del valor, pasa a sedimentarse como hábito, en concreto, como hábito moralmente bueno, que conforma el nivel de la sensibilidad secundaria. A su vez, dicho hábito puede servir de base para respuestas racionales posteriores, que se sedimentan de nuevo en niveles superiores de la sensibilidad secundaria.

La sensibilidad secundaria como segundo haber nos va a permitir entender parte de la génesis de la racionalidad incorrecta, pues el proceso de sedimentación puede mantener la racionalidad, pero hay una segunda posibilidad que es “alterarla” y esto genera una racionalidad incorrecta. En un texto ya citado, la alteración de la racionalidad se ligaba a la fantasía: el recuerdo como reproducción originaria conserva el pasado, pero la fantasía (reproducción no originaria) destruye la doxa y la transforma, de modo que hay un “pasivo configurarse por sí mismo con doxa destruida”²⁹. Y Husserl muestra atinadamente cómo la asociación, al basarse en una semejanza que es meramente externa-sensible, puede, en realidad, generar múltiples contradicciones y contrasentidos, que, sin embargo, se hacen pasar por datos auténticos:

²⁹ Id. II, 335.

en circunstancias sensiblemente similares emerge lo semejante y por ende la semejanza sensible actúa haciendo nacer (*erwachsen*) nuevas predaciones de especie sensiblemente semejante a las que antes se originaron productivamente y entre ellas algunas que pese a esta semejanza (y justo porque esta semejanza es con frecuencia precisamente una semejanza meramente ‘externa’-sensible) no pueden convertirse al estado de la originariedad. Así se comprenden contradicciones y contrasentidos muy diversos, que sin embargo están presuntamente dados o que, siendo pensamientos erróneos pero unitariamente comprensibles y pensados, se tienen por verdaderos.³⁰

Puedo referirme ya al importante pasaje en el que Husserl introduce la motivación asociativa en *Ideas II*. Se trata de un texto difícil porque en él aparecen la protosensibilidad y la sensibilidad secundaria, pero lo hacen sólo de modo implícito, y Husserl menciona incluso una posible alteración de la racionalidad, que es lo que ahora más nos interesa:

Aquí no se trata de la motivación de tomas de posición por tomas de posición [ésta es la motivación racional] sino de la motivación de vivencias de cualesquiera especie, esto es, o bien de aquellas que son ‘sedimentos’ (*Niederschläge*) de actos de razón o de rendimientos de razón anteriores o que por ‘analogía’ con aquéllas se presentan como unidades aperceptivas sin estar realmente formadas por la acción racional; o bien de aquellas que carecen por completo de razón (*völlig vernunftlos*): la sensibilidad, lo que se impone (*das sich Aufdrängende*), lo predado (*Vorgegebene*), el movimiento (*Getriebe*) en la esfera de la pasividad.³¹

Al final de este texto, parece claro que aunque Husserl utilice el término genérico de “sensibilidad”, se está refiriendo a la protosensibilidad, donde lo motivado son vivencias “que carecen por completo de razón”. Por su parte, las vivencias que son “sedimentos de actos de razón o de rendimientos de razón anteriores” habría que incluirlas en la sensibilidad secundaria. Y si no me equivooco en la interpretación que aquí estoy proponiendo, en ella habría que incluir también el segundo nivel mencionado por Husserl: el de las vivencias que presentan una “analogía” con dichos “sedimentos” de razón, y que serían justamente las vivencias correspondientes a la alteración de la racionalidad. Las vivencias sólo análogas a las racionales constituyen el nivel de la racionalidad

³⁰ Id. II, 333-4.

³¹ Id. II, 222

incorrecta, pues, como vimos, lo “irracional” se incluye en el ámbito racional justamente porque pretende mantener una analogía con lo racional correcto.

En definitiva, la sensibilidad secundaria le sirve a Husserl como mediación entre lo prerracional y lo racional, y así puede caracterizar la sensibilidad, lo prerracional como el “fondo” o el “subsuelo” (*Untergrund*) de lo racional, del espíritu: “Por ella [por sensibilidad] entendemos el subsuelo ‘anímico’ del espíritu”³²; “la motivación pasiva es el suelo materno (Mutterboden) de la razón”³³. Por su parte, lo racional al apoyarse en la sensibilidad también se articula en dos niveles, según su grado de cercanía a lo sensible. Husserl los denomina “intelecto agente”, que es lo racional sin más, y “razón sumergida en sensibilidad”³⁴, que sería la razón en tanto que dependiente de su subsuelo que es la sensibilidad —pero no en tanto que incluida ya en dicha sensibilidad, pues esto sucede, más bien, en la sensibilidad secundaria³⁵.

4. CONCLUSIÓN

El hecho de que la motivación racional tenga su subsuelo en una motivación asociativa prerracional resulta decisivo para comprender la vida moral. Según un axioma básico de la ética, la moralidad exige libertad, que es un acto de motiva-

³² Id. II, 334. Esta tesis aparece en varios textos: “Esta esfera [la espiritual] tiene su subsuelo en lo ‘anímico’ inferior y además su teología inmanente en las transmutaciones legales de lo superior en lo inferior, de lo espiritualmente activo en pasividades, en una sensibilidad secundaria que crea predaciones para las futuras acciones del yo”, Id. II, 332. “Todo acto tiene también su lado de naturaleza, esto es, su subsuelo de naturaleza: lo que está predado afectando es una formación de la naturaleza, aunque también aquí y allá puede haber coactuado algo yoico en la acción anterior”, Id. II, 338-9. “La palabra ‘subsuelo’ empero también significa: el sujeto que toma posición es dependiente también de este soporte, en la medida en que yo, para experimentar motivaciones en mis tomas de posición tengo que tener precisamente las vivencias motivantes y éstas están en nexo asociativo y bajo reglas de disposiciones asociativas”, Id. II, 388.

³³ EE, 332.

³⁴ El texto citado en el que se distinguía la protosensibilidad de la sensibilidad secundaria continuaba así: “En conformidad con ello dividimos también la razón en razón originaria, intellectus agens, y razón sumergida en sensibilidad (*in Sinnlichkeit herabgesunkene Vernunft*)”, Id. II, 334. También en EE, 112 y 331-2 habla Husserl del intellectus agens.

³⁵ A la razón sumergida en sensibilidad pertenecería la “razón relativa”, que Husserl incluye en la motivación racional al hacer su exposición inicial en *Ideas II*. La razón relativa sería motivación racional, pero apoyada en la sensibilidad secundaria, que puede incluir incorrección; esto último hace que el resultado de la motivación racional correcta pueda ser incorrecto y por ello Husserl la considera racionalidad sólo relativa. El ejemplo de Husserl es emitir una conclusión falsa por apoyarse en premisas falsas que tengo por verdaderas (sedimentos racionales incorrectos proporcionados por la sensibilidad secundaria): “si tengo algo por verdadero, o una exigencia por moral y sigo libremente la verdad presunta o el bien moral presunto, entonces soy racional —pero relativamente, en tanto que puedo en efecto equivocarme en ello”, Id. II, 221. Lo importante aquí es que la génesis es racional, no como en la sensibilidad secundaria, en la que la génesis es asociativa prerracional.

ción racional, pero la vida moral de un *sujeto finito* exige además un fondo de habitualidades, y aquí interviene la motivación asociativa.

En efecto, la libertad es un nuevo comienzo, pero en el sujeto finito ese comienzo no puede partir siempre de cero, sino que ha de apoyarse necesariamente en un subsuelo de hábitos, que se estructuran en el “carácter” como segunda naturaleza, de modo que la actuación moral se limita muchas veces a “seguir el carácter”: actúa según quién soy. Sin embargo, gracias a la motivación asociativa, el sujeto que sigue su carácter no pierde libertad, pues hemos visto que la sensibilidad secundaria incluye sedimentos de razón y esto significa que incluye también cierta libertad. Así la libertad inicial se sedimenta en forma de carácter, y el carácter puede entenderse como una suerte de libertad “condensada”.

Reconocemos, por tanto, con Husserl, que la libertad necesita del hábito, y damos toda la importancia que merece a ese subsuelo irracional. Pero Husserl tiene buen cuidado de no reducir la libertad a hábito³⁶, a naturaleza, e insiste en defender la primacía del nivel racional. La libertad es la que genera el hábito y también la que decide seguirlo (seguir el carácter); y la libertad ha de ocuparse, sobre todo, de que el hábito no olvide sus orígenes, pues hay el peligro de que el hábito acabe por sustituir a la libertad y destruya así el ámbito de la racionalidad. Como hemos comprobado, la motivación asociativa prerracional que genera el hábito puede deformar, y deforma de hecho, la racionalidad inicial, produciendo meras analogías de la razón, que encierran “contradicciones y contrasentidos muy diversos”.

Aquí nos encontramos, en realidad, con el problema de la génesis histórica de la razón (teleología de la razón), pues es claro que el hábito individual ha de incorporar en parte el hábito colectivo: éste es un *factum* necesario en tanto que lo predado al sujeto es un mundo generado a su vez por otros sujetos. Aunque no hay ya tiempo para entrar en este problema decisivo, no puedo dejar de indicar que limitarse a seguir el hábito, renunciando a re-ejercitar la libertad ligada a la racionalidad, supone la inmersión en ese “Uno” (*Man*) colectivo o “Se” impersonal, que M. Heidegger supo describir en toda su crudeza y del que, sin embargo, no logró escapar. Contra todo posible “tradicionalismo” sumido en el “Uno”,

³⁶ “Todo acto libre tiene su naturaleza como cola de cometa: pero él mismo no ha llegado a ser a partir de la naturaleza (nacido por mera legalidad natural), sino que precisamente ha llegado a ser por el yo (*Ichgeworden*)”, Id. II, 338.

la opción de Husserl consistió más bien en apostar por una “tradición” auténtica, que es la que está siempre dispuesta a volver a los orígenes, es decir, a “reactivar la evidencia” del comienzo³⁷, mediante actos de motivación racional.

La vuelta a los orígenes, que evita que la tradición caiga en un tradicionalismo, es justamente la tarea que Husserl asignó a su fenomenología genética. Y por ello me atrevo a afirmar que la fenomenología genética es la auténtica “arqueología del saber”, frente a la propugnada desde el posmodernismo, que al haber renunciado a la motivación racional capaz de acceder a evidencias originales, convierte la crítica en mera aniquilación de lo dado y sustituye así la construcción ciega del tradicionalismo por una destrucción aún más ciega (y no por una supuesta de-construcción crítica). Aprovechemos, pues, este centenario de *Ideas I* para ir una vez más a los orígenes, “a las cosas mismas”, porque creo que sólo esto logrará salvar a la filosofía de la destrucción total a la que se está viendo abocada tras ese “fin de la filosofía” decretado por Heidegger.

BIBLIOGRAFÍA: OBRAS FUNDAMENTALES

- Id. I: *Husseriana III/1, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, neu hrsg. von Karl Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag, 1976. (Trad. cast. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1985.)
- Id. II: *Husseriana IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1991. (Trad. cast. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II, UNAM, México, 1997.)
- EE: *Husseriana XXXVII, Einleitung in die Ethik*. Vorlesungen Sommersemester 1920-4, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, cop. 2004,
- CM: *Husseriana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950. (Trad. cast. *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económico, Madrid, 1985)

³⁷ Como dice Husserl en “El origen de la geometría” (UG), hay en todo hombre una “facultad de reactivación” (*Vermöglichkeit der Reaktivierung*) que permite “reactivar la evidencia” (*die Evidenz reaktivieren*). Se trata de ir hacia atrás, de deshacer el camino para volver a experimentar la evidencia del comienzo, porque en su paso a la historia la evidencia originaria “se sedimenta” (especialmente de modo lingüístico) y así experimenta una “conversión” (*Verwaltung*), pero ella puede ser “retro-convertida” (*zurückzuverwalten*) mediante la reactivación: “lo que es despertado pasivamente debe ser también, por así decir retro-convertido en la actividad correspondiente: es la facultad de reactivación, originariamente propia de todo hombre en tanto ser hablante. [...] Se sedimenta, por así decir. Pero el lector puede hacerla nuevamente evidente, puede reactivar la evidencia”, UG, 371-2. Husserl es consciente de que la reactivación total supone una “idealización”, pero basta con mantenerla como meta infinita.

UG: "Die Frage nach der Ursprung der Geometrie", en *Husseriana VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954, Beilage III, pp. 365-386. (Trad. cast. en Derrida, 2000: *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, pp. 163-192.)

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

DERRIDA, J. (2000): *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, Manantial, Buenos Aires.

FERNÁNDEZ BEITES, P. (2012): "Causalidad biológica y motivación personal", en Diéguez, Claramonte et. al. (eds.), *Filosofía de la biología*, Valencia, pp. 425-433.

FERNÁNDEZ BEITES, P. (2013): "Sobre la intencionalidad secundaria de las emociones", en *Diánoia*, vol. LVIII, nº 70, 3-34.

FERRER, U. (2008): *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, EUNSA, Pamplona.

¿NATURALIZAR LA CONCIENCIA?

HUSSERL Y LA TESIS DE LA EXCEPCIÓN HUMANA

NATURALIZING CONSCIOUSNESS?

HUSSERL AND THE THESIS OF HUMAN EXCEPTION

Pedro Enrique García Ruiz

Universidad Nacional Autónoma de México, México
enriquegr@unam.mx

Resumen: Uno de los aspectos dominantes en los desarrollos de las ciencias sociales y las humanidades en la actualidad es la adaptación de enfoques naturalistas. Los programas naturalistas rechazan el estatuto de lo humano que había defendido tradicionalmente la filosofía al sostener que la conciencia es reducible a un hecho contingente y, por lo tanto, puede comprenderse desde un criterio meramente objetivista. El filósofo francés Jean-Marie Schaeffer llama a esta postura la "tesis de la excepción humana" y sostiene que la fenomenología de Edmund Husserl es el último ejemplo de esta postura. Trataremos de mostrar que el antinaturalismo tan característico de la fenomenología husseriana es sostenible pese a la crítica de Schaeffer. En este sentido, buscamos explorar brevemente la posibilidad y sentido de una fenomenología naturalizada.

Palabras clave: Fenomenología | Naturalismo | Filosofía transcendental | Schaeffer

Abstract: One of the key aspects in the development of the social sciences and humanities today is the adaptation of naturalistic approaches. Naturalists programs reject the status of the human that had traditionally defended philosophy holding that consciousness is reducible to a contingent fact and, therefore, can be understood from a purely objectivist approach. The French philosopher Jean-Marie Schaeffer calls this approach the "thesis of human exception" and argues that the phenomenology of Edmund Husserl is the latest example of this approach. Try to show that the anti-naturalism so characteristic of Husserlian phenomenology is sustainable despite criticism of Schaeffer. Here, looking briefly to explore the possibility and way of a naturalized phenomenology.

Key Words: Phenomenology | Naturalism | Transcendental philosophy | Schaeffer

1. LOS PROGRAMAS NATURALISTAS

En la *Filosofía como ciencia estricta*, Husserl advierte de los peligros que implica el naturalismo; las consecuencias de asumir esta postura se refleja en una concepción cosificada de la vida humana. ¿Por qué el naturalismo significa

para Husserl una concepción errónea de la ciencia y la filosofía? Y sobre todo, ¿por qué ve en él una visión donde lo humano es despojado de aquello que lo constituye como tal? Como sabemos, la crítica de Husserl al naturalismo es uno de los aspectos centrales de su obra: desde las *Investigaciones lógicas*, a través de la crítica al psicologismo, hasta *La crisis de las ciencias europeas*, con el rechazo de la reducción de las ciencias a meras ciencias de hechos y la consecuente crítica a la matematización de la naturaleza en tanto olvido del mundo de la vida¹. ¿Esta crítica husseriana a los programas naturalistas de su época —representados por Ernst Mach, Richard Avenarius, Ernst Haeckel, y Wilhelm Ostwald— sigue siendo válida hoy? Ahora el naturalismo se presenta como parte de la llamada revolución cognitiva iniciada a mediados del siglo pasado; la neurociencia cognitiva se desarrolla a partir de la década de noventa del siglo xx gracias al trabajo conjunto de neurocientíficos, psicólogos cognitivos e investigadores en inteligencia artificial. Lo característico de estos programas de investigación en su búsqueda por “naturalizar” los problemas que tradicionalmente habían sido campo de trabajo de la filosofía y las ciencias humanas. Esto ha tenido como resultado la proliferación de enfoques asociados a las investigaciones neuronales: neuroética, neuropolítica, neuropsicología, y, por supuesto, neurofilosofía. Como ha sostenido Paul Churchland, la neurofilosofía surge del concurso de distintas disciplinas científicas (neurociencia, neurobiología cognitiva, psicología, psiquiatría, ciencia cognitiva, filosofía de la mente) con la finalidad de corregir las concepciones de lo mental y lo subjetivo contenidas en la filosofía tradicional². Se busca llevar a la práctica la exigencia de Quine de una epistemología naturalizada; en este sentido, una teoría filosófica es naturalista si sus análisis, conceptos y principios encuentran compatibilidad con los de las ciencias naturales. Uno de los ámbitos en los que el naturalismo actualmente se encuentra interesado es el de la mente y la subjetividad, concretamente, se intenta naturalizar la intencionalidad y la conciencia a través de teorías funcionalistas, representacionalistas y teleosemánticas como las de Fred Dretske, Ruth Millikan, o Thomas Metzinger³.

¹ Cf. D. Moran. “Husserl Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism”, en *Continental Philosophy Review*, vol. XLI, núm. 4, pp. 401-405.

² Cf. P. Churchland. *Neurophilosophy at Work*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

³ Cf. F. Drestke. *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*. The MIT, Cambridge, 1988; R. Millikan. *Language, Thought, and Other Biological Categories*. The MIT Press, Cambridge, 1984; T. Metzinger. *Being no One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. The MIT press, Cambridge, 2003.

Como sostiene Jesse Prinz, el naturalismo puede diferenciarse en al menos cuatro grupos que nos permiten comprender sus respectivos compromisos epistémicos y ontológicos: metafísico, explicativo, metodológico y transformativo⁴. El naturalismo, afín al que Husserl criticó y con el que se encuentran comprometidos las posturas actuales, es el metafísico. Prinz lo define como el punto de vista según el cual el mundo está limitado por postulados y leyes de las ciencias naturales. Nada puede existir sin que viole estas leyes y todas las entidades que existen deben, de alguna manera, estar compuestas de las entidades que postulan las teorías científicas⁵. Husserl caracterizó de manera semejante al naturalismo en su *Filosofía como ciencia estricta*: “El naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza como unidad del ser espacio-temporal conforme a la leyes naturales exactas [...] Así el naturalista [...] sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física, Todo lo que existe es físico, y como tal pertenece al complejo unitario de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, a lo sumo un fenómeno concomitante paralelo secundario”⁶. Este reduccionismo tan característico de los naturalismos es lo que constituye uno de sus aspectos más cuestionables, pues tomando como paradigma a las ciencias naturales, se busca naturalizar tanto a la conciencia como a las ideas. Un buen ejemplo contemporáneo de esta postura es el filósofo de la mente Tim Crane: “Mi personal modo de ver, que trato de defender en este libro, es que una explicación mecánica de la mente debe demostrar (por lo menos) cómo la mente es parte del mundo de las causas y los efectos, parte de lo que los filósofos llamarían el ‘orden natural’ del mundo. Otra cosa que debe hacer una explicación mecánica de la mente es dar los detalles de generalizaciones que describen regularidades causales en la mente. En otras palabras, una explicación mecánica de la mente está destinada a la existencia de *leyes naturales* de la psicología”⁷. Los actuales naturalismos siguen manteniendo incólumes los supuestos que Husserl describió como propios de las posturas de su época; si, como hace cien años, exigen la reducción de la conciencia a un hecho sometido a leyes naturales, entonces

⁴ Cf. J. J. Prinz. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 2-3.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 3.

⁶ E. Husserl. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. de E. Tabering, Nova, Buenos Aires, 1962, pp. 13-14.

⁷ T. Crane. *La mente mecánica. Introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental*. Trad. de J. Almela, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, pp. 28-29.

debemos sopesar si la respuesta dada por Husserl a esta problemática sigue siendo válida.

2. LA TESIS DE LA EXCEPCIÓN HUMANA

Hace cien años la psicología experimental pretendió erigirse como una ciencia estricta capaz de ofrecer un fundamento a todo conocimiento humano. "Ella es, se dice, la psicología científica exacta buscada desde hace mucho tiempo y por fin realizada; gracias a ella, la lógica, la teoría del conocimiento, la estética, la ética y la pedagogía han adquirido por fin su fundamento científico y están en vías de convertirse en ciencias experimentales"⁸. La crítica de Husserl al naturalismo ha dejado en claro que la psicología, como cualquier otra disciplina que tome como paradigma la ciencia natural, no puede alcanzar esa meta dado que toman como fundamento del conocimiento la experiencia que identifican con los datos sensoriales. "En virtud de su punto de partida, toda ciencia de la naturaleza es ingenua. La naturaleza que ella pretende estudiar existe simplemente"⁹. Tomar los hechos como fundamento de la ciencia y elevarlos a criterio absoluto es el error más grave del naturalismo que se guía por "el espejismo de un método científico-natural inspirado en el modelo del método físico-químico"¹⁰. Husserl considera que el origen de este error radica en el desconocimiento de una filosofía trascendental —posible gracias a la superación de la actitud natural—¹¹. El naturalismo desconoce que a los hechos les pertenece una esencia que está presupuesta en toda investigación; atenerse a los meros datos de la experiencia es resultado de un prejuicio empírista de identificar todo conocimiento posible con la experiencia¹². Para Husserl el conocimiento se da por medio de una intuición y no por medio de datos y hechos que ya suponen una toma de posición determinada, esto es, un prejuicio. "La ceguera para las ideas

⁸ E. Husserl. *La filosofía como ciencia estricta*, p. 18.

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹¹ El predominio de la actitud natural es para Husserl el mejor ejemplo de la necesidad de someter a una crítica trascendental las creencias que se constituyen en el horizonte desde el cual se articula la experiencia cotidiana. Cf. S. Luft. "Husserl's Phenomenological Discovery of the Natural Attitude", en *Continental Philosophical Review*, 1998, núm. 30, pp. 153-170.

¹² Cf. E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*. Trad. de J. Gaos y A. Zirión, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, § 19, p. 120.

es una forma de ceguera psíquica; por obra de los prejuicios se vuelve uno incapaz de traer al campo del juicio lo que tiene en el campo de la propia intuición. En verdad todos ven, y, por decirlo así, constantemente 'ideas', 'esencias'; todos operan con ellas en el pensamiento, ejecutan también juicios esenciales”¹³. La naturalización de la conciencia es el resultado de imponer para el estudio de la subjetividad el modelo de investigación propio de las ciencias naturales; esto “implica casi inevitablemente cosificar la conciencia, lo que desde un principio nos lleva a un absurdo”¹⁴. Esto significa que para Husserl la subjetividad no es reducible a criterios objetivistas y naturalistas. Como afirma tajantemente en *Ideas II*:

De las consideraciones hechas hasta aquí se desprende el límite de la posible *naturalización*: el espíritu puede ser concebido como dependiente de la naturaleza y él mismo puede ser naturalizado, pero solamente hasta cierto grado. Una determinación unívoca del espíritu mediante meras dependencias *naturales*, una reducción a algo así como la naturaleza física, a algo análogo en cuanto a la entera especie de determinación, con la meta de la determinación científico-natural unívoca, es impensable. Los sujetos no pueden disolverse en ser naturaleza, ya que entonces faltaría lo que da sentido a la naturaleza.¹⁵

Jean-Marie Schaeffer considera que esta postura antinaturalista de Husserl es la caracterización más lograda de lo que llama la “tesis de la excepción humana”. Según él, Husserl sostiene que el ser humano posee un estatuto *sui generis* que lo coloca por encima de los demás seres vivos; esa característica consiste en poseer la propiedad de trascender su propia “naturalidad”¹⁶. Según Schaeffer, esta tesis ha sido dominante hasta hace poco en Occidente y ha sido gracias al surgimiento y consolidación de las ciencias naturales que ha llegado a su fin. La mayor perplejidad radica en que pese a su obvia falsedad siga predominando en amplios sectores de la filosofía y las ciencias sociales. Para Schaeffer esto se debe al decidido antinaturalismo de diversas posturas que, como la de Husserl, se oponen a cualquier tipo de naturalización con la conse-

¹³ *Ibid.*, § 22, p. 126.

¹⁴ E. Husserl. *La filosofía como ciencia estricta*, p. 33.

¹⁵ E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. de A. Zirión, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, § 64, p. 346.

¹⁶ Cf. J.-M. Schaeffer. *El fin de la excepción humana*. Trad. de V. Goldstein, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 13.

cuencia de asumir un dualismo ontológico radical que se expresa en la oposición entre “naturaleza” y “espíritu” (o “naturaleza” y “cultura”), deudora de la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*.

Sin discusión, es la fenomenología husseriana la que constituye el mejor indicio de esta radicalización del antinaturalismo. La situación es tanto más reveladora cuanto que Husserl criticó fuertemente el gnoseocentrismo científico del siglo XIX, poniendo el acento en la primacía (lógica y ontogenética) de la vida vivida en relación con los saberes objetivados —otros tantos rasgos que parecerían tener que alejar a la fenomenología del proyecto cartesiano—. Pero no es así: de todas las escuelas filosóficas poskantianas, la fenomenología husseriana, por lo menos tal como se declina tras el giro trascendentalista, es la que más se acerca al programa cartesiano. De hecho, Husserl reactivó el gesto cartesiano, radicalizándolo.¹⁷

La fenomenología trascendental, según Schaeffer, representa la versión más lograda y sofisticada de la “tesis de la excepción humana” por reivindicar varios argumentos que, de un modo u otro, remiten a ella: 1) la crítica al objetivismo de las ciencias naturales como modelos explicativos de la experiencia humana que tienden a su cosificación; 2) la defensa de la perspectiva de la primera persona como irreducible a un enfoque externalista o de tercera persona; 3) la restitución del dualismo en términos de oposición y preponderancia de lo “espiritual” sobre lo “natural”. Sin duda, como apunta Schaeffer, la tesis de la excepción humana en la fenomenología de Husserl se sintetiza en el segundo punto, pues es su condición de sujeto, de poseer autoconciencia, lo que le permite al ser humano remontarse por encima de las determinaciones de la causalidad natural. “La libertad —la capacidad de determinarse a sí mismo— y la razón —la capacidad de sacar de su propio interior los criterios de lo verdadero— no hacen sino nombrar las dos caras de un solo y mismo dato fundador: la esencia propiamente humana del hombre reside en el hecho de que es constitutivamente sujeto [...] La conciencia de sí se convierte de esto modo en el fondo último de toda objetividad y toda aserción de ser”¹⁸.

La argumentación de Schaeffer contra la fenomenología trascendental de Husserl consiste básicamente en atribuir a su postura un compromiso implícito con un fuerte dualismo ontológico, del cual la primacía de la perspectiva de la

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

¹⁸ *Ibid.*, p. 22.

primera persona es su principal consecuencia. Todo el planteamiento de Husserl en torno a la superación de la actitud natural por medio de la reducción eidética y fenomenológica conlleva la asunción en torno a un antinaturalismo que se expresa en la negativa de reconocer que las ciencias naturales son capaces de dar cuenta de la conciencia humana sin cosificarla, esto es, de volverla un objeto. La ciencia no puede ofrecer respuesta a los grandes problemas de la "humanidad auténtica" dada su convicción de que sólo son los hechos lo único relevante. "Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos"¹⁹. Una de las consecuencias más negativas del naturalismo radicaría aquí para Husserl —y que Schaeffer no destaca—: la desvinculación de la ciencia de los problemas sobre el sentido o sin sentido de la existencia humana. "¿Qué tiene la ciencia que decirnos sobre la razón y sin razón, qué sobre nosotros, los seres humanos en cuanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decirnos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo"²⁰. Sin embargo, Schaeffer considera que esta postura de Husserl es una consecuencia obvia de asumir la ruptura óntica que subyace a su argumento: como la subjetividad humana es algo no reducible a un análisis externalista —no analizable en términos objetivistas—, entonces se legitima la inmunidad epistémica que subyace a la perspectiva de la primera persona como captación eidética de las estructuras puras de la conciencia. El antinaturalismo de Husserl queda reflejado desde su temprana polémica con el psicologismo en las *Investigaciones lógicas* y, sobre todo, en el artículo programático de 1911, *La filosofía como ciencia estricta*, donde a juicio de Schaeffer, Husserl busca otorgar un fundamento trascendental a las ciencias del espíritu, reacción clara de los representantes de la "tesis" (Dilthey, Heidegger, Scheler) contra el desarrollo y éxito de los saberes fundados en la naturaleza. La solución fue postular un ámbito no reducible a los criterios de las ciencias empíricas: un ámbito trascendental. "Para salvaguardar la tesis de la irreductibilidad del 'sujeto cognosciente' a una propiedad natural entre otras de un organismo biológico, había que oponer a esta conciencia empírica una conciencia

¹⁹ E. Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona, 1991, p. § 2, p. 6.

²⁰ *Idem*.

pura concebida como condición de posibilidad de la primera y planteada como inaccesible a todo medio de investigación elaborado en el nivel de ésta”²¹.

El problema radica entonces, como ya lo señala Jesse Prinz, en que una postura naturalista no puede aceptar la existencia de una perspectiva trascendental. Según esta tesis, que asume explícitamente Schaeffer, el análisis conceptual por medio del cual explicamos la realidad no puede contener aspectos no naturales porque los conceptos en sí mismos son entidades naturales y ellos pueden ser investigados usando procesos empíricos. El naturalismo señala que estamos siempre operando desde adentro de las teorías actuales del mundo, puesto que al hacer revisiones teóricas no podemos salir de nuestras teorías y adoptar instancias trascendentales. Hacer eso sería suponer que tenemos una forma de pensar acerca del mundo que es independiente de nuestras teorías del mundo. Si las teorías del mundo provienen todas de nuestras creencias, entonces ninguna instancia trascendental es posible²².

3. FILOSOFÍA TRASCENDENTAL Y NATURALISMO

Para Husserl el naturalismo es consecuencia del predominio de la actitud natural; el positivista, con quien polemiza en *La filosofía como ciencia estricta* e *Ideas I y II*, desconoce que la existencia de conocimientos esenciales porque asume una ontología de lo real fundada en la identificación entre experiencia y hecho. Pero toda investigación supone ese conocimiento eidético. “*De facto*, el positivista sólo rechaza los conocimientos esenciales cuando reflexiona ‘filosóficamente’ y se deja engañar por los sofismas de los filósofos empiristas, pero no cuando como investigador de la naturaleza piensa y fundamenta en la actitud científico-natural. Pues entonces se deja guiar, patentemente, en muy amplia medida por intelecciones de esencia”²³. Las ciencias de la naturaleza operan, según Husserl, desde una actitud dogmática, pues pese que han eliminado de la esfera de la experiencia todo escepticismo no así de la esfera de lo esencial. Ello lleva a una oposición entre “ciencias de la actitud dogmática” y “ciencias de la actitud filosófica”.

²¹ J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 44.

²² Cf. J. Prinz, *op. cit.*, p. 3.

²³ E. Husserl. *Ideas I*, § 25, p. 130.

De un lado están las ciencias de la actitud dogmática, vueltas hacia las cosas, despreocupadas de toda problemática epistemológica o escéptica [...] Del otro lado están las investigaciones científicas de la actitud propia de la teoría del conocimiento, de la actitud específicamente filosófica, que se ocupan de los problemas escépticos de la posibilidad del conocimiento, y los resuelven ante todo en generalidad de principios, para luego, al aplicar las soluciones obtenidas, sacar las consecuencias para el enjuiciamiento del sentido y el valor cognoscitivo definitivos de los resultados de las ciencias dogmáticas.²⁴

Esta distinción de Husserl, según Schaeffer, sigue operando bajo los presupuestos de la tesis de la excepción humana; apelar a cualquier tipo de dualismo con la finalidad de defender el carácter antinaturalista de aquellas disciplinas que se ocupan de manera no dogmática de la experiencia significa mantener, de una manera u otra, la ruptura óntica que subyace a la descalificación de las ciencias objetivistas al pretender estudiar el espíritu humano²⁵. Pero este tipo de distinciones husserlianinas no se plantean desde ningún tipo de dualismo. Tanto la diferencia entre ciencias de hechos y ciencias de esencias, ciencias dogmáticas y ciencias filosóficas, o actitud naturalista y actitud personalista, se realizan para enfatizar los modos o actitudes que podemos asumir frente al mundo. No hay para Husserl un mundo de las esencias *opuesto* al de los hechos, o un mundo espiritual *opuesto* al mundo natural. No existe en la fenomenología trascendental cabida para ningún tipo de dualismo en sentido cartesiano (sustancia pensante/sustancia física) o kantiano (mundo fenoménico/mundo inteligible). Husserl insistió en que se trata de actitudes que podemos tener ante el mundo, nosotros mismos y los demás. Esto es evidente en la manera en que Husserl introduce el problema de la actitud natural en *Ideas I*. Las cosas se presentan en como “simplemente ahí”, ocupando un espacio y dándose en un tiempo. Se capan sus cualidades a partir de los sentidos; este mundo, no obstante “no está para mí ahí como mero mundo de cosas, sino, en la misma inmediatez, como mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico”²⁶. El mundo natural y el espiritual no son diferentes, sino las actitudes que tomamos ante ellos. Esto es lo que busca mostrar Husserl con la exigencia de

²⁴ *Ibid.*, § 26, p. 133.

²⁵ Cf. J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 46.

²⁶ E. Husserl. *Ideas I*, § 27, p. 137.

ejecutar la *epojé* fenomenológica como cambio radical actitud para acceder al ámbito de una filosofía trascendental. Cuando se absolutiza la actitud naturalista nos enfrentamos a una reduccionismo objetivista que sólo ve hechos; aquí se encuentra para Husserl el origen de la “cosificación” de la conciencia, pues la ciencia pretende tematizarla excluyendo los elementos puramente subjetivos. La conciencia es un hecho natural indudablemente pero no se agota en ello. Es lo que Husserl buscó mostrar con al sostener la prioridad de la actitud fenomenológica-trascendental frente a la naturalista. Esta peculiar condición de la conciencia la expresó Husserl con lo que llamó “la paradoja” de la subjetividad humana: el ser-sujeto para el mundo y, al mismo tiempo, el ser-objeto en el mundo²⁷. En este sentido, el naturalismo absolutiza el carácter objetual, measurable de la conciencia, susceptible de ser abordado desde una perspectiva de la tercera persona; se trata del *objetivismo* que Husserl asocia al naturalismo fiscalista. Para el trascendentalismo, sostiene Husserl en la *Crisis*, “el sentido de ser del mundo de vida previamente dado es una configuración subjetiva, es producto de la vida de la experiencia, de la vida precientífica”²⁸. No obstante, Schaeffer considera que la filosofía trascendental de Husserl nunca abandonó los compromisos epistémicos y ontológicos que subyacen a la tesis de la excepción humana; sigue manteniendo el privilegio de una subjetividad no natural frente a las ciencias empíricas cuando postula la primacía de la perspectiva trascendental sobre el naturalismo fiscalista. Para Schaeffer no hay justificación alguna, dado el estado de avance de las ciencias naturales, para sostener una vía de acceso y un tipo de conocimiento de la conciencia que sea radicalmente diferente de los medios que se utilizan para conocer a otros ámbitos de la realidad²⁹. Y el mejor testimonio de esta limitación es el análisis de lo corporal que llevan a cabo Husserl y Merleau-Ponty, pues en él asoma con toda su fuerza el dualismo ontológico de la fenomenología. Schaeffer se pregunta por qué mantener la oposición entre el “cuerpo” y el “espíritu”, trátese de un cuerpo como objeto (*Körper*) o entidad viviente (*Lieb*). “La importancia de la problemática de la corporeidad en la fenomenología, lejos de testimoniar una superación del dualismo, es el indicio de la imposibilidad en que se encuentra pa-

²⁷ Cf. E. Husserl. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, § 53, pp. 188-192.

²⁸ *Ibid.*, § 14, p. 72.

²⁹ Cf. J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 25.

ra realizar su proyecto para salir de ese marco”³⁰. Quizá el mayor problema con la crítica de Schaeffer a Husserl radica en su insistencia de situarlo, por su anti-naturalismo, dentro de una tradición dualista que, sin embargo, le era totalmente ajena. Como lo ha mostrado Eduard Marbach, considerar como una “oposición” los conceptos de “naturaleza” y “espíritu” obedece a una lectura errónea de la fenomenología³¹. Para Husserl “naturaleza” o “espíritu” son maneras en las que el mundo se nos presenta dependiendo de la actitud que asumimos ante él. “Quien por todas partes ve solamente naturaleza, naturaleza en el sentido y, por así decirlo, con los ojos de la ciencia de la naturaleza, es precisamente ciego para la esfera del espíritu. No ve personal ni objetos que cobran sentido por obras personales —no ve, pues, objetos-de-‘cultura’—; no ve propiamente personas, aunque se ocupe con personas en la actitud del psicólogo naturalista”. La crítica de Schaeffer a la fenomenología muestra que lejos de haberse cerrado la polémica que inició Husserl con el naturalismo hace cien años, se encuentra más viva que nunca.

³⁰ *Ibid.*, p. 93.

³¹ Cf. E. Marbach. “Naturalisierung des Geistes oder Natur und Geist”, en *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, vol. I, núm. 1, 2013, pp. 1-13.

EL ATAQUE DE JUAN DAVID GARCÍA BACCA A LA CATEGORÍA DE SORGE HEIDEGGERIANA

ATTACK OF JUAN DAVID GARCÍA BACCA, THE HEIDEGGERIAN SORGE CATEGORY

Xavier Gimeno Monfort

Universidad de Valencia, España

xagimon@hotmail.com

Resumen: La intención principal del presente artículo se centra en tres puntos esenciales y correlacionados entre sí. Nuestra principal intención es presentar argumentativamente, las razones por las que Juan David García Bacca habría cometido un error al traducir el término heideggeriano *Sorge* por preocupación y no por cuidado. Pretendemos sostener que el hecho de traducir *Sorge* por preocupación, distorsiona gravemente todo el andamiaje ontológico y existencial propuesto por Heidegger. Si esto es así, Juan David García Bacca habría elaborado un sistema crítico contra Heidegger, sostenido sobre un error de fondo, de traducción y de nivel de discurso. Es decir, el filósofo español únicamente se habría quedado en un orden de discurso óntico y no ontológico tal y como exige el proyecto fenomenológico heideggeriano.

Palabras clave: *Sorge* | Preocupación | Cuidado | Ontológico

Abstract: The aim of this essay focuses on three main points which are essentials and related to each other. Our main aim is to present, in our argument, the reasons for which Juan David García Bacca would have erroneously translated Heidegger's term "Sorge" for "concern" instead of "care". We hope to maintain the argument that the fact of translating *Sorge* for concern seriously distorts the ontological and existential framework that Heidegger proposes. If this is a fact, Juan David García Bacca would have developed a critical system against Heidegger, held over a fundamental mistake, at both a discourse and a translation level. In this way, the Spanish philosopher would have only achieved an ontic discourse and not an ontologic one, which is what Heidegger's phenomenological project requires.

Key Words: *Sorge* | Concern | Care | Ontological

1. ANTECEDENTES

En el presente trabajo pretendemos mostrar los argumentos en contra de la categoría heideggeriana de *Sorge* que el filósofo español Juan David García Bacca propuso en una de sus obras más importantes *Introducción literaria a la filosofía*, escrita en 1945.

No resulta casual que por estas fechas el filósofo español adquiriera una posición crítica y beligerante hacia Heidegger y su proyecto fenomenológico. Esto es así porque, a nuestro juicio, desde el año 1940 hasta bien entrado el año 1947, todas las intervenciones, trabajos y artículos monográficos sobre la figura y pensamiento centrado en el filósofo alemán adquieran (en el mundo crítico y argumentativo de García Bacca) un tono fustigador.

La razón principal por la que nos hemos centrado en este año es que García Bacca se dedicará, en un capítulo de *Introducción literaria a la filosofía*, a criticar, atacar y corregir lo que, a su juicio, constituyen las cinco categorías más importantes dentro del sistema fenomenológico heideggeriano, a saber:

- *Sorge*
- *Schuld*
- *Mangel*
- *Not*
- *Tode*

La actitud adoptada por García Bacca ante estas cinco categorías heideggerianas es, esencialmente, crítica y beligerante. Nuestra principal tarea no pasa por realizar un mero repaso de cada una de las cinco categorías y los argumentos garcibaccianos en contra, sino más bien, de un modo específico, conocer los argumentos críticos que García Bacca vierte sobre la primera de las categorías, es decir, *Sorge*.

Para ello, nos interesa saber qué opinaba el filósofo español sobre la que, a nuestro juicio, es la categoría por antonomasia dentro del andamiaje fenomenológico heideggeriano: *Sorge*, que es por derecho propio (dentro de las cinco categorías puestas a revisión crítica por García Bacca) la más importante fenomenológica y ontológicamente hablando. Pensamos que, de algún modo, un análisis crítico sobre las razones y argumentos vertidos por García Bacca sobre la categoría de *Sorge* puede sernos útil para perfilar el sentido y valor de las críticas sostenidas por el filósofo español durante su etapa crítica (1940-1947) con los fundamentos fenomenológicos heideggerianos.

Como la categoría de *Sorge* tiene un papel más que destacado en una de las obras más importantes de Heidegger, *Sein und Zeit*, escrita en 1927, creamos que lo más adecuado, tanto por razones de extensión como por peso argumentativo, será centrar nuestra atención en una única categoría tratada por García Bacca. Además, dado que este análisis tratará sobre la categoría con

mayor peso y densidad ontológica de la obra del alemán, mejor quedará retratado el sistema crítico garcibacciano.

Creemos que tenemos buenas y poderosas razones para pensar que, en lo más profundo de su argumentación crítica, el pensador español estaba sosteniendo una interpretación errada, sobre el valor de las posibilidades ontológicas que encerraba la categoría heideggeriana de *Sorge*. Otra de las principales tareas del presente trabajo es la de analizar y fundamentar (apoyados en nuestra particular interpretación de la *Sorge* heideggeriana) los posibles errores o excesos cometidos por el filósofo español a la hora de fundamentar una crítica dirigida a la base del proyecto fenomenológico heideggeriano basado, esencialmente, en el ataque ingenioso y perspicaz de una categoría tan importante y crucial como pudiera ser la *Sorge*.

Dicho esto, es hora de centrar el estado de la cuestión, a saber, los argumentos críticos esgrimidos por García Bacca y darles, así, una contrapartida argumentativa por nuestra parte.

Pasamos, pues, a exponer lo que, a nuestro juicio, es un descuido básico de interpretación sobre el concepto de *Sorge*.

2. LA FALLA ARGUMENTATIVA COMO BASE DE UN ERROR

2.1. *La Sorge como preocupación*

En primer lugar analizaremos los argumentos de García Bacca para, posteriormente, perfilar lo que consideramos como un doble exceso interpretativo. Dice el filósofo español en *Introducción literaria a la filosofía*:

El hombre es, pues, ente esencial [Seiendes] que está preocupado porque está notando la frialdad e indiferencia glaciar del orden del ser, del Universo, frente a él; y así está sintiendo que la faena de trocar el Universo en Mundo, en Universo domesticado y doméstico, está de continuo en peligro. Sólo el hombre vive sobresaltado, con el alma en un hilo, con el ser en vilo.¹

Lo primero que destacamos en este punto es la traducción de la palabra alemana *Sorge*. García Bacca la traduce como *Preocupación*.

¹ García Bacca, Juan David, *Introducción literaria a la filosofía*. Madrid: Ed. Anthropos, 2003, p. 225.

Pensamos que traducir *Sorge* como preocupación constituye, en sí mismo, un error que, como intentaremos mostrar, trae como principal consecuencia el desequilibrio y deformación de lo que Heidegger estaba intentando plasmar en el texto. Este error es precisamente el que comete García Bacca. Con ello, inclinará, irremediablemente, la interpretación existencial del *Dasein* hacia un estado de *desasosiego*, vilo y turbación permanente.

Según el filósofo español, el hombre es *uno de tantos* que se sostiene (existencialmente hablando) en un equilibrio permanente sobre una maroma final. Equilibrio en el que sus planes de transformación del *Universo* en *Mundo*², siempre corren riesgo de caer a un vacío sin red de seguridad y, por lo tanto, fracasar de modo definitivo. Interpretando las palabras de García Bacca, creamos que está sosteniendo la idea equivocada de que para Heidegger el fundamento esencial del *Dasein* estaría basado en el estado anímico y existencial de *planificación y trueque* del Universo en Mundo.

Pero no solamente esto, sino que el estado esencial del *Dasein* sería, como no, el de permanente *preocupación*. Pero, ¿por qué preocupación?, ¿preocupación de qué? El *Dasein* teme que sus planes de conversión de cosas en sí en cosas para él (de universo a mundo) fueran según lo previsto y no fracasaran.

En primer lugar, no consideramos que Heidegger sustente como premisa esencial de *Ser y tiempo* la idea de planificación y conversión del Universo en Mundo. En segundo lugar, el concepto de *Sorge* no apunta, como pensaba García Bacca, hacia un estado o estatus existencial semejante a la preocupación.

Para poder sostener nuestra argumentación en contra de la elección de preocupación como traducción correcta de *Sorge*, así como los posibles excesos interpretativos a raíz de sostener dicha traducción expondremos, en primer lugar, la explicación que el propio Jorge Eduardo Rivera presenta en su traducción de *Sein und Zeit* sobre el concepto alemán de *Sorge*.

² Sin necesidad ni espacio para extenderse en demasía, diremos que la diferencia entre Universo y Mundo es, en el esquema y proyecto dialéctico-transfinitante de García Bacca, una pieza esencial y clave. Grosso modo, Universo hace referencia al conjunto de cosas existentes en su generalidad más amplia y difusa. Todas las cosas pertenecen al universo, es decir, están ahí en un estado general de *neutralidad*. En el caso del Mundo, las cosas abandonan su estado de neutralidad, para ser trocadas en objetos, leyes, normas, herramientas para el hombre. El hombre habita el universo como uno de tantos, como una cosa más, neutra. Pero, el hombre tiene la habilidad y capacidad –a juicio de García Bacca–, de trocar las cosas neutras del universo, en cosas para él. Es decir, en cosas que le son útiles y beneficiosas. La diferencia, pues, entre universo y mundo, es el abandono del estatus ontológico de neutralidad, para pasar a ser cosas en estado de utilidad y beneficio para el hombre.

Dice Jorge Eduardo Rivera al respecto:

"Cuidado": en alemán, Sorge (destacado en el texto original). Tal como lo advierte el propio Heidegger, el término Sorge designa solamente una estructura existencial y no un fenómeno existensivo como sería, por ejemplo, el de preocupación, de la inquietud o de la solicitud. Hemos preferido la palabra "cuidado" (que en castellano es más neutra) al término preocupación, que habíamos usado en un comienzo. El cuidado debe ser entendido en este contexto en el sentido del conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano: un cierto mirar hacia delante, un atenerse a la situación en que ya se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra. En efecto, cuando se hace algo con "cuidado" se está vuelto hacia lo que viene en el futuro inmediato, hacia lo que hay que hacer; pero, a la vez, se está arraigado en la concretísima situación en la que ya nos movemos en cada caso. Además, en estas dos disposiciones se está en contacto con las cosas en medio de las cuales nos encontramos.³

Jorge Eduardo se inclina por el uso de la palabra *cuidado* porque, según él, queda descargada del peso existencial que le proporciona la palabra castellana *preocupación*. Palabra y connotación que García Bacca escoge porque, según él, el estado natural o estado propio del *Dasein* pasa, esencialmente, por estar emocional y existencialmente preocupado.

Para el pensador español, el *Dasein* se preocupa y ocupa de que los planes que tiene para trocar el Universo en Mundo se cumplan según lo previsto. A través de la angustia, el *Dasein* se abre ante su estado incardinado de arrojado en el mundo. Las posibilidades de todo *Dasein* quedan restringidas, esencialmente, a convertir y trocar las cosas ya pre-existentes en el Universo de las cosas. Según la opinión de García Bacca, esa limitación (el *Dasein* únicamente puede trocar, no crear de la nada) le empuja, existencialmente hablando, a un estado permanente de preocupación.

A nuestro juicio, optar por la palabra "preocupación" conlleva, casi inevitablemente, no poder extraer conclusiones e interpretaciones ontológicas diferentes a las del filósofo español. Conclusiones que, inevitablemente, inclinan y deforman el sentido originario expuesto en el § 41 de *Ser y tiempo*. Pudiera afirmarse, sin temor a un exceso de interpretación por nuestra parte, que (como se podrá comprobar) el juicio crítico desarrollado por García Bacca, sentencia y

³ Heidegger. Martin, *Ser y tiempo*. tr. J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2009, p. 479.

condena al proyecto fenomenológico heideggeriano a “una pena *pesimista* en una prisión *solipsista*”.

Veamos, pues, cual es, a nuestro juicio, el sentido y valor de optar (como hace Jorge Eduardo) por la palabra “cuidado” como traducción de la palabra alemana *Sorge*. Para ello, nos remitiremos a los § 41 y § 42 de *Ser y tiempo* en los que Heidegger centrará su descripción fenomenológica en aclarar qué es eso de la *Sorge*, o como nosotros traducimos: “cuidado”.

2.2. *La Sorge en territorio heideggeriano*

Comencemos por el § 41 de *Sein und Zeit*.

En primer lugar, Heidegger nos indica cuál es la disposición afectiva propia del Dasein que, a propósito de dicho temple, comprende su condición existencial de arrojado:

El angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado: aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo. Por consiguiente, el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra al Dasein como un estar-en-el-mundo fácticamente existente. Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencia, la facticidad y el estar-caído.⁴

Es decir, la angustia es el estado de ánimo o disposición afectiva capaz de abrir al Dasein ante la realidad existencial de su radical *facticidad*.

Facticidad que se revela como un estar ya en el *mundo* como eyectado, como arrojado. Heidegger adelanta que, tras un estudio fenomenológico, el Dasein es capaz de advertir los fenómenos propios de su existir fáctico en un mundo que, como creía García Bacca, estaba ahí antes que nosotros y permanecerá después de nosotros. Pero esto, poco o nada tiene que ver con la idea sugerida por Heidegger. El filósofo alemán únicamente se limita a exponer cuál es, a su juicio, el sentimiento capacitado para abrir la conciencia ante la experiencia de su radical facticidad y condición de arrojado.

El segundo elemento que constituye este estar como caído en el mundo (y su correspondiente experiencia para la conciencia) tiene que ver con la natural disposición de *anticipación* de todo *Dasein*:

⁴ Heidegger. Martin, *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2009, p. 209.

El Dasein ya siempre está “más allá de sí”, pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial “irle” la llamamos el anticiparse-a-sí del Dasein. [...] El anticiparse-a-sí no es una tendencia aislada en un “sujeto” sin mundo, sino que caracteriza al estar-en-el-mundo. Pero éste, junto con estar entregado a sí mismo, ya está siempre arrojado en un mundo. La entrega del Dasein a sí mismo se muestra originaria y concretamente en la angustia. El anticiparse-a-sí, más plenamente comprendido “significa anticiparse a sí estando ya en el mundo”.⁵

El anticiparse expuesto fenomenológicamente (y contextualizado según lo expuesto en § 41) nos está indicando, esencialmente, el estado y tendencia natural del *Dasein*, atendiendo a su estar futuro en el mundo. A nuestro juicio, es fácil caer en la tentación de exponer y relacionar el anticiparse del Dasein, con el estado de preocupación.

Nosotros sugerimos la siguiente posibilidad: resulta sencillo emparentar el estado de presente y futuro (anticipación) con el estado existencial de preocupación. De otro modo, pudiera interpretarse que el yo (en su condición de Dasein angustiado a propósito de su condición de arrojado) se *preocupa* por su existencia que, según García Bacca, está basada en: planes, intenciones, e inclinaciones del Dasein por trocar el Universo en Mundo.

La interpretación que el propio García Bacca sostiene es afirmar que tanto la *Sorge* como el estado de *anticipación* tienen que ver con la idea de que el hombre se anticipa, es decir, tiene unos planes de futuro por los que pretende trocar el Universo en Mundo y que, de ello, se desprende su estado existencial de *preocupado*. De este modo, García Bacca está asociando preocupación y anticipación elevando ambas categorías a un nivel supuestamente ontológico que, fenomenológicamente, es capaz de describir qué y cómo es el ser del Dasein. El filósofo español está interpretando (pensamos que de modo erróneo) un Dasein esencialmente preocupado porque, en su anticiparse a sí mismo existencialmente, sus planes de vida corren serios riesgos de fracasar, es decir, a uno le entra la angustia (la preocupación) cuando toma conciencia de que sus planes

⁵ Ibídem, p. 210.

de trocar cosas del universo en cosas para *su* mundo corren el peligro de fracturarse.

Creemos que Heidegger no pretendía una especificación existencial tan determinada y específica del encontrarse arrojado. Tampoco creemos que lo pretendiera de la *Sorge* como *cuidado*. A nuestro juicio, Heidegger pretendía exponer de modo neutralmente fenomenológico los acontecimientos o principales fenómenos que conforman el existir fáctico (como arrojado) de todo Dasein.

Si esto es así, la *Sorge* no tendría por qué inclinarse del lado de la *preocupación* existencial por nada en concreto y, menos aun, por una valoración de corte pesimista y poco justa que sostiene que uno se *preocupa* existencialmente cuando sus planes de vida no salen como él tenía previsto.

Heidegger reagrupó en un único término (como se ha podido comprobar en la cita anterior) las principales características en las que se fundamentaba su proyecto fenomenológico encargado de describir ontológicamente al Dasein. Dichas características eran: la *facticidad*, la *existencia* y la *caída*.

El término escogido por Heidegger para sugerir la reagrupación conceptual de dicha experiencia fue la palabra alemana *Sorge*. Heidegger afirma en un momento clave del § 41:

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un “anticiparse a sí estando ya en (el mundo)”, “en medio de” (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término “cuidado” (*Sorge*), que se emplea en un sentido puramente ontológico existencial. Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación o, correlativamente, la desesperación.⁶

Es decir: en primer lugar, el *cuidado* reagrupa una serie de significados fenomenológicos. En segundo lugar, es el propio Heidegger el encargado de desestimar otros conceptos tales como la *preocupación* o la *desesperación*.

Creemos que la razón que empujó a Jorge Eduardo a escoger la palabra *cuidado* para traducir el término heideggeriano de *Sorge* respondería a una razón, a saber, porque el término *Sorge* (en el contexto aquí empleada por Hei-

⁶ Ibídem, p. 210-211.

degger) remite a un elemento más *neutro*, es decir, un sentido más puramente (como afirma Heidegger) ontológico existencial.

Tenemos razones para creer que García Bacca comete una falla de interpretación al inclinarse por la palabra “preocupación”. No únicamente porque con dicho término, el sentido de lo dicho se desvía, sino, más bien, porque como el propio Heidegger advierte, *Sorge* no tiene que emparentarse con valores emocionales del tipo de la preocupación.

Pensamos que el error del filósofo español —sobre el concepto de *Sorge* basado en la idea de preocupación— tiene que ver, esencialmente, con un fragmento clave del § 41 que transcribimos y explicamos a continuación:

En cuanto fáctico, el proyectarse comprensor del *Dasein* ya está siempre en medio de un mundo descubierto. De éste toma sus posibilidades, y lo hace primeramente siguiendo el estado interpretativo del uno. Esta interpretación ha limitado de antemano las posibilidades disponibles al ámbito de lo conocido, asequible, tolerable, de lo que se debe y acostumbra hacer. Esta nivelación de las posibilidades del *Dasein* a lo inmediatamente disponible en el cotidianidad lleva a cabo, al mismo tiempo, una reducción de lo posible en cuanto posible.⁷

Creemos que el error cometido por García Bacca al asociar *Sorge* con preocupación y, al mismo tiempo, con la idea de anticipación, se basa en la idea de que, como podemos leer en el párrafo en cuestión, la interpretación fenomenológico existencial de la *Sorge* se ve seriamente limitada si atendemos a la idea de que, como pensaba García Bacca, el hombre está en el mundo como *uno-de-tantos*, en un mundo ya conformado.

Si esto fuera así, sería razonable pensar que el *Dasein* tuviera motivos más que evidentes para estar preocupado. Los tendría (en el caso de que así fuera), si como García Bacca sostiene, el *Dasein* únicamente pudiera trocar cosas del universo, en cosas para sí y pertenecientes al mundo. Pero como se está intentado demostrar, el uso y empleo del concepto *Sorge*, apunta hacia algo más general en el plano óntico ontológico existencial. Por lo tanto, no creemos que sea acertada la interpretación garcibacciana en este punto porque, esencialmente, sostiene una limitación de las posibilidades existenciales del *Dasein*, al

⁷ Ibídem, p. 212-213.

interpretarlo (consideramos que erróneamente) como uno de tantos, o como un hecho simple.

La opinión que el filósofo español sostiene sobre la *Sorge* (preocupación) pensamos que está infinitamente más próxima (como expone en el siguiente fragmento Heidegger) a nociones tales como: deseo, voluntad, inclinación e impulso; que a su original sentido y valor heideggeriano. Dice el propio Heidegger:

El estar vuelto hacia las posibilidades se revela entonces, ordinariamente, como un mero “desear”. En el deseo, el *Dasein* proyecta su ser hacia posibilidades que no sólo quedan sin asumir en la ocupación, sino que ni siquiera se piensa ni espera que se cumplan. Por el contrario: el predominio del “anticiparse a sí” en la modalidad del mero deseo lleva consigo una falta de comprensión para las posibilidades fácticas. El “estar en el mundo” cuyo mundo ha sido primariamente proyectado como un mundo de deseos, se ha perdido irremediablemente en lo disponible, pero de tal manera que, siendo este último lo único a la mano a la luz de lo deseado, sin embargo jamás logra satisfacer. El deseo es una modificación existencial del proyectarse comprensor, que, sumido en la condición de arrojado, se limita a “añorar” las posibilidades. Esta añoranza “cierra” las posibilidades; lo presente en el añorar desiderativo se convierte en el “mundo real”. El deseo presupone ontológicamente el cuidado.⁸

De un modo más claro: a nuestro juicio, lo que Heidegger está señalando es, ni más ni menos, las consecuencias de comprender o asumir de un modo corriente y mundano, el hecho del estar arrojado en el mundo. Es decir, la libertad del *Dasein* en su autoconformación, la idea de proyecto y, finalmente, la idea del anticiparse a sí.

Curiosamente, este fragmento perteneciente al § 41 podría ser la justificación y defensa del propio Heidegger ante las acusaciones que vierte García Bacca sobre la idea de *Sorge* entendida como preocupación. Heidegger emplea términos corrientes para referirse y exponer las conclusiones extraídas de su análisis fenomenológico-existencial. El uso de la palabra *Sorge* apunta, pues, a la idea (siempre desde las alturas de un enfoque fenomenológico existencial) de que el *Dasein*, además de estar ya siempre arrojado en el mundo se anticipa a sí desde sí mismo.

⁸ Ibídem, p. 213.

Pero ese anticiparse (y su condición de arrojado) poco o nada tienen que ver con nociones (en un nivel mundano) tales como el deseo. No tienen que ver porque el desear (desde un enfoque no ontológico) inclina la balanza terminológica e interpretativa hacia el impulso de querer que las cosas sean las que uno tenía planeadas y que, dicho sea de paso, coincide con la interpretación que sostenía García Bacca.

El desear y añorar (la voluntad o la inclinación) pueden ser analizados desde el prisma de la *Sorge*; pero siempre que uno tome como premisa que, en el nivel de discurso y contexto que Heidegger propone, estos conceptos son posteriores e *inferiores* desde un enfoque ontológico; o lo que es lo mismo, el análisis ontológico de *Sorge* no se puede ni debe centrar en elementos como el deseo o la voluntad.

Situándonos desde el enfoque heideggeriano de *Sorge*, éste apunta a las posibilidades existenciales que el *Dasein* posee por su radical condición de arrojado. Es decir, *Sorge* apunta (como término ontológico) a la idea de *cuidado*. Esto es, a que el *Dasein* (arrojado en el mundo) tiene que hacerse cargo de su existir fáctico, de su libertad y sus posibilidades existenciales. *Sorge*, desde este enfoque, no puede derivar (como ocurre con el análisis de García Bacca) en la idea de una preocupación propia de un ente concreto en un mundo concreto que, deseoso de hacer cumplir sus expectativas, se preocupa de que sus *limitadas posibilidades* se vean cumplidas.

Expuesto el § 41, es momento de analizar el § 42 de *Ser y Tiempo*, con el objetivo de poder afianzar las razones por la que, a nuestro juicio, la inicial interpretación de García Bacca —sobre los fundamentos heideggerianos— no es del todo acertada.

2.3. La mirada excesiva de García Bacca al Fausto de Goethe

García Bacca hace servir un fragmento del *Fausto* de Goethe para argumentar la idea de que no sólo el concepto de *Sorge* —también el resto de las categorías por el filósofo español analizados: *Schuld*, *Mangel*, *Not* y *Tod*— tiene fuertes reminiscencias fáusticas. El propio García Bacca se explica del siguiente modo:

Según el mismo Heidegger, la interpretación del Ser de nuestra realidad de verdad como Preocupación le fue sugerida por la lectura y comparación de la antropología

agustiniana con la ontología aristotélica; y para confirmar su explicación con un testimonio neutral, es decir: anterior a la interpretación, aduce en *Ser y tiempo* una fábula de Higinio, que Goethe tomó de Herder y Herder elaboró de su *Das Kind der Sorge* (Suphan, XXXIX, 75). Así, pues, podemos afirmar que Heidegger aprovechó para esta parte de *Ser y tiempo* la escena de *Fausto* que hemos citado y traducido. Sólo que las influencias entre Goethe y Heidegger tal vez no queden circunscritas a la persona simbólica de Preocupación (como parecería indicar la cita de Heidegger, en las pp. 197-199), sino que creemos se extiende a las “cinco” viejas grises que aparecen en la escena citada.⁹

En primer lugar, la idea de que el concepto de *Sorge* (en su variante de *cuidado*, y no como preocupación) sea empleado como elemento nuclear de la interpretación existencial a propósito de una comparativa entre san Agustín y Aristóteles es cierta. De ello da testimonio la cita número 2 de la página 199 de *Ser y Tiempo*:

El enfoque del “cuidado” que ha orientado la precedente analítica existencial de *Dasein* se le fue aclarando al autor a través de los intentos de una interpretación de la antropología agustiniana (es decir, grecocristiana) en relación con los principios fundamentales de la ontología de Aristóteles.¹⁰

En el caso de la segunda parte de la cita, sobre la que García Bacca asegura que Heidegger tomó prestada la reformulación de Goethe de la fábula de *Higinio* de Herder, a nuestro juicio, no parece acertada.

En el § 42 de *Ser y Tiempo*, únicamente aparece reproducido un fragmento de la fábula de *Higinio* de Herder, y no el fragmento de *El Fausto* de Goethe que García Bacca reproduce y asegura que fue crucial no sólo en la inspiración del concepto preontológico del término *Sorge*, sino, también, en el resto de categorías destacadas por el pensador español.

Permitamos, pues, que el propio Heidegger se explique. Para ello, reproducimos la cita número 1 que aparece en la página 198 de *Ser y Tiempo* y, posteriormente, comentemos los puntos de tensión y confrontación:

El autor encontró esta prueba documental preontológica de la interpretación ontológico-existencial del *Dasein* como cuidado en el artículo de K. Burdach, *Faust*

⁹ García Bacca, Juan David, *Introducción literaria a la filosofía*. Madrid: Ed. Anthropos, 2003, pp. 208-209.

¹⁰ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2009, p. 216.

und die Sorge, Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte I (1923). Pp. 1 ss. Burdach muestra que Goethe tomó de Herder y reelaboró para la segunda parte de su *Faust* la fábula de la cura, transmitida como fábula 220 de Higinio. Cf. Especialmente pp. 40 ss.¹¹

Es decir, Heidegger descubre que Goethe reelaboró una fábula de Herder (*Higinio*), para desarrollar la segunda parte del *Fausto*. No es casual, pues, que Heidegger cite textualmente un fragmento de la fábula de Herder, y no el fragmento que García Bacca reproduce de Goethe.

No afirmamos que la influencia de Goethe (y su *Fausto*) no fuera importante para el desarrollo de *Ser y Tiempo*. Lo que defendemos (basándonos en las propias palabras de Heidegger) es que lo que realmente le determinó como prueba preontológica del concepto de *Sorge* en aquél momento era Herder y su fábula; independientemente de que llegara a tal descubrimiento a través de Goethe o, como el propio Heidegger asegura, un artículo de Burdach que expone semejante comparativa y descubrimiento¹².

Pensamos, pues, que es un exceso interpretativo por parte de García Bacca aseverar que Heidegger tomó como eje central la segunda parte del *Fausto* para su precomprensión ontológica de *Sorge*. Más aun, cuando el fragmento citado por el propio Heidegger es un fragmento de la fábula de *Higinio* sobre *Sorge*. Pero aun nos parece mayor desacuerdo por parte de García Bacca ampliar el supuesto radio de acción e influencia de Goethe y su *Fausto* al conjunto de categorías existenciales planteadas y desarrolladas por Heidegger en *Ser y Tiempo*.

En conclusión, pensamos que la prueba de la precomprensión ontológica del concepto de *Sorge* por parte de Heidegger, queda restringida a la fábula de Herder *Higinio*, esencialmente, porque es la que el propio Heidegger cita. Pero, la argumentación y exposición sobre el error de fondo que arrastra García Bacca a propósito del concepto de *Sorge* (entendido como preocupación) no queda únicamente reducida a este párrafo.

¹¹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2009, p. 215.

¹² El texto se cita según F. Bücheler, *Rheinisches Museum*, t. 41 (1886), p. 5; la traducción alemana de Burdach, loc. Cit., pp 41 s. Aparece referido por Heidegger en una nota a pie de página en *Ser y tiempo*, p. 215.

2.4. Los dos sentidos de *Sorge*. El problema de los órdenes de discurso

Heidegger emplea el § 42 como una exposición *histórica* sobre el hecho de que el concepto *Sorge*, bien pudiera tener dos usos y sentidos diversos. Éstos vendrían esencialmente determinados por el enfoque que se tome de dicha palabra. Los dos enfoques (como ahora expondremos) vienen determinados: o bien por el punto de vista *ontológico existencial*, o bien por el enfoque *óntico-teórico*.

Atendamos a las no sutiles diferencias entre ambos, así como al conjunto de razones por las que creemos que García Bacca únicamente se centró en el segundo de los enfoques, para extraer la errada conclusión de que *Sorge* debía traducirse e interpretarse como preocupación.

En primer lugar, reproducimos las palabras iniciales de Heidegger, donde descarta el uso de *Sorge* como preocupación:

En las interpretaciones precedentes, que llevaron finalmente a la exposición del cuidado como ser del Dasein, lo importante era alcanzar los fundamentos “ontológicos” adecuados para el ente que somos nosotros mismos y que llamamos “hombre”. Para ello fue necesario que desde el comienzo nuestro análisis se apartara de la dirección tradicional pero ontológicamente confusa y principalmente cuestionable, representada por la definición usual del hombre. Si se la mide por ésta, la interpretación ontológico-existencial podrá parecer extraña, especialmente si el “cuidado” se entiende, de un modo puramente óntico, como “preocupación” y “aflicción”.¹³

Es decir, el asunto que ocupa y preocupa a Heidegger (con respecto al concepto de *Sorge*) es su enfoque ontológico existencial. El uso de un concepto mundano y expliado ya desde su enfoque tradicional u óntico, bien podría desviar la interpretación ontológico existencial que busca y persigue Heidegger.

Pensamos que, de algún modo, García Bacca cae en el error ya anunciado por Heidegger en el § 42. Pero, ¿dónde está la justificación y argumentación de dicha diferencia entre usos del concepto *Sorge*? Heidegger afirma hacia el final del § 42:

La perfectio del hombre —el llegar a ser eso que él pude ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto) — es ‘obra’ del “cuidado”. Pero el

¹³ Ibídem, pp. 214-215.

"cuidado" determina también con igual originariedad la índole radical de este ente, según la cual está entregado al mundo de que se ocupa (condición de arrojado). El "doble sentido" de la "cura" mienta "una sola" constitución fundamental en su doble estructura esencial de proyecto arrojado.

La interpretación ontológico-existencial no es, en relación con la interpretación óntica, una mera generalización óntico-teórica. Tal generalización significaría tan sólo que todos los comportamientos del hombre están marcados ónticamente por la "preocupación" y regidos por una "dedicación a algo". La "generalización" es 'ontológico-apriorística'. No se refiere a propiedades ónticas que se presentan constantemente, sino a una estructura de ser ya subyacente en cada caso. Sólo ella hace ontológicamente posible la designación óntica de este ente como "cura". La condición existencial de la posibilidad de las "preocupaciones de la vida" y de la "dedicación (a algo)" debe concebirse como cuidado en un sentido originario, es decir, ontológico.¹⁴

Este es, a nuestro juicio, la mejor prueba de que existe una doble vertiente interpretativa del concepto de *Sorge*.

Heidegger pretende exponer, de modo fenomenológico, el punto de vista ontológico existencial de ser del ente. Este enfoque ontológico existencial ha devenido (a propósito del uso del término *Sorge*) en que dicha palabra adquiera un sentido ontológico que inclina toda interpretación hacia la idea laxa de cuidado.

De lo que Heidegger nos advierte principalmente en esta extensa cita es que no podemos generalizar (desde un prisma óntico) el concepto de *Sorge* que, independientemente de ser *verdadero*, fáctico o real, no atrapa el sentido más amplio y ontológico del mismo.

Tenemos, pues, razones para creer que García Bacca no advirtió esta crucial diferencia de enfoques provocando, así, un giro interpretativo ontológico sobre el concepto de *Sorge*. Giro interpretativo que lo mantuvo en un nivel meramente óntico y no ontológico.

El error de García Bacca no queda restringido al uso de *Sorge* como preocupación, sino que va más allá, haciendo que la interpretación de dicho concepto existencial se mantenga en un nivel óntico no adecuado al contexto ontológico que exigía Heidegger y que, a todas luces, era el adecuado para po-

¹⁴ Ibídem, p. 217.

der comprender acertadamente el valor existencial que requiere la interpretación de estos párrafos de *Ser y Tiempo*.

García Bacca relacionará —como intrínsecos entre sí— muerte y preocupación:

Nuestro Ser (y por el Ser explicamos los seres y les damos caracteres de necesidad, de universalidad, de conexión) padece de temblequera incurable, porque el ente sobre el que asienta es real con realidad simplemente de hecho.

“Nuestro Ser está que se muere, y está de muerte porque la realidad que le hace de base es simplemente realidad de hecho”. Tal es el concepto heideggeriano de Muerte, como concepto estrictamente ontológico.¹⁵

La relación entre muerte y preocupación (*Tode y Sorge*) está, según García Bacca, asentada sobre el quicio de un prisma ontológico que, según él, proporciona el lecho de *hecho* que sustenta el análisis ontológico-existencial de Heidegger.

Según se ha demostrado suficientemente, esto constituye, en sí mismo, un error de base porque, como acabamos de ver, el nivel de discurso e interpretación en el que se situaría el filósofo español (y del cual parte toda la interpretación crítica del proyecto fenomenológico de Heidegger) es esencialmente óntico y no ontológico. Si esto es así, entonces, tiene sentido (no creemos que ocurra lo mismo con el fundamento) el hecho de que García Bacca interprete como mera *cuestión de hecho* el fundamento fenomenológico heideggeriano. Decimos “tiene sentido”, porque al relacionar la muerte con la preocupación es difícil no extraer la conclusión de que el Dasein, es una mera cuestión de hecho.

¿Qué significa exactamente eso de “cuestión de hecho” en el esquema interpretativo del filósofo español? Saber-se ser de hecho significa (para García Bacca) que el hombre sabe de su finitud, es decir, que posee conciencia de su muerte como fin definitivo existencial y que, por ello, al ser uno de tantos, se le apodera la *temblequera* o *preocupación* existencial. Esta temblequera o preocupación determinará (a juicio de García Bacca) el sentido del ser del Dasein.

Sabemos (por todo lo argumentado con anterioridad) que esta interpretación no es en sí errónea. Esta interpretación de la temblequera, del temor a la muerte; incluso su relación con el sentido de la preocupación es correcta, es

¹⁵ García Bacca, Juan David, *Introducción literaria a la filosofía*. Madrid: Ed. Anthropos, 2003, p. 231.

correcta únicamente si nos situamos en un orden y nivel de discurso concreto, a saber, el *óntico* que es el orden desde el que expone y desarrolla su crítica el filósofo español. Heidegger confronta este orden de discurso con un nivel *ontológico*. Un nivel ontológico que sea reiterado es el que verdaderamente atraviesa (como tema y preocupación) toda la obra *Ser y Tiempo*.

3. CONCLUSIÓN

El error de García Bacca se basa, esencialmente, en el hecho de confundir el orden de discurso óntico con el ontológico. Este error provoca que el filósofo español considere e interprete el proyecto fenomenológico heideggeriano de un modo principalmente lato y laxo; infinitamente más de lo que Heidegger pretendía. Como principal consecuencia, García Bacca entiende que la existencia del Dasein es, en definitiva, una existencia de *hecho*.

Sabemos por todo lo dicho, que los errores del pensador español se centran en tres puntos esenciales, a saber:

1) Traducir el concepto de *Sorge* como preocupación, lo cual provoca que García Bacca emparente preocupación con anticipación. Si esto es así, no resulta difícil comprender que el pensador español creyera que el estado esencial de todo hombre es, fundamentalmente, el estado de preocupación por su porvenir. Una preocupación generada por la inclinación a anticiparse a sí mismo. Es decir, a la inclinación natural del hombre por intentar que sus planes de porvenir y de futuro lleguen a buen puerto. Creemos haber podido argumentar que este argumento es, esencialmente, un error.

2) Pensamos que también es un error atribuir a Goethe el origen y sentido último del conjunto argumentativo y proyecto fenomenológico heideggeriano. Existen ciertas referencias a Goethe en la obra de Heidegger y, aun así, no puede inferirse, como hace García Bacca, la dependencia y sumisión de *Ser y tiempo* a la obra de Goethe *Fausto*.

3) Pensamos que, como comentábamos al inicio de la conclusión, el error fundamental y esencial del que no pude escapar García Bacca es, sin lugar a dudas, el hecho de situar y sostener todo el sistema crítico y argumentativo contra el concepto de *Sorge* heideggeriana sobre un orden de discurso (*óntico*) muy diferente del que el propio Heidegger de modo explícito y reiterado exige

al inicio de *Ser y Tiempo* (ontológico). Este cambio de orden de discurso genera, sin lugar a dudas, una distorsión gravísima a la hora de interpretar el propio proyecto heideggeriano. Error común, y no por ello menos grave, que el filósofo español no habría sabido evitar.

LA FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN Y LA EXPERIENCIA ESTÉTICA.

EDMUND HUSSERL Y VASILY SESEMANN*

PHENOMENOLOGY OF REASON AND AESTHETIC EXPERIENCE.

EDMUND HUSSERL AND VASILY SESEMANN

Dalius Jonkus

Vytautas Magnus University, Lituania
phenolt@yahoo.com

Resumen: La estética fenomenológica debería ser capaz de revelar cómo la estructura de cualquier objeto estético dado está conectada con la experiencia de ese objeto, así como demostrar las condiciones necesarias para la propia experiencia estética. Para hacerlo, hay que argumentar en contra de los supuestos unilaterales, como por ejemplo la suposición del objetivismo estético que postula la belleza como rasgo exclusivo de la realidad independiente del sujeto; o la creencia opuesta, que la belleza es esencial y únicamente la proyección del gusto subjetivo sobre las cosas en el mundo. Sesemann analiza el objeto estético y el acto estético, enfatizando su conexión. Esta conexión se refiere a lo que se describe en la fenomenología de Husserl como la correlación entre el objeto intencional y el acto intencional. Esta conexión puede ser descubierta sólo mediante el método fenomenológico: realizando la reducción fenomenológica. En este documento se explicará en primer lugar la percepción estética en la estética de Sesemann. Más adelante, se examina la concepción de la estructura del objeto estético en el contexto de la estética de Sesemann: la composición de los elementos, las sensaciones en relación con el significado, etc. Por último, el artículo sugiere que la estética de Sesemann se basa fundamentalmente en el método de la reducción fenomenológica.

Palabras clave: Fenomenología | Reducción fenomenológica | Estética | Descripción | Conciencia

Abstract: Phenomenological aesthetics should also be able to show how the structure of any given aesthetic object is connected with the experience of that object, as well as to demonstrate the necessary conditions for the aesthetic experience itself. In order to do so, one must argue against one-sided assumptions, such as the aesthetic objectivism's supposition that beauty is exclusively the trait of reality not at all dependent on the subject's experience of it; or its opposite belief that beauty is essentially and solely the projection of the subjective taste onto the things in the world. Sesemann analyzes the aesthetic object and aesthetic act by emphasizing their connection. This connection relates to what is described in Husserl's phenomenology as the correlation between the intentional object and the intentional act. This connection can be discovered only by using the phenomenological method: by doing phenomenological reduction. This paper will first explain the aesthetic perception in Sesemann's aesthetics. Later, it examines the conception of the aesthetic object's structure in Sesemann's aesthetic: composition of elements, sensations in connection with meaning; etc. Finally, the paper will argue that Sesemann's aesthetics is essentially based on the method of phenomenological reduction.

Key Words: Phenomenology | Phenomenological reduction | Aesthetics | Description | Consciousness

* Texto presentado en el X Congreso de la SEFE celebrado en Barcelona *Fenomenología, experiencia y razón. En el Centenario de "Ideas I"*.

1. INTRODUCCIÓN

La razón en la fenomenología de Husserl no es una cualidad del sujeto, sino una correlación entre el sentido de las cosas y su manera de aparecer en la conciencia. La racionalidad de la realidad exige una expresión adecuada. Esta correlación significa que la manifestación de las cosas no se da al azar, sino que es objetiva. La filosofía de la cultura y de la estética revela los significados culturales y estéticos intersubjetivos. El objetivo de esta ponencia es revelar la correlación entre la fenomenología de la razón y la experiencia estética, mediante la comparación de la fenomenología de Husserl y la estética de Vasily Sesemann. Vasily Sesemann nació en el año 1884 en la ciudad de Viborg, Finlandia. Su padre era sueco y su madre alemana. Estudió filosofía en la Universidad de San Petersburgo. De 1909 a 1911 continuó estudiando filosofía en la Universidad de Marburgo; en esa ciudad, junto con Ortega y Gasset, fue miembros del grupo de Nicolai Hartmann. En 1923 fue invitado a enseñar filosofía en la Universidad de Kaunas, Lituania. Durante la época del dominio de la Unión Soviética, fue arrestado y pasó seis años en el Gulag. Después de ser liberado se le permitió trabajar como profesor de lógica en Vilnius hasta el día de su muerte, el 23 de marzo de 1963. La filosofía de Sesemann fue influenciada por las ideas neokantianas y la fenomenología. Su teoría de la estética utiliza el método fenomenológico.

El interés de Sesemann en la estética se hace obvio no solamente por los temas tratados en su obra principal *La Estética*, publicada por primera vez en lituano en 1970, después de su muerte, sino también por las investigaciones hechas y publicadas en varios artículos. En el año 1922, en un artículo escrito en ruso y publicado en la revista rusa *Pensamiento* 1 durante la postrevolución en Petrogrado (actual San Petersburgo), Sesemann formula sus principios estéticos, que no cambiarán en sus publicaciones sucesivas ni en el manuscrito de su *Estética*. Es probable que su interés por la estética comenzara durante su época de estudiante en Marburgo, cuando, como hemos dicho, participa en el

grupo de discusión de Nicolai Hartmann¹. Para poder afirmar esta tesis es necesario analizar otras fuentes escritas como la correspondencia entre Sesemann y Nicolai Hartmann. Ahora podemos hacer conjeturas al respecto partiendo de las fuentes indirectas a disposición. José Ortega y Gasset, pensador que también pertenecía a este grupo de discusión, profundizó en varios aspectos de la estética y la filosofía de la cultura, reflexionando sobre las posibilidades de la aplicación de la fenomenología. Hartmann terminó de escribir su obra *Estética*, publicada en 1953, (que podemos definir como una estética fenomenológica) al final de la segunda guerra mundial 1944-1945. Todos estos pensadores mencionados mantienen una posición crítica con respecto a las teorías estéticas, tanto las psicológicas subjetivistas como las naturalistas objetivistas. Sesemann, como otros pensadores de su época, pone todo su interés en el libro *Investigaciones lógicas* de Husserl, en el que se explica el método fenomenológico y se anima a recurrir a la experiencia directa y a la descripción del objeto dado en ella. También representan un punto de atención para los intelectuales de este periodo las investigaciones de Moritz Geiger, que, partiendo desde un enfoque fenomenológico, intenta purificar el plano de la experiencia estética y revelar la singularidad de una vivencia estética. Sin embargo, los estudiosos de la estética de Sesemann no se han atrevido hasta ahora a realizar un análisis profundo de los vínculos de este autor con la tradición de la filosofía fenomenológica.

En este artículo se hace, en primer lugar, un análisis del objeto estético y su correlación con el acto estético; en segundo lugar, se muestra que las concepciones estéticas de Sesemann pertenecen a la tradición fenomenológica. En realidad la posición que el pensador sostiene con respecto a las ideas de Husserl sobre la fenomenología pura no está muy clara, debido a algunas circunstancias comprensibles. Aun así, yo considero que es obvia la conexión del desarrollo de su pensamiento con la fenomenología transcendental, si profundizamos en sus teorías sobre la estética, sobre todo al analizar el objeto estético o los valores en la correlación con el acto estético.

En un artículo de Javier San Martín publicado hace poco éste afirma que existen varias diferencias entre las *Investigaciones lógicas* y el primer tomo de

¹ Javier San Martín, en su libro dedicado a la fenomenología de Ortega y Gasset, menciona este grupo de Nicolai Hartmann. Cfr. San Martín, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 52.

las *Ideas* de Husserl. Entre estos dos libros se observa una cierta evolución relacionada con la nueva razón práctica y la comprensión del problema de los valores:

Si para considerar el tema del idealismo fenomenológico la distinción de estas dos etapas es fundamental, en la consideración de la razón práctica aún lo es más. De todas maneras, hay que ver una considerable evolución de Husserl ya en la etapa de la fenomenología estática, desde las *Investigaciones lógicas* a las *Ideas*. Pero me parece que, sobre todo, son más importantes los cambios posteriores. El cambio de las *Investigaciones lógicas* a las *Ideas* consiste en que en la primera obra los actos relacionados con la práctica, la valicepción y los sentimientos que motivan la voluntad, son meras cualidades intencionales a las que no se le podrían preguntar por su razón porque esta se vehicula solo con la materia intencional que es teórica y no tiene relación con la práctica. En las *Ideas* el análisis es mucho más matizado, porque los actos intencionales valiceptivos son actos noéticos que tienen sus correlatos en el noema, abriéndolos así a una fenomenología de la razón práctica.²

San Martín subraya que en el primer tomo de las *Ideas*, comparándolo con las *Investigaciones lógicas*, ocurre un cambio esencial al evaluar las posibilidades de la razón práctica; ésta se vincula, en primer lugar, al problema de los valores éticos. Sin embargo, yo creo que este giro hacia la práctica también nos revela el problema relacionado con los valores estéticos. La estética de Vasyli Sesemann es una teoría fenomenológica de los valores estéticos, mediante la cual se analiza y describe la objetividad de los valores estéticos. La fuente de esta objetividad es la correlación entre objeto estético y acto estético.

2. DEFINICIÓN DEL OBJETO ESTÉTICO

Según Sesemann, la estética es una disciplina que estudia el sentido del fenómeno estético. Los objetos creados por la naturaleza o por el ser humano que manifiestan su belleza pertenecen a la esfera de la estética. Sesemann ve en la estética una teoría de la belleza, esta, en su sentido más amplio, es iden-

² San Martin Javier, „Valores y racionalidad en los diversos tipos de cultura“, *Escritos de Filosofía*. Segunda Serie, Buenos Aires, No1, (2013), pp.117-118.

tificada con el valor estético. Podemos decir que el objeto estético tiene su valor cuando es bello y esto supone que el objeto estético es dado al sujeto. La belleza como valor estético puede existir solamente como expresión sensorial para el sujeto que posee la cualidad de comprender y evaluar, es decir, que es capaz de reconocer el valor estético que contiene un objeto. En la misma definición del objeto estético reside la referencia a su asociación con una percepción particular y con el acto mismo de evaluación. Esto es un rasgo característico de la definición fenomenológica de los valores. Los valores normalmente sólo existen para aquellos que los aprecian y los reconocen. Sin embargo, lo importante no es sólo el acto de la intuición de los valores, sino también la estructura del objeto en sí mismo, que es un requisito previo para la realización del acto de evaluación. Sesemann hace hincapié en la relación existente entre los valores estéticos y el acto de evaluación: "Si la belleza es un valor determinado, que incluye obras de arte o de la naturaleza y los fenómenos de la vida humana, entonces no depende sólo de la naturaleza del objeto, sino también del sujeto, el cual al ser consciente del objeto, siente y reconoce su belleza"³.

Al considerar los criterios de la belleza estética, nos encontramos con la creencia común de que la belleza es una cuestión puramente subjetiva, o como dice un refrán popular "Sobre gustos no hay nada escrito". Esta actitud sugiere que la objetividad de la belleza se podrá descubrir sólo si es demostrada objetivamente mediante ciertos métodos experimentales, pertenecientes a las ciencias naturales y que además son independientes del sujeto. Sesemann condena tales puntos de vista e indica que la metodología de la investigación científica de los valores no puede coincidir con los métodos de las ciencias naturales, porque estaríamos negando los valores de los mismos fenómenos: "Exigir que la ética y la estética sigan los métodos de las ciencias naturales, significa hacer una investigación estética y ética de los fenómenos desde un enfoque que no permite el desarrollo y la captación de los rasgos característicos del fenómeno"⁴.

Otra crítica a la estética es que supuestamente es relativa. La belleza no es solamente algo subjetivo sino también relativo; cambia según las circunstancias culturales e históricas. Esta crítica como la primera enfatiza la belleza como un

³ Sezemanas Vosylius, *Estetika*, Vilnius, Mintis, 1970, p. 12.

⁴ Ob. cit., p. 14.

valor dependiente del sujeto y de las circunstancias accidentales en la que se encuentra. Sin embargo, Sesemann rechaza este punto de vista porque, a su juicio, la objetividad aquí no significa necesariamente la negación del sujeto. La objetividad debe entenderse como la manifestación de la belleza ante el sujeto que percibe y valora, ya que dicha valoración debe reunir una serie de condiciones necesarias, como la estructura del objeto mismo y las correspondientes capacidades del sujeto. Por ejemplo, el estilo estético de una u otra época histórica no cambia por casualidad, sino de acuerdo a la relación cambiante del sujeto con el entorno también cambiante. Por lo tanto, podemos decir que esta relación o estilo es una unidad tan orgánica que incluso, aunque sufra cambios, puede definirse como constante. No es una coincidencia que Sesemann enlace la objetividad estética con la manera en que los fenómenos estéticos son dados al sujeto consciente de ellos y no con la objetividad misma y la realidad en sí del mundo existente.

El hecho de que la belleza se manifieste solo ante el sujeto que la percibe y aprecia, no implica inmediatamente que el acto de reconocimiento dependa por entero de las predilecciones individuales del sujeto, de su carácter y su parecer. Lo que depende de las condiciones subjetivas también puede ser objetivo, si esas condiciones se encuentran en la naturaleza general del sujeto o en sus relaciones esenciales con el objeto. En este sentido, en la cultura todos los valores son objetivos, a pesar de que no pueden existir sin el sujeto que los crea y percibe, mediante el cual pueden convertirse en objetos de conocimiento científico.⁵

La estética como ciencia no debería distanciarse del sujeto que percibe, del sujeto consciente, sino revelar las condiciones necesarias del fenómeno estético. Entonces la intención de la estética no es valorar ciertos fenómenos concretos, sino descubrir las condiciones transcendentales de la expresión estética. Esta consideración de las condiciones de expresión estética nos habla no solo de la naturaleza transcendental de la filosofía de este pensador, sino que también se refiere al vínculo que mantiene con la fenomenología de Husserl. El filósofo alemán en su libro *Ideas relativas a una fenomenología pura* (I tomo) hace de la reflexión transcendental el método más importante de la fenomenología y,

⁵ Ibídem, p.13.

de este modo, trata de evitar el objetivismo y el naturalismo inherente en las ciencias.

3. OBJETIVIDAD DE LA PERCEPCIÓN ESTÉTICA

Sesemann subraya que cualquier teoría estética se basa en las percepciones estéticas inmediatas. A medida que la percepción estética es valiceptiva, es decir, se centra en la belleza del objeto como un valor, está sujeta a las actitudes de la conciencia. Sin dichas actitudes específicas, sentir y constatar la belleza es imposible. No es suficiente observar el objeto que supone belleza. La apreciación de la belleza acontece en un acto de percepción especial, diferente a la percepción común. Sesemann indica que la experiencia estética es directamente accesible sólo al sujeto mismo que la vive, o sea que es alcanzable solo desde la perspectiva de la persona que la experimenta. Para los otros es factible manera indirecta a través de la expresión lingüística. ¿Significa esto que la experiencia estética está encerrada en la conciencia subjetiva? No. Según Sesemann la experiencia estética del otro es perceptible pero solamente cuando nosotros mismos la comprobamos partiendo de nuestra propia experiencia, o sea, al reproducir la misma percepción estética del otro. La intersubjetividad de la experiencia estética no sólo confirma la posibilidad de repetirla, sino también el hecho de que estas experiencias se basan en un fundamento objetivo: el mismo objeto estético. "Cuanto más se concentra la percepción en el mismo objeto, cuanto más siga las instrucciones inherentes a la estructura del objeto sin ceder a la arbitrariedad ficción de la fantasía subjetiva, mayor y más firme será la objetividad del contenido perceptual"⁶.

Sesemann evita hacer subjetiva o relativa una experiencia estética, porque explica que el fundamento de dicha experiencia es el mismo objeto estético con su estructura, o sea el objeto intencional. Para que el sujeto pueda percibir un objeto estético, es necesario cumplir con ciertos requisitos. El sujeto no puede percibir un objeto de cualquier forma, esta percepción depende de la estructura del objeto dado en la experiencia. En otras palabras, la disponibilidad de la intersubjetividad de la vivencia estética está garantizada por la posibilidad de

⁶ Ob. cit., p. 19.

repetir ese acto y revivirlo como propio; la repetición sólo es posible debido a que el acto mismo va dirigido al mismo objeto, que por la expresión de su estructura proporciona instrucciones al sujeto que vive la experiencia y no permite la comprensión arbitraria.

En su artículo “La naturaleza poética de la imagen” (1925), Sesemann hace una análisis fenomenológico de las singularidades de la estructura de la imagen poética, como se manifiestan directamente en el lenguaje de la expresión poética. Él se basa en la suposición de que la estética en primer lugar se fundamenta en la experiencia directa, la cual es imposible de reducir al sujeto o al objeto, sino que se compone de los dos, formando un todo. La estética no solo trata de describir psicológicamente las vivencias internas, sino que concentra su atención en el fundamento objetivo de esas vivencias. Sesemann describe la correlación entre la experiencia intencional y el objeto intencional. Esta correlación es paradójica porque incluye sujeto y objeto al mismo tiempo. Además esta correlación abarca lo dado físico sensorialmente y la experiencia del sentido. Así que la realidad estética sólo se puede revelar a través de la experiencia estética enfocada hacia el objeto estético trascendental.

Sin embargo, Sesemann revela que tal percepción estética, en la que se garantiza la objetividad a través de la correlación entre el objeto y la experiencia, conlleva ciertos riesgos. En primer lugar, la objetividad estética o sea, la evaluación de la expresión estética sólo puede lograrse mediante la formación y la disciplina. Además, la percepción estética puede ser falsificada:

La falsificación proviene de dos fuentes. Primera [...] las limitaciones del mismo sujeto, la estrechez de su visión espiritual, su tendencia a interpretar todo de acuerdo a esquemas habituales y a su peculiaridad e individualidad. Y la segunda es una imitación o mimetismo, que ha desempeñado un papel importante tanto positivo como negativo en la vida social. Cuando evaluamos algo, a menudo no lo hacemos de forma independiente, no nos basamos en nuestras propias experiencias, sino que seguimos los ejemplos de otros, estamos orientados hacia nuestro entorno social, la opinión pública o ciertas autoridades.⁷

Así como cualquier otra experiencia cultural, también la experiencia estética puede ser falsificada, ya que en lugar de la experiencia directa de valores, pue-

⁷ Ob. Cit., p. 19.

den aparecer exigencias o necesidades para cumplir con el prestigio social o la moda. En este caso, la persona no solamente engaña a los demás, sino también a sí mismo. La única solución para evitar la falsificación de la experiencia estética es perseguir la verdad de la realidad estética. Y la única persona que puede lograrlo, según Sesemann, es "sólo aquella que constantemente comprueba y profundiza su propia experiencia"⁸.

4. LAS SENSACIONES Y EL SENTIDO EN LA PERCEPCIÓN ESTÉTICA

Cuando hablamos sobre la expresión de los objetos estéticos se suele destacar el papel de la expresión sensorial. Los objetos estéticos no podrían existir sin la expresión sensorial. Por lo tanto la dimensión estética se asocia a la participación directa en la expresión sensorial. Sesemann muestra dos cosas: primero, que la expresión sensorial es inseparable del sentido y en segundo lugar, que la conexión entre la expresión sensorial y el sentido es ambigua; porque no es el sentido el que forma la materia sensorial, sino al contrario, la misma materia sensorial da forma al sentido. Primero, Sesemann hace una crítica a la noción dualista de la expresión sensorial y del sentido, a la expresión externa que se contrapone al sentido interno. Un ejemplo obvio es cualquier expresión humana. Si queremos entender la vida espiritual de una persona no es necesario recurrir a un razonamiento por analogía, como sostienen las teorías tradicionales. Sesemann, parte de las descripciones fenomenológicas de Scheler y dice:

A partir de las palabras, gestos, y mímica, yo percibo inmediatamente los pensamientos, sentimientos, deseos, estados de ánimo, etc., del otro; y esta percepción (y entendimiento) para mí como sujeto que percibe, son tan reales y objetivos como cualquier otra percepción. Los errores y equivocaciones que se producen aquí son los mismos que en la percepción del mundo material.⁹

Sesemann establece un paralelo entre la percepción de las expresiones estéticas y la percepción de las expresiones humanas. La expresión se caracte-

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, p.331.

riza por el hecho de que el sentido vive en ella y no más allá de ella. Por lo tanto, la expresión no tiene que ser conocida a tal punto como si quisieramos reconstruir el otro lado de los significados arraigados. La representación estética destruye la oposición supuesta entre lo corporal y lo espiritual, entre el material sensorial y el sentido. Sesemann señala que, en la estética, la empatía juega un papel muy importante. Según este filósofo, la empatía no puede ser explicada desde la analogía o desde el concepto de la proyección psicológica; porque estos dos métodos suponen una distinción radical entre el sujeto y el objeto, además de una oposición entre ellos. Sesemann argumenta que la empatía es fundamental para la percepción estética porque se basa en la correlación entre las formas expresivas del mundo y la percepción incorporada.

No menos importante es que el material sensorial en el arte compone el medio de expresión. El análisis del lenguaje poético hecho por Sesemann demuestra que en la poesía la palabra se eleva a un primer plano como elemento sensorial. La palabra misma como expresión sensorial adquiere valor estético, ya que no es solo herramienta de representación, sino también un objetivo. Este razonamiento sobre la palabra poética y la expresión ritmico-sensorial del sentido recuerda el análisis posterior hecho por Heidegger en el que sostiene que la palabra poética revela la esencia del lenguaje. El punto es que la palabra poética se convierte en el objetivo de la expresión del sentido lingüístico. El significado de la palabra coincide con el ser sensorial de la palabra, porque en el lenguaje poético "la composición rítmico sonora de la palabra se transforma en una realidad tangible y obtiene un valor por sí misma" (Sesemann, 1970, 335). Esta coincidencia entre el sentido y la expresión sensorial puede ser diferente en las distintas formas del lenguaje. Por ejemplo, en el lenguaje artificial y en el lenguaje cotidiano no nos damos cuenta de esta coincidencia, pero en el lenguaje retórico la expresión sensorial adquiere una gran importancia. Solo en el lenguaje poético la palabra es mágica porque la expresión sensorial coincide con el sentido. (Sesemann, 1970, 34).

En su *Estética*, Sesemann no solo analiza el lenguaje poético para describir la relación entre la expresión sensorial y el sentido, sino también la pintura y la música. En la pintura es más importante la organización sensorial de los colores y las líneas que el tema representado. En general, el tema puede faltar pero sin colores y líneas, de acuerdo a Sesemann, la pintura no puede ser:

Por lo tanto, es importante no sólo que de la misma imagen, o sea que del conjunto de colores y líneas que cubren una superficie, quede claro lo que significa y representa una pintura (y no de las inscripciones del cuadro), sino ante todo que el tema (del objeto representado) surja de la propia belleza representada (de la percepción sensorial) y sea justificado por esta. La percepción estética en comparación con una normal (no estética) es de dirección inversa: un pequeño instante del tema está determinado por los elementos sensoriales.¹⁰

Para Sesemann la percepción estética es lo contrario a la percepción normal (no estética), porque en la percepción normal el tema está condicionando la aparición de los elementos sensoriales (colores, sonidos, formas etc.) y su estructura, pero en la percepción estética los elementos sensoriales son el fundamento del tema porque el significado del mismo se ajusta a ellos. En la música, así como en el lenguaje poético y la pintura, Sesemann descubre la misma coincidencia: la existente entre los elementos sensoriales y el sentido de expresión. En la música, el rol de la organización sensorial es más evidente. La poesía y la pintura están atadas a la representación temática de los objetos, la música en cambio no representa nada, sino que expresa directamente los sentimientos y la dinámica interna de la experiencia.

En sus dos libros, las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl hace la distinción entre la materia sensorial y la forma intencional. Él argumenta que la materia sensorial primaria adquiere forma solo a través de los actos intencionales; es decir, que el material sensorial sin el acto intencional no tiene sentido. Sin embargo, Wilhelm Schapp en su *Fenomenología de la percepción* así como otros fenomenólogos hacen énfasis en la existencia de una correlación entre la experiencia sensorial y el sentido intencional.

Al profundizar en lo específico de la percepción estética, Sesemann sostiene que esta percepción se caracteriza por la orientación al todo como unidad de las partes. En otras palabras, nuestra experiencia no se compone de fragmentos sensoriales a los cuales después se les adjudican un significado, sino al contrario, el ser humano percibe los objetos como un todo. La estructura de cada objeto no solo se compone de fragmentos sensoriales sino se expresa como totalidad en la que cada elemento es una parte esencial del conjunto.

¹⁰ Ibidem, p.36.

Muchos fenomenólogos comparten la idea de la comprensión de la percepción como el entendimiento de un todo. Así explican la percepción Hartmann y Merleau-Ponty. Sesemann va un paso más allá y desarrolla esta idea. Sostiene que el acto de percepción está compuesto no solo de las impresiones directas sino que está relacionada con la experiencia acumulada. En el momento en que tiene lugar la percepción, los esquemas de comprensión organizan los elementos sensoriales y su significado. Los esquemas de comprensión permiten complementar los datos y organizarlos en una dirección determinada. Sesemann afirma que "en cada percepción sensorial, aun si es verdadera o falsa, nosotros percibimos más de lo que sentimos"¹¹. Los esquemas de la experiencia descritos por Sesemann no son otra cosa que la descripción que hace Husserl de los mecanismos de la constitución. El significado de un objeto como constitución del todo no exige repetir cada vez la secuencia de operaciones que permite esquemáticamente constituir uno u otro significado.

5. LA ESTRUCTURA DEL OBJETO ESTÉTICO

Sesemann en su *Estética* analiza tanto la percepción estética como el objeto estético. La estética es impensable sin el análisis del objeto, porque la objetividad de la percepción estética surge del mismo objeto. Nicolai Hartmann, en su *Estética*, también hace hincapié en el análisis de la estructura del objeto estético. Dice: "Los valores estéticos: la belleza y su diversidad, son inherentes a la estructura del objeto, es decir a su totalidad multidimensional. Empezando desde el análisis del acto vamos hacia al análisis de la estructura del objeto, pues solo analizando la estructura del objeto podemos realizar el análisis del valor"¹².

Este filósofo centra el análisis de la estructura del objeto estético en la relación entre el primer plano y el fondo, después pasa a la descripción multidimensional del objeto estético.

Si hablamos del problema de la estructura del objeto estético, observamos que en el análisis de Sesemann es más articulado y se desarrolla un tanto dife-

¹¹ Ibidem, p.26.

¹² Hartmann Nicolai, *Ästhetik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1966, pp.82.

rente que en la filosofía de Hartmann. En primer lugar, cabe señalar que Sesemann enfatiza no solo la naturaleza intencional del objeto estético, es decir, su dependencia de la percepción estética, sino también la dependencia inversa; argumenta que la unidad sensorial del objeto estético es necesaria, porque si se desvía la intención de comprensión hacia las partes, el acto de comprensión pierde su carácter estético. Tal correlación entre la estructura del objeto estético y la percepción estética es mucho más importante para Sesemann que para Hartmann.

Analizando la estructura del objeto estético Sesemann distingue la unidad del objeto estético, el significado de los componentes, la unidad estática y genética y la expresión espacial y temporal. La unidad del objeto estético es un todo con diferentes componentes. Estos componentes son elementos diferentes que solamente al formar una unidad, un todo, pueden llegar a expresar un valor estético. Cada expresión artística presenta sus propios componentes; es el componente el que varía dependiendo de la naturaleza del arte; en la música están los tonos e intervalos, en la poesía las palabras, en el dibujo los contornos y, en la pintura, los colores y la luz; y en todas las artes existe una dinámica rítmica como componente imprescindible para la expresión. Estos elementos forman un todo, son parte de una unidad manteniendo una relación opuesta entre ellos, una relación de equilibrio o una relación simétrica.

La singularidad del objeto estético depende de los elementos distintivos y de la relación entre los componentes que lo forman. Pero la totalidad del objeto estético se forma no sólo por la combinación de diferentes elementos, sino también haciendo una distinción de los elementos que deben dominar. El elemento principal en la unidad del objeto estético es llamado por Sesemann factor dominante. De este factor depende el primer y segundo plano del objeto estético y, por supuesto, su composición general. Es decir, la composición de los elementos del objeto está imponiendo la lógica de la aparición para sujeto.

6. CONCLUSIONES

Sesemann analiza el objeto y el acto estéticos dándole una importancia clave a la relación existente entre ellos. La relación entre el objeto estético y el acto estético corresponde a la descripción de la correlación entre objeto inten-

cional y acto intencional en la fenomenología de Husserl. Esta relación puede ser descubierta sólo mediante el uso del método fenomenológico: la reducción fenomenológica. Para llevarla a cabo, hay que neutralizar la suposición objetivista que afirma que la belleza es un rasgo de la realidad independiente del sujeto y superar la creencia subjetivista de que la belleza es la proyección del gusto subjetivo en objetos reales. La descripción fenomenológica revela la belleza como la relación de los valores con la intuición del sujeto evaluador y la disposición especial. La reducción que realiza Sesemann le lleva a reflexionar sobre las condiciones primarias de la expresión del objeto estético, presentes tanto en la estructura del objeto estético como en la disposición del sujeto que obedece a las exigencias de belleza del objeto. Este filósofo subraya que la objetividad de los valores estéticos no niega la participación del sujeto. La objetividad es nada menos que la lógica de la expresión del objeto estético. Es por eso que cada dimensión de la expresión estética se caracteriza por una unidad única del material sensorial y el sentido. La fenomenología de la razón estética es posible porque los actos intencionales valiceptivos son actos estéticos que tienen sus correlatos en la estructura de los objetos estéticos.

TIEMPO Y ASOCIACIÓN.

ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE LOS *MANUSCRITOS DE BERNAU* Y LOS *ANÁLISIS SOBRE LA SÍNTESIS PASIVA*^{*}

TIME AND ASSOCIATION.

ABOUT THE RELATION BETWEEN THE *BERNAU MANUSCRIPTS* AND THE *ANALYSIS CONCERNING PASSIVE SYNTHESIS*

Verónica Kretschel

UBA/ CONICET/ CEF, Argentina
veronicakretschel@gmail.com

Resumen: Los *Manuscritos de Bernau* representan una obra clave para quien busca entender la teoría del tiempo husserliana. Tanto los intérpretes sobre el tema, como el propio Husserl indican que estos escritos constituyen su obra maestra (*Hauptwerk*). Pero la indiscutible relevancia de estos manuscritos no quita la dificultad que implica dar cuenta de una lectura consistente del texto. Nuestra intención aquí consistirá en evaluar la relación que pueda establecerse entre esta obra y los *Análisis sobre las síntesis pasivas*. La idea que guiará el trabajo será que la labor experimental encarada por Husserl entre 1917 y 1918 provocó, en el contexto del estudio de la temporalidad, el descubrimiento de nociones centrales que luego serían profundizadas bajo el tópico de la asociación. En particular, analizaremos las transformaciones que se presentan en la noción de protención y las descripciones de la modificación retencional.

Palabras clave: Husserl | Asociación | Tiempo | Fenomenología genética

Abstract: *The Bernau Manuscripts* represents a crucial work to understand the Husserlian theory of time. The interpreters of the subject, as much as Husserl himself, point out that this studies are a master piece (*Hauptwerk*). But the unquestionable relevance of Bernau does not minimize the implied difficulty to achieve a consistent interpretation of the text. Our intention here is to determine the relation between this text and *The Analysis Concerning Passive Synthesis*. The main idea of this paper will be that the experimental work performed by Husserl between 1917-1918 leads to, in the context of time studies, the discovery of key notions. The development of this notions will be accomplished under the topic of association. Particularly, we will analize the transformations the notion of protension presents and the descriptions of retentional modification.

Key Words: Husserl | Association | Time | Genetic phenomenology

* Este trabajo presenta resultados parciales de mi investigación de doctorado, financiada por el Consejo Naciones de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) durante el período 2010-2015.

Los *Manuscritos de Bernau* representan una obra clave para quien busca entender la teoría del tiempo husseriana. Tanto los comentaristas sobre el tema, como el propio Husserl indican que estos escritos constituyen su obra maestra (*Hauptwerk*). Pero la indiscutible relevancia de estos manuscritos no quita la dificultad que implica dar cuenta de una lectura consistente del texto en su conjunto. Nos encontramos aquí con un trabajo de matriz experimental, con experimentos mentales (*Denkexperimenten*) que nos conducen por un verdadero laberinto. En este contexto, nuestra intención consistirá en dar cuenta de la relación que pueda establecerse entre esta obra y la obra posterior. Confrontaremos, en particular, ciertos temas desarrollados o esbozados en el período de Bernau con algunas nociones centrales de los *Análisis sobre la síntesis pasiva*. La idea que guiará el trabajo será que la labor experimental encarada por Husserl entre 1917 y 1918 provocó, en el contexto del estudio de la temporalidad, el descubrimiento de nociones centrales que luego serían profundizadas bajo el tópico de la asociación.

1. ¿QUÉ SON LOS MANUSCRITOS DE BERNAU?

Durante las vacaciones de 1917 y 1918 Husserl se dedica con gran entusiasmo al estudio de la conciencia temporal¹. Primero, aborda la edición de su propio material que su asistente Edith Stein se había encargado de componer para su publicación. La reelaboración constante de sus escritos lo conduce a desarrollar nuevas reflexiones en torno a la temática. Tanto es así que lo anterior es dejado de lado y las nuevas investigaciones se vuelven centrales. Husserl entiende que las ideas con las que está tratando son de la mayor importancia² y, en este sentido, considera que los *Manuscritos de Bernau* son su obra maestra. Pese a esto, su modo de trabajo le impide darle a los manuscritos una unidad adecuada. Como señala Dieter Lohmar: "Con frecuencia comienza con la intención de unificar un tema iniciado y ofrecer una presentación aprovechable, pero se deja llevar siempre otra vez por nuevos problemas"³. Se produce, así,

¹ Seguimos aquí a Dieter Lohmar (Hua XXXIII, xvii-xix)

² Hua XXXIII, xxii

³ Hua XXXIII, xxii

una multiplicación de escritos que al propio Husserl le resulta difícil abarcar. En este contexto busca el auxilio de sus asistentes. Finalmente, en 1928, resulta ser Eugen Fink quien emprende la tarea de darle forma unitaria a los manuscritos redactados en Bernau, siempre con la intención explícita de que sean publicados⁴. Fink trabaja en esta tarea durante aproximadamente diez años, con distintos niveles de intensidad, dado que se ocupaba también de la re-redacción de otros textos de Husserl⁵. Durante este período de gran intercambio filosófico entre discípulo y maestro, Husserl se ve influenciado por los comentarios e interpretaciones de su alumno, y esto lo conduce, nuevamente, a pensar sobre el tiempo, dando lugar a los conocidos *Manuscritos del Grupo C*, que también le entrega a Fink. La idea es publicar un texto definitivo sobre la temática, cuya primera parte esté conformada por los textos de 1917-1918 y la segunda con los escritos posteriores. Dada la dimensión de la labor a la que su asistente se enfrentaba, Husserl le propuso compartir la autoría de la obra terminada. El objetivo era que Fink elaborara el texto definitivo y que recién cuando estuviera terminado Husserl pudiera acceder a él. Pese a todo, el libro no logra alcanzar una forma definitiva. En el trabajo sobre los manuscritos comienzan a surgir fuertes discrepancias entre el pensamiento del asistente y el del maestro. El problema del presencialismo que Fink encuentra en la teoría fenomenológica del tiempo, ya desde la publicación de las *Lecciones* en 1928, no consigue salvarse en los textos posteriores pese a las reelaboraciones pertinentes encaradas por Husserl, a su juicio, de una manera insatisfactoria⁶. Si bien alcanza a preparar un plan definitivo para la edición de los *Manuscritos*, aparentemente decide destruirlo⁷. Finalmente, en 1969, el material es remitido al Archivo Husserl de Lovaina. El texto con el que contamos actualmente es una edición a cargo de Rudolf Bernet y Dieter Lohmar sobre ese material acercado por Fink al Archivo.

Antes de señalar los temas que recorreremos en los *Manuscritos*, es central destacar el papel que representa esta obra respecto a la metodología husserliana. Los intérpretes coinciden en que se producen en ella las primeras aproxi-

⁴ P. e.: en Hua XXXIII, xxiv, xxvii, xxix

⁵ Ver. R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2007, 28 y ss.

⁶ Ver: Idem, 257. y 303 y ss. Fink se refiere a los Manuscritos C como "la culminación metafísica" del presencialismo de la teoría husserliana del tiempo", Idem, 304.

⁷ Idem, 310

maciones al la fenomenología genética⁸ y es significativo que esto sea en el contexto del estudio del tiempo, ya que había sido en ese mismo marco donde Husserl había calificado la génesis como un modo de abordaje meramente psicológico⁹ y, en ese sentido, lo había dejado fuera del alcance de la fenomenología. En este caso la génesis es incorporada al análisis fenomenológico lo cual, no sólo abre todo un nuevo dominio de fenómenos a investigar, sino que introduce, también, sus propias pautas metodológicas. Aunque en estos textos no se practica una elucidación formal del método genético, sí existen referencias explícitas al contexto genético en el que se despliegan sus reflexiones¹⁰. Lo que se destaca son algunos de los procesos y de las nociones que Husserl introduce aquí y que, luego, formarán parte estrictamente de aquello que llamamos fenomenología genética. Nos referimos con esto a los análisis sobre la delimitación de un ámbito no-yoico de operaciones de la conciencia¹¹, a la noción de fuerza afectante¹², de presente viviente¹³ o de hábito¹⁴, por nombrar sólo algunos ejemplos.

En términos generales, hay dos cuestiones muy importantes que caracterizan a la fenomenología genética y que es posible encontrar en estos escritos. Una es el hecho de la influencia del pasado en la vida presente del sujeto. La idea es que la historia del yo predelinea aquello que le acontece en el momento actual y sus expectativas respecto al futuro. Supuesta por la primera, la segunda remite a la descripción de una experiencia que se constituye por fuera de la actividad del sujeto. Se apunta a una dimensión de la intencionalidad en la que tienen lugar procesos elementales de carácter pasivo que son fundamento de los estratos más complejos. En los *Manuscritos de Bernau* podemos encontrar ambas cuestiones implicadas en la caracterización de la estructura de la conciencia temporal.

⁸ Ver: Rudolf Bernet (Hua XXXIII, xlvi y ss.), Nicolas de Warren (*Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Trascendental Phenomenology*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009, 180), Toine Koortoms (*Phenomenology of Time-consciousness. Edmund Husserl's Analysis of Time-consciousness*, Phaenomenologica 161, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 2002, 177) y Luis Niel (*Absoluter Fluss-Urprozess-Urzeitigung. Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011, 115)

⁹ Hua X, 188

¹⁰ Ver, entre otros, Hua XXXIII: 13, 19, 24, 27.

¹¹ Hua XXXIII, 6

¹² Hua XXXIII, 68

¹³ Hua XXXIII, 274

¹⁴ Hua XXXIII, 369

2. ANTECEDENTES DE LA RELACIÓN ENTRE LOS *MANUSCRITOS* DE 1917/1918 Y LOS *ANÁLISIS*

Señalamos antes el largo camino que recorrieron los *Manuscritos de Bernau* hasta su publicación en 2001. Anteriormente estos escritos eran conocidos sólo por aquellos que accedían a los Archivos. Por tanto, había poca difusión de las temáticas abordadas por Husserl allí. Se consideraba que los primeros estudios genéticos eran los que conocemos como *Análisis sobre la síntesis pasiva*, obra que se corresponde en gran medida con un curso dictado por primera vez en el semestre de invierno de 1920/21 sobre lógica. Con la publicación de *Husseriana XXXIII* esta tesis fue puesta en duda, como señalamos, al descubrir el carácter genético de los *Manuscritos de Bernau*.

En este marco es evidente que las conexiones entre uno y otro texto pueden establecerse. Nicolas de Warren indica, por ejemplo, que en los *Manuscritos*: "Husserl ha silenciosamente encimado sus descripciones sobre la conciencia originaria del tiempo con la afectividad, y así, interpolado ya el problema de la génesis."¹⁵ Esto quiere decir que, dentro del estudio de la temporalidad, se encuentra en ciernes una teoría de la afección en el contexto de una fenomenología genética, cuestión que se desarrollará con profundidad en los *Análisis*. Parece seguirse de esta afirmación una continuidad entre los desarrollos elaborados en Bernau y los de las síntesis pasivas; diríamos que lo que surge como una idea novedosa atravesando el tema del tiempo en los primeros textos, es investigado con una densidad propia en los escritos posteriores.

En este sentido resulta interesante contrastar esta lectura con la adoptada por Toine Kortooms. En pocas palabras, la tesis de Kortooms es que las protensiones articulan la constitución, dado que la intencionalidad de la conciencia se caracteriza por un *tender hacia* posibilitado por esta fase. Le interesa particularmente el carácter asociativo de la protención y, por eso, le preocupa el modo en el que Husserl encara su descripción en los *Análisis*. Esto es, desvinculando la síntesis temporal de la asociativa y volviendo a marcar, según Kortooms, una preeminencia del presente. Este autor encuentra en los *Análisis* dos descripciones de la temporalidad que serían entre sí contradictorias¹⁶. La primera, al co-

¹⁵ N. De Warren, op. cit., 200

¹⁶ T. Kortooms, op. cit., 217

menzar el texto, afín con la descripción de Bernau y la segunda, en el capítulo dedicado a la asociación.

Para Kortooms, los estudios de Hua XXXIII serían más completos y consistentes. Entiende que las descripciones temporales de los *Análisis* son un paso atrás respecto a los escritos de Bernau. Esto es, que Husserl estaría volviendo a un esquema de la temporalidad similar al de las *Lecciones* y le otorgaría, nuevamente, un privilegio al presente como instancia de donación originaria, tomando a la protención sólo como una fase de la conciencia temporal. Que la protención posea un carácter asociativo permitiría eludir estas críticas, al implicar una conciencia que está en movimiento, y daría cuenta de un modo más consecuente de la forma tendencial de la conciencia intencional.

A partir de lo dicho, podemos destacar dos opciones sobre la relación entre los textos mencionados. Por un lado, aquella que sostiene que en los *Manuscritos de Bernau* aparecen “entremezclados” los temas de la asociación dentro de un estudio sobre la temporalidad. Por otro, la opción que entiende que allí se encuentra una fenomenología del tiempo en sí misma más consistente y que lee en el carácter asociativo de la protención una tesis central del pensamiento husserliano. Por nuestra parte, buscaremos fundamentar la primera opción bajo el supuesto de que el carácter experimental de los *Manuscritos* implica la aparición de nuevos temas en el contexto de la investigación sobre el tiempo, que serán explicitados posteriormente en el marco de la asociación.

3. GÉNESIS DE LA NOCIÓN DE ASOCIACIÓN

Nuestro objetivo en lo siguiente es dar cuenta de la aparición en los *Manuscritos* de las temáticas asociativas. Nos ceñiremos a dos aspectos de la investigación. El primero es la reconfiguración de la relación entre las fases de la conciencia del tiempo. Como señalamos es posible observar en la dinámica de la conciencia temporal que la protención tiene una naturaleza asociativo-anticipatoria, motivada por el propio carácter intencional de la conciencia que implica una orientación al futuro en su *tender-hacia*. Dicha orientación no se desdibuja en escritos posteriores, sino que se mantiene, reconfigurada. En

efecto, entendemos que en los *Análisis* este carácter deriva en la síntesis conocida como asociación inductiva o teoría de la génesis de las esperas¹⁷.

El segundo aspecto al que haremos referencia concierne a la profundización en la descripción de la modificación retencional. Se plantean dos tipos de gradualidad de la modificación, la de la intuitividad y la de la afección. En este sentido se habla de dos intensidades que decrecen “con el paso del tiempo” de manera homogénea, paralelamente a la descripción de los *Análisis*. En el ámbito en el que ocurre la primera gradualidad surgen las nociones que se desarrollarán en la investigación sobre la protoasociación. Respecto a la segunda gradualidad las conexiones con Husserliana XI son menos evidentes, sin embargo, creemos que es posible relacionarla con las operaciones relativas a la influencia del pasado en el presente. En general es posible rastrear términos comunes que en Bernau son sólo mencionados o empleados y que en los *Análisis* alcanzarán nuevas dimensiones. Son las nociones de: fuerzas de afección (*affektive Kraft*) cubrimiento (*Deckung*), resonancia (*Verklang*), fusión (*Schmelzung*), pulsaciones vitales, formación de unidad (del campo oculo-motor) y ejemplos de colores, típicos de las investigaciones asociativas.

Con el trabajo sobre estos dos aspectos buscaremos mostrar dos modos según los cuales la asociación surge en el contexto del tiempo¹⁸. En el primer caso, atribuyéndole operaciones asociativas a la síntesis temporal. En el segundo, en el margen del estudio sobre el tiempo, como un análisis complementario.

3.1. La dinámica de la conciencia y la protención

3.1.1. La protención asociativa

El estudio de la temporalización plantea en los *Manuscritos de Bernau* dos caminos. El primero es un análisis desde el punto de vista de la atención. Es decir: se toma como punto de partida el volverse activo del yo sobre algo que lo afecta, instancia que da comienzo al proceso perceptivo. En este caso se señala un privilegio de la fase ahora de la conciencia —la presentación originaria (*Urpräsentation*)— en la medida en que la percepción en términos atencionales

¹⁷ Hua XI, 119-120

¹⁸ Es posible confrontar también el abordaje de otros temas comunes a ambos textos, p. .e: la fenomenología del recuerdo (Hua XXXIII, 361 y ss.; Hua XI, 221 y ss.) y la relación presente viviente-ego-hyle (Hua XXXIII, 274 y ss.; Hua XI, 196 y ss.). Por razones de espacio, nos limitaremos a los fenómenos antes señalados.

tiene un punto inicial: hay un comienzo de la actividad percipiente que coincide con el ahora¹⁹. El segundo camino remite a una esfera no-atenta de la constitución, un ámbito sin participación activa del yo: el dominio hylético. Este segundo contexto es el que Husserl investiga en adelante²⁰. La idea sería la siguiente: si pensamos la conciencia como un flujo hylético donde el yo “flota” con su atención dormida: ¿cómo se organizaría la conciencia temporal? En este caso, al no haber atención, el presente aparecería desdibujado y sólo podríamos hablar de una modificación continua de las fases retencionales y protencionales. Se entiende, entonces, cómo la fase presente de la conciencia temporal puede entenderse como un mero punto de intersección entre el fluir retencial y el protencial²¹. En la medida en que en el fluir de la vida de la conciencia no hay nada que motive el volverse, el ego navega dormido en una temporalidad que articula, originaria y pasivamente, lo que fue con lo que será.

Este proceso se describe en términos de plenificación (*Erfüllung*) y vaciamiento (*Entleerung*). Afirmar la intencionalidad de la conciencia significa atribuirle un carácter tendencial. La conciencia se define como un tender-hacia, como un apuntar que mienta una necesidad de cumplimiento de lo intencionado en forma vacía. En este sentido, afirma Husserl que cada momento del flujo (o fase del proceso, según se expresa en los Manuscritos) es “un intervalo de retención, un punto de presentación originaria como protención plenificada y un intervalo de protención no plenificada”²². Observamos aquí como las instancias “ahora” y “futuro” son definidas en términos de plenificación²³. Mientras que el “futuro” es una tendencia al cumplimiento, el “presente” es lo intencionado anteriormente en forma vacía, que se da ahora en forma intuitiva. Encontramos, también, que la retención no es descripta en estos términos. Recordemos que esta fase de la conciencia tiene como función, primero, asistir al presente, sosteniendo los aspectos recién pasados de aquello que está siendo percibido, y, luego, conservar todo lo intencionado por la conciencia. Parece difícil, así, poder adscribirle una tendencia, si pensamos que ésta implica un apuntar “hacia ade-

¹⁹ Hua XXXIII, 3-6

²⁰ Hua XXXIII, 6 y ss.

²¹ N. De Warren, op. cit., 199

²² Hua XXXIII, 14

²³ Usamos en algunos casos las determinaciones temporales presente, futuro y pasado en un sentido amplio, no buscando mentar con esto que las fases de la conciencia temporal posean un carácter temporal. En efecto, constituyentes de lo temporal, las protoimpresiones, retenciones y protenciones se encuentran por fuera del tiempo y dan lugar a las determinaciones temporales.

lante". Con todo, la retención sí es una tendencia, aunque dirigida hacia el vacío.

Ya en las *Lecciones* Husserl hablaba de gradualidad para referirse a la modificación que ataña a las retenciones al alejarse del ahora²⁴ y describía este proceso como un paulatino debilitamiento o hundimiento²⁵. A su vez, hacía referencia también a las diferencias respecto a la claridad de lo evocado y de lo modificado. El tema del oscurecimiento que ataña a la modificación retencional nos permite comprender esta tendencia según la cual se identifica a las retenciones en los *Manuscritos*. En este sentido, la tendencia al vaciamiento alude a la pérdida de claridad intrínseca a la modificación que parte del máximo de plenitud en lo recién sido y se dirige hacia la pérdida completa de plenitud o la oscuridad total. Pero, es necesario volverse sobre la relación que se establece entre las instancias de la conciencia. De lo recién citado, puede extraerse evidencia de la importancia que adquiere la protención en el esquema de 1917/1918. En los escritos anteriores había muy pocas descripciones específicas del operar de esta fase de la conciencia. Frente a esto, en los *Manuscritos*, no sólo ocupa un lugar central por su carácter naturalmente asociado a la direccionalidad de la conciencia, sino que incluso el ahora es caracterizado en términos de protención.

No es válido, con todo, asumir rápidamente el privilegio de la protención por sobre las otras fases. La conciencia aquí es dinámica y esto alude a la interacción de las fases. En relación con el tono genético de la investigación, las protenciones están fundadas en las retenciones; esto es: la experiencia pasada condiciona lo porvenir: "El transcurso de las retenciones, los respectivos contenidos intencionales de las retenciones recién presentadas, actúan sobre la protención determinando su contenido y predelineándole su sentido."²⁶ O sea, las retenciones operarían a nivel del contenido de las protenciones, estableciendo un suelo sobre el cual fundar aquello hacia lo cual las segundas tienden. De esta afirmación extraemos dos conclusiones negativas: una respecto a la naturaleza de las fases de la conciencia, y otra sobre la concepción de futuro que esta puesta en juego. La primera nos enfrenta al problema de la naturaleza de las fases de la conciencia, tema al que nos referiremos más adelante. La cues-

²⁴ Hua X, 47

²⁵ Hua X, 30 y 48, respectivamente.

²⁶ Hua XXXIII, 38

tión más complicada es, con todo, que si siguiéramos al pie de la letra lo expresado en la cita, el carácter altamente determinado que poseerían las protenciones implicaría una concepción cerrada del futuro. Si la conciencia funda su tender-hacia puramente en lo dado retencionalmente, no es posible comprender cómo sería posible concebir la novedad. Esto es: en la medida en que la dinámica de la conciencia se limite a una relación entre retenciones y protenciones, no hay disponible un ámbito para la donación de lo nuevo y el porvenir se concibe como una mera repetición de lo que fue. A su vez, si anulamos totalmente la necesidad de la fase ahora, resulta imposible comprender cómo comienza la experiencia temporal. Pareciera que el fluir del tiempo es algo dado sin más, ya constituido y repitiéndose. Con todo, esta caracterización brutal de lo que podrían ser las consecuencias más extremas de limitar el privilegio del presente, no recoge fielmente todas las interpretaciones sobre la dinámica de la conciencia en estos textos. Lecturas más ecuánimes permiten salvar estos problemas.

Por una parte, a través de la identificación de dos momentos de la presencia: uno, como límite entre protenciones y retenciones, y otro, en tanto instancia de donación de lo nuevo²⁷. Esta instancia habilitaría aquel ámbito para el darse de la novedad que parecía vedado por la interpretación más dura respecto a la anulación del presente. Por otra parte, también es posible profundizar la noción de protención que aquí se pone en juego y observar dos funciones de la protención. Mientras que la primera estaría en relación con lo que hemos descripto aquí, con un carácter asociativo fundado en las retenciones (las llamadas protenciones cercanas); la segunda apuntaría a la constitución del futuro como un horizonte abierto e indeterminado (nombradas como protenciones lejanas)²⁸. En esta última interpretación encontramos, entonces, una protención anticipativa que opera en la cercanía del presente (plenitud máxima) y una protención temporal que conforma el futuro lejano e incierto desde una perspectiva puramente formal (plenitud mínima). En suma: si complementáramos el esquema dinámico de la temporalidad de 1917/1918 con una idea más compleja de la presencia, por un lado, y con una doble noción de protención, por el otro,

²⁷ La distinción de Niel entre *Urpräsens* y *Urpräsentation* podría permitir esta interpretación. Niel, L. op. cit., 129

²⁸ Nótese que esta distinción entre lo cercano y lo lejano se encuentra luego en Hua XI en relación con las retenciones (N. De Warren, op. cit., 195). Para la diferencia entre protenciones lejanas y cercanas, ver: D. Lohmar, "What does Protention Protend? Remarks on Husserl's Analysis of Protention in the Bernau Manuscripts", *Philosophy Today*, 46,5 (SPEP Supplement), 154-167.

alcanzaríamos una noción más consistente e interesante de la temporalidad. Con todo, el camino del pensamiento husserliano sobre la temporalidad y la influencia del pasado en el presente fue más allá. Quizá entre las razones recién señaladas podrían estar los motivos de por qué Husserl vuelve a considerar en los *Análisis sobre la síntesis pasiva* cuál es el proceso que opera en este hecho que es el condicionamiento ejercido por el pasado.

3.1.2. La asociación inductiva

Lejos de adjudicarle una función asociativa a la protención, en los *Análisis* se plantea otro mecanismo según el cual se anticipa un estilo a partir de la experiencia pasada. Primero, y en consonancia con la primera crítica que indicamos en la descripción de los *Manuscritos de Bernau*, se afirma que: "...las retenciones son vacías y se hunden incluso en el trasfondo retencial. Con mayor razón está consciente el futuro protencial de modo vacío"²⁹. Esto es: se retoma la idea de que las fases constituyentes no tienen la forma de los actos, sino que son intenciones vacías. Podríamos agregar, modificaciones intencionales de la fase ahora como donación orginaria. Además se indica que la protención consiste en un horizonte de futuro indeterminado que acompaña a toda fase presente, caracterización próxima a aquellas de las *Lecciones*³⁰. Frente a esto, se señala que la expectativa sí posee un carácter anticipativo. Husserl sostiene que: "Es cuestión de una motivación necesaria: en concordancia con lo que es dado retencialmente, puede ser esperado algo nuevo sobre esa vía con un estilo uniforme"³¹. Esta "expectativa asociativa", no obstante, no es una operación originaria, sino que presupone la síntesis de asociación.

La teoría de la asociación implica dos niveles. Por una parte, la asociación reproductiva que es una teoría de la génesis de las reproducciones y sus formaciones³² y se encarga de establecer las relaciones entre el presente y el pasado a través de la síntesis de evocación³³. Por otra parte, y fundada en la anterior, se encuentra la asociación inductiva. Esta síntesis es una teoría de las esperas y permite la previsión y anticipación de la experiencia futura. Ahora bien, como

²⁹ Hua XI, 125

³⁰ Hua X, 39 y ss.

³¹ Hua XI, 186

³² Hua XI, 119

³³ Hua XI, 187

sostiene Husserl, la asociación presupone la síntesis temporal³⁴. Entonces, mientras que las retenciones conservan todo lo experienciado, la asociación opera en el presente estableciendo relaciones entre lo que se da y lo que se dio. Desde el presente, a través de conexiones basadas en la homogeneidad, la síntesis asociativa motiva el despertar de lo retenido. Lo que despierta puede venir al presente en la forma de un recuerdo, cuando plenificamos aquello intencionado de forma vacía, o, también, en forma de expectativa. En este último caso no se hace intuitivo lo ya vivido, sino que, teniendo como base esa experiencia, se anticipa una experiencia que le siguió en el pasado. Por ejemplo: si en ciertas circunstancias a A le sigue B, eso motiva la expectativa de que en similares circunstancias luego de la aparición de A se espere B. Se habla aquí de una asociación inductiva que motiva las anticipaciones de la expectativa sobre la base de hechos pasados. Según esto, es posible observar en qué medida la legalidad que motiva la expectativa depende fuertemente de la legalidad de la asociación reproductiva que gobierna las síntesis que vinculan el pasado con el presente.

A partir de lo desarrollado hasta aquí entendemos que es posible comprender a qué nos referíamos con que en los *Manuscritos de Bernau* surgen, incipientemente, en el contexto del estudio de la temporalidad funciones que serán, más adelante, sacadas del ámbito de operación de esta síntesis y darán lugar aún tipo nuevo de proceso, i. e. : la asociación. Creemos que esta restricción de la síntesis temporal a un proceso formal permite establecer en el flujo de la conciencia ciertos órdenes fijos que se conjugarán con nuestra experiencia subjetiva del tiempo y darán lugar a la conformación del tiempo objetivo. El despliegue de una síntesis asociativa permitirá, a su vez, explicar cómo se da la interacción entre la experiencia pasada, la presente y la futura, a través de la determinación de legalidades atribuidas a los contenidos de nuestra experiencia que darán cuenta de conexiones concretas que existen en la vida de la conciencia del sujeto.

³⁴ Hua XI, 128

3.2. La modificación retencional

Mientras que en la sección anterior mostramos un caso de las investigaciones sobre el tiempo donde aparecen funciones asociativas atribuidas a la síntesis temporal, en lo siguiente nos dedicaremos al estudio de la modificación retencional, intentando poner en evidencia cómo el análisis sobre el tiempo lleva al límite las operaciones de la temporalidad y da la pauta para la consideración de la asociación como un proceso complementario.

3.2.1. Dos gradualidades de la modificación³⁵

Señalamos más arriba que las retenciones y protenciones son caracterizadas en los Manuscritos de 1917/1918 en términos de tendencia. Por un lado, la retención como una tendencia al vaciamiento máximo y, por otro, la protención como una tendencia a la plenitud máxima. Esto significa que ambas fases son entendidas como modificaciones de la conciencia de ahora, dado que ésta es, en efecto, un punto de conciencia de plenificación máxima³⁶. A partir de este punto máximo, la conciencia, desde la perspectiva retencional, comienza un paulatino proceso de modificación que consiste, en principio, en una pérdida gradual de plenitud. En este sentido, llamamos modificación retencional a esta gradualidad que comienza en un nivel máximo de plenitud y tiende hacia un vacío total.

Ahora bien, ¿qué significa este vacío? ¿qué es la pérdida de plenitud que ocasiona el modificarse retencional? Nombramos “plenitud máxima” (de grado 1) al momento en que la conciencia se enfrenta en persona con aquello que intenciona, es el correlato inmanente de algo dado de forma efectiva³⁷. Es decir que, lo que se da, se da de modo intuitivo, directo. La intuición no es, podríamos decir, una tendencia, sino el cumplimiento efectivo de una tendencia anterior. En este sentido, habíamos dicho que la impresión originaria era definida como protención plenificada, como la plenificación de algo mentado en forma vacía. Con todo, el hecho de definir la proto impresión desde la protención no debe llevarnos a concluir que la fase ahora es derivada. La originariedad del presente se sostiene en la intuición como un dar de modo inmediato. Como

³⁵ Esta sección del trabajo fue presentada en el XXIV Encuentro de Fenomenología y Hermenéutica en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en septiembre de 2013.

³⁶ Hua XXXIII, 35

³⁷ Hua XXXIII, 40

contrapartida las otras fases, "inintuitivas", son modificaciones del darse originario. La ambigüedad en la jerarquización de la relación y/o dependencia entre las fases es una cuestión de perspectiva respecto de la observación del proceso temporal. Si nos concentramos en el flujo temporal, sin intervención alguna del yo, la vida de la conciencia articula pasivamente el pasado con el futuro. Pero, si, por el contrario, consideramos la percepción de un objeto, debemos sostener la prioridad de la fase impresional, instancia en la cual se produce el estímulo que motiva el volverse atento del yo hacia lo dado.

Esta manera de caracterizar al ahora como algo "lleno" de intuitividad pretende hacer más comprensible en qué sentido es posible describir el proceso retencional en tanto vaciamiento. Las retenciones al alejarse del ahora, van perdiendo intuitividad, van "vaciándose" de plenitud. En la medida en que el presente es la fuente de la intuitividad, cuanto más "pasada" sea una retención, más vacía de plenitud será. Hay que tener en cuenta que Husserl está pensando aquí que las retenciones, tanto como las protenciones, no siempre son intenciones vacías. Pareciera que ambas poseen, en un primer momento, la forma de una aprehensión, y, al alejarse del presente, devienen intenciones vacías. Este modo de concebir la modificación no como un cambio abrupto de naturaleza, sino como una gradualidad que conduce en sus extremos a un cambio de carácter, opera permanentemente en el pensamiento husserliano. La gradualidad es un principio que permite explicar con bastante fidelidad nuestra experiencia del tiempo, en la cual los eventos y estados inmanentes se suceden unos a otros de modo continuo. De alguna manera, el hecho de caracterizar las fases de la conciencia en un trecho como cierto tipo de aprehensiones y en otro como intenciones vacías, apunta a intentar describir con fidelidad como entran y salen de nuestra atención los objetos.

Según lo dicho, tanto protención como retención serían modificaciones de la protopresentación. Intentaremos en adelante definir con mayor precisión en qué consiste esta modificación. Limitándonos al caso de la modificación de la retención, hay que afirmar que la modificación es una pérdida gradual de intensidad. Cuanto más cerca del ahora se encuentra una retención, más intensa es; podríamos decir, usando unas notas tan clásicas como ambiguas: más clara y distinta. Mientras que la claridad apunta directamente al carácter intuitivo de la conciencia, la distinción indica cuán explícito es su contenido. Esto alude a la posibilidad de distinguir una retención de otra. En este sentido, el vacío al que

se dirigen en última instancia las retenciones no es tanto un vacío de claridad, como de distinción. Husserl se referirá en los *Análisis* a este vacío indiferenciando como un todo de "pasado contraído"³⁸, donde todo lo que se dio forma una unidad sin distinciones. En suma: la modificación apunta, por un lado, a la pérdida de claridad o relación con la intuitividad y, por otro, a la pérdida de distinción o al irse confundiendo unas con otras las retenciones. En relación con esta apelación a la claridad y a la distinción, podemos presentar las dos gradualidades con las que da Husserl en su estudio acerca de la modificación retencional. Cada gradualidad tendrá que ver, a su vez, con las funciones que cumplen las retenciones. Esto es: asistir a la percepción en el presente para constituir un objeto, mentando sus caras recién sidas, o conservar, fuera del ámbito de la presencia, toda la experiencia pasada³⁹.

Respecto de la función de asistencia de la retención, se habla de una perdida de intuitividad o, diríamos, de un alejarse del foco intuitivo, de un ir perdiendo claridad. Se describe un proceso de desvanecimiento (*Abklang*) de las retenciones en el progresivo ir saliendo el objeto percibido de la atención. Este desvanecimiento o empobrecimiento de la claridad hace que las retenciones sean, gradualmente, más débiles. Con todo, advierte Husserl, que cuando las retenciones dejan de contribuir en el presente y pierden toda relación con la intuitividad, aún poseen un tipo de intensidad que, también, decrece. De hecho, se pregunta si después de salir de la esfera de la presencia, y con la perdida total de claridad, es posible que las retenciones vacías no tengan ninguna intensidad. Como si hubiera un punto máximo de la plenitud y luego un punto cero de la plenitud, para finalmente mantenerse en esa carencia total e invariada de intensidad⁴⁰. Negando esto, sostiene que existe un segundo tipo de empobrecimiento, y se pregunta si no podríamos atribuir esa gradualidad a las fuerzas afectantes (*affizierende Kraft*). Esto es, a las fuerzas que hacen que lo nuevo ejerza un estímulo sobre el yo, motivando el volverse de la atención sobre ello⁴¹. Pese a esta sugerente pregunta, considera que no debemos equivocarnos: "no se trata aquí de las cambiantes diferencias de la afección", dado

³⁸ Hua XI, 172

³⁹ Como ya señalamos, en los *Análisis sobre la síntesis pasiva* Husserl se referirá a las primeras como retenciones cercanas y a las segundas como retenciones lejanas, Hua XI, 288-289

⁴⁰ Hua XXXIII, 67

⁴¹ Hua XXXIII, 68

que si el yo se mantiene atento éstas no tienen por qué variar⁴². Por el contrario, la gradualidad que debemos explicar, aquella que comienza con el punto cero de intuitividad como un proceso de vaciamiento, es independiente de la atención del yo y se produce indefectiblemente: es parte esencial del modo “automático” en que se nos da la temporalidad.

Una nota esencial que permite, también, distinguir ambos procesos ataña a la cuestión del sentido. Sabemos que la retención es una modificación intencional de la proto impresión, según la cual se produce una pérdida de intensidad que no implica, en principio, alteraciones respecto al sentido de lo intencionado. Es decir, que en la retención permanece la interpretación originaria del material sensible, tal como se dio en la fase ahora. Con todo, mientras que en el primer caso de modificación retencional hay un decaimiento en la intuitividad de un “contenido” que no afecta en absoluto al sentido de lo intencionado y que culmina con ese mismo sentido intencionado de forma vacía, posteriormente, las retenciones vacías continúan con el proceso de modificación que afectará, al fin de cuentas, al sentido objetivo. Sostiene Husserl respecto a la finalización de este fenómeno que “es un cero de la intensidad y hace dar por terminado el fenómeno completo, y con eso, también, cada diferencia con otro fenómeno de sentido se pierde”⁴³. Según esto, el segundo proceso de empobrecimiento es el fin de una experiencia, es la instancia en la cual lo experienciado “desaparece” como una unidad idéntica, confundiéndose con otras experiencias. Por eso hablábamos de pérdida de distinción, ya que, en esta situación, sería imposible distinguir alguna unidad de sentido.

3.2.3. Las leyes de lo concreto

En este contexto, Husserl afirma que es necesario explicitar las leyes de lo concreto tanto para la “duración viva” como para la “duración muerta”; es decir, tanto para el proceso de modificación que opera en el horizonte intuitivo, como para la modificación que excede este ámbito. Pero, ¿qué son estas leyes de lo concreto? Y ¿qué tienen que ver con los procesos de modificación retencional? Si bien no se encuentran desarrolladas en los *Manuscritos de Bernau*, sí se nos dan ciertas referencias que nos permiten caracterizarlas y vincularlas

⁴² Hua XXXIII, 68

⁴³ Hua XXXIII, 69

directamente con los estudios sobre las síntesis pasivas de los años '20. Tanto la delimitación del campo de estudio que se lleva a cabo en los Manuscritos, como el vocabulario empleado, nos conducen sin desvíos a estos textos. A su vez, el contexto de la modificación retencional como espacio para el surgimiento de estas nociones coincide con lo tratado en lo *Análisis*. De hecho, creemos que este contexto es evidencia de la conexión entre una y otra investigación y marca la pauta de lo que, luego, serán los límites de la investigación del tiempo y su continuación en una teoría de la asociación. Dice Husserl en los *Análisis*:

Si la conciencia del tiempo es, pues, el lugar originario de la constitución de la unidad de identidad o la objetividad, y además, de las formas de enlace de la coexistencia y la sucesión de todas las objetividades que llegan a ser conscientes, entonces no es más que la conciencia que establece una forma general. La mera forma es sin duda una abstracción, y del mismo modo el análisis intencional de la conciencia del tiempo y su operación es de antemano un análisis abstracto (...) el análisis del tiempo por sí solo, precisamente por que hace abstracción del contenido, no nos dice qué da unidad de contenido al respectivo objeto, qué configura las diferencias de contenido entre lo uno y lo otro, y precisamente para la conciencia y a partir de su propia operación constitutiva, qué posibilita conciencialmente la división y la relación entre las partes, etc.⁴⁴

Esta cita permite ilustrar cuál es la relación entre la temporalidad y la asociación que pretendemos sostener. Por un lado, señala la preeminencia de la síntesis temporal como "lugar originario de la constitución de la unidad de la identidad". Por otro, afirma que la conciencia temporal es formal por que hace abstracción de los contenidos. La conciencia temporal "sólo" brinda la estructura formal sobre la que se organiza la experiencia. Establece los órdenes de sucesión y coexistencia; esto es: determina las relaciones fijas y permanentes que instalan relaciones únicas entre las vivencias. En un caso es el hecho de la no modificación en el orden de los sucesos cuando se alejan al pasado, el uno después de otro que se mantiene inalterado con el paso del tiempo. Pero, también, la posibilidad de distinguir entre unidades objetivas que se dan a la vez. Lo que no explica la síntesis temporal, justamente por su carácter abstracto, es el proceso mismo de constitución de esas unidades objetivas. En la medida en que abstrae los contenidos, no permite dar cuenta de cómo estos se organizan.

⁴⁴ Hua XI, 128

Ahora bien, si traspasamos esta caracterización de la síntesis temporal, analizando qué es lo que queda fuera de su accionar, damos con la síntesis de asociación como aquella que posibilita comprender cómo se conforman las unidades objetivas, más allá de la coexistencia y la sucesión; es decir: cómo se organizan los contenidos. Podríamos llamar leyes de lo concreto a aquellas que derivan de esta síntesis, dado que se imponen sobre los contenidos abstraídos de la síntesis temporal. Se evidencia aquí de qué modo se complementan ambas síntesis. Señala Husserl:

Se advierte pronto que la fenomenología de la asociación es, por así decirlo, una continuación más elevada de la teoría de la constitución originaria del tiempo. Mediante la asociación la operación constitutiva se extiende a todos los grados de la apercepción. Por medio de ella se originan las intenciones específicas.⁴⁵

Esto es, la asociación como proceso que da cuenta de la organización de los contenidos y, consecuentemente, de la conformación de unidades de sentido pre-objetivas, es pensada como una continuación de la teoría del tiempo, en la medida en que la presupone y, a la vez, la complementa, permitiendo explicar niveles sintéticos que quedaban por fuera del estudio anterior. Pareciera extraerse del texto husserliano que es el propio estudio de la temporalidad el que conduce a la síntesis de asociación. En los escritos de 1917/1918, en efecto, es en ese marco donde surge el tema.

Ahora bien, según las referencias que se establecen en esos textos, las leyes de lo concreto apuntan en dos direcciones. Por un lado, a la duración viva, donde lo vivo mienta lo intuitivo, lo "presente". Las leyes de lo concreto darán, en este caso, cuenta de las formaciones de unidad que ocurren en el presente, "donde entran en juego siempre nuevas impresiones originarias y donde «se forman» originariamente de nuevo los recubrimientos y, entonces, las unificaciones que llevan a la constitución de una unidad cerrada en sí"⁴⁶. Por otro lado, las leyes de lo concreto apuntan a la duración muerta, a la conciencia del tiempo que se hunde en el pasado que no posee "vivacidad propia"⁴⁷ y lo que se desarrolla en este punto es el proceso de modificación retencional en términos de perspectiva; aborda con mayor detalle qué es lo que ocurre con el segundo

⁴⁵Hua XI, 118

⁴⁶Hua XXXIII, 70

⁴⁷Hua XXXIII, 70

empobrecimiento, pensando el tiempo en analogía con el espacio. De aquí que podamos afirmar que las leyes de lo concreto parecen no alcanzar fuera del ámbito de la intuitividad una dignidad propia. Sólo se señalan los procesos de recubrimiento de lo semejante con lo semejante que se dan en la coexistencia y el recubrimiento permanente que opera en el proceso orginario. Respecto al pasado de la conciencia no se describen fenómenos propios, ni se determina qué relaciones establece con el presente; i. e., ni cómo se da el hecho de que la experiencia pasada determine la presente, ni cómo se articula un recuerdo, temas que el propio Husserl indica que conciernen a esta temática. Con todo, si leemos estos textos bajo la luz de los *Análisis*, es posible entender a dónde conducirán estos estudios iniciales sobre la asociación de contenido.

En relación con la duración viva —la esfera intuitiva— se desarrolla la protoasociación. Esta síntesis opera en el presente, vinculando según las leyes de la asociación, los contenidos que darán lugar a las primeras formaciones de sentido. Estudia, correlativamente, los fenómenos que fundan el volverse activo del yo: cómo lo sensible capta la atención del ego y motiva la percepción. Lo primordial de esta síntesis es la constitución de los campos sensibles y, en paralelo, el tópico de la afección. La pregunta que domina esta investigación es: ¿cómo una formación de unidad se constituye por fuera de la actividad yoica y qué motiva el despertar del yo? Creemos que esta investigación profundiza explícitamente aquello mencionado en los *Manuscritos* como «las leyes de lo concreto para la duración viva».

Las leyes de la duración muerta no son definidas en los textos llevados a cabo en Bernau. El estudio de esta esfera es puramente temporal. Frente a esto, Husserl realiza en los *Análisis* una investigación muy profunda respecto del operar de la asociación fuera del ámbito de la intuitividad. Además plantea la interacción entre lo intuitivo y lo no-intuitivo, estableciendo las funciones que permiten, por una parte, el despertar de un pasado muerto (o dormido)⁴⁸ y, por otra, la incidencia pasiva de ese pasado en el presente de la conciencia. Si bien la referencia es mínima, vemos en esa frase de Bernau, que describe la duración muerta como aquella que no tiene vivacidad propia, el puente que posibilita la conexión con los *Análisis*. Esa falta total de vivacidad que posee el pasado

⁴⁸Es importante tener en cuenta que en Hua XI la pérdida de distinción total en la que culmina la modificación retencional es investigada con más profundidad, en términos de una fenomenología del inconsciente (Hua XI, 154).

puede ser entendida, en un sentido, como una carencia, como la decadencia de plenitud que representa el presente. Sin embargo, el hecho de que el pasado no sea vivaz es también lo que permite que opere de manera concomitante, que tenga una participación anónima en la vida integral de la conciencia.

En los estudios husserlianos está muy presente la idea de que la conciencia tiene un carácter limitado⁴⁹. Esto es, que la posibilidad de captar algo de modo temático tiene un límite, como si la conciencia tuviera un foco de una determinada dimensión. Este foco presupone indisolublemente un entorno que lo acompañe y lo contenga. El pasado cumple esa función respecto al presente, es el horizonte que sostiene la presencia y contribuye a otorgarle sentido a la experiencia. A su vez, que el pasado no tenga vivacidad propia, pero que, no obstante, pueda hacerse presente habla de los procesos que operan pasivamente para transmitirle vivacidad. Desde el presente la evocación traza las conexiones con el pasado. Irradiando fuerza afectante, motiva su despertar que puede operar pasivamente o volverse un recuerdo.

4. CONCLUSIÓN

Planteamos nuestra tarea como una comparación de los *Manuscritos* con los *Análisis*, basándonos en la naturaleza genética de ambas investigaciones. A su vez, limitamos el objeto de estudio a dos fenómenos porque nos parecía que mostraban distintos modos en que se relacionan los textos: la protención asociativa y la gradualidad de la modificación retencional. En el primer caso, vimos cómo la función asociativa de la protención deriva en los *Análisis* en la asociación inductiva. Intentamos, también, mostrar las causas de esta modificación. Respecto a la modificación retencional, observamos cómo, en el contexto de estudio de la conciencia temporal, surge el tema de lo concreto. Buscamos explicitar a qué podría estar refiriéndose Husserl con leyes de lo concreto para la duración viva y muerta y lo hicimos conectando estos dos ámbitos de estudio con las síntesis, creemos, correspondientes en Hua XI. No quisimos aquí desarrollar cómo opera cada una de estos procesos, sino, meramente, delinear las conexiones. Así, entendemos que las leyes de lo concreto para la duración viva

⁴⁹ Hua X, 30-31

remiten a la protoasociación y que las leyes de lo concreto para la duración muerta refieren a las síntesis que conectan el presente con el pasado y el futuro (en el caso de la evocación).

A partir de las continuidades y discontinuidades temáticas abordadas, procuramos, también, tomar posición respecto a la relación que pueda establecerse entre los *Manuscritos* y los *Análisis*. Tenemos la convicción, y pretendemos haberla fundado en ejemplos, de que en Bernau surgen entremezclados con el estudio de la temporalidad los temas genéticos que son, luego, tratados explícitamente en los *Análisis*. Como mostramos en los casos estudiados, en algunas oportunidades los procesos son modificados y en otras profundizados. Las diferencias entre uno y otro texto, pensamos, tienen que ver con el carácter novedoso de los temas. En la medida en que Husserl se dedica permanentemente a repensar sus propias investigaciones, no podemos tomar ninguna teoría como definitiva. Menos aún sus *Manuscritos* que dan testimonio del modo en que Husserl concibe la tarea filosófica.

LEIB AND TECHNOLOGIES: RELATIONS AND Co-FOUNDATION

LEIB Y TECNOLOGÍAS: RELACIONES Y CO-FUNDACIÓN

Nicola Liberati

University of Pisa, Italia

liberati.nicola@gmail.com

Abstract: The aim of this paper is to study the relation and the co-foundation between the living body [*Leib*] and technology in a Husserlian approach.

I want to assert the necessity of abandoning the classical concept of the *Leib* as a naked and natural being, constituting itself by its biological features.

Studying the action of technology, firstly as mere extension and secondly as incorporation, the co-foundational relation between technology and *Leib* will be evident. However, even if there is a cultural and historical foundation, there remains the necessity of a natural *Leib* being the base of the subject's practical level. *Leib* appears to be natural and cultural at the same time, it depends on what you are looking for.

Key Words: Living body | Technology | Post-phenomenology | Husserl

Resumen: El objetivo de este trabajo es estudiar la relación y la co-fundación entre el cuerpo vivo [*Leib*] y la tecnología desde una perspectiva Husserliana.

Quisiera afirmar la necesidad de abandonar el concepto clásico del *Leib* como un ser desnudo y natural, constituyéndose a sí mismo por sus características biológicas.

Estudiando la acción de la tecnología, en primer lugar como una mera extensión y después como una incorporación, la relación co-fundacional entre la tecnología y el *Leib* se hará evidente. Sin embargo, aunque exista una fundación cultural e histórica, permanece la necesidad de un *Leib* natural que sea la base del nivel práctico del sujeto. *Leib* resulta ser natural y cultural al mismo tiempo, depende de lo que se esté buscando.

Palabras clave: Cuerpo vivo | Tecnología | Post-fenomenología | Husserl

INTRODUCTION

Husserl's phenomenology takes into account the constitution of the object and of the subject through technology only marginally. Even if it studies the perception of an object very deeply, it leaves out the technological apparatus used to obtain such a perception. The things give themselves, accordingly not to the subject's natural living body [*Leib*] only, but even in accordance with the

technology the subject is using or can use in order to "reach" a better richness of the given. The object is constituted by technology and thus the subject's *Leib* has to be modified in some way by this usage. This paper focus the attention exactly on studying this effect.

THE CONCEPT OF *LEIB* IN HUSSERL

The concept of *Leib* in Husserl's phenomenology is one of the key elements on which his philosophy focusses on the second part of his life. His works *Ideas II*¹ and *Ideas III*² can be seen as an attempt to study the *Leib* in its relations among world, materiality, psyche and subject.

In order to study how technologies interact with our *Leib*, we need to introduce it in the way Husserl used such a term.

The *Leib* is always opposed to *Körper* and it has an inner duality.

It is the connecting point between the world and the subject in the sense of the "Cartesian" subject. The subject has a body to live and act in the world and this body is the *Leib*.

The *Leib* can be seen as physical and "alive". "Hence the Body is originally constituted in a double way: first, it is a physical thing, *matter*; [...] Secondly, find on it, and I sense "on" it and "in" it"³.

That is the reason why Husserl identified the matter as opposed to the union between *Leib* and psyche and not between the matter and one of these two elements taken singularly. If he had opposed the matter to the psyche, he would have induced to suppose that the *Leib* was "mere" matter. Otherwise, if he had made the opposition between the matter and the *Leib*, it would have signified that the *Leib* is something purely psychic detached from the world.

what we have to oppose to material nature as a second kind of reality is not the "soul" but the concrete unity of Body and soul, the human (or animal) subject.⁴

1 Edmund Husserl (1989). *Ideas pertaining to pure phenomenology and to a phenomenological Philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution*. Kluwer Academic Publisher.

2 Edmund Husserl (1980). *Phenomenology and the Foundations of Science: Third Book, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Martinus Nijhoff.

3 Husserl (1989), *Ideas. Second book*, op. cit., p. 153.

4 *Ibidem*, p. 146.

This duplicity yields the possibility of having a *Leib* with physical aspects. Our body has a colour just as every other object around us and so the *Leib* has the same physical characteristic of any other *Körper*.

The *Leib* can be seen as a "mere" object among other objects and it can be touched as in the case the subject who "touches" a part of their body. This part becomes the touched part and it acquires physical qualities such as "smooth" or "rough", or such as "cold" or "hot".

However, it is only a surrogate of what the *Leib* is. The *Leib* can be perceived as an object with its physical qualities, but at the same time it is perceiving and it cannot be reduced to such physical qualities because it is something which receives the tactful stimuli of the other touching hand. It is not a physical body, a *Körper*, which is touched by the hand of the subject, but it is a part of their *Leib* which has sensations. "If I speak of the physical thing "left hand," then I am abstracting from these sensations [touch-sensations] [...] If I include them [...] it becomes Body, it senses."⁵

Thus, as we can see, the concept of *Leib* since the first introduction implies a duplicity which allows it to be something in between. Something which connects the psyche and the matter. The distinction between *Körper* and *Leib* is this duplicity.

There is another distinction we should highlight. We can move our *Leib* and we can act with it. Therefore, the *Leib* concerns two more important aspects:

1. It is active because the subject acts with it.
2. It is passive because it is a material object like the others and it is sensitive to the stimulation of other objects around it.

Thus, introducing the movement of the subject as a mere movement or as an element which shows an underlying volition, we have three ways of having sensations.

Firstly, we can have sensations because our *Leib* "touches" a *Körper*. That is an action of the subject toward an external object.

Secondly, we can have sensations because our *Leib* touches a *Körper* because the object hits us. In this case there is not an action of the subject toward the object, but it is a passive stimulation of our *Leib*.

⁵ *Ibidem*, p. 152.

These two kinds of sensations are related to the fact that we are *Leibs* among *Körpern*. However, there is one more kind of sensation.

We have sensations related to our *Leib*'s movement. When we move, we feel a kinaesthetic sensation related to our movement. We feel sensations when our body moves.⁶

Having introduced the main differences between *Leib* and *Körper* we can start to think about how the technology relates to the subject.

RELATIONS BETWEEN BODY AND TECHNOLOGY

Considering the instruments first as being part of the whole system which allows the subject to live in the world, we can analyse the kinds of relations that connect the subject to the world through a technological mediation.

There are two different types of bodily enlargements which enable us to enlighten contrasts⁷ in the world: the embodiment and the hermeneutic enlargements⁸.

People can *incorporate* technologies, as when wearing a pair of glasses which one does not look *at* but looks *through*. Other technologies we have to read, in the way that a thermometer gives information regarding temperature or an ultrasound machine gives a picture of an unborn child.⁹

In Ihde's opinion there are two additional types of relations, the alterity and the background relations. However, we will consider the embodiment relations only because they are the ones more related to the "natural" *Leib*.

6 On the Kinaesthetic Sensations see Edmund Husserl (1997). *Thing and Space*. Kluwer Academic Publishers, § 49; Berry Smith and David Woodruff Smith (1995). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press, p.198; John J. Drummond (1975). *Presenting and Kinaesthetic Sensations in Husserl's Phenomenology of Perception*. Georgetown University; John J. Drummond (1979). "On seeing a material thing in space: The role of kinaesthesia in visual perception", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 40.

7 We consider the contrast as a fundamental element according the Husserlian analyses carried out in Edmund Husserl (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Kluwer Academic Publisher, §§ 27-31.

8 We use the classical distinction between embodiment and hermeneutic relations made by post-phenomenology. See Don Ihde (1990). *Technology and the lifeworld. From garden to earth*, Blooming-ton, Indiana University, p. 87.

9 Verbeek, P. P. (2009). *Philosophy of man and technology*, url: http://www.utwente.nl/gw/wijsb/organization/verbeek/oratie_eng.pdf.

EMBODIMENT RELATIONS

This kind of relation includes any possible bodily enlargement, as it is generally understood. Every tool, that allows an object to perceive without becoming a perceived object itself, is considered a body's enlargement. The tool "withdraws", allowing the perception to flow through it and to point at the "external" object without any interposing hindrance that would produce the stagnation of this flow in the technological device itself.

The perception of the tool causes the instantaneous loss of the "external" object, as it occurs in Husserl's example of the hand that turns from "touching" into "being touched". The tool is "touching", when the focus is directed outwards to the object; the tool is "touched" when the focus is on the "perceiving body".

Ihde schematises this connection as an intimate relation arising in a nucleus including subject and technology and directed to the world. This nucleus points at the world as a whole, as though there were only the subject and not the binomial subject-technology¹⁰.

(Human-Technology)→ World

The subject lives in such a "symbiosis" with the technological instrument that he is directed to the world as if there were not any mediation.

My glasses become part of the way I ordinarily experience my surroundings; they "withdraw" and are barely noticed, if at all. I have then actively embodied the technics of vision. Technics is the *symbiosis* [my emphasis added] of artifact and user within a human action.¹¹

We can use the glasses-example as elucidation on the focal points of this kind of relation¹², the subject, wearing glasses on his nose, sees the tree in front of him and at the same time perceives the background. Glasses are a

10 Don Ihde (1990). *Technology and the lifeworld*, op. cit., p. 86.

11 *Ibidem.*, p. 73.

12 We use this example not because it represents a clear case, but only because it is an example used by both, by Ihde (*ibidem.*, p. 73) and Husserl (1989), *Ideas. Second book*, op. cit. p. 69, and it represents a touching point between these two authors.

transparent medium¹³. They are transparent not because of their transparent lenses, but because their level of intrusivity into perception is minimal and they allow an almost perfect penetration. Glasses do not stop perception but let it flow on towards the object, so that the subject's intentionality is directed to the object and not to the tool¹⁴.

Transparent though it may be, the tool is still a medium and, as such, it necessarily modifies perception.

The modifications due to using glasses are not intrusive and quite barely observable. Such a mediated perception may be considered as providing just a richer definition of the object. Only by analysing more "opaque" tools we can have a clue of the possible modification of perception, i.e. we can understand how using tools can modify perception.

Considering then a more opaque tool, such as the telescope used by Galileo for his discoveries, we notice that it "withdraws" at a lesser degree. In fact, watching through telescope cannot be related to naked perception, since seeing through this kind of instrument does not provide only a magnification of the object, but also a loss of depth, which does not make it possible for the observer to repeat this kind of perception in "normal" conditions, i.e. from a closer point of view. Nevertheless, we cannot consider the magnification as a mere dislocation of the eye in another position closer to the object. As Ihde highlights, every "magnification" produces also a "reduction" which in this case affects the depth of field¹⁵.

In conclusion, the focal point is the tool's act of "withdrawing" and the possibility of the perception to flow through it, pointing directly at the object. Perception is mediated, but can still be considered direct.

EFFECTS OF MEDIATION

13 The body can become "opaque" in the same manner of an instrument. See Richard Zaner, M. (1981). *The Context of Self: A Phenomenological Inquiry Using Medicine as a Cure*, Ohio University Press, p. 48.

14 Obviously coloured or broken lenses reduce the tool's transparency, because – for instance – in the first case the perceived object assumes a hue due to the mediation of the lens colour. Ihde takes into consideration even the presence of dust on the lens as a phenomenon completely on the background.

15 There is a wide anecdote about Galileo's difficulties in convincing his contemporaries that the stain of colour perceived through the telescope were exactly the same stain of colour perceived by the naked eye. For this reason Ihde points out how Galileo invented a new way of seeing.

The use of technology as perceptual medium implies a modification of the intentionality. Ihde frequently points out that technology expresses its own intentionality. But how is it possible? Of course we cannot consider intentionality as arising out of technology, but we have to take account of the possibility of a change in the direction of the subject's intentionality. Technologies, becoming perceptual media, produce modifications in the surrounding world.

Technologies are *relativistically* transformational and whatever knowledge we gain through them *reflexively* transforms the world which we discover through them and the embodied beings which we are in using them.¹⁶

The concept of intentionality used by Ihde requires a closer analysis on account of two important aspects that it entails¹⁷.

The first aspect is related to the need of having a kind of directionality towards some aspects of the world. Using an instrument may modify some world's aspects and, consequently, perception as well. For instance an acoustic device could manipulate contrasts, producing a modification to background and foreground sounds¹⁸.

The second aspect concerns the mediation itself, as produced by the use of a particular technology. Instruments shape the way they are used, by suggesting and evoking¹⁹ one particular use²⁰. We can notice here that even the use of a tool is mediated by the type of instrument we use. LATEX writing style is not the same as that resulting from using a ball-pen, not only because of the different shape of the written graphemes, but also in the way the subject approaches and structures the writing text. The subject himself is constituted depending on the way he uses a particular technology, which shapes and moulds him. For that reason Verbeek, quoting H. Baudet²¹, highlights the pedagogical use of the

16 Ihde, D. (1997). "The structure of technology knowledge", in *International journal of technology and design education*, 7, p. 74.

17 Verbeek identifies three kinds of intentionality, but only two of them are interesting for our analysis. See Peter-Paul Verbeek (2005). *What things do. Philosophical reflections on technology, agency, and design*, Pennsylvania, Penn State University Press, p. 116.

18 See Don Ihde (1990). *Technology and the lifeworld*, op. cit., p. 103.

19 See Peter-Paul Verbeek (2005). *What things do*, op. cit., pp. 114-115

20 Every instruments has its instruction's book (*ibidem*, p. 115) that, in a wide sense, teaches the subject the "right" use.

21 Ernst Baudet, H. P. (1986). *Een vertrouwde wereld: 100 Jaar innovatie in Nederland*, Amsterdam, Bert Bakker.

"old" pen with respect to the "new" ball-pen: the old one represents a "general social discipline"²².

What turns out to be clear is the necessity of considering the use of technology not as neutral, but as structuring perception and even subjectivity²³.

THE BODY SCHEMA

Leib's enlargement through technology entails some modifications of our body as well as, consequently, of the external world. Our surrounding world is modified and moulded by our capacity of action. The concept of "zero point" supplied by the body is not to be considered as a theoretical aspect of the subject. In this context the "zero point"²⁴ does not represent the origin of geometrical axes determining an objective space, but it rather means the "here" of the subject in a practical sense, i.e. the fulcrum where the subject's actions start from. It is the "zero point" of the "Ich kann", as the point of application of every capacity and every possibility of the subject's action²⁵.

We could here discuss Husserl's heavy heritage on Merleau-Ponty concept of "body schema", but more importantly we shall focus on how any possible bodily enlargement can radically modify the surrounding world added to the subject. We shall thus employ the term "body schema" to understand this mechanism²⁶.

22 Peter-Paul Verbeek (2005). *What things do*, op. cit., p. 115.

23 There are also three further distinctions according to different relations of intentionality, as Verbeek highlights: cyborg intentionality (Verbeek, P. P. (2008). "Cyborg intentionality: Rethinking the phenomenology of human-technology relations", in *Phenomenology and the cognitive sciences*, 7.3, pp. 390-392), composite intentionality (*ibidem*, p. 393) and reflexive intentionality (Verbeek, P. P (2004). "Beyond the Human Eye: Technological mediation and posthuman vision", url: http://doc.utwente.nl/54460/1/peter-paul_verbeek.pdf)

24 Husserl (1989), *Ideas. Second book*, op. cit., p. 158. See Jan Almäng (2007). *Intentionality and intersubjectivity*, Acta Univ. Gothoburgensis, 210 S., p. 141.

25 It becomes clear how this conception makes closer the Husserlian work to the Merleau-Ponty's philosophy, where the bodily spatiality is conceived as a space of situations and not as a space of places. "Et en effet sa spatialité n'est pas comme celle des objets extérieurs ou comme celle des 'séations spatiales' une spatialité de position, mais une spatialité de situation" (Maurice Merleau-Ponty (1945). *Phénoménologie de la perception*. Éditions Gallimard, p. 531, p. 116).

26 For an historical analysis of this term see Peoeck, K. / Orgass, B. (1971). "The concept of the body schema: a critical review and some experimental results", in *Cortex*, 7.3. Many mistakes in Meleau-Ponty's translated works have generated a series of interpretative misunderstandings (See Shaun Gallagher (1995). "Body Schema and Intentionality", in *The body and the self*, José Bermudez, L. / Anthony Marcel / Naomi Eilan (eds.), Cambridge / London, MIT Press, pp. 225-244; Carman, T. (1999). "The body in Husserl and Merleau-Ponty", in *Philosophical Topics*, 27.2, p. 205).

The concept of "body schema" should not be confused with the one of "body image", because the latter is referred to the conscious processes by the subject²⁷. We can say that, while the first represents the bundle of a series of completely unconscious automatisms that makes the subject's actions possible, the second represents their conscious counterparts²⁸ including the intentional and conscious directionality of each act as well²⁹.

When a subject grabs an apple laying on the table in front of him/her, he/she does not pay attention to the hand's movements, but his/her attention rather focuses on the apple. The hand moves unconsciously and fluidly to the apple. Similarly a pianist, while he/she is playing, does not worry about how the fingers are moving on the keyboard, and the "expert" writer, writing a text on the keyboard, does not worry about keys's position, but his/her fingers run automatically. The tool's embodiment inside our body schema makes its use completely unconscious, in the same way of a hand's movement grabbing the apple on the table. The instrument becomes one of our parts in the sense that we use it unconsciously and our intentionality is directed through it, as it is the case for bodily parts³⁰.

Importantly, after training in tool use, the receptive fields of these neurons expanded and finally included the entire length of the tool, suggesting that now the neurons represented the space that was accessible with the rake.³¹

It is clear then that the body modifies and influences any "action"³² in the world³³. Hence it is also clear that the enlargement of the body schema implies

27 What is reproved to Husserl is to have not considered the unconscious aspects of the action and so to have considered only the body image.

28 See Shaun Gallagher (2005). "Dynamic models of body schematic processes", in *Body Image and Body Schema: Interdisciplinary perspectives on the body*, Helena De Preester / Veroniek Knockaert (eds.), Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, pp. 233-250.

29 On this point is interesting how Gallagher considered the body schema as a "pre-noematic" component (See Shaun Gallagher (1995). "Body Schema and Intentionality", op. cit.), not because it is important to consider it as internal to the Husserlian terminology nomatic/noetic, but because it gives the ideas of something that places itself before any conscious intentionality of the subject.

30 The enlargement of the body schema is also confirmed by neurosciences's studies on bimodal neurons' operation. This phenomenon can be seen in the neuroscience as a modification of the peripersonal space according to the technological device used. Our peripersonal space is modified by the usage of some instrument, such as a stick. Experiments demonstrate that we have a space around us where objects are perceived as "reachable" (see Farnè, A. / Serino, A. / Làdavas, E. (2007). "Dynamic size-change of peri-hand space following tool-use: determinants and spatial characteristics revealed through cross-modal extinction", in *Cortex*, 43.3).

31 Don Ihde (1990). *Technology and the lifeworld*, op. cit., p. 30.

32 In addition to the "action" we need to consider also the volitional aspects and their enlargement. "A tool is an enlargement of the animate organism, namely, when it is "in use." It is not only an enlargement of the sensing animate organism, but also of the animate organism as *organ of will*"

a modification of the world. As the world organizes itself, from a practical point of view, under the possibility of an "Ich kann"³⁴, the body schema's enlargement yields a modifications of the world, since the subject's "Ich kann" itself is modified. "The potentialities of the body schema also determine aspects of the external world, as they are experienced"³⁵.

Exploiting and distorting Aesop's novel about the fox and grapes, Ihde³⁶ remarks that a man with a rake would have considered the grapes unripe because he could have reached them³⁷.

In more detail the use of the instruments makes the constitution of the object wider and more open. The contrast in the world is no more perceivable by the sense organs inside the so called body's "common" constitution, but they are liable to a wider range of sensibility. The glasses show the particularities of the object offering an otherwise lost richness of details. Radiotelescopes provide images that are otherwise invisible to the human eye. "Instruments are the means by which unspoken things 'speak', and unseen thing become 'visible'"³⁸.

TYPES OF BODY SCHEMAS

Our "Ich kann" should not be considered as an undifferentiated whole; few distinctions may be introduced on the basis of the goals of the action. The commonly employed examples by Merleau-Ponty have different features intertwining one into the other. There are two "classical" examples: the cane of a blind man and the feather on a lady's hat.

(Husserl (1980), *Ideas. Third book*, op. cit. p. 6).

33 I.e. the possible enlargement of the Husserlian "Ich kann".

34 See Elizabeth Benke, A. (1996). "Edmund Husserl's contribution to phenomenology of the body in Ideas II", in *Issues in Husserl's Ideas II (Contributions To Phenomenology)*, Thomas Nenon / Lester Embree (eds.), Vol. 2, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, Chap. 8, pp. 135-160, pp. 144-145.

35 Philip Bray (2000). "Technology and embodiment in Ihde and Merleau-Ponty", in *Metaphysics, Epistemology, and Technology (Research in Philosophy and Technology)*, Carl Mitcham (ed.), Vol. 19. Emerald Group Publishing Limited, 2000, url: http://www.utwente.nl/gw/wijsb/organization/brey/Publications_Brey/Brey_2000Embodiment.pdf, p. 7.

36 Don Ihde (1990). *Technology and the lifeworld*, op. cit., p. 30.

37 Obviously the sense of the novel is twisted because what in the novel is focal is not the fox's judgement from the point of view of the knowledge. However we can use it to give the idea of the world's modification linked to the body schema's modification.

38 Ihde, D. "Postphenomenology – Again?", url: http://sts.imv.au.dk/sites/default/files/WP3_Ihde_Postphenomenology_Again.pdf, p. 20.

The first difficulty comes out on the subject's "motor skills" level, that is the skills of movement. The hat's feather is incorporated into the lady's body schema. She does not have to pay attention to her movements "taking the measures", calculating the distance between her feather and the surrounding obstacles, but she moves as if the feather were part of her, although she hasn't got the slightest consideration for it.

This is totally incongruous with the effects of bodily extension produced by the use of the cane in the blind man case. Here the subject moves in the space using the cane as a reference point. The unconscious use of the cane works by its presence: the cane does not disappear from the subject's consciousness, although it remains transparent.

On the level of "motor skills" what emerge is the difference between these two kinds of body schemas based on their "usage". While the first case represents what Brey defines a "navigational skill"³⁹, that is the capacity to move into physic space, the second case represents the possibility to interact with the world. The action goes through the instrument and stops at the world.

Another problem arises when we take into consideration the perceptual aspect of the usage of the blind's cane, that is the "perceptual skills" conjoined to the body schema. The cane does not provide only a feedback allowing the man to move, but the blind man perceives with the cane touching the soil with the instrument's tip⁴⁰.

Thus we have a distinction between:

- Motor skills
 - Navigational
 - Interactive
- Perceptual skills

These distinctions cannot be considered as strict and rigid divisions, but each extension presents features of both of them. Each extension linked to the motor skills also implies a perceptual skill, even if priority goes to one particular usage. Using a pen, for instance, it is possible to perceive the paper running under the sphere, but this is subordinated to the motor skills. "For many arte-

39 See Philip Bray (2000). "Technology and embodiment in Ihde and Merleau-Ponty", op. cit., p. 9.

40 We could say that the perceptive capacities run through all the cane's length without stopping themselves into its tip, but it would make the thing too much complicated.

facts used in motor tasks, their perceptual function is, however, subordinate to their motor function, if it is there at all”⁴¹.

Each bodily extension has to be interpreted as related to a single skill’s typology, even if it will trespass into the others.

EMBODIMENT OR EXTENSION?

We have seen how the subject’s body can be enlarged and modified by technological devices, but we still have to study the nature of this enlargement: are the technological devices to be considered as *Leib*’s parts or are they something completely alien that works “only” at the level of the body schema? If the first hypothesis were true, since our body would be shaped by the technologies used, it would be possible to fully modify our corporeity according to historical modifications and the primary *Leib* could not be linked to any “biological” and “natural” plane any more.

Up to this point, in order to make our line of thought as fluid as possible and let the attention focus on the possibilities of body’s enlargement through the use of technologies, we have taken into account only the idea according to which an instrument is something that we can connect to the body, but does not become part of the primary *Leib*. Also in the cane’s case the instrument is something “simply” annexed to the primary *Leib*. The sole withdrawing of the instrument is not sufficient to make it an embodied part of the subject.

The possibility that the prosthesis becomes a knowing body-part is not excluded, although it remains limited. Moreover, it is not sufficient for something to withdraw into the sensorium of the body (cf. the Merleau-Ponty’s example of the blind man’s stick) or to share into the bodily knowledge of the body [...] in order to become incorporated.⁴²

The key point is clear: the enlargement of the body schema is not sufficient to make the instrument incorporated into the subject⁴³. The difference, when

41 *Ibidem*, p. 10.

42 De Preester, H. / Tsakiris, M. (2009). “Body extension versus body-incorporation: Is there a need for a body model?”, in *Phenomenology and the cognitive science*, 8, p. 310.

43 Even Merleau-Ponty did not notice this difference because he refers to the blind man’s cane as it were an incorporation and an extension (See *ibidem*, p. 309).

highlighted, is clearly under everyone's eyes. In the case of a car driver who perceives the granulosity of the highway's concrete through the car's wheels, we are not allowed to conceive these parts of the car as incorporations into the primary *Leib*, while we can easily conceive a plastic prosthesis that "substitutes" the amputated leg of a soldier as incorporated.

Husserl offers a useful example in order to study the distinction between the primary *Leib* and the "extended" *Leib*.

Once limited the reference of localized sensibility to what is tactually sensible⁴⁴, Husserl tries to understand the difference between mere bodily extension and what we have named "primary *Leib*". The given example is a device that links the locomotive's firebox to the subject, transmitting heat when the firebox is working and a fresh sensation when it is flooded⁴⁵. Husserl considers the locomotive as a possible bodily extension while, from our perspective, what is of primary importance is the device itself that allows to "feel" the locomotive. However our analysis and the Husserlian example still share the very nodal points.

Distinguishing the "bodily sensations" from the "localised sensation" Husserl manages to consider the locomotive as an extension, because every sensation has to be bodily related, but not everyone of them can be identified as coming from an extended part of the body. The sensations due to the extension are not localisable, being mediated by the instrument. We have two kinds of sensations: the first one that runs from the locomotive to the primary body, and the second one related to the primary body itself. We can therefore infer that the extended *Leib* is qualified by the impossibility to have sensations if the primary *Leib* is missing.

We have to take the subject under this light because founding the distinction on the localisation, as Husserl does, does not conduce to any useful results, as the necessity to have a localisation in the primary *Leib*, that is the *Leib* without any extension, is problematic.

⁴⁴ Every sensibility founded on spatial diffusion are localisable by essence assuming a body typology that could perceive its spatial diffusion as extended (Husserl (1980), *Ideas. Third book*, op. cit., pp. 6-7). Moreover it is possible the apprehension of localised sensibilities in a metaphoric way. It is possible to have, linked with an alien material body, an extension, linked to the *Leib*, that brings its modifications to the subject's *Leib*. In this case we have a sensibility of the object completely unlinked to the possibility of localisation. What was not localisable, due to the absence of diffusion, turns into localisable thanks to bodily extension that transform its "not diffused" modifications into "diffused" ones.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 104-105, § 4.

There are senses without localisation, such as the sight and the hearing. What gives them the “localisation” is the possibility to mediate through the mind the not-localised sensation within a bodily part. We have localisation only considering the “creation” of sensible organs by mental mediation⁴⁶. In general every form of sensibility becomes localisable into the *Leib* thanks to mental linking to a body space, such as the retina for the visible and the inside part of the ear for the sound. Thus “sense organs”⁴⁷ constitute themselves as “something animate organismic , but not material”⁴⁸, granting the possibility to have a direct link with the localisation, as all amplification became inherent to the “perceived animate organicity with perceived localization”⁴⁹.

The creation of a primary *Leib* comes out to be at least problematic, because we cannot understand why some sense organs fall within the primary *Leib*, giving that their localisation is due “only” to mental action. If we considered only the tactful body⁵⁰ as primary *Leib*, some sense organ would be cut off and the localisation could not be valid in order to determine the primary *Leib*.

The possibility to have a sensation coming from a bodily part without assuming the existence of another one results to be the only discriminant between a primary *Leib*’s part and one of the extended *Leib*. The locomotive cannot be a part of the primary *Leib* because, if we did not assume the existence of our “classical” primary *Leib*, the transmission would be possible and the subject would not have any sensation. The locomotive is not an “independent” part in the sense that it cannot stimulate the subject by itself, but it needs the primary *Leib*’s help in order to be able to do it.

Such a distinction should not be interpreted as functional to the concept of the primary *Leib* in itself; it should not be considered as a distinction aiming to establish what the “primary” *Leib* and the extended *Leib* are. It should rather be considered under the light of the pre-existence of a primary *Leib*. Only assuming the primary *Leib* we could define the bodily extension’s sensations as mediated.

46 *Ibidem*, op. cit., p. 5.

47 *Idem*.

48 *Ibidem*, pp.5-6. This affirmation underlines the *Leib*’s conception as something different from a mere sum of material and sensation.

49 *Ibidem*, p. 6.

50 The *Leib* linked only to the sense providing the localisation.

In order to consider the mediation of the sensation produced by the locomotive, Husserl has to assume that the concept of immediate stimulus pertains to the sense of touch as a double touching-touched stimulus, i.e. a spatially localised stimulus. Unfortunately this position has to be abandoned due to its relation with the distinction founded on the localisation that we previously had to cut off. What is left of the definition of the locomotive's mediation is only that it is mediated.

A stimulus coming from a nail is "mediated" by the finger. Obviously this mediation cannot be accepted as a true mediation, but this impossibility marks the fact that the only true discriminant is a precedent creation of the primary *Leib*. We cannot say that the nail is mediated by the finger exclusively because it is an integral part of the primary *Leib*. The locomotive, on the other hand, is not considered integral part of the primary *Leib* and therefore it is always mediated.

This point can even be more easily grasped, when we consider the opposite point of view. If we assumed that everything is not tactually active, such as something annexed, where something has sense only if linked to the inside of the tactual bodily part, every sense organs' creation would be in a different and secondary plane, because it is mind mediated. The primary *Leib* would be the tactual localised body and only in a second time we would have the production of the mediated sense organs, cutting out the possibility of non tactually sensible *Leib*. The nail could not fall within our *Leib* without the finger's tactual properties.

Another example could be represented by the hairs that surrounds our body. Obviously each hair, as in the case of the nail, cannot be considered a bearer of tactual properties, what makes it a *Leib*'s part is its capacity to transmit sensations to the tactual *Leib*, the skin, thanks to its junction to it. When a body skims the hair, movement is transmitted to the skin producing a tactual sensation. Thus, if we were to follow the tactual property's criterion in order to define what the *Leib* is, even in this case, we would have something completely alien and annexed to the primary *Leib*. The subject, against any common thinking, would end up having a primary *Leib* composed by the skin wrapper and a few more things, while each "protuberance", such as hair, would be excluded. The man would be a "bag of skin".

What results evident is the equality laying in this affirmation. The primary *Leib* is considered equal to the subject's tactful body. As the localisation is closely linked to the tactful faculty, it is obvious that any body's part bearing a localisation would be a tactful part too.

Even if the tactful faculty must have some importance in the *Leib*'s constitution⁵¹, we should not consider it as the unique criterion for its constitution. Without the touch we would not have a *Leib*, but, if we have assumed the touch in one part of the body, touch results needless in the other bodily parts thanks to the mental mediation.

Once the concepts of *Leib* and tactful body are separated, the inclusion of every not tactually sensible "protuberance" into the primary *Leib* becomes obvious, falling again, in this way, within the normal concept of *Leib*⁵².

In conclusion the mediation of a sensation is founded on the possibility to have an immediate sensation. This should be conceivable if we considered the localisation as a discriminant in order to constitute the sensibility. In practice it is not, because the organs of the sensible fields that are not localisable fall within the body only because anchored to the sense organs that are constituted by mental mediation. This yields a body's conception that is entirely cultural, as the criterion of distinction between primary *Leib* and bodily extension is related only to what is culturally determined as such. However the subject will always have the necessity to have a immutable primary *Leib* and annexed and mediated extensions, because the normalisation inside the perception determines the necessary existence of a primary *Leib*, even if this actual configuration is only one among infinite possibilities.

PROSTHESES AND EXTENSIONS

51 Husserl clearly affirms the impossibility of the existence of the *Leib* without the tactful faculty (Husserl (1989), *Ideas. Second book*, op. cit., pp. 150-151). See Slatman, J. (2005). "The sense of life: Husserl and Merleau-Ponty on touching and being touched", in *Chiasmi International*, 7, url: http://www.unige.ch/lettres/philo/ics/enseignements_files/Slatman_SenseofLife.pdf and Zahavi, D. (1994). "Husserl's Phenomenology of the Body", in *Études Phénoménologiques*, 19, pp. 70-71.

52 Husserl speaks of extended body even in the case of the hair (Husserl (1980), *Ideas. Third book*, op. cit., p. 6).

What we named “embodiment relations”, following Ihde’s idea, cannot be properly considered a true embodiment inside the primary *Leib*, as they are not incorporations⁵³.

Helena De Preester on this matter makes a distinction between prostheses and extensions inside the “bodily capacities”, using the previously analysed distinction between “motor capacities” and “perceptual capacities”.

- Technologies fit to modify our motor skills named limb prostheses or limb extensions
- Technologies fit to modify our cognitive skills named cognitive prostheses and cognitive extensions

This distinction is not a rigid one since there are links between the two classes, e.g. what can be incorporated at a motor level can be a “mere” extension at the cognitive level.

The differentiation between these three kinds of prostheses/extensions is not absolute or radical. That means that many, if not all, prostheses and extensions do not alter only one bodily dimension, but many.⁵⁴

De Preester suggests the possibility of an incorporation at a perceptual level. In this case the possibility to relate to the object in different ways plays a crucial role. While the devices providing the possibility to perceive novel aspects of the object are to be considered bodily extensions, the ones opening to a new kind of relation with the object are to be considered as incorporations.

However De Preester and Tsakiris suggest the existence of a pre-constituted bodily model, to which we have to refer in order to know if an enlargement can ever be considered as an extension or not, that is if it can ever be incorporated into the subject’s primary *Leib* as a motor part⁵⁵. That is precisely the point we have already rejected.

The existence of a pre-constituted bodily model is allegedly supported by the existence of the phantom limb in the newborns. The presence of such a phenomenon in a soldier, who has lost his leg in war, would represent a phe-

53 We did not underline this aspect because we want to highlight the possibility of the incorporation rather than its difficulty.

54 De Preester, H. (2010). “Technology and the body: The (im)possibilities of reembodiment”, in *Foundations of Science* Online first, p. 3.

55 It has to follow some parameters such as the bodily specificity and the anatomic similarities (See *ibidem*, p. 6).

nomenon which can be easily brought back to a constitution of a primary *Leib* at a cultural level, connected to his flow of experiences. On the contrary the newborns are taken to represent an "empty" subject without any kind of experience and so this kind of phenomenon, the phantom limb, seems to be explicable only with reference to a "natural" and "biologic" level. If this thesis, founded on the mentioned presupposition, was true, it can nevertheless be discarded acknowledging the experiences, and hence the lived experiences, into the maternal womb⁵⁶. Thus the primary *Leib*'s constitution cannot be linked to a merely biologic aspect and naturally given, since it is grounded, even in this case, on the experiences of the subject and so it results dependent on them.

However these studies are very interesting in order to comprehend what we have previously defined as the necessary existence of the primary *Leib*. Each person has in himself a pre-constituted model of a certain primary *Leib* and according to it the subject identifies a sensation as "mediated". The locomotive's examples highlights this point. Its "mediateness" cannot lay in the localisation's principle since there are parts of the primary *Leib* that are not comprehended by this principle, such as hair or nails. The mediation status is derived from the necessity to classify a given sensation as not belonging to the primary *Leib*, when it is not conform to the pre-constituted "model". Also some technologies' resistance to incorporation can be linked to the existence of one kind of pre-constituted "model", but its nature is not of "natural" and "biological" kind. This model is constituted after a possible intrusion at a technological level and thus can be considered as a cultural product.

CONCLUSIONS

At first we demonstrated that technology should be considered as a *Leib*'s extension: the subject perceives through it as through the primary *Leib*.

56 Remaining outside the neuroscientific works about such a subject, see Rosemary Lerner, R. P. (2010), "Thinking of difference and otherness from a Husserlian perspective", in *Advancing phenomenology Essays in honor of Lester Embree*, Thomas Nenon / Philip Blosser (eds.), Vol. 62, Netherlands, Springer, p. 162; Edmund Husserl (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, HuaXV, Den Haag, Martinus Nijhoff, pp. 604-605; Don Ihde (2007). *Listening and voice. Phenomenology of sound. Second Edition*, Albany, State University New York Press, 2007, p. 116.

Subsequently, through the analysis of the deeper links between living body and technology, we managed to introduce technology into the primary *Leib*'s intimacy. Technology gets to be annexed to the *Leib*, eventually as constitutive of the *Leib* itself. The *Leib*'s constitution thus cannot be considered the product of natural foundational links, but rather of the cultural context, establishing what a mediated stimulus consists in and, accordingly, what the primary *Leib* consists in. Moreover, the introduction of technology into the body, first at a very superficial level and after at deeper levels, means the corresponding introduction of history and culture into the most intimal subject's nucleus.

However we may remark that the heavy cultural heritage of the *Leib* is not felt by the subject as such. The studies on the pre-constituted model make clear that the *Leib* is perceived by the subject as fully natural. *Leib* is fixed and it is related to the canon represented by the pre-constituted model. This represent what the subject considers the natural foundation of his starting point for every practical life⁵⁷.

The constitution can be traced back to the cultural context and the history of the community where the subject lives in. However each "step" of such an on going constitution is a sedimentation and as such it is not perceived at practical level. Each step, according to the superposition of one layer to the other, composes the context of life of the present community. On the overall, they can be considered as geological substrata that become solid rock under the weight of superior and more recent ones. Sedimentations found the ground for the present, since the subject lives on it without basing his life on them.

For instance, the subject can walk down the road without considering all the "history" that it entails. He/she can know nothing about the pre-existence of an ancient Roman road under what he stands. His/her practical life cannot be modified by this pre-existence in any aspect. Such a pre-existence becomes fundamental only when he/she focus his/her attention on the reason why the road has those "aspects" and characteristics, that is only when he starts to question its "naturality". Without the "cultural approach", the fact that all roads

57 "Die Welt, die für uns ist, ist selbst ein historisches Gebilde von uns, die wir selbst nach unserem Sein ein historisches Gebilde sind" (Edmund Husserl (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, HuaVI, Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 313).

leads to Rome, could make the subject think that Rome is the "natural" fulcrum of the known world.

In our case the subject's *Leib*, according to this kind of approach, allows us to consider the two faces of the pre-constituted model along the lines of the example of the Roman road. Although the model is a cultural being, it appears to the subject as natural.

This kind of study enable us to see our everyday experience as deeply effecting the naturality of tomorrow. Any kind of technological usage bears in itself a possible modification of our *Leib*. Any chosen technology is not neutral and it moulds us by depositing sedimentations.

**DEL EXCESO ÓPTICO A LA MIRADA CAUTIVA:
LA IMAGEN PICTÓRICA COMO “VISIBLE SATURADO”
EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ÍDOLO DE JEAN-LUC MARION**

**FROM THE OPTICAL EXCESS TO THE CAPTIVE GAZE:
THE PICTORICAL IMAGE AS “SATURED VISIBLE”
IN JEAN-LUC MARION’S PHENOMENOLOGY OF IDOL**

Jaime Llorente
IES “Campo de Calatrava”, Ciudad Real, España
jakobweinendes@gmail.com

Resumen: El propósito del presente artículo es mostrar el modo en el cual la hermenéutica del ídolo de Jean-Luc Marion, es decir, su fenomenología de la imagen pictórica, supone un paso adelante en la consideración de la teoría fenomenológica de la intuición. Las nociones de “admiración”, “detención de la mirada” o “mostración de lo invisto” cumplen, en este sentido, la función de poner de manifiesto cómo el cuadro logra mostrarse como un elemento visible en cuyo interior tiene lugar el acontecimiento de la apoteosis absoluta de la visión. Tal grado supremo de la mirada implica un cuestionamiento “estético” de las teorías metafísicas acerca del fenómeno artístico, a la vez que un desarrollo de las iniciales posiciones husserlianinas en referencia a la constitución del objeto fenoménicamente dado.

Palabras clave: Fenomenología | Estética | Detención de la mirada | Invisto

Abstract: The aim of this paper is to show the way in which Jean-Luc Marion’s hermeneutics of the idol (that is, his phenomenology of pictorial image) involves a step forward in the consideration of phenomenological theory of intuition. The concepts of “admiration”, “pause of the gaze” or “exhibition of the unseen” accomplish, in this sense, the role of showing how a painting manages to appear as a visible element in whose interior the event of the absolute apotheosis of vision takes place. This supreme degree of the gaze implies an “aesthetic” questioning of metaphysical theories about artistic phenomenon and, at the same time, a development of the first husserlian positions in reference to the constitution of the phenomenologically given object.

Key Words: Phenomenology | Aesthetics | Pause of the gaze | Unseen

1. EL ÍDOLO AUTÓNOMO COMO INVERSIÓN DE LA MÍESIS

“La pintura es una lucha contra la visión [...]. El subjetivismo del artista no podrá ser sincero más que si cesa, precisamente, de pretender que es visión”¹. De este aparentemente paradójico modo caracteriza Emmanuel Levinas el rasgo esencial propio de la percepción de la imagen pictórica. Pero, ¿contra qué tipo de visión combate propiamente esa “otra” mirada orientada hacia un particular modo de “fenomenalidad” separado de la epifanía merced a la cual acontece habitualmente la donación de los fenómenos que configuran el horizonte del mundo? Manifiestamente contra la visión atenida a esta donación misma. La imagen pictórica supone, pues, la apertura de un horizonte intuitivo paralelo al originalmente instituido por la mera captación óptica de los objetos visibles que se muestran en el interior de la esfera de lo fenoménicamente dado. Un cerco de visibilidad inscrito en el seno de la universal epifanía de lo visible, pero cuya acogida implica una suerte de paradójica ceguera por saturación intuitiva: un deslumbramiento de la mirada por exceso de fenomenicidad. La fenomenología de la imagen pictórica llevada a cabo por Jean-Luc Marion en ciertos pasajes de *Étant donné* y *La croisée du visible*, pero fundamentalmente en el tercer capítulo de *De surcroît* —consagrado a la descripción fenomenológica del “ídolo”—, reviste particular interés en la medida en que encarna la singular tentativa de pensar lo visible pictórico en términos de “fenómeno saturado”.

Conforme a la caracterización de Marion, el ídolo, esto es, el *eídōlon*, lo dado a ver a través de la representación pictórica, adquiere condición de “paradoja” o *phénomène saturé* en tanto que se muestra mediante una *donation hors norme*; en virtud de un “exceso de la intuición sobre el concepto”. Como todos los “fenómenos paradójicos”, también el ídolo aparece “gracias a (o a pesar de) un exceso irreducible de la intuición sobre todos los conceptos y todas las significaciones que quisieran asignársele”². Con todo, a nuestro juicio lo esencial del peculiar estatus del *eídōlon* pintado no radicaría tanto en su carácter refractario a la discursividad conceptual, cuanto más bien en el modo en que el cuadro asume el peculiar carácter de “templo de la fenomenicidad”. *Templum* entendido aquí en su originario sentido etimológico griego, es decir,

¹ Levinas, Emmanuel. *De l’existence à l’existant*, Paris, Vrin, 1990, p. 90. En lo sucesivo EE.

² Marion, Jean-Luc. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2010, p. VII. En lo sucesivo DS. Todas las traducciones, salvo indicación expresa en sentido contrario, son nuestras.

como “corte”, “escisión” o “cesura” separadora (este es el significado propio del verbo *témnō*) que instituye un límite entre ámbitos a la vez articulados y heteróclitos: el de lo sacro y el de lo profano; o —como en el presente caso— el de la visibilidad “pro-fana”, “anterior” en cierto modo a la apoteosis de la visibilidad dada merced a la donación del ídolo, y el exceso óptico que éste encarna y propicia. Un “templo” o “santuario” de la patencia fenomenológica que se erige simultáneamente como una prisión para la mirada perceptiva en la medida en que logra aprehenderla, tornarla cautiva y retenerla, deteniendo así el tránsito indiferente con el que, de forma habitual, gravita y circula sobre la multiplicidad configurada por el orden tramado de los fenómenos³.

Esta detención que constríñe la visión recogiéndola y concentrándola en un visible cuya donación excede los límites marcados por la percepción óptica de los elementos “físicos”, constituye, según nos parece, el “efecto” fundamental ocasionado por la imagen pictórica en cuanto “fenómeno saturado”⁴. En efecto, la demora de la contemplación que el ídolo (el cuadro) propicia, retiene la mirada desgajándola de su movimiento transitivo entre los componentes de la trama del fenómeno. Pero —y aquí radica lo esencial— ello no sucede simplemente, al modo levinasiano, para hacer resaltar el objeto contemplado “*dans sa nudité d’être*” (EE, p. 90), ni con el fin de resaltar y subrayar su “enticidad” propia (como quisiera Heidegger), sino para “descosmizarlo” arrancándolo de la trama organizada de la fenomenicidad mundana. Así pues, lo esencial del modo de manifestarse el cuadro radica en la donación de su “efecto”. No, por tanto, en su acto de darse como elemento óntico o como “útil” virtualmente inscrito en el circuito referencial de la *Zuhändigkeit*, sino en un tipo de *Gegebenheit* situado más allá de toda entidad. El ídolo estético entrega y ofrece a la mirada no un ente, sino fundamentalmente un efecto. Es merced a la reducción del fenómeno visible a la pura donación donde no se da ya nada puramente óntico que ver, como acaece esa particular “invisibilidad del cuadro” característica del efecto pictórico. Invirtiendo así el movimiento propio de la mirada heideggeriana sobre la obra de arte, Marion desvincula la captación de lo estéticamente

³ “Nous regardons le visible par soustraction d’un cadre hors de sa marée sans fin, ni debut, ni limite. Regarder, à savoir gérer l’excès du visible, revient à l’encadrer dans le cadre, le templum que trace l’inspection de notre regard” (DS, p. 71).

⁴ Siguiendo la intuición de Merleau-Ponty conforme a la cual: “depuis Lascaux jusqu’à aujourd’hui, pure ou impure, figurative ou non, la peinture ne célèbre jamais d’autre énigme que celle de la visibilité” (Merleau-Ponty, Maurice. *L’Oeil et l’Esprit*, Paris, Gallimard, 2004, p. 26).

bello de su referencia a la hipertrofia visual de la entidad del objeto en ella representado, es decir, del acontecer veritativo de su *Unverborgenheit* a través del cuadro: "Lo bello no obra para sí, sino, casi como un útil, para la manifestación del ente. La belleza se cumple y se deroga en la verdad. Se trata del proceso exactamente inverso al nuestro: reducir la fenomenicidad aún problemática [...] de lo bello a la fenomenicidad más conocida de lo verdadero, en lugar de apoyarse en los recursos de la fenomenicidad de lo bello para acceder a una fenomenicidad no conquistada todavía —y, sin duda alguna, más radical, la fenomenicidad de lo dado"⁵.

Si de lo que propiamente se trata es de "identificar el correlato intencional de un fenómeno como y con lo dado, sin hacerlo recaer inmediatamente en el camino del objeto o del ente, ni arrender demasiado rápidamente su fenomenicidad" es decir, de "hacer aparecer un fenómeno pura y estrictamente dado, sin resto y que deba toda su fenomenicidad a la donación", "un fenómeno que intenta mostrar que escapa a la objetividad y a la enticidad" (SD, p. 88) sus-trayéndose al paradigma mismo de lo óntico en general, el *eídōlon* pictórico satisface y consuma plenamente tal pretensión. Lo esencial radica aquí, pues, en el tránsito de la mirada desde el objeto al ídolo y a la inversa. Un itinerario óptico reversible y asimétrico que genera un *drómos* entre el ídolo y el ente, entre el efecto y la presencia subsistente, óntica y visible del elemento mun-dano. La asimetría entre la contemplación propia de ambas instancias reside en la relación que éstas mantienen con el horizonte fenomenológico en cuyo interior se dan sus respectivas epifanías. De este modo, el paso de uno a otro muestra algo novedoso en relación con el estatus ontológico de los fenómenos que configuran el ámbito de lo percibido. En el ídolo pictórico se da a ver aquello que carece de todo horizonte fenomenológico "previo", en orden a que la mirada resulte liberada para captar lo realmente dado de otra forma⁶. En este sentido, el cuadro —y con él el ídolo que contiene en sí— lleva a cabo aquella efectiva

⁵ Marion, Jean-Luc. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, trad. J. Bassas Vila, Madrid, Síntesis, 2008, pp. 95-96. En lo sucesivo SD.

⁶ En este sentido, escribe Marion: "La fenomenología sólo se aparta claramente de la metafísica a partir del momento y en la exacta medida [...] en que logra no nombrar ni pensar el fenómeno a) ni como un objeto, es decir, en el horizonte de la objetividad [...], b) ni como un ente, es decir, en el horizonte del ser [justamente como Heidegger lo hace], tanto si lo entendemos en el sentido de la *ontología* metafísica, como si se pretende «destruirla» bajo el nombre de analítica del *Dasein* o prorrogarla bajo la *Ereignis* [...]. Dejar aparecer los fenómenos requiere que no se les imponga de entrada un horizonte, sea cual sea, que acabaría por excluir algunos de ellos; la aparición de los fenómenos sólo resulta incondicionada a partir del instante en el que se los admite por lo que dan -en tanto que datos puramente" (SD, p. 496).

superación “pictórica” de la metafísica que la teoría heideggeriana acerca de la esencia del arte no logra en absoluto consumar. Tal teoría continúa aún atrapada por esa *parousía* de la enticidad de lo dado en la cual la imagen pictórica deviene caso particular del modo en que el mundo “se esencia” (*west*) y “mundaea” (*weltet*) en sentido universal, es decir, en cuanto totalidad de lo existente. Frente a ello, el efecto del cuadro “idolátrico” resulta en mucha mayor medida efectivo a la hora de situarse al margen, más acá o más allá de la metafísica, que la “puesta-en-obra” heideggeriana de la verdad del ente que acontece en la obra pictórica.

En efecto, en ésta, tal y como Heidegger la presenta en *Der Ursprung des Kunstwerkes* a partir del célebre análisis de las botas pictóricamente representadas por Van Gogh, los elementos ónticos, lejos de remitir únicamente a sí mismos, esto es, de cobrar autonomía perceptiva o independencia visual, refieren transitivamente a la trama ordenada de los fenómenos mundanos. Las botas utilizadas cotidianamente por su supuesta propietaria no resultan visualmente significativas *per se*, en cuanto imagen saturante de la mirada, sino solamente en la medida en que apuntan al “mundo general de la campesina”, en tanto que “en la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas (*Schuhzeuges*) ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra (*verschwiegene Zuruf der Erde*), su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria (*Not*), toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte”⁷. En contraposición a esta concepción merced a la cual el visible pictórico implica un mundo de referencias externas o trascendentales a sí mismo, la fenomenología marioniana del ídolo postula una esencial autorreferencia de lo pictóricamente captado. El cua-

⁷ Heidegger, Martin. *Holzwege*, GA 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 19 (trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1995, p. 27).

dro no remite ya sino a sí mismo, quebrando y obturando, de este modo, el habitualmente dado éxtasis ontológico del fenómeno: "El juicio de lo bello exceptúa al cuadro del estatuto de útil —de su finalidad objetiva de objeto extasiado hacia un fin externo. El cuadro, al contrario del útil, no reenvía más que a sí mismo [...]. El cuadro aparece siempre como un centro absoluto, autorreferencial, inmóvil, en una palabra, fenomenológicamente, no se mueve —incluso en el caso de un "móvil" —, porque ninguna finalidad externa, objetivable y conceptualizable lo deporta más allá o fuera de sí" (SD, pp. 92-93).

Puede compararse, a este respecto, el aludido par de botas pintado por Van Gogh con aquel otro que aparece representado en el cuadro de Magritte *Le modèle rouge* (1937). Aquí, al contrario que en Heidegger, la mera transparencia imposible de los pies espirituales que horadan la presencialidad de las botas de labor que presiden la imagen, basta para disolver la totalidad de los vínculos ontológico-vitales o de orden "cósmico" a los que ellas pudiesen aún remitir. Ni la "obstinación", ni la "soledad" ni la "llamada telúrica", ni la "alegría" u otros afectos hallan en la imagen magrittiana espacio de acomodo. El fantasmagórico par de botas cuidadosamente dispuestas en paralelo sobre un suelo yermo y ante un simple muro de madera refiere ya solamente a su enigmática epifanía: únicamente al misterio ontológicamente milagroso de su aparecer y transparentar. ¿Propicia su *mise à l'écart* de la fenomenicidad cósmico-mundana el hecho de que ahí acontezca en menor medida que en el cuadro de Van Gogh la "puesta en obra de la verdad"? Sigue, más bien, todo lo contrario: desde el punto de vista de su intensidad fenoménica, las botas representadas por Magritte resplandecen con un volumen de pujanza e irradiación que desborda ampliamente la tenue referencia al *alētheúein* óntico del original merced al cual se definen —bajo la mirada heideggeriana— las presentadas por Van Gogh. Aquí no "munda" o "se esencia" mundo alguno: sólo hay espacio para la contemplación (*spectare*) de lo puramente espectral, para la simple mostración (*phantasía*) de lo fantasmagórico. Un fenómeno análogo, por lo demás, al ocasionado por otras telas magrittianas como *En hommage à Mack Sennett* (1937) o *La philosophie dans le boudoir* (1966), en las cuales otro útil indumentario de uso cotidiano (en este caso un camisón de noche) se torna sede privilegiada de una espectral ontofanía de los atributos femeninos. La teoría heideggeriana del arte muestra así una radical heteronomía de la imagen merced a la cual ésta resulta incapaz de agotar por sí misma todo el dominio posible de la fenomenalidad, mientras

que la fenomenología marioniana del ídolo reconoce a la epifanía del visible pictórico una autosubsistencia, una soberanía y una independencia prácticamente “ab-solutas”, es decir, “des-ligadas” de todo hipotético referente externo a sí mismas.

Así pues, la fenomenología adquiere prioridad radical sobre la metafísica (en contexto “estético”) en la medida en que opera una inversión de la *mímēsis* merced a la cual lo mimetizado resulta investido de primacía con respecto al ente “original”: en tanto que la supuesta copia se emancipa de su modelo hasta el punto de eclipsarlo, desplazándolo así del centro gravitatorio de la mirada y sustituyéndolo como centro preeminente de atención. No se trata ya, pues, de que, como sucede en la estética levinasiana, la obra de arte introduzca “una invasión de sombra” o un “oscurecimiento crepuscular” en la luminosa economía general del Ser⁸, sino del exceso de radiación óptica que ella propicia: del *surplus* de visibilidad que acaece merced a su “resplandor”, a su *éclat*. Tampoco de postular, al modo heideggeriano, que el arte “hace a lo ente más ente” y que su esencia no radica en el hecho de que el artista “reproduzca la realidad más exacta y vívidamente que otros” (*die Wirklichkeit genauer und schärfer als andere abbildet*), sino más bien en que él “tiene la mirada esencial (*Wesensblick*) para lo posible, en que conduce a obra (*zum Werk bringt*) las posibilidades ocultas de lo ente, y a través de ello hace por primera vez a los hombres videntes para lo realmente existente (*das Wirklich-seiende*), en lo cual ellos vagabundean a ciegas (*blindlings*)”⁹, sino de algo totalmente distinto, a saber: de reconducir el sentido de la mirada hacia el exceso de visibilidad, hacia la cautividad generada por la admiración hacia un fenómeno saturado. Un fenómeno en el cual la sobrecarga intuitiva neutraliza la potencia discursiva del concepto: un fenómeno definible únicamente mediante la noción fenomenológica de “admiración”.

⁸ Levinas, Emmanuel. “La réalité et son ombre”, en *Les imprévus de l’histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994, p. 110. Marion declara al respecto: “A esta visión de un ente, hay pues que añadirle, por grados o de golpe, el acontecimiento [événement] de su aparición en persona (*Selbstgegebenheit*): a la visibilidad óntica del cuadro se le añade entonces como una sobre-visibilidad, ónticamente indescriptible -su surgimiento [...]. Ya no se trata de ver lo que es, sino de ver el acaecimiento que no tiene nada de óntico” (SD, p. 98).

⁹ Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA 34, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988, pp. 63-64.

2. ADMIRAR LA APARIENCIA:
LA IMAGEN PICTÓRICA COMO DETENCIÓN DEL CIRCUITO TRAMADO DE LOS FENÓMENOS

De un modo explícitamente antiplatónico, Marion postula la supremacía del *eikōn*, del ícono, de la apariencia pictóricamente representada, sobre el modelo óntico original. La semejanza (*ressemblance*) adquiere tal estatus preeminent en virtud del fenómeno de la admiración. “Ad-mirar” supone un modo peculiar de orientar la mirada, un tipo particular de visión. La cesura entre original y copia cobra, pues, entidad merced al acto de admiración del ícono pictórico, y ello porque la semejanza “provoca más visión y convoca más la mirada que el «original»” en la medida en que “*confisque cet éclat originaire et le réduit à un commencement disqualifié, obscur, voire à oublier*” (DS, p. 72). La semejanza invierte, por tanto, el orden ontológico y axiológico originalmente instituido por la metafísica (fundamentalmente en su fundacional versión platónica). Ahora no es ya el objeto efectivamente existente —y en menor medida aún el *ónτos ón* ideal que se halla en su origen— la instancia perceptiva que acapara la totalidad de la atención visual, sino la hipertrofia de la pura apariencia: el fulgor deslumbrante e insoportable del ícono que desplaza al “original” como centro gravitatorio de la visión. La *ídela* como fenómeno saturado, es decir como algo “visto” en cierto modo que se sitúa a la vez *epékeina*: más allá del lenguaje y el discurso estrictamente conceptual, es aquí desplazada por el *eikōn*, por la imagen cuya intensidad de eclosión supera la potencia fenomenológica del objeto del cual originariamente deriva, acaparando, de ese modo, la totalidad del campo fenomenal: la integridad de la potencia visual: “*La ressemblance apparaît tellement plus que l’original, qu’elle le rejette hors de la visibilité*” (DS, p. 73).

La pura apariencia dada en la admiración disloca así el orden ontológico asentado por el discurso metafísico tradicional en la medida en que desplaza la autonomía de la donación desde el objeto ontológicamente denso y consistente hacia el ídolo pictóricamente representado. La relación mimética entre ambos es, de este modo, disuelta, puesto que el ícono adquiere ahora significación propia y autónoma, desligada del elemento del cual originalmente emana, independizándose radicalmente de éste y revistiéndose de un magnetismo visual extraído únicamente de su propio interior. Un magnetismo ajeno ya a toda similitud de la imagen pictórica con algo ajeno a sí misma y por la cual la admi-

ración idolátrica “*tirant sur soi toute la glorie et la confisquant à tout le reste, elle entre seule dans la pure semblance*” (*Ibid.*).

Gloria, pues, de lo aparente en contraposición con la cual el objeto, el ente “real” efectivamente percibido, deviene mero pretexto anecdótico situado en un ya superado pasado: “*esquisse*”, “*ebauche*” o, a lo sumo, simple “*reproduction par anticipation*”. Este es el estatus ontológico-metafísico al cual queda reducida la *pistis* platónica cuando es colocada bajo la luz de la *semblance* admirativa marioniana. Tiene lugar aquí una auténtica “inversión del centro de gravedad de la visibilidad” y de la apariencia: una dislocación de la mirada perceptiva que supone simultáneamente la máxima apoteosis de lo óptico. En virtud de la admiración, el perpetuo movimiento de la mirada se detiene concentrándose en un único visible; el circuito de tránsito visual entre los fenómenos mundanos queda súbitamente interrumpido por la aprehensión de la visión en el campo atractivo de una apariencia particular y determinada. Una apariencia que además “confisca, en un momento dado, casi toda la fenomenalidad disponible en la apertura del mundo” (DS, p. 74). Así pues, la imagen pictórica no se muestra como “doble”, “copia” o “reproducción mimética” del fenómeno “físico” realmente dado, sino como dominio de la esfera de la fenomenicidad en general, que abre un nuevo mundo visible al lado y más allá del mundo visible efectivamente percibido: el reino de la pura apariencia o *semblance*¹⁰.

En la contemplación del ídolo pictórico acontece, pues, un auténtico marrasmo de la perspicacia óptica, es decir, el efectivo naufragio de la facultad que la mirada posee a la hora de horadar y atravesar (*per-spicere*) los fenómenos ónticos cuya donación acoge de ordinario. La perspicacia en virtud de la cual el nomadismo de la mirada atraviesa los objetos como si éstos deviniesen transparentes y asubstanciales, resulta despojada de su capacidad de hender la tra-

¹⁰ Un dominio tal vez no excesivamente alejado de aquel que Schiller atribuye al *pathos* estético orientado por la “pulsión lúdica” o *Spieltrieb* configurador de formas mediante la cual el artista ejerce el “derecho de soberanía” (*Herrscherrrecht*) específicamente humano sobre la esfera de lo “natural objetivo”; derecho sustanciado en un artístico-poiético *Kunst des Scheins* (“arte de la apariencia”): “Toda existencia efectiva proviene de la naturaleza como de un poder extraño; pero toda apariencia proviene originalmente del hombre, como sujeto capaz de tener representaciones; por eso el hombre no hace más que usar de su derecho absoluto de propiedad cuando recoge la apariencia, separándola del ente, y obra con ella a su gusto, según leyes propias. Con libertad ilimitada puede reunir lo que la naturaleza ha separado, tan pronto como esa unión cabe en su pensamiento; y puede asimismo separar lo que la naturaleza ha reunido, tan pronto como la tal separación cabe en su entendimiento. No hay nada que deba serle sagrado, en este punto, si no es su propia ley; lo único a que ha de atender es a la raya que separa su esfera propia de la esfera de la existencia de las cosas o de la esfera de la naturaleza” (Schiller, Johann Christoph Friedrich. “Cartas sobre la educación estética del hombre”, en *Escritos sobre estética*, trad. M. García Morente, M. J. Callejo y J. González Fisac, Madrid, Tecnos, 1991, p. 203).

ma del fenómeno cuando es situada ante el ídolo pictórico: ante un visible saturado que no tolera fácilmente la natural infidelidad propia de la visión, que no consiente ser abandonado con tanta celeridad y despreocupación como los elementos físico-naturales. En este caso no se da posibilidad alguna de defeción, sino que la mirada colisiona de modo inesperado con un visible no transparente, refractario a ser horadado y desatendido sin más, que en cierto modo se torna súbitamente denso y sólido propiciando el inevitable choque de la mirada contra él. Pero este visible que “exerce une plus grande visibilité que ceux du monde naturel et fascine donc inconditionnellement” (DS, pp. 74-75), es paradójicamente (y “paradoja” es otra denominación para designar el “fenómeno saturado”) más visible, a fuer de serlo menos, que lo inmediatamente dado al sujeto perceptor. Es más: acapara en tanta mayor medida la esfera de la feno-menalidad disponible o vacante cuanto más pone en juego, en cierto modo, la epifanía de un vacío entitativo: cuanto más muestra un exiguo grado de entidad efectiva o “real”¹¹. La mirada no tiene aquí, propiamente hablando, nada que ver, pero, de manera sorprendentemente paradójica, “ve más” y de modo más intenso que cuando se orienta hacia donde supuestamente sí lo hay. Este es el sentido propio de la “paradoja” en la que esencialmente consiste el “fenómeno saturado” de la imagen pictórica y el significado de la respuesta marioniana a la cuestión relativa a la naturaleza del vacío perspectivístico en cuyo seno se extravía el periplo de lo óptico: “¿Qué vacío? No puede tratarse aquí del vacío físico el cual, pura ausencia de cosas, deficiencia real de *res*, no da nada a ver, solamente vértigo [...]. El vacío de la perspectiva no añade nada a lo visible real sino que lo pone en escena. En efecto, mi mirada en perspectiva atraviesa invisiblemente lo visible para que éste, sin experimentar ningún añadido real, se haga tanto *más visible*” (CV, p. 21)¹².

¹¹ Es a este vacío al que Marion se refiere al describir la contemplación de la perspectiva pictórica como un acto en el cual la mirada se abisma en la transparencia de un medio que, al contrario de lo que sucede en el caso de la relación entre el ídolo y los fenómenos mundanos, horada sin detención un dominio absolutamente transparente y carente de confines: “Bajo la perspectiva, la mirada penetra, sin otro obstáculo o límite que no sea su propia fatiga, el vacío; ese vacío, no lo atraviesa solamente porque no se dirige hacia ningún objeto definido en el horizonte; la mirada en perspectiva atraviesa el vacío sin fin porque lo atraviesa para nada; en la perspectiva la mirada se pierde en el vacío -estrictamente se pierde en el vacío mismo, sobrepasando definitivamente todo objeto para dirigirse hacia ese vacío mismo, en el que, además sólo se pierde para encontrarse sin cesar” (Marion, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*, trad. J. Bassas Vila y J. Masó, Castellón, Ellago Ediciones, 2006, pp. 20-21. En adelante CV).

¹² Un paso más allá en este sentido lo constituiría acaso aquello que César Moreno caracteriza, en referencia al Cuadrado negro de Malevich, como “grado cero” de la imagen pictórica: “En este Cuadrado negro la vanguardia ya no es la de la velocidad, la acumulación, la simultaneidad, el ruido, lo informe, el caos o la relationalidad delirante (o poética), sino sencillamente la vanguardia del «cero». El Ojo ya había visto «demasiada acumulación de cosas» y, sin embargo, aún no lo decisivo, lo imprescindible, el

El exceso de visibilidad provocado por la refulgencia propia del ídolo pictórico suspende, pues, el orden habitual impuesto a la visión por la trama de los objetos naturales: es ahora cuando se abre verdaderamente la posibilidad de que accedan al aparecer "*des phénomènes que la nature et le monde ignorent -et c'est à eux que revient l'excellence dernière de tout éclat*". A través de la pintura tiene lugar la eclosión de "*une semblance que ne ressemble à rien de déjà vu avant son intervention, ni dans la nature, ni dans d'autres peintures, pour que s'impose, d'un coup, une somme et une organisation du visible telle qu'elle comble et bloque la vue errante*" (DS, p. 75). La cautividad de la mirada procede, por tanto, en última instancia, de la contemplación de una disposición dislocada de los fenómenos "naturalmente" vistos; un desorden de la urdimbre tramada de forma habitual por los visibles ónticos que logra demorar y aun paralizar el flujo incesantemente nómada de la visión. Este efecto de detención de lo óptico a través de una singular e inhabitual forma de disponer los fenómenos que configura finalmente un espectáculo visible jamás anteriormente visto, es justamente el que propicia la pintura de Magritte. De ahí el comentario del artista a un desconocido acompañante mientras ambos contemplan la obra titulada *Le mal du pays* (1940): "¿Nunca has visto a un hombre apoyado en la barandilla de un puente [hombre, además, alado], mirando el agua, y detrás de él un león? ¿Nunca? Pues ahora lo has visto, gracias a esta pintura"¹³. Tal efecto de novedad óptica no sólo se logra merced a las sorprendentes e inesperadas conjunciones objetuales que pueblan la gran mayoría de las telas de Magritte y que se dan profusamente en la pintura surrealista (el enlace entre un piano de cola y un anillo de descomunales dimensiones que aparece en *La main heureuse*, por ejemplo). Se consigue también simplemente mediante la representación fiel de un grupo de objetos cotidianos encuadrados individualmente y designados —al pie— por denominaciones que no les corresponden que aparece en *La clef des songes* (1930) y otras obras magrittianas similares.

En este caso, es la mera dislocación o transposición entre los objetos representados y sus nombres convencionales, la ruptura del vínculo habitual entre ambas instancias, la que ocasiona el *éclat* idolátrico que congela y paraliza el curso de la mirada: aquello que conmina a ésta al sedentarismo de la admiración.

reducto último de la Pintura y de la Imagen en su «grado cero»" [Moreno, César. "Sin objeto: Epojé, Vanguardia y Fenomenología", *Investigaciones fenomenológicas*, nº 6 (2008), p. 399].

¹³ Cit. por Meuris, Jacques. *Magritte*, Taschen, Köln, 1992, p. 129.

ción¹⁴. Análogo efecto de desarticulación de lo visto y ralentización del movimiento visual causan cuadros como el célebre *Canzone d'amore* (1914) de Giorgio de Chirico. En este caso la admiración surge a partir de la conjugación entre un útil de uso cotidiano (un guante clavado en el muro) y un objeto artístico de supuesto carácter "ornamental" (un busto escultórico clásico). Aquí la funcionalidad habitual del guante se encuentra absolutamente suspendida; parece tan escasamente eficaz a la hora de proteger las manos como lo son las fantasmagóricas botas de Magritte en orden a hacer lo propio con los pies. Su naturaleza de objeto práctico se difumina para perderse definitivamente merced a su cercanía a un petrificado rostro griego que se muestra aquí tan escasamente "estético" como funcional o "decorativo".

Ambos casos de disposición dislocada y "atáxica" de los objetos propios de la percepción habitual se revelan, pues, como ilustraciones de ese "*renversement sans égal*" gracias al cual en el ídolo pictórico marioniano logran acceder a la visibilidad imágenes y elementos ausentes del horizonte de aquello que el mundo natural es capaz de donar a la visión. La hermenéutica del ídolo de Marion admite ser caracterizada, desde esta perspectiva, como una auténtica fenomenología de la génesis de un nuevo tipo de fenómeno: de una clase de fenómenos ajena ya a las leyes instituidas por los goznes que articulan y configuran la mundanidad cósmico-natural. Liberación, pues, con respecto a la tiranía del paisaje que, no obstante, se encuadra en el seno de ese mismo paisaje a modo de oasis o fisura abierta a la apoteosis de la visibilidad en el corazón mismo de lo fenoménicamente visible.

¹⁴ En un sentido afín a esta intuición, Benjamin escribe en referencia a la memoria que se remonta a la percepción "primordial" u originaria: "La anámnesis platónica no se halla quizá lejos de este recuerdo. Sólo que no se trata de una actualización intuitiva de imágenes; en la contemplación filosófica la idea se desprende de lo más íntimo de la realidad en cuanto palabra que reclama nuevamente su derecho denominativo. Pero tal actitud no es en última instancia la actitud de Platón, sino la de Adán, el padre de los hombres, en cuanto padre de la filosofía. En efecto, el denominar adánico está tan lejos de ser juego y arbitrio que en él se confirma el estado paradisiaco como aquel que aún no tenía que luchar con el significado comunicativo de las palabras. Lo mismo que las ideas se dan desprovistas de intención en el nombrar, en la contemplación han de renovarse" (Benjamin, Walter. *El origen del Trauerspiel alemán*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2012, p. 17).

3. HACIA LA AUSENCIA DE TODA AUSENCIA: UNA GRIETA ABIERTA A LA HIPERVISIBILIDAD

Marion se refiere al estatus constitutivamente paradójico propio del ídolo pictórico y del cuadro que lo contiene, en los siguientes términos: "*L'idole n'implique-t-elle pas un excès d'en visibilité, tandis que le cadre suppose d'en restreindre et immobiliser le flux?*" (DS, p. 77). La cuestión que se aborda mediante esta interrogación no es otra que la relativa a la paradójica conjugación entre la naturaleza "determinada", "limitada" y "recortada" (*découpé*) sobre el horizonte fenomenológico general propia del cuadro, y su carácter de zona de lo real donde tiene lugar la absorción absoluta de la fenomenalidad y donde acontece la detención admirativa de la mirada. Dicho de otro modo: el radiante *éclat* del ídolo pictórico, su fulgurante "estallido" no debería, en principio, poder ser contenido —al modo de lo que sucede, según Levinas, con "la idea de infinito en nosotros"— por la perfilada finitud del cuadro. Y sin embargo, tal vez, el ídolo, al lograr tal imposible inserción, corrige y subsana precisamente una deficiencia inherente a la percepción visual común. En efecto, la auténtica paradoja en la que propiamente consiste el fenómeno saturado del cuadro-ídolo radica en la doble negatividad que pone en juego y en el hecho de que ella desemboque, a pesar de ello, en una positividad perceptiva absoluta.

En la imagen pictórica se dan, efectivamente, dos tipos de negatividad. En primer lugar aquella que surge a partir del propio carácter limitado del cuadro que la acota, situándola aparte o forzándola a desertar (en el original sentido etimológico propio del verbo latino *desero*: "separarse" o "desvincularse" de algo) de la totalidad de lo fenoménicamente dado¹⁵. La segunda negatividad comparece merced al aislamiento de la imagen ocasionado por el hecho de que el ídolo detenga y fije la mirada, desligando así lo visto del resto de la trama visual. Se da aquí un acto de *determinatio* admirativa que implica necesariamente *negatio* ontológica: negación provisional de todo visible trascendente al *eídōlon* pictórico, cautividad de la mirada que secciona los vínculos de lo con-

¹⁵ Este es también el sentido "negativo" con respecto a lo ontológicamente dado que Levinas atribuye al "exotismo anticosmista" propio de la mirada estética y a la "destrucción de la representación" que ésta lleva esencialmente consigo: "*le fait même du tableau qui arrache et met à part un morceau de l'univers et qui, dans un intérieur, réalise la coexistence de mondes impénétrables et étrangers les uns aux autres -a une fonction esthétique positive. La limitation du tableau qui tient à la nécessité matérielle de faire du limité, fournit grâce aux lignes abstraites et brutales de cette limite une condition positive à l'esthétique. Tels aussi les blocs indifférenciés que prolongent les statues de Rodin. La réalité s'y pose dans sa nudité exotique de réalité sans monde, surgissant d'un monde cassé*" (EE, p. 88).

templado con el resto del horizonte del aparecer. Pero —y aquí reside la decisiva paradoja de la idolatría admirativa— esta dúplice negatividad inherente al cuadro revierte en pura positividad. Una positividad fenomenológica que se muestra como paroxismo del *phaínesthai*, como plenitud de la *semblance* que da a ver la totalidad de la fenomenicidad representada sin permitir resquicio alguno para esa otra “negatividad” contenida en lo “invisto” de la presentación: en lo ausente agazapado en la “oscuridad prefenomenal” ubicada tras toda presencia. “Positividad” propia, pues, de un *éclat* cuya irradiación pone a la vista todo lo virtualmente susceptible de ser visto, es decir, suprime todo espacio hipotéticamente concedido a la sombra y a la ausencia. El resultado de esta negatividad que aparece realmente como plena positividad es la donación óptica de un “ente” sin envés ni zaga, carente de reverso ausente a la mirada. Una imagen definida por la pléthora de lo visual donde —por remedar oportunamente la fórmula parmenídea— “lo ente toca a lo ente” y lo visible a lo visible, sin posibilidad de espacio para el relativo no-ente que sería la presentación: la larvada presencia de lo invisto (*invu*)¹⁶.

Esta presentación visual absoluta en la cual el objeto visible deja de incorporar un dorso oculto a la mirada es justamente el rasgo que, en último término, Platón deplora al describir críticamente el efecto propio de la representación pictórica. De modo también paradójico, lo que Platón echa verdaderamente en falta en la célebre imagen “mimética” de la cama pintada, es justamente el reverso invisto potencialmente susceptible de devenir observable que el original presupone y que el *eikōn* pictórico elimina. En efecto, la paradoja fundamental radica aquí en el hecho de que, desde una perspectiva que condena todo *eídolon* en la medida en que difiere ontológicamente del *ón* en un doble nivel (el del objeto “real” y el de la *idéa*), se reclame precisamente al *eikōn* aquello que la percepción del modelo original menos tiene de entitativo: la *apousía* en la *parousía*, es decir, paradójicamente, lo ausente que acompaña

¹⁶ “Con el cuadro, el pintor, como un alquimista, transmuta en visible lo que sin él hubiera permanecido definitivamente invisible. A eso lo llamamos lo *invisto* [...]. Lo invisto depende ciertamente de lo invisible, pero no se confunde con él, puesto que puede transgredirlo para devenir para devenir precisamente visible; así, mientras que lo invisible permanece para siempre invisible -irreductible recalcitrante a su puesta en escena, a la aparición, a la entrada en lo visible-, lo invisto, invisible solamente provisional, ejerce toda su exigencia de visibilidad para, a veces por la fuerza, irrumpir. Lo invisto no deja de surgir incesantemente en lo visible” (CV, p. 55). De este modo, a través del “visible saturado” que es esencialmente el ídolo, “Des invus, jusqu’alors dissimulés dans une obscurité préphénoménale, pas même invisibles, ni prévisibles, parce que nous n’avions aucun soupçon, surgissent et passent, sans s’arrêter même à la visibilité naturelle des objets du monde (ces mixtes de présentation et d’appréSENTATION), à la visibilité, dont ils abolissent les limites” (DS, p. 85).

como una sombra de negatividad a lo presente visualmente contemplado. El artista platónico no muestra, efectivamente, las cosas “tales como son” (*oîa éstîn*), sino “tales como aparecen” (*oîa phaínetai*), es decir, obviando la representación de las caras invistas del objeto que únicamente se exhiben al variar la perspectiva de la mirada, esto es, recorriendo espacialmente su perímetro. Una variación de perspectiva en la que los lados antes dados a la visión desaparecen, intercambiándose y siendo ahora sustituidos por las zonas anteriormente no visibles.

Desde la perspectiva metafísica platónica, esta permute o suplencia recíproca de las partes visibles y no visibles del objeto real introduce, en el marco de la experiencia común, la aparente diferencia del objeto consigo mismo, pero haciéndolo permanecer aún fiel a su reconocible identidad. Así, la cama “según se mire de lado o de frente o en alguna otra dirección [...] parece ser diferente (*phaínetai dè alloía*), pero no lo es (*diaphérei d' oudén*)”¹⁷, mientras que “la pintura hecha de cada cosa (*graphikē pepoïétai perì hékaston*)” se orienta, más bien, a “ser imitación de una apariencia (*mímësis phantásmatos*)”: no a reproducir la realidad en el modo en que tiene lugar su donación, sino a “imitar lo aparente según aparece (*hōs phaínetai*)”. Es debido a ello que Platón se encuentra en condiciones de declarar que “bien lejos, pues, de lo verdadero se encuentra el arte imitativo (*mimëtikē*), y según parece, la razón de que lo produzca todo reside en que no alcanza sino muy poco de cada cosa (*smikrón ti hekástou epháptetai*) y en que esto poco es un mero fantasma (*eídôlon*)”¹⁸. Ese “no alcanzar” la totalidad de la cosa al que Platón se refiere, significa realmente, desde la perspectiva de la hermenéutica marioniana del ídolo, dejar “apresentados” (no revelados a la visión) los aspectos ausentes, negativos, y, en definitiva, invistos del objeto.

Este reproche de incompletud contiene larvadamente una tácita nostalgia de la plenitud visual, una inconsciente añoranza de la epifanía integral de aquello que un determinado objeto es capaz de ofrecer a la visión. Aquello que verdaderamente Platón echa de menos en las representaciones artísticas no es

¹⁷ *Politeía*, 598 a 7-10.

¹⁸ *Ibid.*, 598 b 6-8. El empleo del término “fantasma” resulta aquí (en el marco de la teoría marioniana del *eídôlon*), de forma inversa a la pretendida por Platón, no solamente en absoluto peyorativo, sino particularmente afortunado, dado que alude semántica y etimológicamente a “aquel que propiamente se muestra”, a “lo propiamente manifiesto”, a aquello que impone su aparición y se agota en su mera epifanía. ¿Y qué otra “función” o “actividad” se les atribuye de ordinario a los fantasmas sino la de “aparecerse” o “mostrar” su *eîdos* ante la mirada de alguien?

sino su incapacidad para colmar el dominio total de lo óptico: su radical deficiencia a la hora de saturar entitativamente el campo completo e íntegro de la fenomenicidad dada en cada momento. Esta es justamente la capacidad que Marion reconoce en el ídolo pictórico en tanto que fenómeno saturado. En él se dan hermanados y comúnmente articulados ante la mirada los aspectos "presentes" y "ausentes" de lo contemplado, el envés y el anverso del objeto, tornando así patente la totalidad de lo invisto¹⁹. En el cuadro lo ausente resulta disuelto y la totalidad del campo fenomenal es colmada por lo presentado. Una presentación de lo visible dotada de tal volumen de pujanza e intensidad que torna prescindible toda tentativa orientada a reconstruir las dimensiones no directamente visibles del objeto que se hallan ausentes en la intuición empírica de éste, puesto que "*dans le tableau elles elles ne manquent plus. Le tableau ne représente plus certaines faces présentables d'un objet (du monde) qui resterait, pour ses autres faces, seulement appräsentable: il réduit l'objet au présentable en lui, en exclut l' appräsentable; bref, il défait l'objet pour le réduire au visible en lui, au pur visible et sans reste; dans le tableau il ne reste que du visible entièrement présenté, sans plus promettre rien d'autre à voir que ce qui s'offre déjà; ce visible réduit, présenté à l'état pur, sans aucun reste d'apprésentation, parvient à une telle intensité, qu'il sature souvent la capacité de mon regard, voire l'excède*" (DS, p. 79). Esta es la razón por la cual el ídolo pictórico es capaz de sustituir y desplazar al ente "natural" original: no porque se imponga espuria y artificiosamente a él, sino porque, por esencia (esto es, "naturalmente"), se le ha concedido un volumen de potencia fenoménica mayor que aquel del que disponen los elementos ónticos comúnmente percibidos en el horizonte del mundo.

Una presencialidad ópticamente plena que no se identifica ya con la *parousía-Anwesenheit* tradicionalmente teorizada y anhelada por la metafísica "clásica" (no solamente por la platónica) como *ón*, pero que lleva a cumplimiento, por vía de la reducción del fenómeno a la pura visibilidad, el sentido último de tal pretensión de forma más inmediata y efectiva que los postulados

¹⁹ Así, por ejemplo, en el caso de la pintura cubista, "Todas las combinaciones son de derecho visibles, aunque nuestra visión [...] no alcance más que un número inverosímilmente restringido [...]. El pintor cubista agota felizmente todas sus fuerzas en el camino sin fin hacia la adición imposible y siempre evasiva de los estallidos de lo visible [...]. Más radical que el impresionista, que sólo pretende mostrar lo que experimenta exactamente, el cubista intenta y a veces consigue dejar aparecer lo que no podía ver efectivamente, obstinándose así en dejar que ascienda hasta lo visible incluso su menor posibilidad" (SD, p. 333).

elementos ontológicamente plenos instituidos por esa metafísica “presencialista” tan radicalmente cuestionada por Heidegger²⁰. De forma, una vez más, paradójica, aquello que, al decir de Marion, “no es” (el cuadro), se da con una intensidad fenoménico-perceptiva dotada de una potencia de imposición a la mirada mayor que la presentada por aquello que supuestamente “es” (el objeto físico “original”), e incluso más enérgica que aquella hipotéticamente atribuible a lo “propriamente ente” (a “lo que es” en sentido eminentí). De este modo, en franca oposición a la metafísica platónica y a la metafísica *tout court*, cabría afirmar con legitimidad que aquello que desde el punto de vista del alma racional —es decir, del concepto— no es sino mero *phántasma*, se muestra ante el ojo como el auténtico *óntōs ón*.

4. CONCLUSIÓN

La hermenéutica marioniana del ídolo pictórico supone, por las razones que hemos tratado de indicar a lo largo del presente estudio, una innovadora tentativa de superación “estética” de ciertos postulados onto-epistemológicos característicamente asentados por el pensamiento metafísico tradicional, así como de las posiciones ontológicas heideggerianas en materia de reflexión acerca del fenómeno de la obra de arte²¹. Pero implica asimismo un decisivo desarrollo crítico de la teoría husserliana de la constitución del objeto, en la medida en que contribuye de modo sumamente pregnante a emanciparla y desvincularla de aquellos de sus rasgos aún excesivamente “cosmistas” y ligados a lo mundanamente entitativo²². En este sentido, supone igualmente un

²⁰ En este sentido, la donación del ídolo supone una ampliación de la presencialidad intuida: “La donación amplía la presencia en lo que la libera de todo límite de las facultades, hasta dejar jugar libremente al ente; eventualmente al ente en su ser. Y sólo una ampliación así liberadora podrá pretender superar la «metafísica de la presencia», la cual, en realidad, no cesa de *restringir* lo presente y de *retener* su donación” (Marion, Jean-Luc. *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, trad. P. Corona, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 64. En lo sucesivo RD).

²¹ En palabras de M. B. Tin: “Only a painting which is able to show itself, to appear, to impose itself as phenomenon, escapes the metaphysics, of which nihilism is the negative form. And it is in this capacity that painting proves its particular importance in the phenomenology of Jean-Luc Marion [...] Excessively saturated with intuition, the icon on the one side imposes its gaze one the worshipper, the idol on the other side reflects a gaze which is obsessed with its own gaze” [Tin, Mikkel. “Saturated Phenomena: From Picture to Revelation in Jean-Luc Marion’s Phenomenology”, *Filozofia. Journal for Philosophy*, Vol. 65, nº 9 (2010), p. 875].

²² “Lejos de extraer [...] la consecuencia de que la significación significa por sí misma, sin necesidad de recurrir de ninguna manera a la puesta en presencia intuitiva, Husserl no cesará de reconducir la significación hacia una intuición de cumplimiento que lo asegure en la presencia evidente. De este modo, la fenomenología perpetuaría, contra su intención misma -contra la intencionalidad de la significación- el

cardinal progreso con respecto a las originales tesis fenomenológicas acerca de la intuición y la reducción trascendental. El propio Marion alude a esta intencionalidad en los siguientes términos: "*Voici le tableau: l'espace non physique où le visible seul règne, abolit l'invisible (l'invisible par défaut) et réduit le phénomène à la visibilité pure. Le tableau relève de la phénoménologie la plus classique et la plus stricte, parce qu'il réduit entièrement le phénoménal au visible. Et c'est ce que la réduction trascendentale de Husserl ne peut jamais atteindre, parce qu'elle reste dans le champ de la nature, malgré toute son inversion de l'attitude naturelle, parce qu'elle reste esentiellement [...] préoccupée par les objets de la région-monde et obnubilée par leur constitution*" (DS, p. 84).

Contemplado desde esta perspectiva, el cuadro-ídolo no constituye un caso particular de aplicación de la reducción fenomenológica, sino la máxima ejemplificación de su intensidad cualitativa²³. En la medida en que reduce radicalmente la donación del fenómeno a su pura mostración, a su simple comparación ante la mirada, el ídolo pictórico lleva a cumplimiento el paroxismo mismo del simple aparecer condensado en su esencia más propia: al margen de lo ónticamente dado de forma efectiva. No se trata ya, pues, de acoger una suerte de "revelación" inmediata suscitada por la epifanía del cuadro, sino, más bien, de venerar lo inesperado, insospechado y fortuito que acompaña siempre a la facticidad de su simple darse con autonomía ante la visión. Es por ello que, según Marion, puesto que toda donación demanda ser acogida, "Ante el menor cuadro, hay pues que bajar los ojos para honorar su donación. Sólo después podemos alzarlos, con paciente respeto, hacia lo que da eso que se da. Y, entonces, intentar ver al fin lo que se da" (CV, p. 87).

primado de la presencia, y se hundiría en una última «aventura de la metafísica de la presencia»; en síntesis, «la pertenencia de la fenomenología a la ontología clásica » se traicionaría por el recurso a la intuición para asegurar la presencia en la significación, pero sobre todo por el primado no interrogado de la presencia misma en y sobre la significación» (RD, p. 21).

²³ "En el caso de Marion y de lo que podría fundamentar una perspectiva estética desde la fenomenología de la donación, la paradoja de la representación del don expone al límite la «paradoja inicial de la fenomenología», pues es en la retirada de la donación donde tiene lugar la manifestación" [Madroñero-Morillo, Mario. "La donación artística. Estética, saturación y donación", *Pensamiento y cultura*, Vol. 13, nº 2 (2010), p. 202].

ACERCA DE LA INTERPRETACIÓN DE LANDGREBE SOBRE EL CARTESIANISMO DE HUSSERL

ON LANDGREBE'S INTERPRETATION OF HUSSERL'S CARTESIANISM

Patricio A. Perkins

Universidad Católica de Santa Fe, Argentina
patricio.perkins@gmail.com

Resumen: Critico la teoría hermenéutica de Landgrebe sobre el cartesianismo de Husserl mostrando la estructura argumentativa en la que se inserta, lo que pretende y lo que está forzada a pretender. Su núcleo duro radica en los conceptos de *crítica inmanente* y *lógica interna* y tiene como meta final promover una idea de trascendental no-entitativa voluntarista y correlacional opuesta a la de un yo absoluto. Para probar esto, analizo tres niveles del cartesianismo de Landgrebe: primero, la síntesis contradictoria entre apodicticidad y experiencia; segundo, su interpretación de *Filosofía Primera*, y, tercero, el objetivismo de Husserl. Concluyo de la función que juega el cartesianismo en este esquema y del fracaso de documentar con ejemplos la idea que el concepto no describe una noción en la filosofía de Husserl, sino que es una herramienta hermenéutica para controlar el sentido de *trascendental* en esta filosofía.

Abstract: I criticize Landgrebe's hermeneutical theory about Husserl's Cartesianism describing the structure of the argument where this concept is rooted, what it claims and what it is forced to claim. The theory's hard core is based on the concepts of *immanent critique* and *internal logic* and its final goal consists in advancing a non-entitative voluntaristic and correlational definition of transcendental opposite to that of an absolute I. To prove this, I analyze three levels inside Landgrebe's concept of Cartesianism: first, the contradictory synthesis of experience and apodicticity; second, his interpretation of *First Philosophy*, and, third, Husserl's objectivism. I conclude from the goal that Cartesianism plays in this argument and the failure in documenting this idea with examples that Landgrebe's Cartesianism is rather an hermeneutical tool made to control the definition of transcendental in Husserl's philosophy than a concept describing Husserl's thought.

Palabras clave: Husserl | Landgrebe | Cartesianismo | Fenomenología

Key Words: Husserl | Landgrebe | Cartesianism | Phenomenology

1. INTRODUCCIÓN

Capítulo fundamental de la tradición hermenéutica sobre la fenomenología, el cartesianismo de Husserl sigue siendo hoy campo de disputa entre los espe-

cialistas gracias a los nuevos materiales publicados en *Husserliana*. Es por eso que me gustaría ocuparme del fundador de una interpretación paradigmática e influyente de este concepto. Me refiero a la tesis de Landgrebe acerca de la despedida de Husserl del cartesianismo. Este autor dio pie a una tradición canónica por su natural ascendiente sobre la comunidad husserliana: primero, fue uno de los tres asistentes de Husserl encargado transcribir manuscritos, darles orden y publicar proyectos (Vongehr 96; Luft "Archivierung" 1-23); luego, primer colaborador del naciente archivo Husserl en Lovaina (Van Breda 9-10), y, más tarde, director durante catorce años del archivo Husserl en Colonia, lugar desde donde formó las nuevas generaciones de transcriptores (Vongehr 84)¹.

Aún cuando el cartesianismo de Landgrebe sedimentó de diferentes modos en muchas generaciones de fenomenólogos como un supuesto incuestionado, p. ej. en Kern, Patočka, Luft y Welton, ya desde el inicio fue criticado tanto por dar ejemplos errados para su teoría, como por lo problemático de su idea². Reuniendo las diferentes críticas a Landgrebe, deseo concentrarme en la manera como él define el cartesianismo de Husserl, lo que pretende y lo que está forzado a pretender con el objetivo de mostrar que su teoría no sólo es falsa, sino que también admite ser juzgada como sesgada. En pocas palabras, que su cartesianismo no es un concepto descriptivo sobre Husserl, sino un instrumento para condicionar o controlar la interpretación de esta filosofía. Para lograr esto no es sólo fundamental el contenido del cartesianismo de Landgrebe, sino además su función, a saber, la meta para la que se lo usa o la conclusión para la que sirve. La importancia del motivo pragmático en este concepto se entrevé, por ejemplo, leyendo a Patočka, autor para quien esta idea sirve como "catarsis" (95) de los elementos de Husserl que estaban corrompiendo el motivo original de la fenomenología. En efecto, como mostraré, el cartesianismo de Landgrebe secciona la filosofía de Husserl en dos proyectos antagónicos, uno de los que se deshecha en pos del otro. Es finalmente, como afirma Patočka, un concepto purificador.

¹ Ver, por ejemplo, cómo Welton divide en dos las comunidades hermenéuticas sobre Husserl y ubica a Landgrebe como fuente de la canónica (1-4, 393-407).

² Ver Spiegelberg 72 nota 4; Gadamer 162; cf. Jankovic 56; San Martín "Despedida" 108; Gander 130 nota 87; Geniusas 134; Luft *Phänomenologie* 9. El caso de Luft es especial porque reconoce la documentación fallida de Landgrebe, pero de todos modos sostiene la existencia de dos proyectos antagónicos en Husserl.

Para comprender esta función pragmática del cartesianismo, divido la explicación del concepto en tres niveles, anteponiendo una descripción del núcleo duro de su interpretación y concluyendo en su meta última, a saber, los sentidos del yo. En el núcleo duro defino como idea central el concepto de *lógica interna* en Husserl y, luego, paso a describir los niveles dentro de su noción de cartesianismo: el primero, abocado a la síntesis contradictoria entre ideal de apodicticidad y exigencia de saturación experiencial; el segundo, consagrado principalmente a la documentación de esta hipótesis en *Filosofía Primera*, y, el tercero, dedicado al objetivismo de Husserl, la razón última de su inconsciencia y fracaso.

2. NÚCLEO DURO: CRÍTICA INMANENTE, LÓGICA INTERNA E INCONSCIENCIA

Landgrebe resume el núcleo duro de su teoría en el título de su artículo sobre el tema: La despedida de Husserl del cartesianismo. Husserl, considera él, tiene dos ideales filosóficos antagónicos, el cartesiano o *moderno* y el postcartesiano o posmoderno, entre los que acontece una evolución interna de uno hacia el otro por el fracaso del primero. El proyecto cartesiano, intentando fundamentar la filosofía de manera moderna, pero con exigencias posmodernas, sella su fracaso y se despide, al mismo tiempo que abre el juego para una nueva filosofía. Landgrebe está suponiendo así dos Husserl en cierto modo discontinuos, porque representan dos proyectos filosóficos en contradicción, aunque al mismo tiempo son continuos, ya que uno se sigue del otro con necesidad. Esta combinación deja perplejo a San Martín, porque Landgrebe parece sostener una ruptura, más que una continuidad ("Despedida" 108). Pero la continuidad de Landgrebe no es homogénea, porque se siguen etapas diferentes entre sí, incluso en cierto modo antagónicas, con vistas a una meta madurativa. Me gustaría llamar *lógica interna* a este esquema esencial o núcleo duro del argumento de Landgrebe en el que el cartesianismo juega el papel de primera etapa superada. La *lógica interna* implica, además, que Landgrebe critica a Husserl desde dentro de sí mismo (192), idea que me gustaría llamar *crítica inmanente*.

Inicialmente, *lógica interna* y *crítica inmanente* recuerdan por diferentes motivos tanto a Heidegger, como a Hegel. Por un lado, la *crítica inmanente* recuerda a Heidegger, porque él también la llevó adelante (*Prolegomena* 140).

Por el otro, la *lógica interna* parece una aplicación de la dialéctica hegeliana a la evolución del pensamiento de Husserl, siendo Landgrebe el filósofo que capta este movimiento dialéctico en marcha en Husserl³. Si tomamos en cuenta la explicación de Heidegger sobre la dialéctica hegeliana, concuerda de hecho con la estructura de la *lógica interna*: “‘Experiencia’ quiere decir para Hegel: llegar al conocimiento de lo que no es algo y con ello al mismo tiempo de lo que es, de una; e igualmente ‘aparecer’, ‘ser-fenómeno’ dice para él: dividirse [sich entzweien], volverse-otro en la igualdad de sí.” (Hegel 107) Esto lo confirma además Welton, seguidor de Landgrebe, cuando considera que Husserl se vuelve un otro delante de sí mismo al despedirse del cartesianismo (3). Y también la evolución semejante a un desarrollo vital en el que se combina continuidad y discontinuidad parece apuntar hacia la misma conclusión. Ahora, ¿por qué divide Landgrebe en dos la filosofía de Husserl? Aunque la respuesta definitiva para esta pregunta está en la meta final de la *lógica interna*, se puede anticipar que la división bien podría responder a las críticas que estaba recibiendo Husserl, al gusto propio de Landgrebe, o bien a ambos, porque quien adapta para responder a detractores aprueba las críticas (Geniusas 134; Gadamer 119).

Resumiendo, la *lógica interna* es la evolución necesaria en Husserl entre dos proyectos incompatibles por la presencia de elementos del segundo en el primero. Esta idea implica una opción por una *crítica inmanente* y una sección valorativa de su filosofía en proyectos antagónicos, cada uno con un grupo de contenidos propio. Lo esencial del componente valorativo de la división no debe dejar de remarcarse: se separa en dos para eliminar a uno y promover a otro, por eso la meta final revelará más el sentido de este argumento que los contenidos puntuales que Landgrebe ubique bajo la noción de cartesianismo. El cartesianismo de Landgrebe se sugiere así en sus suposiciones más básicas como una herramienta hermenéutica tallada para intervenir a Husserl de un modo dialéctico. Descrito el núcleo duro del que forma parte esta noción, paso a describir sus tres niveles de contenidos.

³ Para la posibilidad de aplicar la dialéctica de Hegel sin sus contenidos, se puede ver con provecho Taylor 134.

3. EL CARTESIANISMO DE LANDGREBE

3.1. Primer nivel. Apodicticidad y experiencia

Habiendo planteado la estructura más general del argumento de Landgrebe, ahora es necesario entrar dentro de los contenidos cartesianos puntuales de la *lógica interna*. En un primer nivel, el comentador (173) propone los contenidos básicos para las dos partes en conflicto dentro del cartesianismo: apodicticidad y experiencia. El Husserl cartesiano tiene como meta fundamentar la filosofía de un modo apodíctico, pero se impone a sí mismo la experiencia como criterio de saturación. Aquí están los primeros contenidos de la contradicción dentro del cartesianismo planteada en el núcleo duro: fundamentar de manera moderna es ahora buscar la apodicticidad y el criterio posmoderno, querer saturar la investigación con un caso experiencial. En este punto, entonces, lo que dictamina el fracaso del cartesianismo y la evolución obligada es “la vuelta a la experiencia absoluta” (187).

El primer nivel del cartesianismo se resume así en ser la primera determinación del núcleo duro de la *lógica interna*, determinación que por su cercanía a la idea central no tiene aún un vínculo explícito con documentación probatoria. Representa así la determinación inicial del conflicto moderno-posmoderno con el que se define el concepto de cartesianismo en Husserl. Ahora, ¿por qué una vuelta a la experiencia apodíctica está destinada al fracaso? Para encontrar una respuesta a esta pregunta, es necesario pasar a un segundo nivel de cartesianismo.

3.2. Segundo nivel. Filosofía Primera: vías cartesiana y psicológica

El segundo nivel se caracteriza por aplicar la lógica interna a documentos puntuales. Esta aplicación obliga a plantear una nueva serie de conceptos teóricos que determinan aún más la carga teórica de la interpretación de Landgrebe. Entre ellos se encuentra una hipótesis decisiva para su refutación: la inconsciencia de Husserl. Paso a explicarlo.

La *lógica interna* se juega, según este autor, entre *Ideas I* y *Crisis* como términos *a quo* y *ad quem* respectivos, siendo *Filosofía Primera* gozne y testigo del fracaso del primer proyecto y del nacimiento del segundo (163-64). Como la idea de una evolución entre *Ideas I*, *Filosofía Primera* y *Crisis* con esta carga

teórica de trasfondo está en contradicción expresa con lo que Husserl opina (Hua XXIX 425), Landgrebe subsana este conflicto sosteniendo que Husserl no se percató de la *lógica interna* en marcha. Es necesario destacar la función epistemológica de una hipótesis de esta clase, a saber, que es una hipótesis psicológica *ad hoc* con la que Landgrebe se protege de los documentos que contradicen su teoría. ¿Cómo es que lo hace?

Puesto que *Ideas I* y *Crisis* son los extremos de la *lógica interna*, Landgrebe elige *Filosofía Primera* para resolver su argumento, porque cree que “la comprensión de la historia evolutiva del pensamiento de Husserl” tiene su punto de inflexión allí gracias a que representa no sólo “la historia del fracaso” del modo cartesiano de fundamentar la fenomenología, sino que además acontece la apertura hacia una nueva manera de preguntar y concebir la subjetividad trascendental más allá de la metafísica moderna (164). *Filosofía Primera* encarna así el esfuerzo definitivo y trágico de una tradición del pensar en fundamentarse de modo radical, cuya derrota fuerza a Husserl a “un alejamiento con renuencia” (164) de esta tradición que quería completar, “sin que él fuese consciente de cuánto él la dinamitó con este intento” (164). En esta lección se da, por ende, “el fin de la metafísica”, “el fracaso del subjetivismo trascendental en cuanto apriorismo ahistorical y en cuanto finalización del racionalismo moderno”, pero subraya Landgrebe introduciendo la hipótesis de la inconsciencia, “Husserl no sabía esto” (165). En lo que respecta a la metafísica, entonces, *Filosofía Primera* testimonia que “Husserl se vio obligado a abandonar el asunto mismo buscado [...] en cuanto irrealizable” (166).

El punto de partida para demostrar esta idea son las vías a la reducción, vías que en esta lección son dos, la cartesiana y psicológica. De entrada, es importante notar que Landgrebe asume el concepto de vía como uno de los elementos metafísicos o cartesianos de Husserl. Las vías a la fenomenología coinciden así con la idea de ser caminos “en la dimensión de fundamentación última”, dimensión que debe ser “una de experiencia absoluta” (174). La relevancia de las vías está basada en “la presuposición” de “un inicio apodícticamente fundamental, absoluto”, una verdad encontrada “de una vez para siempre” (174, 175). A medida que este presupuesto se vuelva cuestionable en el correr del argumento de *Filosofía Primera* y en los años siguientes, Landgrebe afirma que menguará la idea de una filosofía primera junto con el tema de las vías, su número y su relación. Por supuesto que la función de esta interpre-

tación de Landgrebe consiste en sugerir la presencia de la *lógica interna* por la desaparición de los contenidos asociados con el primer proyecto. Sin embargo, vale notar que tal apreciación es artificiosa tomando en cuenta lo publicado últimamente sobre el tema (Hua XXXIV, XXXVI).

Landgrebe, de hecho, no está dispuesto a entrar en el tema de las vías, pero afirma que se ocupará del "momento que las mueve", "la subjetividad trascendental como 'campo' de experiencia trascendental absoluta" (175) y con esto da el primer paso significativo hacia una explicación más concreta sobre el cartesianismo. El comentador determina tres factores básicos a partir de los que justificará esta idea: i) la clase de experiencia de la que se habla, ii) el sentido del sujeto de esta experiencia y iii) su campo de experiencia. En la práctica, Landgrebe cifra los dos primeros ítems en la vía cartesiana de *Filosofía Primera*, mientras que el tercero es tema de la segunda vía (181). Así, la clase de experiencia de la fenomenología es "una experiencia que satisface la experiencia de absolutez, [...] la experiencia de sí reflexiva del 'yo soy'" (176) alcanzada por una vía cartesiana sin los contenidos metafísicos de Descartes. El sujeto de esta experiencia es mi propio yo puro, i.e. esfera de ser trascendental absolutamente separado del ser mundano (177). Por lo primero, mi propio yo, se comienza con una egología; por lo segundo, la pureza, se distingue yo trascendental de psicológico. La vía cartesiana de *Filosofía Primera* rinde así, continúa Landgrebe, la esfera de ser absoluto del yo-soy en cuanto experiencia trascendental, pero la vuelta hacia "la evidencia incancelable del yo-soy" ofrece sólo "una referencia todavía completamente vacía sobre la dimensión de fundamentación absoluta" (181). Para suplir esto, la segunda vía debe abrir por completo el campo de experiencia trascendental introduciendo la novedad de "la teoría de las implicaciones intencionales" (182). Remarco, antes de continuar, que esta opinión está errada. La vía cartesiana no da una referencia completamente vacía de la dimensión absoluta, sino *aparentemente* vacía (Hua VI 158), porque es demasiado breve desde un punto de vista didáctico. Esto lo confirma un anexo de *Filosofía Primera* (Hua VIII 432-39), un manuscrito de 1937 ya citado (Hua XXIX 425) y el epílogo a *Ideas I* (Hua V 148). Como destacan Geniusas y San Martín, las vías son maneras didácticas de introducir en la fenomenología trascendental, no proyectos o metodologías diferentes e incompatibles (133; *Método fenomenológico* 39, 134).

Volviendo al punto anterior sobre la vía psicológica, la implicación intencional significa que cada acto de la conciencia dirigido al mundo, especialmente cada percepción actual, implica ya la presentificación realizable en actos de recuerdo o expectativa. El yo-soy al que me restrinjo, dice Landgrebe, no es sino un punto de partida para un haz de diferentes clases de actos (183), conllevando un análisis de la conciencia de actos el descubrimiento de una conciencia de horizonte (184). De este modo, la teoría de las implicaciones intencionales no es un tema como cualquier otro, sino “un paso esencial sobre la entera tradición de la teoría de la conciencia moderna” (185). Landgrebe considera que la conciencia de horizonte de *Filosofía Primera* motiva dos temas en la obra tardía de Husserl: la vuelta al mundo de la vida y a las condiciones del devenir histórico; conforme a esto, los análisis sobre el horizonte son estructurales, pero también históricos (186). De una manera análoga, pero inversa, a como hizo con el tema de las vías, Landgrebe pretende de nuevo sugerir con esta interpretación la presencia de la *lógica interna* a partir de la irrupción de temas que él asocia con el proyecto posmoderno de Husserl. Pero los documentos se rebelan nuevamente. La conciencia de horizonte, la implicación intencional y el mundo de la vida están presentes en la supuesta etapa cartesiana de Husserl (Hua III xxiii, 165-66, 191, 197, 235-36; cf. Geniusas 132). La única manera con la que Landgrebe podría responder a esta objeción es extremando su argumento, a saber, argumentando que todos estos ejemplos son justamente el lado posmoderno dentro de la modernidad de Husserl. Pero extremando su postura, Landgrebe sufriría como contragolpe algo notado por Geniusas: ¿qué sentido tiene una división en cartesianismo/pos-cartesianismo entremezclada sin cesar en todas las obras de Husserl? (132) Quienes persisten en sostener la teoría de Landgrebe, como Welton y Luft, toman justamente este camino: dos Husserl continuamente mezclados entre sí.

Habiendo desplegado esta división de contenidos en *Filosofía Primera*, Landgrebe aborda el punto crucial de su análisis: ¿logra la lección “la meta de una fundamentación apodíctica de la subjetividad trascendental en cuanto campo de experiencia absoluto” (187)? Para Landgrebe, no se alcanza la meta, ni se tiene éxito, porque –y esta justificación es fundamental– es imposible una reducción a la apodicticidad tomando a la experiencia como ideal de saturación. Por eso Husserl, aunque la haya propuesto, nunca la llevó a cabo:

De hecho, él [Husserl] no llevó a cabo en ningún lado esta crítica [la crítica apodíctica] –por una sencilla razón, porque ella en el antiguo sentido de fundamentación de un inicio no es realizable de una vez para siempre. Husserl alcanzó la claridad completa sobre esto, sin embargo, recién en el contexto de los trabajos sobre *Crisis*. (187)

Hay dos cuestiones falsas aquí. Primero, Husserl efectivamente llevó a cabo la reducción apodíctica, aunque Landgrebe sabiéndolo, lo niegue⁴; segundo, Husserl no considera que la reducción trascendental sea sinónimo de la apodíctica (Cairns 43; cf. Hua XXXIX 211). La equiparación entre las dos revela que la división de Husserl en dos, uno cartesiano y otro no-cartesiano, representa una división dentro del concepto más importante de la fenomenología, el sentido de la reducción trascendental. Pero la idea de dos Husserl, uno buscando la apodicticidad y otro dejándola de lado, como nota Geniusas, no es justificable sin una cuota de violencia (133). De hecho, a esta afirmación de Landgrebe equiparando reducción trascendental y apodíctica le sigue en la misma página su tristemente famosa malinterpretación de un anexo de *Crisis*. Esta sucesión de errores desconcertante deja sin documentación real a la lógica interna propuesta por Landgrebe.

En este segundo nivel del cartesianismo aparece la expresión más conocida de la hipótesis de la inconsciencia necesaria para sostener la idea de la *lógica interna*. Husserl, sostiene Landgrebe, destruyó la metafísica “por sus espaldas” (188) al mostrar en *Filosofía Primera* que es imposible fundar la apodicticidad en la experiencia —esta expresión de Landgrebe parece imitar una de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (“hinter seinem Rücken”) (80)–. Justamente como la idea que una persona sostenga dos tesis contradictorias durante toda su vida al unísono, en su campo de especialidad y generando sin darse cuenta los conceptos que refutan una de ellas en favor de la otra choca fuertemente contra el sentido común, a la par de postular abiertamente la inconsciencia de Husserl en este tema, Landgrebe pretende documentar de algún modo la conciencia de Husserl sobre esta situación. En este contexto deben ubicarse las malinterpretaciones que señalé recién y las sugerencias exageradas de un vaivén temático en las vías a la reducción, el mundo de la vida, la historia y las

⁴ Hua XVII 295; HuaDok III/3 228; Hua III 505; Hua XXXV xxix-xxx; cf. Luft, *Phänomenologie* 9; cf. San Martín, “Despedida” 108.

implicaciones intencionales. Existe, entonces, una paradoja en la teoría de Landgrebe sobre Husserl, porque postula la inconsciencia, pero busca probar la conciencia, evidentemente impulsado por la necesidad de fundamentar de algún modo su teoría en alguna clase de documento.

Sorprende que el mismo Landgrebe reconoce la objeción de violencia hermenéutica que pesa sobre sus ideas:

A la posible objeción que una interpretación tal de la obra de Husserl prosiguiendo el camino de las consecuencias le hace violencia, es de notar que sólo ella posibilita aferrar la continuidad y la *lógica interna* en el desarrollo del pensamiento de Husserl desde Ideas sobre *Filosofía Primera* hasta la obra tardía de *Crisis*. (189)

Aunque la hipótesis de la inconsciencia se juegue una vez más en el tercer nivel explicativo, creo que la interpretación de la frase arriba citada sienta las bases epistemológicas de la refutación de Landgrebe, porque no sólo propone una idea, la *lógica interna*, que lo obliga a postular una hipótesis psicológica *ad hoc* que salve la falta de documentación real, sino que, además, considera que su teoría es la única solución posible al problema de la evolución husserliana. Una teoría hermenéutica carente de documentación y cerrada a la crítica pierde naturalmente una cuota decisiva de científicidad.

3.3. Tercer nivel. El objetivismo de Husserl

El tercer nivel del cartesianismo de Landgrebe se caracteriza por definir la causa última del fracaso y de la inconsciencia de Husserl, aportando así el último bloque de conceptos teóricos previos a la conclusión sobre los sentidos de trascendental en Husserl. En este nivel se evidencian las semejanzas con Heidegger, porque Landgrebe argumenta en contra del cartesianismo a partir de una división entre teoría y práctica en cierto modo análoga a las valoraciones de *Ser* y *Tiempo* sobre estas dos actitudes.

Landgrebe quiere superar de una vez por todas "la razón de todas las dificultades" (192) en la interpretación de Husserl, a saber, la convivencia de dos proyectos antagónicos. A diferencia del primer nivel donde habla de apodicticidad y experiencia, aquí Landgrebe pone en claro que el centro del cartesianismo de Husserl es "la tesis sobre la subjetividad trascendental como el ser absoluto" (192), i.e. la absolutez del yo, mostrando así que este nivel de determina-

ción es el paso final antes de su conclusión. Adelantándose, el razonamiento de Landgrebe apunta a evacuar la noción de absolutez del yo para poner en su lugar otros dos conceptos de yo trascendental.

Luego de probar de un modo falso que *Filosofía Primera* documenta el fracaso de la fundamentación experiencial de la apodicticidad, el comentador considera que la refutación final del yo cartesiano radica en el vínculo entre la absolutez del yo y la reflexión trascendental. Esta última justamente es la que prueba la absolutez del yo. ¿Por qué la demuestra? En última instancia, Husserl recurre a la reflexión porque es objetivista, a saber, piensa que ser significa sólo ser-objeto (199). Landgrebe encuentra dos problemas básicos en este principio: primero, genera una ignorancia obligada de los contenidos prácticos en juego dentro de la reducción; segundo, conlleva el fracaso mismo del proyecto, porque la temporalidad hace imposible objetivar al yo. El objetivismo es, por tanto, la causa última tanto de su inconsciencia, como de su fracaso, los dos elementos fundamentales de la teoría de Landgrebe. Intento explicar esta determinación nueva de la *lógica interna* con más detalle.

Según el comentador, la reducción trascendental es un acto de reflexión sobre mis vivencias que deja fuera de juego la posición del mundo (194). Esta desconexión es el rasgo propiamente trascendental de este acto, de otro modo normal como cualquier acto reflexivo. Como la reflexión se define por volver patente la vida del yo latente, el tema sobre el que se reflexiona es anónimo antes de la reflexión, pero, argumenta Landgrebe, el anonimato del yo trascendental es especial, porque justamente implica la desconexión del mundo. Como nada del mundo puede invocar esta latencia única en su especie, no existe motivación posible para el acto reflexivo trascendental, excepto, sigue Landgrebe, un saberme libre de decidirme a realizar este acto: esta es la única motivación para la reducción (197). Husserl no se percata de ello justamente por su unilateralidad teórica, cuya raíz última está en su objetivismo. Creo que existe una objeción sencilla a esta idea de Landgrebe: si el mundo no es capaz de motivar la atención en mi ser trascendental, ¿por qué debe motivarlo sólo mi saberme libre y no mi entero ser racional trascendental latente? Este argumento sobre el anonimato trascendental absoluto se enrola, en realidad, dentro de su condena de la teoría y valoración de la práctica.

Si la inconsciencia se manifiesta en la ceguera delante del yo práctico motivando la reducción, la falsedad de la cerrazón teórica, en cambio, se prueba por

la imposibilidad de constituir una unidad objetiva de mi vida temporal. La reflexión no es capaz de captar la unidad del yo por el fluir temporal. De estas dos cosas concluye Landgrebe que la única manera razonable de concebir al yo trascendental es la de entenderlo como un yo libre, llamado a la responsabilidad desde su interior para ser sí mismo. Ninguna otra solución afirma al yo trascendental como una experiencia absoluta, yo que no es objetivable por la reflexión ni caracterizable por predicados de objetos (204). De este punto del argumento de Landgrebe se deduce que el objetivismo no es sólo intelectualismo, sino también univocismo: Husserl está siendo criticado por predicar del yo propiedades compartidas con todo el género de seres bajo la clase objeto, lo que significa, por contrapartida, que Landgrebe concibe al yo trascendental como un no-objeto y un no-ente. En este punto son más claras las semejanzas del argumento de Landgrebe con Heidegger, porque la reflexión y la actitud teórica también ocupan un lugar central en la crítica de Heidegger a Husserl en cuanto perspectivas que bloquean el horizonte ontológico del yo, del mismo modo que se valora a su vez la actitud práctica en cuanto acceso primigenio al ser del yo. En efecto, Heidegger critica (*Sein und Zeit* 114) la comprensión del yo a partir de la teoría y la reflexión sin mencionar a Husserl, aunque refiriéndose a él, como se constata por las lecciones de esos años y por las anotaciones de Husserl en los márgenes de su copia de *Ser y Tiempo* (*Prolegomena* 167; *Grundprobleme* 1927 175; Husserl y Breeur 23).

Este tercer nivel abre al menos tres discusiones distintas en torno al objetivismo. Primero, si es cierto como principio regulador de la filosofía de Husserl; segundo, si esto causa un punto ciego en la percepción del lado práctico del yo en la ejecución de la reducción, y, tercero, si el yo libre es la solución para la motivación trascendental. Estos tres puntos son en mi opinión básicamente falsos. Paso a intentar mostrarlo con algunos ejemplos.

La primer falsedad está en definir que para Husserl ser es sinónimo de ser-objeto. ¿Qué significa esta vaga acusación en la práctica? Como ya dije, el objetivismo significa para Landgrebe tanto univocismo, como intelectualismo. En cuanto a lo primero, si esto quiere decir que el género supremo de ser es la categoría formal objeto, Husserl no es objetivista. Ciertamente expresa su preferencia por los actos dóxicos captando las regiones de ser delante de los valorativos y prácticos, pero de esto no se sigue la reducción del dominio del ser a lo formal (Hua III 172). De hecho, la categoría de objeto no es ni siquiera pro-

piamente una región de ser, sino una “quasi-región” (Hua III 126) y sólo es causa de homologación de regiones de ser para quien no se percata que el predicado objeto es “una categoría lógica vacía” (Hua III 105). Justamente, la fenomenología supera ya en el nivel de psicología fenomenológica la homologación de conciencia y realidad en la que se cae usando al concepto de objeto como término medio, cuando descubre que “[e]ntre conciencia y realidad se abre un verdadero abismo de sentido” (Hua III 105). En otras palabras, generalizar no es formalizar (Hua III 31-33; cf. Heidegger, *Grundprobleme* 1919/1920 217). Personalmente creo que Husserl está muy lejos de poder ser acusado de univocismo, si se atiende a la definición última de yo y de mundo que da. En efecto, luego de distinguir conciencia de realidad, Husserl explica que todo ser y todo sentido reenvían a mi ser (Hua III 120), i.e. todo ser y toda esencia son relativos a mi ser y a mi esencia, la cual a su vez no se relativiza: el mundo es estructuralmente relativo al yo y el yo es relativo a sí mismo. Al definir el ser trascendental y del mundo en base al par absoluto/relativo y al rechazar la no-entidad del yo trascendental, Husserl está reenviando evidentemente a una teoría no-unívoca del ser, como lo testimonia también desde otra perspectiva la universalidad característica de su idea de *sapientia universalis*⁵. Ya mostré en otro lado cómo el rechazo de Husserl a la filosofía de Avenarius pasa por el univocismo en el concepto de dación del segundo (“La relación filosófica” 40, 45). Aunque no se concentra en el concepto de trascendental, sino de modificación intencional, Ricoeur ofrece otro ejemplo del no-univocismo de Husserl (118-27; cf. Courtine 497-516).

En cuanto al intelectualismo, me gustaría afrontarlo a la par de la segunda y tercera cuestión, dado que Landgrebe relaciona objetivismo con bloqueo de elementos prácticos. Esta crítica es otra simplificación, porque sólo admite sostenerse cortando en partes textos de Husserl sin solución de continuidad⁶. Es imposible resolver aquí este tema extenso y difícil, pero un breve ejemplo de *Filosofía Primera* ilustra bien que es artificioso oponer ser y acción bajo el título de cartesianismo y pos-cartesianismo y que no alcanza la libertad para motivar la reducción. ¿Qué nos dicen las primeras páginas de esta lección, si nos pre-

⁵ En cuanto al par absoluto/relativo, ver Husserl B II 4 82a-b; Hua XXXIX 211; en cuanto a la entidad del yo, ver Fink 48 nota 129-30, y, en cuanto a la *sapientia*, ver Hua VII 62; Hua VI 200.

⁶ Por ejemplo, ¿qué hacer con la afirmación de que los tres factores de la intencionalidad son el ser, el valor y la acción (Hua III 188, 268-69, 275, 329)? ¿Hay que considerar que Husserl en un mismo párrafo es cartesiano, cuando menciona el ser, y pos-cartesiano, cuando menciona valor y acción?

guntamos por el papel de la libertad en el descubrimiento del yo trascendental? Lo primero que salta a la vista es que Husserl recurre a un factor que no es estrictamente una acción o un ser, sino un interés especial: mi vocación. Este interés único, de hecho, golpea a la puerta de mi atención reclamando que me consagre por completo a él (Hua VIII 17). Los contenidos vocacionales son justamente los enigmas últimos de mi razón, mi propio ser racional. Y, ¿cuál es la marca especial de este interés? Que define mi ser o no ser yo mismo, al punto que abandonar su interés significa abandonarme y entregarme a él, encontrarme. Pero, al mismo tiempo, la idea de una filosofía me llama como un ideal práctico para mí bajo cuya tutela no se me sugiere una mera dicha, sino la misma felicidad (Hua VIII 16). La pregunta filosófica perfila así un estilo ideal de acción dirigido al conocimiento absoluto y universal de mi vida, a una transformación de mi ser según las razones últimas de su hechura. Como se ve, si la radicalidad de la decisión trascendental sólo es tal respondiendo al llamado de la vocación filosófica, entonces estas primeras páginas de *Filosofía Primera* están planteando la motivación del camino filosófico como un juego entre reconocimiento, interés y acción: la decisión radical no es nada sin que la vocación golpee a la puerta y sin que la conciencia muestre la meta a la que se dirige, al mismo tiempo que el interés y la meta son una mera posibilidad sin que la acción las realice. Que la vocación sea un factor esencial de la motivación filosófica está confirmado por otro principio básico de la filosofía husseriana: no es posible ser filósofo sin probar la insatisfacción de algo que me falta y necesito imperiosamente (Hua VI 212; Hua XVII 355; Hua VIII 17). En definitiva, no sólo es necesario el saberme capaz de Landgrebe, sino además el amor por la filosofía, que es un amor sin fin por el reino de belleza sugerido desde dentro de mi ser, feliz en cada cumplimiento dirigido a ella y motivado por un llamado lleno de afinidad escuchado en el centro mismo de mi persona como la tarea para la que estoy hecho (Hua VIII 14-15). Con estas líneas pretendo poner en claro una vez más el prejuicio de Landgrebe. ¿Qué hacer con estas explicaciones de *Filosofía Primera*? ¿Quién las escribió, el Husserl cartesiano o el pos-cartesiano? Si Landgrebe respondiese el pos-cartesiano, de nuevo se haría patente la función arbitraria de su definición, porque existe para dividir, descartar y promover temas en Husserl coexistiendo sin solución de continuidad. Y, además, ¿qué hacer con el factor interés dentro de la noción de vocación? Aquí ya es más difícil siquiera imaginar una respuesta en el argumento de Landgrebe

centrado en la mera libertad. A esta objeción se le puede agregar otra sobre el saberme libre de Landgrebe, puesto que en último instancia es un recurso a un elemento entitativo voluntarista. ¿Por qué es suficiente un saberme libre que reenvía a un ser libre y no es necesario un saberme racional que reenvíe a un ser racional? O mejor aún, ¿cómo resuelve Landgrebe el hecho de que saberme libre es indefectiblemente un contenido temático y una validez para la razón, además de un rasgo entitativo de mi ser?

En conclusión, no se constata en la práctica que la teoría de la reflexión trascendental bloquee la discusión sobre la motivación trascendental, cuando existe un argumento sobre el interés bajo la forma de vocación filosófica, la libertad de decidirse por ella y su calidad única de sugerirse como radical; más bien, la motivación se presenta insertada dentro de un juego mutuo entre valor, ser y acción. Es cierto que *Filosofía Primera* no representa la discusión más detallada sobre el tema, pero es evidente que la teoría de la reflexión no prohíbe argumentos sobre la libertad y el interés. Por eso, no sólo es falso pensar que la reflexión bloquee el reconocimiento de la libertad, sino que además Landgrebe tiene que dar cuenta del factor del interés que deja de lado en su explicación. Lo que se perfila en esta clase de argumentos es la preferencia por una definición del yo voluntarista y equivocista, a saber, un yo que es un no-ente libre. Husserl, en cambio, sugiere un yo concebido como el ente absoluto con una razón abierta al ser, al valor y a la acción.

4. LOS SENTIDOS DEL YO TRASCENDENTAL

La función pragmática del cartesianismo se revela finalmente en la conclusión del argumento de Landgrebe (203-06), donde infiere de su crítica que existen dos sentidos de yo trascendental en Husserl. Primero, el yo libre y responsable de sí imposible de objetivar; segundo, el yo como “este juego de la correlación” (203), “la unidad inseparable de experimentar-mundo y su correlato intencional, el mundo mentado experimentándose en él” (190). San Martín ya notó que esta conclusión es errada, porque Landgrebe presupone, en realidad, tres conceptos de yo trascendental; en efecto, a estos dos, hay que sumarle el yo cartesiano (“Despedida” 119). Landgrebe, en realidad, está proponiendo los dos sentidos posmodernos de yo trascendental suplantando la abso-

lutez del yo del proyecto cartesiano. Es importante notar que estas dos definiciones representan respectivamente el sentido práctico y teórico de la ideameta de yo trascendental promovida a través de la *lógica interna*. Cada concepto de yo tiene agrupados bajo sí diferentes conceptos, todos evidentemente positivos y en contraste con los negativos del cartesiano. Por ejemplo, el yo cartesiano es apodíctico, objeto de reflexión, egológico, substancial, sin historia, apriori y, además, horizontico y libre, rasgos alienígenas que causan su fracaso; el yo posmoderno es, en cambio, histórico, correlacional, libre, indescriptible, no-egológico, intersubjetivo, carnal, etc.

Como un yo libre en cuanto único acceso a la experiencia absoluta es una respuesta descompensada, da la impresión que la segunda noción de yo postmetafísico identificada con la correlación es introducida para reemplazar el vacío dejado por el rechazo del yo teórico metafísico. En definitiva, Landgrebe propone primero un yo metafísico defectuoso carente de lado práctico superado por un yo post-metafísico teórico-práctico. Ahora bien, la carencia de basamento textual en esta división revela que la organización de atributos responde más a preferencias de Landgrebe, que a una posición consciente o inconsciente de Husserl. De las dos ideas posmodernas, la primera no tendrá éxito en la tradición posterior por su evidente tinte voluntarista, pero la segunda evolucionará hasta alcanzar la figura de la teoría de la equiprimordialidad en Welton (93; cf. Sokolowski 218-19). La idea general de dos Husserl también se proyecta hacia el futuro en muchos comentaristas y de este desarrollo se sugiere un último signo de la falsedad en esta teoría. Como fui notando, Landgrebe asocia sutilmente a los dos Husserl con dos programas cronológicamente sucesivos, aunque cuida de notar que Husserl jamás abandona del todo su cartesianismo. Es innegable que una inconsciencia donde los temas se van inclinando en el tiempo hacia un lado en detrimento del otro sugiere más realismo que la idea de dos programas antagónicos sostenidos inconscientemente al unísono durante toda la vida. La cronología sucesiva en los sentidos del yo trascendental alivia la hipótesis *ad hoc* de la inconsciencia mostrando una cierta conciencia. Ahora, como los adherentes contemporáneos a la tesis de los dos Husserl se enfrentan con una agobiante cantidad de documentos afirmando la centralidad innegable de la absolutez del yo en la filosofía de Husserl, extreman la idea original de Landgrebe sosteniendo directamente la convivencia total entre ambos

programas durante toda la vida de Husserl⁷. La tesis de los dos Husserl se vuelve así decididamente extrema.

4. CONCLUSIÓN

Landgrebe coincide en cierto modo con Heidegger por el contenido de su crítica y con Hegel, en la forma de su argumento. De todos modos, su lógica interna es falsa hasta tanto y en cuanto no logre documentarse de un modo inequívoco sin recurrir a la hipótesis *ad hoc* de inconsciencia para subsanar sus fallas. La combinación de esto y la meta práctica dentro de su cartesianismo permiten concluir que no es tanto un concepto descriptivo de la filosofía de Husserl, sino una herramienta hermenéutica para controlar su significado bajo el título de un comentario literal. Refutada la teoría de Landgrebe, se abre la perspectiva de continuar el análisis del cartesianismo de Husserl en otros autores de la tradición fenomenológica, como Kern, Depraz, Welton y Luft, que agregan, amplían y modifican de diferentes maneras esta idea original.

BIBLIOGRAFÍA

- CAIRNS, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. Impreso. Phaenomenologica 66.
- COURTINE, Jean-François. "L'être et l'autre. Analogie et Intersubjectivité chez Husserl." *Les Études Philosophiques* 3/4 (1989): 497-516. Impreso.
- FINK, Eugen. VI. *Cartesianische Meditation*. Teil 1. Vol. 1. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988. Impreso. 2 vols. *Husserliana: Edmund Husserl – Dokumente* 2.
- GADAMER, Hans-Georg. *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen: Mohr, 1987. Impreso. *Gesammelte Werke* 3.
- GANDER, Hans-Helmuth. *Selbstverständnis und Lebenswelt*. 2 ed. Frankfurt am M.: Klostermann, 2006. Impreso.
- GENIUSAS, Saulius. *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012. Impreso. Contributions to Phenomenology 67.

⁷ En cuanto a la centralidad de la absolutez del yo, un ejemplo útil es el manuscrito K III 17/2a que trae a colación Goossens, porque es bien tardío y claro, aunque *Crisis* no deja tampoco de serlo (Hua XXXV xxvii nota 1). En cuanto al desarrollo posterior de la tesis de los dos Husserl, puede verse Luft "Phenomenological" 227; Welton 260.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. 2 ed. Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1989. Impreso. Werke 3.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am M.: Klostermann, 1977. Impreso. Gesamtausgabe 20.
- *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920). Frankfurt am M.: Klostermann, 1993. Impreso. Gesamtausgabe 58.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am M.: Klostermann, 1979. Impreso. Gesamtausgabe 20.
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 2 ed. Frankfurt am M.: Klostermann, 1989. Impreso. Gesamtausgabe 24.
- *Hegels Phänomenologie des Geistes*. 3 ed. Frankfurt am M.: Klostermann, 1997. Impreso. Gesamtausgabe 20.
- Husserl, Edmund. *Briefwechsel*. Teil 3: Die Göttinger Schule. Vol. 3. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993. Impreso. Husseriana Dokumente 3.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. Impreso. Husseriana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 6.
- *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993. Impreso. Husseriana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 29.
- *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Dordrecht: Springer, 2008. Impreso. Husseriana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 39.
- *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002. Impreso. Husseriana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 35.
- *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956. Impreso. Husseriana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 7.
- *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959. Impreso. Husseriana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 8.
- *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. Impreso. Husseriana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 17.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952. Impreso. Husseriana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 5.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 2 vols. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1976. Impreso. Husseriana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 3.

- *Reduktion. Epoché. Reduktion. Wir als Subjekte für die Welt, wir als Objekte in der Welt.* 1926-1934. MS B II 4. Nachlass von Edmund Husserl, Universität zu Köln.
 - *Transzentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921).* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003. Impreso. Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 36.
 - *Zureichender Grund, apodiktischer Erkenntnisbegründung als Weg zur phänomenologischen Reduktion gedacht.* 1936. MS K III 17. Nachlass von Edmund Husserl, Universität zu Köln.
 - *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002. Impreso. Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 34.
- HUSSERL, Edmund, y Roland Breeur. "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik." *Husserl Studies*, 14 (1994): 3-63. Impreso.
- JANKOVIC, Zoran. *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida.* Paris: L'Harmattan, 2003. Impreso.
- LANDGREBE, Ludwig. "Husserls Abschied vom Cartesianismus." *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung.* 1962. Ed. Landgrebe, Ludwig. Gerd Mohn: Gütersloher, 1963. Impreso.
- LUFT, Sebastian. "Die Archivierung des husserlischen Nachlasses 1933-1935." *Husserl Studies*, 20.1 (2004): 1-23. Impreso.
- "Husserl's Theory of the phenomenological Reduction: between Life-world and Cartesianism." *Research in Phenomenology*, 34.1 (2004): 198-234. Impreso.
 - *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002. Impreso. Phaenomenologica 166.
- PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana.* Trad. Padilla, Teresa, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2004. Impreso.
- PERKINS, Patricio Agustín. "La relación filosófica entre Husserl y Avenarius en *Problemas Fundamentales de la fenomenología.*" *Dianoia* LIX.72 (2014): 25-48. Impreso.
- RICOEUR, Paul. *Analogie et Intersubjectivité chez Husserl dans les Inédits de la période 1905-1920* (éd. Iso Kern, Husserliana t. XIII, Nijhoff, 1973). 1974. TS Boîte 35 SP 12. Séminaires Phénoménologiques, Archives Fonds Ricoeur, Paris. 118-127.
- SAN MARTÍN, Javier. "La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe." *Agora* 16.2 (1997): 101-21. Impreso.
- *La estructura del método fenomenológico.* Madrid: UNED, 2005. Impreso.
- SOKOLOWSKI, Robert. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970. Impreso. Phaenomenologica 18.
- SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.* 3 ed. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1994. Impreso. Phaenomenologica 5/6.
- TAYLOR, Charles. *Hegel.* Cambridge: Cambridge UP, 1975. Impreso.

- VAN BREDA, Hermann Leo. "Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs." Trad. Boehm, Rudolf. *Geschichte des Husserl-Archivs*. Ed. Husserl Archiv Leuven. Dordrecht: Springer, 2007. 1-37. Impreso.
- VONGEHR, Thomas. "Kurze Geschichte des Husserl-Archivs in Leuven und der Husserl Edition." *Geschichte des Husserl-Archivs*. Ed. Husserl Archiv Leuven. Dordrecht: Springer, 2007. 71-97. Impreso.
- WELTON, Donn. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Indiana: Indiana UP, 2000. Impreso.

SOBRE EL FENOMENOLOGIZAR
COMO CINESTESIA CONCRETIZANTE
ON THE ACT OF PHENOMENOLOGIZING
AS A CONCRETIZING KINESTHESIS

Pablo Posada Varela

Université Paris, Sorbonne / Bergische Universität, Wuppertal
pabloposadavarela@gmail.com

Resumen: Nos proponemos, en este artículo, sentar las bases necesarias para investigar la correlación entre algunas formas de *epoché* y las reducciones a las que dichas suspensiones abren, y que corresponden a una concreción cada vez más rica. Nuestra aproximación de la concreción fenomenológica se apoya, abiertamente, en la mereología (i.e. se atiene a los estrictos términos de la *III^a Investigación Lógica*). Tras un breve repaso de algunos conceptos mereológicos aplicados al giro transcendental de la fenomenología, trataremos de apresar, mereológicamente, la especificidad de la problemática finkeana en su *VI^a Meditación Cartesiana*. Habremos pues de diseccionar las partes de la correlación transcendental cruzándolas con el particular lugar que, en esa concreción (i.e. de la correlación transcendental), ocupa esa "parte" no concrescente (sino indirectamente concretizante) que es el yo fenomenologizante. Ella conformará la "parte" antecedente del "todo" (en sentido lato) de la cinestesia fenomenologizante que tratamos de elucidar, y cuyo consecuente será el todo (ahora sí en sentido estricto) de la correlación transcendental. Intentamos así contribuir al esclarecimiento del proceso de reducción fenomenológica, sentando las bases para una investigación sobre las articulaciones concretas entre *epoché* y reducción.

Palabras clave: Concretudes | Concrescencia | Mereología | Husserl | Fink | Richir | *Epojé* | Reducción | Nada sino parte | *Kluft* | Cinestesia fenomenologizante

Abstract: The aim of this paper is to lay the ground for understanding the correlation between some forms of epoché and the reduction they open to, which corresponds, each time, to a richer type of concreteness. Our approach of phenomenological concreteness is mereological (i.e. within the very terms of the 3rd *Logical Investigation*). Therefore, after remembering some basic concepts of the husserlian mereology and their possible use within transcendental phenomenology, we try to grasp the specificity of the questions posed by Eugen Fink in his 6th *Cartesian Meditation*. We shall expose the parts of the transcendental correlation and then account for the particular role played, "within" this concretion (i.e. that of the transcendental correlation), by this particular "part" which is the phenomenologizing ego (if not concrescent, yet indirectly concretizing). The phenomenologizing ego will be the antecedent "part" or term within this "whole" (*lato sensu*) consisting on the phenomenologizing kinesthesia. Thereafter, the consequent term of such a kinesthesia corresponds to the whole (this time *stricto sensu*) of the transcendental correlation. We thus intend to throw some light on the process of phenomenological reduction and set the basis for further investigations regarding the concrete articulation between *epoché* and reduction.

Key Words: Concreteness | Concrescence, mereology | Husserl | Fink | Richir | *Epoché* | Reduction | Nothing but part | *Kluft* | Phenomenologizing kinesthesia

1. ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS PREVIAS

Antes de abordar esta interpretación de la reducción como cinestesia concretizante, tratemos de fijar algunos términos que aparecerán de modo recurrente en este trabajo. Tomemos, como hilo conductor de estos esclarecimientos, el par formado por los conceptos “fenomenalizar” y “fenomenologizar” pues, en definitiva, se tratará, como veremos, de los términos entre los que, precisamente, se articulará la “cinestesia fenomenologizante”, objeto principal de este trabajo. Ambos términos, procedentes de las reflexiones metodológicas de Eugen Fink, suponen la reducción o, en cierto modo, explicitan el tránsito entre la actitud natural y la actitud transcendental-fenomenológica. Para aclararlos, necesitamos decir unas palabras sobre ambas actitudes. Las diferenciaremos prestando especial atención a la distinta configuración mereológica que en cada una de ellas alienta, aclarando de ese modo el suelo teórico en el que se mueve este trabajo.

En actitud natural vivimos *en* los objetos, extraviados en ellos por así decirlo. Pero es esencial comprender que la actitud natural no es sólo eso y, me atrevería incluso a decir, ni tan siquiera lo es de modo fundamental. Efectivamente, a este extravío de la vida constituyente en el objeto preside una cierta “interpretación” de la situación global en que nos encontramos y se encuentran dichos objetos. Esa interpretación, natural pero ajena a la espontaneidad de la vida, es la auténtica responsable de que ese *extravío* de la vida constituyente se aderece, se vea balizado e incluso (aperceptivamente) bloqueado como *enajenación* (de la vida constituyente como, precisamente, *constituyente*), bloqueado como quien atraviesa un punto de no retorno. Precisamente por ello hará falta la violencia, explícita y contra-aperceptiva, de la *epojé*. Ahora bien ¿de qué apercepción, de qué interpretación estamos hablando?

Evidentemente, lo que tiene todos los visos de lo implícito, sólo muy artificialmente se deja recoger en un enunciado. Salvando esta distancia, y conscientes de que aquí, inevitablemente, nos alejamos de cómo suceden las cosas en realidad, diremos que se trata de una interpretación en punto a lo que sea el ser absoluto y subsistente y, por consiguiente, en punto a lo que nosotros, como sujetos y, con nosotros, nuestra experiencia, seamos en ello en o en él. La

respuesta, implícita claro está, que la actitud natural ofrece, es, a todas luces, la más sensata que cabe: el ser absoluto y subsistente, el ente verdaderamente independiente (o, en los términos de la *III^a Investigación Lógica*, el “concreto absoluto”) es el mundo, el Universo. Ante esa verdad palmaria, sólo nos queda, por la fuerza de la inclusión, colegir que nosotros y, en nosotros, ese ser de extraña consistencia que es nuestra experiencia, estamos *incluidos* (en un sentido quasi conjuntista) en ese concreto absoluto que es el mundo.

Conviene insistir en que, en rigor, lo que aquí presentamos como una “respuesta” no es tal pues se ofrece como supuesta evidencia¹ antes, incluso, de verse inquietada por pregunta alguna. De ahí que la hayamos calificado, más arriba, de “implícita”. Ahora bien, por implícita que sea, no deja de consistir en una interpretación global de la experiencia de estar en el mundo. En otras palabras, la actitud natural no es, en definitiva, un dejarse vivir natural, sino una proto-teoría sobre ese vivir; vivir muy sensatamente conceptuado como *incluido* en el mundo². La actitud natural instila en el vivir natural un *plus* de interpretación que va más allá del mero dejarse vivir en el mundo de la vida. Ese *plus* es, hasta cierto punto, una *tesis*, por implícita y natural que sea. *Tesis* que no sólo va más allá de ese mero dejarse vivir, sino que, además, interpreta, entre otras cosas, ese mero dejarse vivir e incluso esa interpretación como acontecimientos acaecidos en el marco impávido de un mundo independiente. Precisamente por ello no es baladí insistir en que la actitud natural *no coincide* con el mundo de la vida³. Éste, lejos de absolutizar el mundo, sí tiene presente a la subjetividad constituyente como parte esencial. No se está, en rigor, “en” el “mundo” de la vida. Antes bien se es, a las cosas (y a uno mismo) a su través.

¹ De hecho, la experiencia conforta de continuo la evidencia de nuestra inclusión en el mundo (evidencia que no es otra que la luego transcendentalmente localizada como protodóxica); sin embargo, el problema de la actitud natural estriba en ir *más allá* de esa evidencia y “filosofar” o hacer “teorías” al respecto (teorías “absurda” y hechas “desde arriba” dirá Husserl en el capítulo II de la 1^a sección de *Ideas I*). Teorías que, en el fondo, terminan relativizándola.

² Incluido al modo de una parte concreta más del mundo y, por si el expediente de la dependencia respecto del mundo no hubiese quedado lo suficientemente asegurado, fundado en esa otra cosa *física* entre las cosas que es mi cuerpo. En realidad, y como nos enseña claramente el libro II de *Ideas*, el estrato de la vida intencional (objeto de la psicología descriptiva) resulta de una doble fundación; funda un estrato *mediato* respecto del estrato de las cosas físicas. Efectivamente, el *inmediato* estrato fundante de la vida intencional es la vida anímica. Prueba de ello es que las plantas tienen vida anímica, pero no vida intencional; prueba de ello también es que no todo nuestro vivir acaece bajo la forma de vivencias intencionales.

³ Es especialmente instructivo al respecto el importante § 55 de *Ideas I*. En él hallamos una interesante prefiguración de lo que luego se entenderá como el mundo de la vida, opuesto a ese *íncipit* de teorización que ya arrastra la actitud natural.

Sea como fuere, no se negará que las cosas con las que nos topamos en la actitud natural nos aparecen. Son, en cierto modo, fenómenos. Pero no son sólo eso, meros fenómenos y, precisamente por ello, no lo son, fenómenos, por entero⁴. Ser fenómeno es ser mero aparecer que se sostiene *exclusivamente* en una correlación de constitución con una subjetividad transcendental y que, por lo tanto, *no está ya sostenido* por ese concreto absoluto entronizado por la actitud natural: el mundo. Antes bien, el mundo también tiene su comparecencia fenomenológica, como unidad sintética (las más veces atemática y "horizontica") de una vida constituyente. Así, hacer, de un aparecer de la actitud natural ("el mundo", "mi cuerpo", "el intervalo temporal entre las 14h50 y las 15h15 de tal día", "esta taza", "esta fugaz vivencia de bienestar"), un "fenómeno" consiste en trasladarlo de la configuración mereológica de fondo propia de la actitud natural, donde lo absoluto es el mundo, a esa otra configuración mereológica, propia de la actitud fenomenológica, donde lo absoluto es la correlación de constitución entre la vida transcendental y el mundo⁵. A ese traspase llamamos "fenomenalización". Así, en esa nueva configuración mereológica, carente del sustrato mundano de fondo, las unidades e identidades aparecidas en la actitud natural se "fenomenalizan": no depositan ya su identidad en un mundo sustancial para clausurarla así de una vez por todas, sino que la ponen en juego exponiéndola exclusivamente al albur de otras (nada sino) partes de la correlación transcendental. Ahora bien, el proceso de fenomenalización dista mucho de ser inmediato.

Efectivamente, suspender el suelo de ser sobre el que, a modo de concretos relativamente independientes, reposaban las entidades recién mencionadas a título de ejemplos, y fiar la consistencia de las mismas exclusivamente a su relación de constitución transcendental, es un cambio considerable y que puede entenderse también como un proceso de "mereologización". La fenomenalización es, en cierto modo, una mereologización. Consiste en hacer de lo que en

⁴ En realidad, y contra lo que desde la actitud natural se piensa, que una cosa sea *puro* o *mero* fenómeno 1º no va de suyo (sino que requiere el paciente trabajo en que consiste, como veremos, la "fenomenalización"), 2º y supone, contra lo que los adverbios "puro" o "mero" parecen sugerir, una riquísima explosión de matices. Nos explicaremos enseguida al respecto.

⁵ O, por enunciarlo con más rigor, el entrelazamiento monadológico de las correlaciones de constitución y el mundo como conjunto sedimentado de los rendimientos transcedentales depositados a lo largo de la historia transcendental de las subjetividades constituyentes; rendimientos ora reactivados y proseguidos, ora perdidos, aunque acaso reactivables.

actitud natural aparecía como una parte concreta, pedazo, o todo relativamente independiente, nada más y nada menos que una parte abstracta (concretamente abstracta si se quiere), un momento, es decir, una parte absolutamente dependiente: algo que, para ser lo que es, ha de coexistir con otras partes en un todo que, por lo demás, contribuye a *fundar*⁶. Pues bien, ese todo es la correlación transcendental que, a su vez, no se sostiene sino en virtud de sus partes dependientes y en concrescencia, cosa que *no* sucedía en la configuración mereológica propia de la actitud natural, donde la inherencia de las partes (i.e. de un concreto relativo) resultaba relativamente espuria a ojos del concreto absoluto. Así pues, hacer de los fenómenos estabilizados como cosas de la actitud natural *meros fenómenos* (fenómenos en trance fenomenalización, de ser sólo-fenómeno) viene a ser trasvasar un supuesto concreto relativamente independiente, inserto (*sensu stricto*) en el mundo (el concreto absoluto), en un momento abstracto y absolutamente dependiente “inserto en” (*sensu lato*) la correlación transcendental (como nueva concreción absoluta).

Este cambio revela, a su vez, y precisamente a la luz de la necesidad de complementación que conoce lo que no es “nada sino” parte, todo un riquísimo cortejo de implicaciones intencionales, pléthora de complementaciones esenciales que la posición en un mundo subsistente, propio de la actitud natural, cercenaba. Suspendido el lugar mismo de la posición (el mundo), convertido el todo relativo intramundano en “nada sino parte”, afloran toda una serie de implicaciones intencionales que la actitud natural desconocía. ¿Qué decir entonces, en esta tesitura de “fenomenalización”, del “fenomenologizar” o de la “fenomenologización”?

El “fenomenologizar” corresponde, sencillamente, al procedimiento de suspensión de la tesis de la actitud natural y al correlativo seguimiento y activa asistencia a distancia de todas esas implicaciones intencionales. Implicaciones que corresponden a la fenomenalización, a su proceso e intensificación, y contribuyen a la auténtica concreción de la vida, que la actitud natural oblitera y desconoce. En realidad, se está diciendo con ello que precisamente porque la actitud natural está recurrentemente trababa por apercepciones globales, la “fenomenalización” del fenómeno no va de suyo. Es más, ésta se ve permanen-

⁶ En el estricto sentido que toma este término en el § 21 de la *III^a Investigación Lógica*. Desgraciadamente, Husserl no permaneció fiel a este estricto concepto de fundación, consecuario de la definición de “todo” en sentido estricto.

temente truncada por el sistema de apercepciones mundanizantes que configuran la actitud natural. Por eso mismo *hace falta* hacer algo pues lo cierto es que la fenomenalización no se hace sola: es más, lo que se hace solo es el destino de inconsecuencia fenomenológica de los apareceres coronados por las apercepciones naturales. Se requiere pues que el yo, que inicia la reducción como yo natural, *haga algo*⁷. Ese hacer tiene la forma genérica de un contramovimiento que no es directamente constituyente (como sí lo es la vida transcendental) sino que hace aparecer lo ya aparecido en la actitud natural (y pseudo-fenomenalizado o fenomenalizado de modo trunco). Lo hace aparecer no ya como concreto relativo recortado sobre el fondo ontológico de mundo subsistente, sino como parte absolutamente dependiente en y de la correlación transcendental. El concreto relativo, despojado por el quehacer fenomenológico del suelo del mundo, queda, vertido ahora en los nuevos términos mereológicos de la correlación transcendental, disuelto en una fina retícula de dependencias⁸ entre nada sino partes en que se resuelven o “mereologizan” los falsos concretos relativamente independientes de la actitud natural e incluso su falso concreto absoluto⁹. Lo que Fink (y Husserl con él a partir de los años 30) llama “fenomenologizar” es el conjunto de operaciones *no directamente constituyentes* por las cuales el yo que hace la reducción *hace aparecer* (i.e. fenomenaliza) el *aparecer mismo* (la vida) y los *aparecientes* (las cosas, el mundo) como partes dependientes del todo (concreto y absoluto) de la correlación de constitución,

⁷ Fink hablará, precisamente, de un “*phänomenologisierendes Tun*”.

⁸ Ámbito hecho de nada sino partes, pero donde una aparente “penuria” ontológica contrasta con la proliferante plétora de matices y co-implicaciones. Es el sutil y finísimo ámbito del “*reines*” o “*blosses Phänomen*”. No es, en Husserl, una pureza vacía, sino una pureza limpia de auto-apercepciones mundanizantes (y auto-englobantes) y precisamente por ello abundantísima. Es la pureza que observa los límites de la dación impuestos por la cláusula restrictiva del principio de todos los principios (§ 24 de *Ideas I*). Si la pericia fenomenologizante consigue, mal que bien, estabilizar ese sutil haz, ese límite que mienta el principio de todos los principios, y donde ni vida ni mundo se engloban (sino que entran en concrescencia, a haces el uno con el otro), entonces asistimos a la maravilla de ver cómo se dispara, en todos los sentidos de la correlación transcendental (i.e. del fenómeno *puro* o del *mero* fenómeno), toda una riqueza fenomenológica sin parigual, riqueza de singularidades eidéticas o momentos abstractos y absolutamente dependientes radicalmente expuestos a concrescencia (i.e. a relaciones de dependencia, de necesaria complementación). Contrariamente a la actitud natural, esa concrescencia (*ya activa o ejecutiva* en actitud natural) corre *ahora*, suspendida la tesis de la existencia del mundo, limpia de toda mixtura aperceptiva que pudiera deformar su curso, franca para encontrar, en todas las direcciones de la correlación trascendental, y precisamente azuzada por la precariedad y ligereza ontológica de sus (nada sino) partes, toda una profusión de necesidades de complementación y, en general, de implicaciones intencionales.

⁹ Si el suelo de la posición no quedase también suspendido (i.e. la “tesis de la existencia del mundo”), nos las habríamos con una *epojé* intramundana, con un trance de neutralización *provisional*. Tal es, por ejemplo, el que suspende una presunta convicción (que se hubiese vuelto relativamente disfuncional) para, así, examinarla con detenimiento. De esa *epojé*, que es una modificación y no una modalización, surgirá una modalización de la tesis neutralmente modificada: quedará ésta negada o confirmada, permanecerá en la duda o en la simple verosimilitud.

desvelando así (pero nunca *directamente* constituyendo) las implicaciones intencionales, como si el contramovimiento fenomenologizante fuera análogo al efecto de una creación de vacío que *indirectamente* conlleva que determinadas partes se arrimen entre sí. Esbozadas algunas nociones, digamos unas palabras sobre el propósito general de este trabajo y, sobre todo, del marco, más amplio, en el que se sitúa.

2. ESTRUCTURA Y OBJETO DEL PRESENTE TRABAJO

En bien de la comprensión de las líneas que siguen, y para que algunas de sus remisiones intrínsecas puedan entenderse, es importante subrayar que este trabajo se limita a sentar las bases de un proyecto más amplio y que lo engloba. Efectivamente, a este artículo seguirá al menos una segunda parte que, haciendo uso de las distinciones teóricas aquí establecidas, analizará las relaciones entre los diferentes tipos de *epojé* y de reducción. Esta relación, en sus distintas versiones, representa otras tantas instancias concretas de lo que aquí presentaremos como “cinestesia fenomenologizante”. Estas páginas se limitarán a dilucidarla en su formalidad.

Se verá que la cinestesia fenomenologizante, al igual que las clásicas cinesesias constituyentes, alberga una estructura en “si... entonces...” que, por lo tanto, consta de dos términos: un antecedente y un consecuente¹⁰. Así quedará establecida la estructura de la cinestesia fenomenologizante en su formalidad. La entenderemos, precisamente, como la relación entre fenomenologización y fenomenalización. Que la fenomenologización sea cosa de un “yo” (del “yo fenomenologizante”) conforta, en cierto modo, el intento de pensarla como *parte* (en este caso su parte antecedente) o componente de una presunta cinestesia. Lo que del fenomenologizar resulte será una determinada fenomenalización (un ahondamiento e intensificación del proceso de fenomenalización, i.e. de concretización) y tal será interpretada como la parte consecuente de esa misma cinestesia. Pues bien, esta cinestesia, que bien podemos llamar “fenomenologizan-

¹⁰ O, por decirlo de otro modo, las cinestesias albergan una estructura en “si... entonces...”. Para más detalles, puede uno referirse a las lecciones de Husserl sobre Cosa y Espacio, a las *Ding und Raum Vorlesungen* (*Hua XVI*) o a la excelente exposición, más sintética, que de este punto hace Husserl en *Krisis* (*Hua VI*) en el § 47.

te”, permite esclarecer algunos aspectos del “movimiento” de la reducción. Así, las partes de esta cinestesia fenomenologizante también se dejan conceptualizar como la *epojé* (parte antecedente), puro movimiento de suspensión, y la tesitura de concreción a que la *epojé* re(con)duce (parte consecuente), un determinado caso de correlación transcendental.

En un siguiente trabajo que seguirá a este artículo se abordará esa particular versión de la cinestesia fenomenologizante que se dirime *entre* lo que Fink denomina “deshumanización” (como un tipo radicalizado de *epojé*) y la re(con)ducción *meántica* de lo transcendental que la deshumanización entraña, y donde, con arreglo a la estructura formal que hemos esbozado, lo primero (i.e. la deshumanización) hace las veces de antecedente de la cinestesia fenomenologizante, y lo segundo (la méontica o lo transcendental concretizado como meántica) hace las veces del consecuente de esa versión de la cinestesia fenomenologizante. Sólo entonces podremos poner de manifiesto (introduciendo el concepto de desalineamiento transcendental, que este trabajo tocará de modo preliminar) cómo y hasta qué punto la *epojé* hiperbólica introducida por Marc Richir (con su invocación, a modo de hipótesis, del Genio Maligno cartesiano), permite, haciendo las veces de antecedente de una cinestesia fenomenologizante inaudita, abrir un nuevo campo de concretudes, estructurado con arreglo a una multiplicidad de registros arquitectónicos (*forma sui generis* que tomará el correspondiente consecuente de la cinestesia fenomenologizante).

También en este último caso de trance metódico o relación *epojé*-reducción se mantendrá e incluso *confirmará* la estructura de la cinestesia fenomenologizante que estas líneas se limitarán a describir haciendo uso de algunos términos mereológicos apuntados en el apartado anterior toda vez que se hace cuestión de “concreciones” y que el fenomenologizar puede (y creo que debe) entenderse como una suerte de “contra-movimiento *concretizante*” (expresión que condensa ambos términos de la cinestesia fenomenologizante). Concretizante pues obra, en el fondo, la “vuelta a las cosas mismas” que la fenomenología exige. Tratemos de comprender qué puedan ser esas cosas mismas para, desde ahí, captar el “todo” del movimiento de fenomenalización, es decir, la relación de esas “cosas mismas” con aquel quehacer *fenomenologizante* que se esfuerza por *fenomenalizarlas* como tales (que literalmente se des-vive por ello).

3. SOBRE EL SENTIDO DE UNA “VUELTA A LAS COSAS MISMAS”

De sobra conocida es la pretensión de Husserl de “volver a las cosas mismas”. Ahora bien, qué sean esas “cosas mismas”, he ahí el enigma que se cela en el concepto de fenómeno pues el fenómeno es, sin lugar a dudas, la “cosa” de la fenomenología, su *asunto*.

El fenómeno alberga algo así como la recubierta matriz de alteridad que, de un modo más claro y natural, nos aparece en el mundo de la actitud natural como lo *otro*, como lo opuesto a lo propio. La fenomenología reorganiza las naturales escisiones y fronteras entre lo otro y lo propio y lo hace no tanto desde el *ser* sino, ya antes (de ahí su vocación *transcendental*) en y desde el *aparecer*. Efectivamente, “fenómeno” es aquello *que se limita a aparecer* y en aparecer se agota. El fenómeno es pues, si retomamos una expresión de Marc Richir¹¹, “nada sino fenómeno (*rien que phénomène*)”. He ahí, en cierto modo, la explicitación de su vocación, de su intrínseca intención “argumentativa”: situarse en posición transcendental respecto del ser. Decir “nada sino fenómeno” viene a ser explicitar, mal que bien, el nervio retórico que late bajo todo decir o *alegar* “fenómeno”, “por lo pronto fenómeno”, “antes bien fenómeno”. Que en ese ámbito puedan registrarse algo así como leyes de esencia es lo que, no sin sorpresa, da pábulo a esa tarea llamada “fenomeno-*logía*”, y le ofrece su campo de estudio. En él, decíamos, la alteridad brusca y obvia (pero derivada, en suma) de las cosas de la actitud natural halla como una cifra más fundamental y matricial (al menos eso ambiciona la fenomenología) y que ha de rastrearse ya en la “irrealidad”¹² del fenómeno.

Por eso, esas “cosas” no son *Dinge* sino *Sachen*. No son objetualidades exteriores a la vida del sujeto, no están perfectamente exentas, ni resultan delimitables, recortadas aperceptivamente y espacio-temporalmente localizables. Son otras, ciertamente, y hasta cierto punto “exteriores” (de esa peculiar exterioridad que es la propia transcendencia en la inmanencia o de la inmanencia intencional). Sin embargo, esa alteridad toma para sí como una lámina de vida

¹¹ Se puede consultar la valiosa página web montada por Sacha Carlson: www.laphenomenologierichirienne.org

¹² Se refiere así Husserl al fenómeno en la introducción a *Ideas I*.

transcendental que no por ello se fusiona con el mundo. Somos arte y parte en (y de) esa matriz de alteridad que es el fenómeno (como dimensión del todo de la correlación sujeto-objeto). Ahora bien, *Sache* o *Sachlichkeit* mientan como una densidad más acá de la consabida diferencia sujeto-objeto según las escisiones —decíamos— a que nos acostumbra la actitud natural. En rigor, la diferencia sujeto-objeto no queda cancelada sino más bien profundizada. ¿Cómo? Rastreando la traza¹³ de esa diferencia en registros de fenomenalización más profundos. No hay, como ha pretendido cierta fenomenología posthusseriana, ruptura del a priori de correlación sino antes bien profundización del mismo según los varios estratos constitutivos.

Por lo demás, empezamos a comprender que esa alteridad del (todo del) fenómeno no es de una pieza, sino compuesta de vida y de mundo. Ocurre, simplemente, que, las más de las veces y en según qué latitudes constitutivas, nos resulta imposible evidenciar la diferencia vida-mundo incluida, a su vez, en el seno de esa diferencia o alteridad originaria que es el fenómeno (y que comprende esas dos partes —vida y mundo— en “concrecencia”¹⁴). Veremos más adelante cómo la *epojé* finkeana entendida como “deshumanización” es, precisamente, un modo de habérselas con esa dificultad.

Correlativamente, la fenomenología, en su vertiente metódica, habrá de lanzarse en pos de una radicalidad en el movimiento de auto-diferenciación respecto del fenómeno toda vez que el fenómeno comporta una “parte” de vida transcendental en concrecencia con una parte “objetual” o “mundana”. El que-hacer fenomenologizante habrá de lanzarse en pos de una radicalidad que le sirva al fenomenólogo para detectar —i.e. para que se *fenomenalice*— ese mínimo de alteridad en que consiste el fenómeno y que lo convierte en “transcendental” respecto de todo otro objeto. A la radicalidad en teoría transcendental de los elementos (mínimos de fenomenalización que, en realidad, son máximos en punto al sentido de alteridad que allí está en juego) responde una radicalidad en teoría transcendental del método: radicalidad en la auto-

¹³ En el sentido en que se habla de la “trazabilidad” de un elemento o de un producto.

¹⁴ Término que aparece en varios autores (no necesariamente pertenecientes a la literatura fenomenológica). En la literatura fenomenológica, la expresión “partes concrecentes” aparece en los desarrollos mereológicos de Franz Brentano. Por ejemplo en estudios como “Elementos de conciencia” y otros textos incluidos en el conjunto de escritos publicados bajo *Deskriptive Psychologie. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Roderick M. Chisholm und Wilhelm Baumgartner, Felix Meiner, Hamburg, 1982*. También, claro está, y para lo referente a la mereología brentaniana, podemos referirnos a su *Kategorienlehre*, herausgegeben von A. Kastil. Felix Meiner, Hamburg, 1985⁵ (1933).

diferenciación en aras a manifestar la parte de vida transcendental puesta a contribución de fenomenalización en el seno de esa proto-alteridad originariamente compuesta que es el fenómeno (como todo de la correlación transcendental).

De ahí que, sobre esta exigencia de auto-diferenciación, planee la constante sospecha de estar haciendo cuerpo, sin saberlo, con lo que, ya fenómeno, fenómeno inadvertido, habríamos *absorbido* sin querer, marrando así su fenomenalización, perdiendo pues *recurrentemente* las primeras pulsaciones de todo aparecer, perdiéndolas de puro *haber hecho cuerpo con* ellas, de puro haberlas —diría Husserl— “presupuesto”. Creo que la tesitura que describimos constituye una de las profundas razones de ese “*zurück*” que acompaña la citada cominación husserliana subrayando la necesidad de una “vuelta” o de que el camino a las “cosas mismas” haya de tomar la forma de una “vuelta”: lo cierto es que ya siempre y de modo imperceptible hemos dejado esas *Sachen tras* nosotros. Ya siempre las hemos encabalgado sin advertirlo siquiera. Nos las encontramos de nuevo, en el mejor de los casos, bajo la forma de alteridad derivada que esas *Sachen* revisten en la actitud natural: *Dinge*, llanas cosas externas, aperceptivamente recortadas de un modo supuestamente claro.

En aras de elucidar el sentido de la radicalidad de la *epojé*, es importante aclarar un punto que encierra una posible malinterpretación, y que revierte en un malentendido respecto de la hiperbolización de la *epojé*.

En realidad, la medida de esta radicalidad en el paso atrás de la *epojé* sólo la confiere lo que *de* fenómeno (en sentido partitivo) se deposita como resultado de esa auto-diferenciación. Ésta última no es *radical por serlo* sino que sólo lo es hasta donde el fenómeno diga o aconseje, hasta donde, de dicha auto-diferenciación, resulte fenomenalización, y según una estructura de sí... *entonces...* similar a la de las cinestesias constituyentes¹⁵. No se trata en absoluto de exagerar por exagerar¹⁶. En realidad, el fenómeno mismo es la medida de toda hipérbole en la *epojé*. Ocurre, sencillamente, que no hay medida pre establecida, que no sabemos de antemano lo que se fenomenalizará, y por lo tanto la

¹⁵ Muy bien analizadas por Agustín Serrano de Haro en el artículo “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo” incluido en las pp. 185-216 de la obra *La posibilidad de la fenomenología*, Ed. Agustín Serrano de Haro, Editorial Complutense, Madrid, 1997.

¹⁶ Richir ha elaborado una crítica de la falsa exageración en varios textos. Citemos el importante artículo “Sublime et pseudo-sublime”, en *Annales de Phénoménologie* nº9, 2010, así como el texto “Hyperbole rhétorique et hyperbole phénoménologique” incluido en la obra *De la négativité en phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 2014.

parte de vida transcendental que será parte concrescente de la correlación (en el todo del fenómeno) y, correlativamente, cuán radical, cuán honda y profunda, habrá de ser la auto-diferenciación en el seno de la vida transcendental¹⁷ que libere o desbloquee esa parte concrescente. A esta ausencia de medida previa, al fundamental anti-transcendentalismo especulativo de la fenomenología o, si se quiere, a su radical empirismo responde, precisamente, una hiperbolización de la *epojé*. Sería malentenderla pensar que ésta no tiene en el fenómeno su razón. Y sería arbitrario e irracional insistir en la hipérbole del método cuando ésta, en su auto-diferenciación, en su contra-movimiento, ya ha generado una concrescencia fenomenológica. No querer ver dicha concrescencia o hacer como si no la hubiera, como si no se hubiese “dado”¹⁸ (e insistir obstinadamente en la hipérbole), contravendría el fenomenológico “principio de todos los principios” enunciado en el § 24 de *Ideas I*.

4. ANATOMÍA MEREOLÓGICA DEL CONCRETO “VIVENCIA TRASCENDENTAL”

Ser enteramente consecuente con la fulgurante intuición del a priori de correlación intencional, fuente continua de sobrecojimiento a lo largo de toda su vida, llevará a Husserl a pensar dicha correlación como un todo en sentido estricto (tal y como se define en el § 21 de la III^a de las *Investigaciones Lógicas*)¹⁹, es decir, como un todo formado por partes absolutamente dependientes o “nada sino” partes. Así, y reformulando algunas de las explicaciones apuntadas en el apartado 1 de este trabajo, las vivencias transcedentales están formadas por partes en relación de absoluta dependencia mutua.

Esta absoluta dependencia entre las partes reabsorbe toda *posición* de la correlación misma *como tal*. Dicho de otro modo: el todo de la correlación ya

¹⁷ De un lado y de otro, como veremos más adelante, de un abismo en la subjetividad transcendental y al que Fink se referirá con el término “*Kluft*”, abismo distinto al que existe entre vida y mundo.

¹⁸ El problema estriba, si cabe, en que la anatomía de la concrescencia fenomenalizada incluye una parte concrescente de vida transcendental que vuelve profundamente inadecuado para el despliegue y fidelidad a dicha concrescencia hablar, en estas latitudes de experiencia, de “dato”, “datitud”, o “donación”. Para ulteriores precisiones sobre esta cuestión, me permito remitir al comentario que del Principio de todos los principios (§ 24 de *Ideen I*) hemos intentado en el artículo «Concrescences en souffrance et méréologie de la mise en suspens», *Eikasia* nº 49. <http://revistadefilosofia.com/49-14.pdf> sobre todo en las pp. 286-292.

¹⁹ Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, *Hua*. XIX/1, pp. 289-290. Sobre la interpretación mereológica del giro transcendental de la fenomenología es referencia obligada la excelente obra de Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología transcendental y ontología*, editorial UCM, Madrid, 1991.

no queda puesto en otra entidad de rango superior, en una suerte de espacio englobante y preexistente²⁰. Así, y por paradójico e insensato que parezca, el mundo o, si se quiere, “lo” mundo, habrá de buscarse en el seno de la correlación misma. El arcaísmo del mundo, su insultante independencia, habrá de negociarse en los términos de la correlación transcendental, acaso en lo más profundo del sujeto y del horizonte de mundo, en las versiones más arcaicas de ambos términos concrescentes. Sea como fuere, habrá de declinarse en los términos de una relación de dependencia absoluta entre partes.

En lo relativo a la anatomía mereológica del fenómeno, de un lado tenemos la vivencia transcendental (en sentido estricto), es decir, la “nada sino parte” o “parte dependiente” o “sólo-parte”²¹ “subjetiva” del todo de la vivencia transcendental (“vivencia” tomada en sentido amplio, transitivo e intransitivo). “En” esta parte (que es “nada sino parte”) discernimos actos (también en el más amplio sentido del término, i.e. incluyendo cualquier registro arquitectónico o registro de fenomenalización); actos que comportan sus componentes hiléticas (por sí mismas no intencionales) y noéticas (responsables de la dirección intencional).

Del “otro lado” de la vivencia transcendental (una vez más en sentido amplio), nos encontramos con el nóema y con todas las componentes del mismo (o con lo “objetual” o “mundanal”, estrictamente noématico o no, en sentido genérico). Así, del lado del “nóema”²², surge toda una profusión de partes dependientes: desde el núcleo noemático hasta sus modalizaciones y modificaciones, junto con los horizontes interno y externo. Todo ello sostenido, a su vez, por la nóesis (y viceversa), lo uno literalmente pendiendo de lo otro, ambas partes pudiendo ser lo que son sólo en virtud del hecho de ser partes del todo

²⁰ Contrariamente a lo que aún ocurría en *Investigaciones Lógicas* donde, como sabemos, la relación intencional lo es entre dos partes relativamente independientes, sitas, a su vez, en el mundo, que es el único todo absolutamente independiente y omnienglobante.

²¹ Por lo tanto, nunca parte sola. En este punto mereológico se percibe el desastre de la reforma ortográfica: sólo-parte y solo-parte son sentidos diametralmente opuestos. Lo que es sólo parte nunca puede ser parte sola o a solas.

²² Por lo que hace a la parte objetual, el análisis *transcendental* encuentra ahora, en suma, todo lo que no había sido reconocido antes como parte de la esfera fenomenológica por no constituir un contenido ingrediente de la misma. Recordemos que el objeto intencional se había visto expulsado fuera de la esfera temática del análisis fenomenológico. Sencillamente no era objeto de análisis. En *Investigaciones Lógicas* el objeto de análisis se reducía a los contenidos ingredientes de las vivencias de conciencia. Nunca a los objetos intencionales que en ellas se mostraban. Lo ingrediente (lo “reel”) detentaba, en *Investigaciones Lógicas*, el monopolio del sentido “inmanente”. Amanece, con el giro transcendental, otro sentido de lo inmanente, toda vez que dicho giro transcendental no es una conculcación sino una confirmación y extensión de la mereología. Se trata de la “inmanencia intencional”, en dependencia mereológica con la “inmanencia real (o ingrediente)”.

(de la correlación transcendental) que contribuyen a fundar. Es como si el rigor de la *Fundierung* reposara en la precariedad ontológica de cada una de sus partes fundantes. En ello se cela un misterio, una aparente paradoja (para las ontologías más clásicas) sobre la que nunca se insistirá lo suficiente, a saber, que hay una correlación entre la *absoluta dependencia* de estas nada sino partes concrescentes de la correlación transcendental de un lado, y su *absoluta irreductibilidad* del otro. ¿Cómo es posible que la irreductibilidad se conjugue con la dependencia absoluta? Husserl nos habla, en el § 49 de *Ideas I*, de un abismo de sentido (*Abgrund des Sinnes*) entre partes que, sin embargo, son absolutamente dependientes:

Ser inmanente o absoluto y ser trascendente quieren decir, sin duda, ambos “ente”, “objeto”, y ambos tienen sin duda, su contenido de determinación objetivo; pero es evidente que lo que en ambos lados se llama objeto y determinación objetiva sólo se llama así según las categorías lógicas vacías. Entre conciencia y realidad se abre un verdadero abismo de sentido [*Abgrund des Sinnes*].²³

Esta cita constituye, por cierto, un perfecto ejemplo del uso “a modo de palanca”, como nos dice Husserl en la introducción a la 3^a de las *Investigaciones Lógicas*²⁴, de algunos términos de la ontología formal: aquí “*Seiende*” o “*Gegenstand*” (siendo “todo” y “parte” los términos paradigmáticos; pero no los únicos a los que Husserl se refiere en ese pasaje inicial de la 3^a *Investigación Lógica*). Términos que, precisamente, no tienen, el sentido que haría buena la crítica de Heidegger a Husserl en este punto. La *Gegenständlichkeit* en su uso husserliano no constituye ninguna delimitación de la fenomenalidad²⁵. De

²³ Edmund Husserl, *Ideen I*, Hua III/1, pp. 92-93. *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*, Tr. Antonio Zirión Qujano, UNAM, Fondo de Cultura Económica, p.189.

²⁴ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Hua XIX/1, 228.

²⁵ Extremo que queda clarísimamente enunciado por Husserl en el primer capítulo de *Ideas I* y, en general, siempre que se distingue la ontología formal de las ontologías materiales o, dicho ahora en términos de la teoría del juicio, siempre que se delimitan los juicios analíticos respecto de los juicios sintéticos; o, en términos ontológicos, la “*región*” (en sentido lato) del a priori formal de la *región* (en sentido estricto) del a priori material. Así, en el § 10 de *Ideas I* insiste Husserl en que la palabra “objeto” (*Gegenstand*) ha de servir para referirse a configuraciones de *todo tipo*. Más adelante, llamará la atención sobre el peligro de interpretar de modo demasiado literal la expresión “*región formal*”, inclinando a un lector desatento a darle cierto contenido (*Gehalt*) a lo que no lo tiene y poniéndolo en el mismo plano que las regiones materiales. Pues bien, me parece que Heidegger le confiere a la presunta forma de la “*objetalidad (Gegenständlichkeit)*” una virtud “*sintética*” que, al menos en Husserl, no tiene, con la salvaguardia, claro está, del caso, enteramente extrínseco, de la “reunión” que de sus contenidos procuran los todos categoriales cf. § 23 de la III^a *Investigación Lógica*. Efectivamente, si tomamos el mismo problema por su lado opuesto, y lo formulamos ahora asistidos por los términos del § 22 de la 3^a de las *Investigaciones Lógicas*, la “*unión*” o “*unidad originaria*” que acusa un fenómeno (i.e. *su* unidad cuando es, de veras, unidad *suya* y no unidad extrínseca) no es tributaria de un presunto sobrevenirle la forma objeto, sino que se “funda” en leyes atenidas a géneros y especies y que conforman, precisamente, las varias

hecho, testimonio de este uso ontológico formal es también, aquí, nada más y nada menos que el término “*Seiende*”. “*Gegenstand*” y “*Seiende*” tan sólo sirven (“*dienen*” dice Husserl) aquí como palancas (“*Hebel*”). Se agotan en su función de palancas. Palancas en cuyo “fondo” o en cuyos “bordes” sí se revelan realidades fenomenológicas, es decir, correlaciones, que observan el carácter mutuamente irreductible de vida y mundo.

Tan pronto como analizamos las cosas más de cerca, nos percatamos de que la anatomía mereológica de la correlación transcendental se revela aún más complicada de lo que a primera vista pudiera parecer. Resulta que la heterogeneidad en la concrescencia, la irreductibilidad en la dependencia, *también* se despliega en el seno de la vivencia (o inmanencia real). Recordemos que la vivencia es lo que, del todo en sentido estricto que es la correlación transcendental, resulta *vivido* pero no aparece; mientras que, por el contrario, lo aparente no está, propiamente hablando, vivido, no es auténtico contenido ingrediente o real (*reell*) de la vivencia (*Erlebnis*). Pues bien, en el seno la vivencia, de lo *reell*, de lo inaparente vivido, vemos surgir otra trascendencia, una trascendencia absolutamente *sui generis* y que tampoco es asimilable a la de la inmanencia intencional; o, si se quiere, una forma de trascender lo *reell* no en el sentido de lo intencional sino “inmanencia adentro”. Nos referimos a la trascendencia de la inmanencia propia del “yo puro”, y que nada tiene de un polo puramente abstracto (entre otras cosas porque en él se depositan los hábitos).

El yo puro no “pertenece” a la vivencia en el mismo sentido en que a ella pertenecen las componentes hilética y noética. Sin embargo, ese “yo” contribuye a la concreción de la vivencia transcendental, al todo concreto que es tal o cual vivencia transcendental en tal o cual momento de la historia transcen-

ontologías regionales (es decir, las ontologías materiales). Así y todo, hay, en Heidegger, algunos pasajes que parecen desconocer estas prevenciones husserlianinas en punto a una interpretación quasi-material de la ontología formal. Podemos referirnos, por ejemplo, al § 26 del curso del semestre de invierno 1919-1920, titulado *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). Dicho párrafo incurre, además, en una cierta confusión entre coseidad (*Dinglichkeit*) y objetualidad (*Gegenständlichkeit*) que no es ajena a la cuestión que aquí apuntamos. Más ilustrativo si cabe nos parece el punto 1. del apartado I. del Anejo A (GA 58, p. 131-134) pero, sobre todo, la parte II del anexo B, es decir, las valiosas notas de Oskar Becker que permitieron reconstruir la parte final de dicho curso. Así, el punto 10 (GA 58, p. 235) recoge de nuevo una velada crítica a la fenomenología husseriana cifrada en un presunto uso de la categoría de “objeto” y que, una vez más, menoscaba el modo en que la ontología formal (que, por lo demás, no se agota en la categoría de objeto) puede ser usada “a modo de palanca” para manifestar ciertas unidades “no objetuales” (ahora en el restringido sentido de Heidegger), como puedan serlo las relativas al orden de la síntesis pasiva u otras configuraciones tan poco “objetuales” como las diversas modalidades de la “conciencia de horizonte”, los contenidos representantes de la imaginación o *phantasmata*, o incluso las esencias antes de toda “nominalización”. De todo ello puede decirse que es “objeto” (en el sentido de la ontología formal husseriana) sin menoscabo de su carácter, digamos, irreductiblemente lateral.

tal de una subjetividad. Lo que es del orden de ese yo (por ejemplo los hábitos) no pasa al ritmo del flujo del tiempo inmanente, en el que sí que bañan directamente las componentes hilética y noética de la parte dependiente subjetiva²⁶. Hay todo un cortejo de convicciones y hábitos cinestésicos que ya desde su no actualización contribuyen a la concreción de la vida²⁷. Sólo al actualizarse bañan en el flujo del tiempo interno, continuamente cambiante; pero también desde su retirada, desde su no ejecutividad, son *fungierend* y acaso tengan una temporalización específica, una temporalización de lo potencial *qua* potencial que no necesite exclusivamente de un paso al acto para cambiar, para tener historia (del mismo modo en que diríamos que las actualizaciones sucesivas de una lengua son lo que hace su historia, su diacronía). Incluso desde la retirada profundidad de su no ejecutividad, todo un friso de potencialidades contribuye a la concretud de una vivencia y más concretamente a la de un acto noético. Así, toda nóesis está irremisiblemente nimbada por todo un cortejo de hábitos que acompañarán y guiarán su propio desarrollo noético. Del orden del hábito (en enriquecimiento y afinamiento constantes, aunque también en riesgo de embotamiento) son los caminos cinestésicos que tomará toda profundización en los horizontes externos o internos de las cosas, así como las convicciones quepesan en la decantación aperceptiva del tipo de cosa con que cada vez nos las habemos y, con ello, la forma en que nos referiremos a ella o nos comportaremos ante ella.

Evidentemente, de este panorama, proliferante tan pronto como nos detenemos a examinarlo de cerca, no podemos olvidar el estatuto problemático de los otros yoes. Lo cierto es que, una vez instalado el giro transcendental de la fenomenología, lo absoluto (el todo absolutamente independiente) es el entero sistema de correlaciones transcen- dentales en que consiste la intersubjetividad transcendental (a lo largo de la historia), y que tiene al mundo como su correlato constitutivo. Efectivamente, una vez cumplida la traducción mereológica del idealismo transcendental fenomenológico (que nada tiene, como nos indica Fink en el último párrafo de su *VI^a Meditación Cartesiana*, de un idealismo clásico, ni es asimilable a ninguno de los idealismos históricos), el todo absolu-

²⁶ Cf. Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología transcendental y ontología*, Ed. de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990. pp. 394-402.

²⁷ Este aspecto estructural se hará mucho más pregnante y complejo tan pronto como nos hagamos cargo de la situación de multiestratificación de la vida transcendental, de la pluralidad e irreductibilidad no sólo de las partes concrescentes, sino también de sus registros de fenomenalización.

tamente independiente no es ya ese mundo que contiene dos regiones, la de los objetos (intencionales e independientes de la intencionalidad) y las vivencias, sino la historia transcendental constituyente *a cargo de la intersubjetividad monadológica* (con el “mundo” como su correlato constitutivo).

No podemos detenernos aquí en esta cuestión tan delicada. Digamos que se trata de un “todo” que no es estrictamente “uno” sino pluralidad originaria cohesionada de un modo *sui generis* que habría que investigar por sí sola. Se trata de una “totalidad” originariamente plural, múltiplemente desfasada, y cuyo desfase ha de relacionarse con el desfase entre *cada* vida transcendental (y que sólo por mundanización impropia queda agavillado y aplanado en y por el tiempo objetivo del mundo). Dicho de otro modo, en cada vida transcendental hay un registro constituyente básico donde, sin perjuicio de la singularidad de cada quien, se atesta un *constituir con*, algo semejante a lo que Kant llamaba *sensus communis*. Para ese lugar, para esa proto-espacialización, reserva Richir el concepto platónico de *chôra*²⁸ como proto-espacio que anuda en lo más profundo dos o más desfases (entre singularidades constituyentes). Se trata de un proto-espacio en el que se juega la unidad recóndita de varias vidas constituyentes, su raíz común (elemento esencial para toda fenomenología de lo político). La profundidad genética en la que se sitúa, de entrada, la *chôra*, es *ipso facto*, algo así como la concreción del desajuste entre mónadas. Dicha profundidad genética está, sin embargo, fuera de presente, y precisamente por ello no resulta de un posterior acuerdo entre solipsismos desacordados (descuerdo que corresponde, en propio, al registro de la intersubjetividad transcendental), sino que es anterior a la problemática misma del solipsismo. Se trata del fundamental acorde —suerte de concrescencia de 2º grado— ya presente en el fondo de cada vida, a velocidades y lentitudes distintas al continuo de las proto-impresiones (es lo que Richir denominará “*interfacticidad transcendental*”), y donde los sujetos se entienden sin tener que establecer protocolos o sin haber de saltar por encima de la individualidad de cada quien.

Sin embargo, de esta anatomía del concreto transcendental no podemos olvidar un delicado componente. Componente suplementario que incide alejándose, que cuenta no-estando o distando, que es un activo contra-movimiento res-

²⁸ Sobre este punto puede consultarse el excelente artículo de István Fazakas, “Éléments pour penser la scène archaïque de la phénoménalisation”, <http://revistadefilosofia.com/55-10.pdf>, publicado en el número 55 de la revista *Eikasia*.

pecto de toda concrescencia pero que no por ello está puramente en el aire: su contra-movimiento se apoya y toma su impulso en el seno de la parte concrescente “vida transcendental” del todo de la correlación. Esta “parte”, de suyo dehiscente o des-concrescente (y que permite, desde su contra-movimiento, la *indirecta* fenomenalización de la concrescencia) es absolutamente esencial para los desarrollos que siguen. Nos estamos refiriendo al “espectador transcendental” o a lo que Fink llamaba “yo fenomenologizante”, y que es crucial no confundir con el yo puro, del que hemos hablado más arriba.

Efectivamente, no es cierto que el yo fenomenologizante venga a ocupar, por así decirlo, la traza de trascendencia de la inmanencia que labra el yo puro dentro de la vida transcendental (o incluso esa proto-distancia respecto del flujo del tiempo inmanente abierta por esa otra componente constituyente que es la conciencia absoluta del tiempo). No. Hay un fundamental des-alineamiento entre yo fenomenologizante y yo puro (que, por caso, permite hacer una fenomenología del yo puro o de las síntesis activas), así como también entre yo fenomenologizante y conciencia absoluta del tiempo. Lo hay entre otras cosas porque el yo fenomenologizante *no es* un elemento *directamente constituyente* (como sí lo son, en cambio, las otras dos partes concrescentes recién citadas).

Efectivamente, y como ya habíamos sugerido en una nota al pie, desde las primeras páginas de este escrito, al abismo de sentido (mencionado más arriba) que partía la correlación transcendental en “vida sujetiva” y “mundo”, se añade otro abismo, una escisión o *Kluft* —nos dirá Fink— cavado, esta vez, no ya entre ambas partes concrescentes, sino en el corazón de una de ellas, a saber en la parte concrescente “vida” o “subjetividad transcendental”²⁹. De ese modo, el yo fenomenologizante se separa de la vida transcendental. Pero lo hace sin que cierta *identidad* de ser entre yo transcendental y yo fenomenologizante quede rota. Hay —nos dirá Fink— entre ambos yoes una relación de alteridad en la identidad. Dicha relación constituye un problema de primera importancia para toda “teoría transcendental del método” *fenomenológica*. Fink lo formula así en el § 11 de su *VIª Meditación Cartesiana*. Dicho párrafo se titula “la actividad fenomenologizante como ‘cientificación’”. En el punto B (titulado

²⁹ Para captar este punto es muy recomendable la lectura del texto de Rudolf Bernet, “La réduction phénoménologique et la double vie du sujet” en la obra *La vie du sujet*, PUF, Paris, 1994, sobre todo pp. 5-18.

"la mundanización de la actividad fenomenologizante") perteneciente a ese mismo párrafo, Fink nos dice:

El problema fundamental dentro de la teoría transcendental del método reside, efectivamente, en la *oposición* transcendental de *ser* entre el espectador fenomenologizante y el yo transcendental constituyente.³⁰

5. NIHILIZACION Y CONCRESCENCIA : SOBRE EL FENOMENOLOGIZAR COMO CINESTESIA CONCRETIZANTE

La reducción fenomenológica es ese acto paradójico que comienza por una cierta *Enthaltung* o *abstención* (el término alemán calca la morfología del término latino). Ciento es que, en primer término, esta abstención algo tiene de sustracción e incluso de abstracción. Efectivamente, es como si la reducción pareciera, al menos en los albores de su contra-movimiento fenomenologizante, corresponder al sentido corriente de abstención, a su matiz "sustractiva". Sin embargo, resulta que ese contra-movimiento, sin cancelarse como tal, re(con)duce (auténtico sentido de *reductio*) la experiencia hacia una mayor *intensidad* (suerte de concrescencia transcendental no alienada e intensificada), la reconduce, en suma, a una mayor *concreción*.

Efectivamente, la reducción puede pensarse como un quehacer "concretizante" (una acreción en/de concretudes). De hecho, nuestro interés en la mereología o teoría de los todos y las partes radica, casi exclusivamente, en una elucidación del acto de reducción³¹. No es pues un interés que tenga, primariamente, nada de descripción ontológica y mero recuento de partes. Hay, claro está, irreductibles en concrescencia. Ahora bien, cuidadosamente constatados,

³⁰ Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. (Husserliana Dokumente, II) Editado por H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerhoven, 1988, p. 117. La traducción es nuestra. Preparamos una traducción al castellano de dicho texto, y de su tomo segundo.

³¹ Con el permiso del lector, refiero algunos artículos propios que ilustran este interés, no directamente ontológico sino ligado a la reducción, que tiene para mí la mereología: Cf. Pablo Posada Varela, "Concretudes en concrescences. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'epoché hyperbolique", "Introduction a la réduction méréologique", y , "Prises à parties : remarques sur la kinesthèse phénoménologisante. Concretudes en concrescences II" en los nº12, 13 y 14 respectivamente de *Annales de Phénoménologie*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais. Se puede consultar también el artículo de Marc Richir "Qu'est-ce qu'un phénomène", publicado en *Les Études philosophiques*, nº4 / 1998 en él, comentando un texto de Hua XV, Richir tematiza la escurridiza idea husseriana de un "transzendentales Wachsen" ..

y habida cuenta de que la fenomenalización nunca es un proceso acabado, creo que la mereología puede servir para aclarar las formas concretas que puede tomar la reducción o, si se quiere, el funcionamiento de los dos términos de la “cinestesia fenomenologizante” en que consiste el todo del movimiento reductivo³². ¿Qué decir —muy brevemente— de esta “cinestesia fenomenologizante” con que conceptuamos el entero recorrido de la reducción?

La cinestesia fenomenologizante es una cinestesia organizada, como las cinestesias clásicas, con arreglo a dos términos: un antecedente y un consecuente. Por ejemplo: *si* (antecedente cinestésico) muevo la cabeza (y siento tales y cuales sensaciones de esfuerzo), entonces (consecuente cinestésico) induzco tales o cuales cambios en lo que aparece (cambios inducidos por mi movimiento y no atribuibles a cambios o movimientos en la cosa misma). Hay pues una unidad de motivación entre dos tipos de fenómeno: de un lado las sensaciones de esfuerzo sentidas en el cuerpo interno, localizadas en el área del cuello, en los globos oculares, en las sienes) y de otro los cambios en el fenómeno mismo (aparece otra parte del campo fenomenológico, oculta hasta entonces, u ocurre que objetos antes atemáticos pasan a ocupar el centro del rayo de atención). *Análogamente*, si ejecuto tal o cual tipo de abstención (antecedente de la cinestesia fenomenologizante), entonces genero tales o cuales fenomenalizaciones o concrescencias (consecuente de la cinestesia fenomenologizante) en el todo de la correlación transcendental. Así a la suspensión (de la tesis de la existencia del mundo) responde una determinada fenomenalización de la vida transcendental; del mismo modo, la deshumanización finkeana es necesaria para que la correlación transcendental se fenomenalice bajo la forma de una méontica de lo transcendental; y, por último, la *epojé* hiperbólica en Richir fuerza o aúpa esa correlación a mostrarse, por fin, bajo la forma, inequívoca y no “substruida”, de una vida transcendental multiestratificada según diversos registros de expe-

³² Lo que no quiere decir que el movimiento de la reducción sea “un todo”, como sí puedan serlo otros movimientos. No lo es (de ahí que la fenomenologización no se confunda – confusión gravísima en la que considero que a veces han incurrido Richir o Merleau-Ponty – con la fenomenalización). Efectivamente, el yo fenomenologizante no es, como hemos señalado más arriba, una parte concrescente de la correlación transcendental. Otra cosa (y otro problema, que abordaremos más detenidamente en la anunciada segunda parte de este trabajo) es que no sepamos – he ahí una de las vetas de la suspensión hiperbólica – qué del fenomenologizar deja de serlo o de-siste de la concrescencia. Que el yo fenomenologizante no sea una parte concrescente (a diferencia de las nóesis, la *hyle*, los hábitos, el yo puro en jaez de actividad o de pasividad, etc.) lo manifiesta su contra-movimiento. Movimiento contrario, precisamente, a la constitución, es decir, a la concrescencia vida-mundo. Contra-movimiento que, en cambio, manifiesta e incluso exacerbía o “intensifica” (el término es de Fink) dicha concrescencia.

riencia, pone a la vida transcendental en la tesitura de manifestar esa veta, *fungierend* pero hasta entonces no claramente aparente, de su realidad.

Reformulemos las cosas antes de seguir más adelante: si hay cinestesia fenomenologizante, es porque hay, indudablemente, una correlación entre *epojé* y reducción. Así, a cierto tipo de *epojé* (neutralidad y suspensión en Husserl, deshumanización en Fink, hipérbole en Richir) corresponde un determinado tipo de re(con)ducción (en Husserl, reducción fenomenológica ontológicamente neutral en *Investigaciones Lógicas*, y reducción transcendental constituyente a partir del giro transcendental de la fenomenología, reducción meántica en Fink, reducción arquitectónica en Richir). Cada radicalización en el movimiento de *epojé* (*i.e.* en el antecedente de la cinestesia fenomenologizante) constituye un determinado “paso al límite” que desemboca, cada vez, sobre un nuevo tipo de experiencia transcendental (consecuente de la cinestesia fenomenologizante que corresponde, en el caso de las cinestesias fenomenologizantes, al todo de la correlación, *i.e.* a una determinada concrescencia entre vida y mundo). Experiencia transcendental (en y para sí misma) cada más rica, es decir, sucesivamente enriquecida por concrescencias de un género cada vez distinto.

Estos todos concrescentes (una vez más: los consecuentes de la cinestesia fenomenologizante, cuyo antecedente —que se exime de la concrescencia para generarla— es el puro movimiento fenomenologizante) se verán, vez a vez, acuciados por el espectro del psicologismo, que reaparecerá, a partir de *Ideas I*, como psicologismo transcendental. Así, la deshumanización puesta en juego por Fink obra, en cierto modo, como una suerte de exceso contra-aperceptivo suplementario que se añade a la *epojé* clásica y que entiende asegurar el carácter no mundano (no psicológico) del campo de experiencia transcendental, del ámbito —méontico— que Fink denomina pre-ser (de lo) transcendental. Finalmente, un paso al límite adicional sobreviene con esa vuelta de tuerca suplementaria (respecto de la *epojé* husserliana y la deshumanización finkeana) que es la *epojé* fenomenológica hiperbólica puesta en boga por Richir. Esta vuelta de tuerca usará, “a modo de palanca”, la hipótesis del Genio Maligno³³.

³³ Hipótesis que nada tiene de una jaculatoria compulsiva movida por el solo deseo de radicalidad o exageración, sino que muy precisamente corresponde a una modalidad del antecedente de la cinestesia fenomenologizante impensable si se la abstrae de su consecuente. No es vana la invocación del Genio Maligno sencillamente porque el sentido y motivación de dicha invocación pende del consecuente de la cinestesia fenomenologizante, es decir, de las concrescencias que dicho antecedente suscita. Una vez más, no se trata de exagerar por exagerar, lo cual llevaría a cercenar el vínculo de consecutividad de la cinestesia fenomenologizante y a dar un paso atrás por lo que hace a la fenomenalización de las concre-

Palanca inaudita y singular, extraña recuperación de la vocación barroca y moderna de la fenomenología y que, a fin de cuentas, subyace al concepto husserliano de fenómeno (a pesar del pertinaz recubrimiento aristotelizante que el concepto de fenómeno ha sufrido a manos de Heidegger).

Evidentemente, el quicio de la cinestesia fenomenologizante que venimos mencionando (cuyo antecedente responde, genéricamente a las varias formas de *epojé*; y cuyo consecuente consiste en los diversos tipos de re-con-ducciones) está, precisamente, en la *Kluft* que se abre, en el seno de la subjetividad transcendental, entre, de un lado, el yo fenomenologizante y, del otro, el yo transcendental constituyente, siendo este último parte dependiente de su *constitutum*, del “mundo” (el yo fenomenologizante, por su parte, está en una extraña relación de exención no completa o exención dependiente; pero, en ningún caso, en una relación de concrescencia con la vivencia transcendental). El consecuente de la cinestesia fenomenologizante es una entidad compuesta, es decir, una concrescencia entre vida y mundo intensificada en mayor o menor medida por la contra-concrescencia del antecedente de la cinestesia fenomenologizante (i.e. por el contra-movimiento fenomenologizante).

El panorama de indeterminación que se abre del “lado de acá” (i.e. en el seno de la parte concrescente “vida transcendental”) es absolutamente vertiginoso. Lo es a medida que el fenomenologizar, de-sistiendo de la concrescencia, la asiste; la asiste insistiendo, desde su contra-movimiento, del “otro lado (del lado de allá)” de la escisión o *Kluft* dentro de la vida transcendental. Ahora bien, hemos de tener presente que esa indeterminación del lado del consecuente de la cinestesia fenomenologizante (una de cuyas partes concrescentes es, repitámoslo, este “lado de acá” de la *Kluft* en la vida transcendental, es decir, el lado directamente constituyente y no fenomenologizante, el lado involucrado en la constitución) no es del orden de la fusión o de la confusión. Dicho de otro modo: por grande que sea la indeterminación, las irreductibilidades en concrescencia lo siguen siendo —irreductibles—, pero están sitas —he ahí el sentido de la indeterminación de que hablamos— en registros de fenomenalización tan profundos, que se le aparecen al yo fenomenologizante en una suerte de solan-

tudes fenomenológicas. La radicalidad de la suspensión (antedecedente de la cinestesia fenomenologizante) tiene en las concrescencias fenomenalizadas (consecuente de la cinestesia fenomenologizante) su único motivo. Del mismo modo, y retomando la terminología kantiana recuperada por Fink en su *VI^a Meditación Cartesiana*, la teoría transcendental del método lo es de la teoría transcendental de los elementos y tiene en esta última su exclusivo sentido y motivación.

pamiento originario vida-mundo. La fenomenología de Merleau-Ponty insiste en el carácter *realmente originario* de dicho solapamiento. El solapamiento es para él un *prius*. Es principiante, y matriz de toda experiencia. No así para el Fink de la *VI^a Meditación Cartesiana*. Como tampoco para el propio Husserl, o para Richir que, en este punto, entronca con cierto irreducible dualismo cartesiano. Dicho solapamiento sería sólo aparentemente originario. En rigor, el solapamiento sólo se debe a una suerte de *efecto arquitectónico* o, si se quiere, a un efecto de perspectiva arquitectónica debido a que, a pesar de su contra-movimiento, el lugar del antecedente de la cinestesia fenomenologizante (que es el lugar desde el que fenomenologizamos, desde el que hacemos fenomenología) es siempre menos recóndito que el de su consecuente, es decir, que el del registro arquitectónico de las concrescencias (que el contra-movimiento fenomenologizante revela).

Este solapamiento no es discernible *de facto*. No lo es por lo que de mundo guarda aún, necesariamente, el yo fenomenologizante; un yo fenomenologizante que —no lo olvidemos— incoa su contra-movimiento como yo mundo y humano. Sin embargo, sí es discernible *de iure*. O, si se quiere, el lugar de este discernimiento sí se deja encarnar de modo *inhumano* o, mejor dicho, *deshumanizado*. En ello estriba la radicalidad que introduce Fink en el clásico contra-movimiento reductivo husserliano. En realidad, la deshumanización no es sino de la *explicitación* de una implícita exigencia interna a la reducción husserliana. De hecho, y de modo enteramente consecuente con el sentido profundamente antipsicologista de la fenomenología, es como si la *VI^a Meditación Cartesiana* fuera una suerte de versión *encarnada* de los *Prolegómenos a la lógica pura*, el modo de empuñarlos por dentro, en carne propia. No ha de extrañar pues que la reducción no se cuente entre las “posibilidades humanas”, que no sea una radicalidad al alcance del hombre (“*keine dem Menschen erreichbare Radikalität*” nos dice Fink). Y, sin embargo, ese vértigo fenomenologizante es posible. El hombre, en lo que de sujeto transcendental tiene, se autotransciende como hombre y se descubre atónico aupado “en parpadeo (*en clignotement*)” (como diría Richir) o por intermitencias al lugar de su ser transcendental. El solapamiento vida-mundo (*empiètement*, *chiasme* o *entrelacs* son expresiones de Merleau-Ponty que servirían para transmitir eso mismo) se presenta como aparentemente inextricable, como un dato fenomenológico primero y, sin embargo, no es sino la consecuencia de la diferencia de registro arqui-

tectónico entre el yo fenomenologizante (situado en el registro del continuo de los presentes en el “momento” en que se incoa su contra-movimiento) y la vida transcendental constituyente, necesariamente más arcaica en varios de sus estratos (a partir de los cuales se hace más patente un desalineamiento entre antecedente y consecuente de la cinestesia fenomenologizante, entre lo fenomenologizante y las partes transcen-dentales arcaicas que el fenomenologizar revela). Lo que tiene todo el aspecto de un hecho ontológico último³⁴, no es más que un espejismo que depende del lugar arquitectónico que, en el análisis, ocupe el yo fenomenologizante³⁵.

Hechas estas precisiones, no exentas de importancia, no deja de ser cierto que el yo fenomenologizante se ve súbitamente ahogado en un barullo de vida transcendental en el que despunta, mal que bien, el mundo como fenómeno, es decir, el mundo en su concreta alteridad. A partir de entonces, la labor de desbroce del yo fenomenologizante habrá de consistir en osar y ensayar, en poner a prueba merced a su contra-movimiento, *inaparentes disyunciones* entre partes³⁶ de tal modo que éstas susciten e incluso exacerbén concrescencias. El yo fenomenologizante, expatriado de toda posición de sobrevuelo, desbrozando una suerte de “selva virgen (*Urwald*)” (la expresión, de Husserl, corresponde al principio de las *Londoner Vorträge*), intenta, merced a su retracción, *exponer* las nada sino partes las unas a las otras, desencadenar esa suerte de gravedad fenomenológica que *no depende* de ninguna unidad transcendental de la apercepción sino, precisamente, de las nada sino partes, de un circuito de concres-

³⁴ Sería la posición de Merleau-Ponty, nunca la de Husserl.

³⁵ El combate, a veces sin cuartel, contra este espejismo inducido por el lugar arquitectónico del fenomenologizar es lo que, a nuestro parecer, configura toda la fenomenología del joven Fink ; y ello a pesar de lo que haya podido decirse en punto a la proximidad de su pensar con el de Heidegger (o Merleau-Ponty). Creo que la proximidad del joven Fink con Husserl, así como su crítica a Heidegger, me parece el modo más fecundo y profundo de leer la VI^a *Meditación Cartesiana*.

³⁶ Según lo que hemos tratado de poner en claro en otros trabajos. Sobre todo en la trilogía de artículos titulada “Anatomía del quehacer mereologizante (I, II et III)”, y publicada en el nº46 <http://revistadefilosofia.com/46-07.pdf>, el nº47 <http://revistadefilosofia.com/47-12.pdf>, y el nº51 <http://revistadefilosofia.com/51-03.pdf> de la revista *Eikasia*) y cuya matriz estaba en la antigua comunicación “Mereología y fantasía. Sobre el trance de manifestación de relaciones de esencia” publicada en las actas del congreso conmemorativo de los 100 años de las *Investigaciones Lógicas*, organizado por la SEFE, y recogida en el volumen *Signo, Intencionalidad, Verdad*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2005. (pp. 277-287). En estos trabajos intentábamos, a la luz de algunos conceptos mereológicos, dar con una especie de raíz común entre reducción fenomenológica y variación eidética, una suerte de proto-variación incoativa ya siempre en necesaria coalescencia con la retracción, un espaciamiento horizontal siquiera virtualmente abierto por la retracción fenomenologizante. Por lo demás, la existencia de esta raíz común entre reducción fenomenológica y variación eidética constituye una de las razones principales por las que no puedo compartir algunas críticas que la eidética fenomenológica husserliana recibe en la obra de Richir. Son críticas que, si bien se aplican a una eidética ontológica o natural, no valen para una eidética fenomenológica cuyo suelo sea el de la correlación transcendental, y ello precisamente en la medida en que dicho “suelo” alberga una estructura mereológica radicalmente distinta a la de la actitud natural.

cencia enteramente fundado en ellas. La concrescencia transcendental es, justamente, esa gravedad fenomenológica, esa imantación entre partes absolutamente dependientes y que, a veces, va a redropelo de la escala y horquilla de fenomenalización de que toda apercepción transcendental es capaz. Las palancas mereológicas sirven para desencadenar esa imantación entre partes absolutamente dependientes, para exponerlas las unas a las otras sin otra derivación o curso que el de su mutua dependencia: he ahí el sentido profundo de la *Ausschaltung* husserliana. Dicho de otro modo, las palancas *derivan* la corriente de la vida hacia el interior de esa concrescencia transcendental entre partes (siendo "vida" y "mundo" sus nombres genéricos). La finitud fenomenologizante (ante el embrollo de la concrescencia transcendental) obliga a emplear esos conceptos mereológicos a modo de palanca. Servirán para aupar la propia experiencia fenomenologizante a un nivel contra-mundano (o deshumanizado) y así afinar y templar unas concrescencias en las que, como sabemos, la subjetividad es, más acá de la *Kluft* fenomenologizante, tanto arte como parte.

Ahora bien, las concrescencias no aparecen si no es de resultas de estatuir diferencias entre partes, osar aquellos cortes en que se presienten, como dijera Platón, "las buenas articulaciones": aquellas en que se dibuja la escisión fundamental del propio *Abgrund des Sinnes* de la correlación transcendental, y ello sin que sepamos muy bien aún dónde situar, y en según qué latitudes, "vida" y "mundo", abisales ambos en los rostros que toman en los registros más arcaicos de constitución (abisal hacia dentro, del lado de la afectividad; abisal hacia afuera, en irrecuperable lontananza, del lado del mundo y de la primigenia formación de horizontes). Osar disyunciones entre partes (1) para volver a poner en juego el movimiento de la concrescencia (2) en registros de fenomenalización cada vez más profundos (3), he ahí una forma de constelar *epojé* (1), reducción (2) y, si se quiere, la forma de esta última en que consiste en la reducción arquitectónica (3), y que corresponde a un transcendental multiestratificado.

Si nos limitamos al primer término de esta sucesión, no es absurdo considerar a la *epojé* misma como una suerte de proto-palanca presta a ser implementada, más adelante, con las palancas explícitamente mereológicas ya mencionadas, a saber, los conceptos de todo y parte y otros elementos de la ontología formal. A decir verdad, es obligado constatar que la fenomenología está trufada de ese tipo de "nihilizaciones" provisionales que buscan traer y contraer mayor

concretud. El despliegue de la concrescencia se abre pues desde esa suerte de proto-palanca que es la *epojé* (en sus diversas versiones, incluida su versión hiperbólica), y ensaya (con arreglo a lo que podría entenderse como una suerte de forma matricial de variación) disyunciones inauditas entre partes en pos de concrescencias igualmente inauditas y cada vez más fundamentales. Ahora bien, si entendemos que la *epojé* es una suerte de proto-variación, es, sencillamente, porque estatuir posteriores disyunciones, ponerlas a prueba, sería imposible sin la violencia de ese primer contra-movimiento fenomenologizante (llámese neutralidad ontológica, suspensión de la tesis del mundo, deshumanización o hipérbole acuciada por la hipótesis del Genio Maligno). Toda retracción toma ese aspecto nihilizante por el hecho de romper (en pos de una concrescencia más fundamental) cierta resistencia aperceptiva. Esa ruptura es, a la vez, el paso al límite que permite ganar un campo fenomenológico cada vez más rico.

Sentadas estas bases teóricas en punto a lo que pueda ser algo así como una cinestesia fenomenologizante, investigaremos, en una segunda parte del presente artículo, su concreta puesta en práctica en los casos concretos de la deshumanización finkeana y de la *epojé* hiperbólica richiriana.

PRESENTACIONES

**LA VIDA COMO NARRATIVA:
EL INVISIBLE HILO QUE DA SENTIDO A LA HISTORIA***

**LIFE AS NARRATIVE:
THE INVISIBLE TREAD THAT GIVES MEANING TO HISTORY**

Fernando Lara Lara
Universidad de Granada, España
fll@ugr.es

Resumen: El objeto de este artículo es formular el concepto de identidad narrativa en Paul Ricoeur. El método empleado ha consistido en la revisión de distintos estudios elaborados por este autor, principalmente, los referidos a *Tiempo y narración*, *L'identité narrative*, y en *Sí mismo como otro*. Se concluye que el concepto de identidad narrativa configura el tiempo como la unidad narrativa de una vida personal y general.

Palabras clave: Identidad | Vida | Narración

Abstract: The purpose of this article is to formulate the concept of narrative identity in Paul Ricoeur. The method used involved the review of various studies by this author, mainly those related to *Time and Narrative*, *L'identité narrative* and *Oneself as Another*. It is concluded that the concept of narrative identity sets the time as the narrative unity of a personal and general lifestyle.

Key Words: Identity | Life | Narration

INTRODUCCIÓN

Es Paul Ricoeur, por excelencia, el filósofo de la identidad narrativa. El concepto de identidad narrativa ha sido elaborado principalmente por Ricoeur en tres textos, *Tiempo y narración* (2004; 2008; 2009), y especialmente el tercer volumen; *L'identité narrative* (1988); y en *Sí mismo como otro* (2003).

* Este texto corresponde a un fragmento de la Tesis Doctoral "Los programas universitarios para mayores: necesidad de su reconocimiento y consideración como parte integrante del Espacio Europeo de Educación Superior". Director: Agustín de la Herrán Gascón, Universidad Autónoma de Madrid. La lectura pública de la Tesis Doctoral tuvo lugar en Madrid, el 17 de febrero de 2014.

En primer lugar, es necesario aclarar cuál es el método filosófico de Ricoeur, que permanece constante a lo largo de toda su obra y que se centra en el concepto de mediación. El estudio del aspecto metodológico es necesario por cuanto el método, el sistema expositivo y la teoría son inseparables con el estilo de argumentación de Ricoeur, pues sigue un mismo esquema: poner en diálogo dos lecturas filosóficas para intentar llegar a una “síntesis” que reconcilie los opuestos. A esta síntesis la llamará: “mediación”.

Tiempo y narración puede leerse como una analítica de la temporalidad e historicidad de la existencia humana. *Sí mismo como otro* puede parecer como la respuesta de Ricoeur a la pregunta heideggeriana por el ¿quién? del Dasein (Heidegger, 2003). En ambas obras Ricoeur opta por la *vía larga* del rodeo de los signos, símbolos y textos, frente a la *vía corta* heideggeriana.

¿Qué hace la narración? desenmascarar procesos ocultos, en la constitución del carácter individual como del grupal,

Será tarea de una reflexión sobre la identidad narrativa sopesar los rasgos inmutables que ésta debe al anclaje de la historia de una vida en un carácter, y los que tienden a disociar la identidad del sí de la mismidad del carácter.¹

Se puede inferir, tomando como base estos trabajos de Ricoeur, el interés por el concepto de fidelidad. El modelo de permanencia en el tiempo es el del mantenimiento de la palabra dada por obra de la fidelidad. Es el “mantenerse a sí” donde se resume la dimensión del “quién”. El cumplimiento de la “promesa” viene a significar lo entendido como permanencia en el tiempo.

LA DIMENSIÓN ÉTICA

Simplemente con enunciar la promesa se sitúa en la obligación de “desafiar” al tiempo como modo de “resistencia” al cambio. Por todo ello se puede afirmar que la promesa se justifica en una decisión ética que coloca al sujeto en la obligación para con el lenguaje y para el reconocimiento de la exis-

¹ Ibíd., *Sí mismo como otro*, p. 118.

tencia del otro. La promesa respeta al lenguaje como institución a la vez que renueva la confianza entre los individuos pertenecientes a la misma comunidad.

La promesa interrumpe los efectos del olvido, y así, que este tipo de permanencia en el tiempo sea contrario al tipo de permanencia. En este sentido, es el yo el que se compromete mediante la fidelidad a la palabra dada.

La permanencia del carácter y el mantenimiento de la palabra dada abren un “intervalo de sentido” que debe ser llenado en el plano temporal. Este autor busca una noción que funcione a modo de mediación entre ambos extremos, ubicada en el intervalo de sentido, sería la oscilante identidad narrativa,

oscilar entre dos límites, un límite inferior, donde la permanencia en el tiempo expresa la confusión del *idem* y del *ipse*, y un límite superior, en el que el *ipse* plantea la cuestión de su identidad sin la ayuda y el apoyo del *idem*.²

Así, la identidad narrativa es constitutiva de la identidad personal y del sí mismo, enfrentando el problema de las paradojas de la identidad personal generadas por la tradición filosófica. Por otra parte, la filosofía analítica ha distinguido dos modelos de identidad que prescinden de la mediación narrativa.

DOS MODELOS DE IDENTIDAD DESDE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Locke ha establecido una ecuación entre identidad personal y memoria. La identidad es el resultado de una comparación, donde lo que se compara es la cosa consigo misma, considerando la identidad como mismidad. Locke no olvida la dimensión temporal, ya que cuando considera la coincidencia instantánea de una cosa consigo misma y que se mantiene a través del tiempo, no está hablando de otra cosa que lo que Ricoeur entiende por ipseidad.

Afirma Ricoeur que en el análisis de casos llevado a cabo por Locke lo que se privilegia es el “qué”, puesto lo que importa es el mantenimiento de la estructura. Cuando analiza el problema de la identidad personal específicamente,

asigna a la reflexión instantánea la «mismidad consigo misma» alegada por la definición general. Queda sólo por extender el privilegio de la reflexión del instante a la

² Ibíd., *Sí mismo como otro*, p. 120.

duración; basta considerar la memoria como la expansión retrospectiva de la reflexión tan lejos como pueda extenderse en el pasado; gracias a esta mutación de la reflexión en memoria, puede decirse que la “mismidad consigo misma” se extiende a través del tiempo.³

La introducción del concepto de reflexión instantánea y sus vínculos con la noción de memoria dan lugar a una transformación radical en la consideración de la “mismidad consigo misma”, por cuanto la ipseidad sustituye a la mismidad. Es el sí capaz de reflexionar y de extender esa reflexión hacia el pasado en virtud de su memoria. Con Locke, entonces, nace el criterio de “identidad psíquica”, al que Ricoeur opone el criterio de “identidad corporal”, que, en el filósofo inglés se ajustaba más a su idea de “mismidad consigo misma”. Pero, ¿qué sucede con esa identidad cuando se encuentra “suspendida” del testimonio de su mismidad en la memoria? Surgen, las aporías:

aporías psicológicas sobre los límites, las intermitencias (durante el sueño, por ejemplo), los fallos de memoria, y también aporías más propiamente ontológicas: más que decir que la persona existe en cuanto que recuerda, no es más plausible, pregunta J. Butler, asignar la continuidad de la memoria a la existencia continua de un alma sustancial?⁴

Hume es, por otra parte, quien introduce la sospecha acerca del sí y con un único modelo de identidad posible: la mismidad; organizada de acuerdo con grados. Como cada idea debe tener una impresión respectiva, resulta que la idea del sí, al no tener una impresión que le corresponda, es una ilusión. ¿Cómo es posible que se considere al sí como una continuidad ininterrumpida? Contestará Hume en la línea de encontrarlo en la virtud de la imaginación y de la creencia. La primera permite transformar lo diverso en idéntico, la creencia oficial de unión entre los déficits que deja la impresión. El proceso al interior de la conciencia, Hume lo explica con la metáfora de la república, “la unidad de la personalidad puede asimilarse a la de una república o de una Commonwealth cuyos miembros cambian continuamente mientras permanecen los vínculos de asociación”⁵.

³ Ibíd., *Sí mismo como otro*, p. 121.

⁴ Ibíd., *Sí mismo como otro*, p. 122.

⁵ Ibíd., *Sí mismo como otro*, p. 124.

En este caso Hume presupone un sí que no buscaba. Al buscar en el interior de sí mismo una impresión que dé cuenta del sí mismo, Hume da por sentada la existencia del sí mismo.

Ricoeur para superar esto centrará su atención en el concepto de "creencias" vinculado al de identidad personal, tomando en consideración el libro de Parfit⁶, *Reason and Persons*.

Realiza dos observaciones: no aplica el criterio psicológico a la ipseidad y el criterio corporal a la mismidad. Por un lado, el criterio psicológico no es reducible a la memoria; por otro, el criterio corporal se aplica al problema de la ipseidad, ya que el hecho de que el cuerpo pertenezca a un sí mismo es la mayor prueba de que la ipseidad no es reducible a la mismidad, "no es su mismidad la que constituye su ipseidad, sino su pertenencia a alguien capaz de designarse a sí mismo como el que tiene su cuerpo"⁷.

Respecto al concepto de "criterio", Ricoeur tiene sus reservas. La mismidad puede ser sometida a pruebas de verdad o falsedad, no se puede establecer tanto con la ipseidad. La ipseidad y la memoria no se vincularían tanto con la verificabilidad de su existencia como con lo que Ricoeur llama la "atestación" o "atestiguación".

De acuerdo con Parfit, las creencias que subyacen en el uso de los criterios de identidad personal son de tres tipos: a) identidad como la existencia separada de un núcleo de permanencia; b) la convicción de que puede darse siempre una respuesta determinada sobre la existencia de tal permanencia; c) la cuestión de la identidad es importante para que la persona pueda reivindicar el estatuto de sujeto moral.

Parfit refuta estas creencias a través de una serie de tesis. En primer lugar, la tesis reduccionista, según la cual la identidad a través del tiempo consiste en cierto encadenamiento de acontecimientos que pueden ser de naturaleza física o psíquica, postulando que la existencia de una persona está constituida por la existencia de un cerebro y por el encadenamiento de acontecimientos físicos y psíquicos que se unen entre sí. Por lo tanto, la identidad es un "hecho separado suplementario", por cuanto es diferente de su cerebro y de su vivencia psíquica,

⁶ Parfit D., *Reason and Persons* es un trabajo de filosofía publicado 1984. Focalizado en ética, razonabilidad e identidad personal. Dividido en cuatro partes dedicado a: to self-defeating theories, rationality and time, personal identity and responsibility para las futuras generaciones.

⁷ Ibíd., *Sí mismo como otro*, p. 125.

de su continuidad física y psíquica. De esta manera la identidad no sería otra cosa que una especie de “constructo” agregado a ese cerebro y a esa cadena de acontecimientos.

Ricoeur señala que el trabajo de Parfit es una búsqueda de establecer la identidad personal sobre la base de la mismidad, de modo que, al igual que Hume, no estaría presuponiendo el sí que se supone no busca.

HEIDEGGER Y RICOEUR

Lo que Ricoeur viene añadir a la obra de Heidegger es la tesis consistente en que el tiempo se muda en humano tanto en cuanto es articulado de forma narrativa (Ricoeur, 2009).

Así, frente a la *vía corta* heideggeriana, la *vía larga* de Ricoeur en *Tiempo y Narración* consiste en la mediación referida a que una teoría de la narratividad opera sobre la fenomenología del tiempo cuya culminación histórica es la de Heidegger.

En *Sí mismo como otro*, la *vía larga* de Ricoeur se manifiesta en que la pregunta heideggeriana por el ¿quién? del Dasein se diversifica en cuatro preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra?, ¿quién es el sujeto moral de la imputación?

En *Tiempo y Narración* encontramos la definición de *identidad* que marcará la narratividad y que como Ricoeur reconoce le relacionarán en la línea de Hannah Arendt:

Identidad está tomada aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Declarar la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho tal acción? ¿Quién es el agente, el autor?”. Responder a la pregunta ¿quién?, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quien no es más que una identidad narrativa (Ricoeur, 2009, p. 997).

Esta identidad narrativa no es una identidad sustancial o formal (*idem*), sino una identidad reflexiva (*ipse*), como será expuesta a continuación.

En segundo lugar, resulta reseñable qué entiende Ricoeur por *narración*, que coincide con lo que Aristóteles califica como *mythos*, es decir la composi-

ción de los hechos (Ricoeur, 2009). El *mythos* es para Ricoeur la *operación de configuración* subyacente a los tres modos de producción (*poiesis*) trabajados por Aristóteles en su "Poética": tragedia, epopeya y comedia. La operación narrativa, para Ricoeur, dispone una nueva temporalidad que denomina tercer tiempo o el tiempo calendario que resolvería la aporía del tiempo vivido y el tiempo cósmico.

LA CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD

La composición de los hechos o puesta en intriga es una síntesis de lo heterogéneo, esto es, una nueva congruencia en la manera de ordenar los incidentes (Ricoeur, 2009). La teoría narrativa se presenta como un saber interpretativo, hermenéutico (Ricoeur, 1984; 2006), en el que a partir de la "puesta en intriga" el sujeto hace "síntesis de lo heterogéneo" enlazando en una única historia el sentido de su vida. La narración del personaje constituirá su identidad. Esta es la respuesta a la cuestión que plantea en el quinto estudio de la obra de Ricoeur (2009), una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta ¿quién soy yo?, esto es, tomar la vida articulándola desde lo ya sedimentado del carácter, lo nuevo que acontece y lo que el sujeto hace. Para encarar este enlace o conexión de acontecimientos, Ricoeur retoma el concepto diltheyano de "conexión de vida" (*Zusammenhang des Lebens*), que es equivalente al de historia de una vida, dando lugar a la integración entre permanencia en el tiempo y diversidad, variabilidad, discontinuidad, inestabilidad, tomando como parámetro la relación entre identidad y mismidad.

LA PERMANENCIA EN EL TIEMPO

Será la cuestión de la *permanencia en el tiempo* la que hará aflorar la distinción entre las dos nociones de identidad: la "mismidad" (idem) y la "ipseidad" (ipse). En su elaboración de una hermenéutica del sí mismo para llegar a una ontología del sí mismo, Ricoeur establece una clara distinción entre dos significados del concepto de *identidad* a partir del examen de los correspondientes vocablos latinos. Por un lado, estaría idem, el mismo, que

Ricoeur traduce como *mismidad* (*sameness*, *Gleichheit*); por otro, *ipse*, él mismo, equivalente de *ipseidad* (*selfhood*, *Selbstheit*). Ambos términos no pertenecen al mismo campo semántico, como lo demuestra ya su lengua de origen. En efecto, el *ipse* posee un rasgo de reflexividad que el *idem* no tiene. Así, el *ipse* estaría, en principio, más en consonancia con el pronombre reflexivo “sí”, que Ricoeur asimila al “se” y, por ende, extiende a todos los pronombres, personales e impersonales: el “sí”, entonces, sería un pronombre reflexivo omnipersonal (Ricoeur, 1990).

A diferencia de aquellos que sugieren la idea de una identidad unívoca y que permanece inalterada a lo largo del tiempo, Ricoeur sostiene que la identidad en el sentido de *ipse* no supone ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo inamovible de la personalidad (Ricoeur, 2003). Para apoyar esta tesis, señala la ambigüedad que genera sobre el concepto de identidad la sinonimia parcial entre mismo e idéntico. El contexto de aparición de *mismo* es el de la comparación. De aquí que Ricoeur considere a la *mismidad* como un sinónimo de la identidad-*idem* al cual le opone la *ipseidad* como sinónimo de la identidad-*ipse*.

En esta línea de pensamiento, en tanto que el *ipse* indica la respuesta a la pregunta ¿quién? de acuerdo con la reflexividad, el *idem* hace referencia al hecho de que dos elementos pueden ser intercambiados en virtud de que son la misma cosa y, por ende, responde a la pregunta ¿qué?

El tipo de reflexividad que encarna el *ipse* se sustenta en la capacidad que posee el sujeto hablante de designarse a sí mismo cuando designa el mundo.

Siempre que el sujeto emite enunciados acerca del mundo se hace presente en tanto que yo enunciador. La cuestión crucial para Ricoeur es saber si la manera en que el sujeto se designa a sí mismo es semejante a la manera en que designa a un objeto en el mundo .

Pues bien, el *ipse* no puede ser reducido al *idem* tanto como la auto-designación no puede ser reducida a la designación de un algo que es lo mismo. Desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, el *ipse* estaría dentro del campo de estudio de la pragmática, mientras que el *idem* se situaría más del lado de la semántica. De aquí que auto-designarse no consista, de ningún modo, en referir a un objeto en el mundo, ya sea de naturaleza física o psíquica, que sea el yo. Siguiendo a Wittgenstein cuando sugiere que el yo es “un límite del mundo” (1999), el *ipse* en tanto que sujeto de la enunciación es

un punto de vista acerca del mundo y nunca una sustancia, una cosa inserta en él. Así, mismidad e ipseidad son dos modos de ser del yo.

EL “CARÁCTER” Y EL “MANTENIMIENTO DE LA PALABRA DADA”

Ahora bien, existen dos modelos de permanencia en el tiempo por lo que a la persona se refiere el “carácter” y el “mantenimiento de la palabra dada” (Ricoeur, 2009). El carácter, definido como toda aquella conjunción de disposiciones duraderas por las que se puede reconocer a una persona (Ricoeur, 2003), y el mantenimiento de la palabra dada que es “fidelidad a la palabra dada”, pues

veo en este mantenimiento la figura emblemática de una identidad polarmente opuesta a la del carácter. El mantenimiento de la palabra expresa un mantenimiento del sí que no se puede inscribir, como el carácter, en la dimensión del algo en general, sino únicamente en la del ¿quién? (Ricoeur, 2003, p. 119).

Tal es la identidad en el sentido de ipseidad. Ricoeur se detiene especialmente en el cumplimiento de la “promesa” como el caso emblemático de la permanencia en el tiempo, lo que introduce la dimensión ética. En efecto, la enunciación de la promesa se convierte en la obligación de desafiar al tiempo, ya que implica un modo de resistencia al cambio: aunque cambie de parecer, mantener la decisión de cumplir con aquello que se ha prometido. De este modo, la promesa encuentra su justificación en una decisión ética que coloca al sujeto tanto en la obligación para con el lenguaje como para con el reconocimiento de la existencia del otro.

Volviendo al concepto de identidad narrativa que postula Ricoeur entendida como la coincidencia entre una exigencia de concordancia y la asunción de discordancias que, hasta el final del relato, discuten esa identidad (Ricoeur, 2003); resulta interesante recalcar el concepto de concordancia discordante como sinónimo de “síntesis de lo heterogéneo” en la configuración de la identidad narrada.

LA CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD NARRADA

En efecto, según Ricoeur: a) la identidad se construye en un proceso de narrar nuestra vida; b) narrar una vida es narrar sus acciones y pasiones; c) en las acciones existe una dimensión ética expresable por medio de alabanzas y censuras, teniendo por este motivo la interpretación de los sueños —y por ende la de la cultura que se deriva de ella— una dimensión importante de eticidad y ésta, inevitablemente, afectará a la felicidad o desgracia del ser humano en relación con los demás.

Así, Ricoeur considera la concordancia como disposición de los hechos o, en términos aristotélicos, como *mythos*. La definición del *mythos* como disposición de los hechos subraya, en primer lugar, la concordancia (Ricoeur, 2009). A su vez, ya en el examen llevado a cabo por Aristóteles acerca del *mythos* trágico, se incluye el elemento discordante, por lo que Ricoeur agrega esta concepción a su propia noción de identidad narrativa: "por discordancia entiendo los trastocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta otra terminal" (Ricoeur, 2003, p.139-40).

En este sentido, cabe aclarar que Ricoeur considera a la composición como un proceso que consiste en la mediación entre concordancia y discordancia y al que denomina configuración. Así, la concordancia discordante no es otra cosa que una especie de síntesis de lo heterogéneo (Ricoeur, 2003). Esta síntesis de lo heterogéneo tiene en cuenta tres mediaciones que se dan en el desarrollo esencial de la narración y que es lo que entendemos por la intriga: a) la intriga media entre los incidentes múltiples y dispersos y la historia una; b) enlaza factores como agentes, fines, medios, circunstancias, etc.; c) articula el tiempo incidental, que pasa y desaparece y el tiempo vivencial, que dura y permanece.

La puesta en intriga, en efecto, en cuanto síntesis de lo heterogéneo, comprende en una única totalidad temporal e inteligible elementos tan disímiles como circunstancias, fines, interacciones, etc., y permite considerar en una unidad dinámica los segmentos causales e intencionales de ese encadenamiento por excelencia heterogéneo.

Tal concepto conlleva tomar en consideración no sólo nuestras prácticas cotidianas, sino también nuestros planes de vida o proyectos globales de existencia hasta llegar a lo que MacIntyre denomina "la unidad narrativa de

"una vida" (Ricoeur, 2003, p.181-187), bajo la categoría ética de "vida buena" (entendido como objeto de la intención ética).

Concluimos por tanto, la vida narrada ha de mediar entre nuestra praxis y la ética, introduciendo de esta manera el concepto de "alteridad" en su ética narrativa.

EL CONCEPTO DE "ALTERIDAD" EN SU ÉTICA NARRATIVA

Tres maneras para ello :

a) La unidad narrativa de una vida integra la dispersión y alteridad introducidas por la contingencia y aleatoriedad de los acontecimientos.

b) La historia de cada uno no se cierra sobre sí misma, sino que se halla enmarañada con otras historias de vida hasta el punto de que, en cierto sentido, la historia de cada vida puede consignarse como un segmento de historia de otras vidas.

c) La alteridad se hace presente por la función que desempeña el relato en la constitución de nuestra propia identidad a través de los personajes históricos y de ficción en los cuales "nos reconocemos" y a partir de cuyo modelo proseguimos el trabajo de nuestra propia identificación. Además, ninguna narración es "éticamente neutra" (Ricoeur, 2003), sino que opera variaciones imaginativas sobre el juicio moral. Así el relato, mediante la refiguración que opera la lectura, contribuye a la formación del juicio moral.

CONCLUSIONES

Se puede concluir recalculando que el concepto de identidad narrativa configura el tiempo como la unidad narrativa de una vida personal y general. La identidad narrativa ofrece una particular caracterización del individuo, e incluso, de sujeto, porque la identidad narrativa muestra al individuo como agente.

Esta unidad refleja la dialéctica de la cohesión y de la dispersión mediatisada por la intriga. El *ethos* de la identidad narrativa será definido como una orientación de la acción, cuya función es describir, prescribir, adscribir el

sentido de la misma acción, horizonte que se denomina visión ética (Martínez Sánchez, 2000).

Por último, se puede señalar que para Ricoeur la identidad narrativa eludiría tanto el “sustancialismo” de la tradición cartesiana, que postulaba la inmutabilidad de un núcleo intemporal, como la dispersión y disolución en las impresiones, tal como sucedía con Hume y Nietzsche.

BIBLIOGRAFÍA

- HEIDEGGER, M. (2003). *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, A. (2000). La filosofía de la acción de Paul Ricoeur, en *Isegoría*, 0(22): 207-227. doi: 10.3989/isegoria.2000.i22.530
- RICOEUR, P. (1990). Individuo e identidad personal. En Veney, P., *Sobre el individuo*, Buenos Aires, Paidós.
- (1984). *Hermenéutica y psicoanálisis*. Buenos Aires, La Aurora.
- (1988). L'identité narrative, en *Spirit*, 7 (8), 295-314.
- (2003). *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI.
- (2006). *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI.
- (2004). *Tiempo y narración, I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo XXI.
- (2008). *Tiempo y narración, II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, México, Siglo XXI.
- (2009). *Tiempo y narración, III. El tiempo narrado*, México, Siglo XXI.
- WITTGENSTEIN, L. (1999). *Tractatus Lógico filosófico*, Madrid, Alianza.

**CHARLES TAYLOR:
DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA A LA FILOSOFÍA PRÁCTICA***

**CHARLES TAYLOR:
FROM PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY TO PRACTICAL PHILOSOPHY**

Sonia E. Rodríguez García
UNED, España
soniaerodriguez@fsof.uned.es

Resumen: Charles Taylor es comúnmente identificado como uno de los padres fundadores del comunitarismo teórico, pero tal identificación no da cuenta de la amplitud del pensamiento del filósofo canadiense. A través de este trabajo de investigación pretendemos articular la filosofía de Taylor partiendo del proyecto filosófico que explícitamente inicia en sus primeros trabajos, a saber, la configuración de una antropología filosófica, a través de la cual abordaremos los grandes temas que han ocupado su vida -ética, política y religión- en la puesta en marcha de una filosofía con intenciones puramente prácticas.

Palabras clave: Charles Taylor | Antropología filosófica | Filosofía moral y política | Filosofía de la religión

Abstract: Charles Taylor is commonly identified as one of the founding fathers of theoretical communitarianism, but such identification does not realize the extent of his thinking. Through this research, we try to articulate the Taylor's philosophy from his philosophical project, that he explicitly started in his early work, namely, the configuration of a philosophical anthropology, through which we will address the major issues that have occupied his life - ethics, politics and religion- in the implementation of a philosophy with purely practical intentions.

Key Words: Charles Taylor | Philosophical Anthropology | Moral and Political Philosophy | Philosophy of religion

Ética, política y religión en Charles Taylor. Buscando significados, reencantando el mundo es el resultado de un trabajo de investigación llevado a cabo en los últimos cuatro años, gracias a una beca FPI concedida por el Vicerrectorado de Investigación de la UNED. Mi interés por el filósofo canadiense y su obra surgió de un modo casual: fue Javier Muguerza —director de la Tesis Doctoral—

* Este texto es una versión ampliada de la lectura pública de la Tesis Doctoral «Ética, política y religión en Charles Taylor. Buscando significados, reencantado el mundo». Directores: D. Javier Muguerza y D. Javier San Martín. Universidad Nacional de Educación a Distancia. La lectura pública de la Tesis Doctoral tuvo lugar en Madrid, el 30 de junio de 2014.

quién, conociendo de antemano mis intereses e inquietudes, me recomendó la lectura de *La ética de la autenticidad* de Taylor; un libro que me puso en la pista del filósofo canadiense, del cual, inicialmente, tan solo tenía vagas referencias en torno a su filosofía política y, además, asociada ésta a la corriente del comunitarismo.

Tras un primer trabajo de investigación titulado *Ética y autenticidad en Charles Taylor*¹, me animé a presentar un Proyecto de Tesis que tenía como objetivo principal “realizar una exposición crítica y sistemática del pensamiento de Taylor, mostrando la coherencia interna de su sistema filosófico y prestando especial atención a la articulación de su antropología filosófica, epistemología, ética, política y filosofía de la religión”. La intuición que subyacía a este objetivo, mi hipótesis de partida, era que, pese a ser más conocido por su pensamiento político, el verdadero compromiso de Taylor era fundamentalmente ético.

La metodología propuesta para alcanzar tal objetivo no era otra que la lectura, comprensión e interpretación de la bibliografía primaria del autor en un diálogo constante con la tradición y otros autores contemporáneos, para así comprender el sentido y la importancia del sistema conceptual de Taylor dentro del panorama filosófico actual. Incluso, en este primer Proyecto de Tesis, quedaron establecidas las fases de la investigación y un cronograma para las mismas. Sin embargo, toda aquella *fantástica* planificación se desmoronó cuando, al realizar la investigación bibliográfica, tomé conciencia de la magnitud de la obra de Taylor y comencé a leer artículos y textos que no encajaban dentro de las líneas de investigación trazadas en el Proyecto de Tesis. Después de más de dos años leyendo única y exclusivamente la obra de Taylor, desesperada ante la imposibilidad de gestionar tan complejo pensamiento, decidí abandonar todos los temas vinculados a la antropología filosófica, la epistemología, la fenomenología y la filosofía del lenguaje, para centrarme única y exclusivamente en ética, política y religión, apartados éstos con los que me sentía más cómoda. Sin embargo, a pesar de haber limitado el contenido, mi investigación no avanzaba y yo seguía anclada una y otra vez en los mismos textos, sin ser capaz de ver

¹ Trabajo de investigación final del antiguo Programa de Doctorado “Dimensiones de la Racionalidad” (programa regulado por el RD 778-1998). La defensa pública para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía Moral tuvo lugar el 25 de noviembre de 2010.

ese sentido y esa coherencia interna en el pensamiento de Taylor que, por entonces, sólo intuía.

Y es que, realmente, la configuración final de la tesis llegó de un modo fortuito, cuando preparando en noviembre del 2013 una comunicación para el X Congreso Internacional de Fenomenología organizado por la SEFE, coincidieron en el tiempo una serie de lecturas que, de pronto, me dieron esa idea base, esa intuición, que hizo que todo cobrase sentido y que los temas que previamente había dejado a un margen volviesen a entrar en la investigación, ahora con más fuerza que nunca. Fue así como surgió la idea de que la filosofía de Taylor sólo puede ser comprendida a través de su antropología filosófica, un proyecto que Taylor explícitamente inicia en sus primeros trabajos y al que —me parece— no se le ha concedido la atención necesaria; el proyecto no es otro que la dilucidación de “las (pre)condiciones invariables de la variabilidad humana” [*the unchanging preconditions of human changeableness*], que llevarán a Taylor a embarcarse en cada una de las navegaciones ética, política y religiosa, que yo misma he propuesto.

De ahí que el resultado final, la Tesis, tenga dos posibles lecturas. Una lectura lineal ofrece la articulación de la filosofía de Taylor en cada una de las áreas abordadas —antropología filosófica, filosofía moral y política y filosofía de la religión— respondiendo de este modo al objetivo original del Proyecto de Tesis. Pero el núcleo central de la tesis se puede leer diagonalmente a partir del capítulo IV, «El proyecto filosófico de Charles Taylor», y el primer capítulo de cada una de las siguientes partes, capítulos a los que he denominado “las cuestiones”² ética, política y religiosa. Las “apuestas”³ con las que finaliza cada una de estas cuestiones son mis propias apuestas interpretativas y serán las que nos permitirán hablar de ese «Reencantando el mundo», título bajo el cual se recogen las principales conclusiones de la investigación.

En esta exposición me voy a centrar únicamente en las líneas principales de esta segunda lectura para destacar la tesis fundamental de mi trabajo de investigación. No obstante, me parece importante señalar previamente, aunque sea de modo muy breve, la diferente recepción de la obra de Taylor en el mundo de

² Capítulo V, «Una cuestión ética: identidad y bien», Capítulo IX, «Una cuestión política: identidad y trascendencia» y Capítulo XIII, «Una cuestión religiosa: identidad y trascendencia».

³ Estas apuestas serán explicitadas a lo largo de las próximas páginas, pero baste por el momento apuntar que la cuestión ética finaliza con la apuesta por una ética sustantiva, la cuestión política en la apuesta por un liberalismo sustantivo y la religiosa en una apuesta por la creencia en la trascendencia.

habla inglesa y en España, así como la metodología filosófica que Taylor sigue en sus escritos, con la intención de arrojar un poco de luz sobre el origen de los diferentes malentendidos que han surgido en torno a su obra. Sólo de este modo podremos comprender la magnitud del proyecto filosófico que Taylor construye desde la configuración de una antropología filosófica hasta la puesta en marcha de una filosofía con pretensiones puramente prácticas.

1. RECEPCIÓN DE SU OBRA Y METODOLOGÍA FILOSÓFICA

Charles Taylor nació en Montreal en 1913 y estudió Historia en la McGill University. En 1953 se trasladó a Oxford, donde comenzó su Tesis Doctoral bajo la supervisión de Isaiah Berlin y Elisabeth Anscombe. En 1976, ocupó la *Chichele Chair of Social and Political Theory* en el *All Souls College of Oxford* y comenzó a tener peso como figura filosófica. Sin embargo, en Montreal será más conocido por su compromiso político como miembro fundador (y posteriormente candidato para los comicios electorales en Montreal) del *Noveau Parti Démocratique du Quebec*. Con la publicación de *Sources of the Self* en 1989, se consagra como filósofo y comienza a ser internacionalmente reconocido. Los siguientes años se dedicará a la exploración de los temas morales y políticos postulados en este primer gran trabajo. Finalmente, en el año 2007 alcanzará un nuevo hito en su carrera con la publicación de *A Secular Age* y la concesión del *Templeton Prize*.

Desde principios de la década de los 90, en el mundo de habla inglesa, muchos investigadores y filósofos han prestado atención a la obra de Taylor. La amplitud de su trabajo hizo que inicialmente su pensamiento fuese clasificado como “crítica de la cultura” y posteriormente como “filosofía política”, etiquetas que, sin embargo, no atestiguan la verdadera amplitud de la filosofía de Taylor. A pesar de ello, muchos le han seguido y han intentado sistematizar su filosofía, prestando atención tanto a su filosofía moral y política como a su creciente preocupación por el proceso de secularización del mundo moderno. En España, sin embargo, la recepción de su trabajo ha estado condicionada por la parcial traducción de sus libros, que no reflejan fielmente la evolución de su pensa-

miento⁴. El énfasis puesto en su participación política en Quebec y en el paradigmático debate entre liberalismo y comunitarismo favoreció que Taylor fuese identificado como uno de los padres fundadores del comunitarismo teórico, circunstancias a las que no ayudan la falta de conocimiento de sus primeros trabajos, especialmente *The Explanation of Behaviour* y los *Philosophical Papers I* y *II*; y la no recepción de sus últimas obras, en concreto, de *A Secular Age* y de *Dilemmas and Connections*.

A pesar de esto, la principal dificultad para la comprensión y correcta identificación del pensamiento de Taylor tiene que ver con su propio estilo y el método filosófico llevado a cabo en sus escritos. Taylor es un autor ecléctico. Desde sus estudios en Oxford se verá fuertemente influenciado por la corriente analítica del Círculo de Viena, pero esta corriente no satisfará su curiosidad intelectual, lo que le llevará a estrechar lazos con la filosofía continental y, especialmente, con la fenomenología de Merleau-Ponty.

Fenomenología y filosofía del lenguaje son dos corrientes que Taylor entremezcla en sus análisis, conjugando lo que para él es el método fundamental de la filosofía: *la investigación trascendental*. En los trabajos de Kant, Hegel, Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, Taylor encuentra una familia de argumentos que parten de algunas facetas supuestamente innegables de nuestra experiencia con el fin de concluir que «esta experiencia debe tener ciertas características o ser de un cierto tipo, pues de otro modo estas facetas no podrían ser innegables»⁵. La argumentación trascendental es una “cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad” [*a chain of apodictic indispensability claims*] que conciernen a la experiencia y que, en último término, se ocupan de nuestra propia actividad, de modo que la tesis fuerte siempre estará vinculada a la naturaleza del sujeto humano. Pero la regresión que conduce desde la experiencia a su condición de posibilidad es una cuestión hermenéutica. Taylor recupera de Heidegger y de Gadamer el intento de superar la falta de temporalidad en las aproximaciones filosóficas y la reconstrucción histórica como un paso necesario dentro de la investigación trascendental.

⁴ Al final de estas páginas ofrecemos el listado completo de los libros del autor así como la información sobre las traducciones al español.

⁵ Taylor, Ch., «The Opening Arguments of the Phenomenology», en A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, 1972, p. 151.

Ésta es la metodología filosófica que Taylor llevará a cabo en sus trabajos: entre análisis fenomenológicos y lingüísticos, Taylor seguirá el método de la investigación trascendental en la búsqueda de aquellas condiciones de posibilidad de la naturaleza humana; pero, una vez alcanzadas estas condiciones, la reconstrucción histórica será la que nos permita trazar el trasfondo de significado y comprobar la relevancia de estas teorías en la sociedad actual. Y aquí es donde el estilo de Taylor complica todavía más el asunto. En más de una ocasión el propio Taylor ha afirmado haberse enfrentado a la dificultad de explicar y asentar un conjunto de opiniones, ideas y corrientes; y su forma de hacerlo es a través de la articulación de esas ideas básicas como si fuesen propias. El peligro es que el lector puede confundir esas posiciones sobre las que Taylor tan solo está informando con su verdadero posicionamiento⁶. Es necesario, por tanto, prestar especial atención al comienzo y al final de los textos, donde Taylor a menudo se posiciona entre corrientes comúnmente enfrentadas, y no precipitarse en la apresurada atribución de ideas, por más fuerza y extensión que aquéllas parezcan cobrar en el discurso. Ésta es, en mi opinión, una de las principales dificultades en la lectura y correcta identificación del pensamiento de Taylor, dificultad que ha dado lugar a más de un malentendido sobre su filosofía.

2. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE TAYLOR: LA CONFIGURACIÓN DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

El proyecto filosófico de Taylor se encuentra claramente recogido en los *Philosophical Papers*. En la introducción a estos libros Taylor recupera la imagen de la zorra y el erizo de Berlin, para situarse del lado de los erizos al afirmar que todo su trabajo encajaría en lo que se ha denominado “antropología filosófica”:

⁶ «Un problema con el que me encontré fue: cómo dar sentido a este remolino de debates/intercambios/reacciones mutuas. Cómo establecer las diferentes posiciones sin repetir una y otra vez: "en la opinión del grupo A", "en la opinión del grupo B". Mi solución a esto (y no sólo en este libro) fue iniciar tan pronto como fuese posible el discurso de las diferentes posiciones e incluso con su retórica; y esto con el fin de dar un sentido de porqué estas posiciones son tan atractivas para aquellos que las sostienen. Así que hay gran cantidad de *oratio obliqua* en el libro. Cuán peligroso es este procedimiento es algo que ya he experimentado más de una vez. Es fácil para el lector no ver que estoy informando sobre posiciones comúnmente mantenidas, y tomar estas posiciones como las mías propias» (Taylor, «Replies» [Respuestas de Taylor al simposio sobre su filosofía], *New Blackfriars*, 91 (2010): 645-646).

A pesar de la aparente diversidad de los artículos publicados en esta colección, son el trabajo de un monomaníaco; o quizás mejor de lo que Isaiah Berlin llamó un erizo. Si no una única idea, al menos sí un único proyecto relacionado subyace a todos ellos. Si hubiese que buscar un nombre, en el que tal agenda encaje en la geografía de los dominios filosóficos, el término “antropología filosófica” tal vez sería el mejor, aunque este término parezca incomodar a los filósofos de habla inglesa.⁷

Todos los trabajos de juventud de Taylor tendrán como núcleo principal el rechazo a la imagen del ser humano bosquejada por la epistemología moderna, imagen que Taylor resumen en la expresión “yo desvinculado” [*disengaged self*]. La imagen del yo desvinculado es una derivación de la visión representacionalista del conocimiento y muestra a un individuo no comprometido ni influido directamente por las condiciones de la experiencia ordinaria; surge de la comprensión del ser humano como un sujeto racional y reflexivo, capaz de desligarse del mundo y de su subjetividad para formar representaciones (mentales) puramente objetivas. Frente a esta imagen, Taylor recupera la investigación trascendental llevada a cabo por Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, para recuperar los trascendentales del ser humano como sujeto encarnado, ser de significados, agente y animal de lenguaje. Estos cuatro existenciarios se unirán en la filosofía de Taylor para dar lugar a la imagen del ser humano como “animal que se autointerpreta”, definición por antonomasia del ser humano en la obra de Taylor.

En realidad, la concepción de los seres humanos como animales que se autointerpretan —nos dice el propio Taylor— es una caracterización recurrente en la filosofía contemporánea. Se trata de una tesis central dentro de las ciencias del hombre que entró gracias a Dilthey y se hizo muy fuerte a mediados y finales del siglo XX con autores como Heidegger, Gadamer y Habermas. Pero la tesis de que el hombre es un ser que se autointerpreta no puede ser tomada como una perogrullada, pues atenta contra la imagen antropológica que ha dibujado la cultura y el pensamiento moderno. La autointerpretación del ser humano viola el paradigma de claridad y objetividad, según el cual pensar claramente sobre algo requiere que pensemos objetivamente; paradigma que en antropología exigiría la comprensión del ser humano como un objeto entre

⁷ Taylor, Ch., *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 1.

otros objetos, caracterizable puramente en términos de propiedades independientes de su experiencia. En contraposición, la afirmación de que el ser humano es un animal que se autointerpreta implica la idea de que la interpretación que hagamos de nosotros mismos y de nuestra experiencia es parte constitutiva de lo que somos y, por tanto, no puede ser considerada simplemente como una visión de la realidad, de nuestra realidad, independiente de ésta.

La imagen del ser humano como animal que se autointerpreta reintroduce en la concepción del ser humano la importancia de las emociones y las cargas significativas referidas al sujeto. Emoción, bien, valor y significatividad serán nociones fundamentales en la construcción de la identidad humana: el ser humano es un animal que se autointerpreta y en ese interpretarse configura y conforma su propia identidad; la existencia humana está *constituida por* y, a su vez, expresa los significados de dichas autointerpretaciones. Esta antropología filosófica de fuerte raigambre fenomenológica será el eje fundamental de toda la filosofía de Taylor, el prisma a través del cual se proyectarán las diferentes líneas de investigación que desarrollará a lo largo de su obra como una constante búsqueda de significados.

Para Taylor, la autointerpretación no puede quedar reducida a una cuestión puramente teórica, puramente ontológica, sino que estamos obligados a la interpretación y clarificación del significado de nuestro actuar humano. Así, el sentido que damos a nuestras valoraciones y a nuestras acciones nos llevará a adentrarnos en la dimensión ética. El significado de las comunidades supraindividuales y suprafamiliares y el reconocimiento de nuestra dependencia respecto a ellas nos abre el camino a la dimensión política. Y a estas dos dimensiones, debemos agregar el tipo de significaciones que articulamos respecto a aquello que Taylor denomina “trascendencia”, lo que nos sumergirá en el ámbito religioso. Significados y coherencias que Taylor intentará dilucidar y que, ahora, nosotros pasamos a bosquejar.

3. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y ÉTICA

En el seno de la definición del ser humano como animal que se autointerpreta aparece ya, por primera vez, una noción que será básica en la filosofía de Taylor. La inserción del ser humano en un mundo de valores hace que Taylor

postule la idea del ser humano como *evaluador fuerte*, base de la concepción ético-antropológica que Taylor explicitará bellamente en *Sources of the Self*.

En esta ocasión, el pensamiento de Taylor va en contra de la imagen del ser humano como “yo puntual” [*punctual self*]. El yo puntual es una extensión de la idea del yo desvinculado y conectará directamente con la visión mecanicista del mundo. Según esta concepción el yo es responsable de sus pensamientos y representaciones y es capaz de transformar el mundo, de manipularlo instrumentalmente en función de sus propios intereses. El yo puntual es ya un ser racional, libre y plenamente autónomo. La imagen del punto geométrico inspira la idea del yo sin extensión, esto es la idea de la libertad autodeterminante y sin situación. Frente a esta imagen, Taylor recupera la idea de Harry Frankfurt según la cual el ser humano es capaz de tener deseos de segundo orden, esto es, deseos cuyo objeto es un deseo de primer orden. Esta evaluación cualitativa (evaluación de segundo orden) será denominada por Taylor *evaluación fuerte*, para incidir en la fuerza de los mismos criterios en función de los cuales juzgamos nuestras vidas y las de los demás. La idea de fondo es que el ser humano es un ser capaz de una vida superior, un ser que aspira a la dignidad y sobre el cual pesa una gran responsabilidad.

Nuestra identidad —nos dice Taylor— está determinada por aquellas evaluaciones fundamentales que son el horizonte indispensable sobre el que reflexionamos y nos evaluamos como personas. Nuestras evaluaciones son articulaciones que pretenden expresar de forma satisfactoria un sentido y una coherencia subyacente, es decir, nuestras evaluaciones son interpretaciones; pero dado que su objeto es nuestra propia evaluación —como resultado de nuestra capacidad de evaluar—, podemos decir que son autointerpretaciones y, como tales, forman parte constitutiva de nuestra propia identidad. Así, podemos concluir diciendo que la evaluación fuerte es reflexión sobre el yo y sus temas más fundamentales, aquellos que le comprometen más plena y profundamente. Lo que está en juego es la articulación de aquello que, aún permaneciendo inarticulado, es sentido como esencial en la configuración de mi propia identidad. Y, en este punto, encontramos una responsabilidad mucho más fuerte que la mera responsabilidad de las evaluaciones como resultado de nuestra actividad valorativa. Dado que la evaluación exige autointerpretación, autodefinición, autoresolución, nos convertimos en responsables de nosotros mismos. Evaluación

fuerte y autorresponsabilidad son dos caras del mismo poliedro, el multifacético poliedro del yo.

Taylor extrapoló el análisis fenomenológico de la agencia encarnada de Merleau-Ponty al ámbito moral, para afirmar que saber quién soy es conocer dónde me encuentro en el espacio moral, un espacio determinado por las discriminaciones cualitativas, los bienes e hiperbienes, y los marcos referenciales dentro de los cuales nos movemos y entre los que escogemos. Es gracias a esta concepción ética de corte teleológico y motivada por el bien, por lo que podemos hablar de una *apuesta por una ética sustantiva* en Charles Taylor. Esta apuesta no supone la exclusión de las cuestiones normativas ni procedimentales, sino más bien la inclusión de bienes y valores (y su diversidad) dentro de la reflexión ética y las consideraciones morales, sin que por ello deba tampoco postularse la primacía de lo justo ante problemas de realización personal, ni viceversa. Esta es la finura del pensamiento de Taylor, intentado unir perspectivas tradicionalmente enfrentadas en la búsqueda de una comprensión más rica y profunda. El intento de introducir la valoración sustantiva dentro del proceduralismo ético y desgarrar así las rígidas costuras de lo justo y lo correcto es también el intento de superar las dicotomías entre universalismo y particularismo, entre dogmatismo y relativismo. No se trata de darle una primacía sistemática a los bienes, sino más bien de lograr un ajuste mutuo entre lo normativo y lo valorativo.

Tras el análisis ético-antropológico llevado a cabo en la primera parte de *Sources of the Self*, Taylor iniciará la reconstrucción de las fuentes morales de la modernidad para explorar aquellos marcos referenciales que permanecen implícitos pero todavía operativos en nuestra cultura actual. El objetivo último es dar cuenta de la complejidad y ambivalencia de la modernidad y la recuperación del ideal de la autenticidad, sobre el cual descargar toda su fuerza moral, y, de este modo, configurar una ética de la *auténtica* autenticidad, tarea que llevará a cabo en su famoso *The Ethics of Authenticity*.

4. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y POLÍTICA

Pero la influencia del yo desvinculado y del yo puntual no quedará circunscrita en esta investigación ético-antropológica, sino que como consecuencia de

aquellos dos Taylor ve surgir la idea del "yo átomo"⁸, base de las teorías del contrato social, así como de algunas vertientes del liberalismo de la neutralidad. Frente a la idea de un individuo prepolítico, sujeto portador de derechos naturales y de intereses privados, Taylor recuperará la definición aristótelica del hombre como un animal político y la *Sittlichkeit* hegeliana para afirmar que el ser humano es ante todo un *animal social*. Éste es nuevamente un trascendental de la naturaleza humana (una condición invariable), que permitirá diferentes posicionamientos (la rica variabilidad humana) según qué entendamos por bienes comunes, libertad, derechos humanos y justicia, nociones centrales dentro de la reflexión política en Taylor⁹.

La crítica de Taylor al atomismo tendrá una triple vertiente. En primer lugar, Taylor no aceptará la concepción del ser humano como un individuo anterior a toda comunidad. Por el contrario, afirmará que el sujeto humano no sólo no es materialmente autosuficiente al margen de la sociedad, sino que sólo puede vivir humanamente y desarrollar sus facultades específicamente humanas en el seno de una comunidad. En segundo lugar, las fuentes atomistas de lealtad son, a juicio de Taylor, insuficientes para explicar el funcionamiento, la puesta en marcha y la conservación de la comunidad. El mantenimiento de la comunidad requiere la formación de un fuerte vínculo a partir de sentimientos de solidaridad, fraternidad y patriotismo, sentimientos que se verán potenciados por la identificación de aquellos que sean considerados bienes comunes dentro del espacio social. Y, en tercer lugar, —y he aquí uno de los puntos de mayor importancia dentro de la filosofía política del canadiense—, Taylor negará la primacía de los derechos individuales, pues el establecimiento de dicha primacía implicar relegar el principio de "pertenencia a" u "obligación con" la

⁸ Esta última expresión no es utilizada por Taylor pero nos parece adecuada para sintetizar la tercera imagen del ser humano que Taylor criticará al explorar las consecuencias sociales y políticas derivadas de las dos primeras imágenes. La expresión que Taylor utilizará será "atomización de la sociedad" para referirse al predominio de individuos aislados que hacen prevalecer sus intereses privados. A esta misma idea nos referimos con la expresión "yo átomo".

⁹ En la década de los 90 Taylor centrará su filosofía en estos temas, planteados como los desarrollos políticos de *Sources of the Self*. El planteamiento de Taylor en estos años será muy diferente –aunque no por ello contradictorio– con respecto a los planteamientos de sus tempranos escritos políticos vinculados a la defensa del NPD de Quebec. No obstante queremos destacar aquí tres textos que consideramos que muestran con especial claridad la génesis de la filosofía política del autor y que guardan entre sí una estrecha conexión temática: «Atomism» [en A. Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, 39-61. Recogido en Ch. Taylor (1985b), 187-210, y en Ch. Taylor (1997a), 225-256], «Cross Purposes: the Liberal-Communitarian Debate» [en N. L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, 159-182. Recogido en Ch. Taylor (1995a), 181-203] y «The Politics of Recognition» [en *Working Paper*, Chicago, Center for Psychosocial Studies, 1992. Recogido en Ch. Taylor (1993a), 25-73, y en Ch. Taylor (1995a), 225-256].

comunidad a un segundo plano. Para los atomistas, la obligación de pertenencia es derivada, se nos impone de manera condicionada por ser ventajosa para los individuos y, de este modo, queda sometida a la atribución de derechos. Para Taylor, en cambio, el ser humano está esencialmente ligado a la comunidad y con ella contrae un compromiso de pertenencia y participación y, en consecuencia, los derechos individuales serán derivados de aquel compromiso con la comunidad portadora de significados.

En el seno de esta reflexión, Taylor realizará un gran esfuerzo por hacer del liberalismo un régimen compatible y eficaz ante las demandas sociales y las políticas actuales. Sin ningún reparo, Taylor afirmará que las sociedades democráticas occidentales hacen del régimen político liberal el más propicio para el logro de los objetivos sociales y el más adecuado a nuestro modelo de sociedad civil. Alaba, por tanto, los notables avances del pensamiento liberal y sus grandes logros (la defensa del individuo, la libertad y los derechos humanos, entre otros); pero introducirá la comunidad en busca de una mejor fundamentación ontológica de la tradición liberal y sus presupuestos. La respuesta de Taylor ante el debate entre liberalismo y comunitarismo es una síntesis integradora con la que se pretenden superar los déficits que ambas tradiciones han dejado traslucir en su desarrollo histórico.

En esta ocasión, la apuesta de Taylor será por un *liberalismo sustantivo*, esto es, un liberalismo que acoja en su seno la reflexión sobre bienes, valores y concepciones de la vida buena, sin por ello quedar circunscrito al particularismo y localismo de la comunidad, ni tan siquiera desatender las exigencias propias de universalismo y neutralidad del liberalismo procedural; es decir, un liberalismo capaz de mantener una postura holista en las *cuestiones ontológicas* e individualistas en *cuestiones de defensa*, esto es, capaz de mantener una visión amplia sobre la naturaleza humana y la obligación de pertenencia a una comunidad dada, sin por ello renunciar a la defensa del individuo y su libertad.

Los equívocos surgidos en torno al debate entre comunitarismo y liberalismo, harán que Taylor intente desentrañar el motivo de estas dificultades, lo que le llevará a analizar dos políticas en apariencia contrapuestas que han venido a insertarse en la modernidad. El análisis y la reconstrucción histórica de la *política de la dignidad igualitaria* y de la *política del reconocimiento de la diferencia*, llevarán a Taylor a proponer una nueva aplicación práctica, que áune lo

mejor de estas dos alternativas y permita la puesta en marcha de la *política del reconocimiento igualitario*.

5. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y RELIGIÓN

Si todos estos temas están entretejidos y de algún modo apuntados desde los mismos comienzos de su filosofía, con el nuevo milenio Taylor incorporará una nueva dimensión dentro de su filosofía, vinculada en esta ocasión al tema de la religión y la secularización del mundo moderno. Así, en un nuevo rechazo a la imagen trazada por la tradición, aquélla que nos lleva a la comprensión del ser humano como un “yo obliterado” [*buffered self*]¹⁰ —esto es, cada vez más cerrado e impermeable a todo aquello que pretenda trascender el mundo puramente mecanicista trazado por la ciencia moderna—, Taylor recupera la idea de un “yo poroso” [*porous self*], abierto y permeable a fuerzas y espíritus que otorgan significados no exclusivamente humanos al mundo que nos rodea. De este modo, Taylor postulará como trascendental humano nuestra condición de seres espirituales. Este nuevo trascendental del ser humano está íntimamente conectado con nuestra condición de evaluadores fuertes así como con la percepción de aquello que identificamos como hiperbienes. De este modo, en Taylor, lo moral y lo espiritual quedan íntimamente conectados. Aquéllas que en *Sources of the Self* habían sido consideradas las fuentes morales de la modernidad quedan transformadas en *A Secular Age* en las fuentes de poder que rigen y orientan nuestra vida espiritual. Nuestras evaluaciones fuertes nos revelan que en algún lugar, en alguna actividad o en alguna condición existe algo que resulta más valioso, más digno, más elevado; algo que nos lleva a un plus de plenitud, riqueza, valor y/o significatividad. Si nos situamos en ese lugar, si

¹⁰ La traducción literal de la expresión “buffered self” sería “yo taponado”. La edición española de *Modern Social Imaginaries* traduce la expresión como “identidad resguardada”. Sin embargo, nosotros nos hemos decantado por traducir “buffered” por “obliterado” por recoger la sutilidad y la connotación de la descripción de Taylor. La sugerencia de utilizar tan bella expresión se la debemos a Javier San Martín. “Obliterar” proviene del francés “oblitérer” y se utiliza para los sellos de correos que cuando son tapados (expresión utilizada para el sellado y estampado) cierran el tránsito de las franquicias y ya no permiten el paso. Ortega utiliza la expresión en *La rebelión de las masas*, cap. VIII, para señalar la cerrazón mental del hombre-masa. En Taylor, frente a un yo poroso tenemos un yo obliterado, es decir, aquel yo cerrado, taponado, que imposibilita el paso y la inundación del sí mismo por parte de aquellas fuerzas y seres extramundanos del mundo encantado. Cualquiera de las tres traducciones –yo taponado, identidad resguardada o yo obliterado– debe ser entendida bajo el prisma de la impermeabilidad del ser humano moderno, frente a aquella antigua porosidad del yo premoderno.

realizamos esta actividad o alcanzamos tal condición, sentimos nuestra vida como más plena, más rica, más admirable, más profunda. Nuestra condición de seres espirituales es otra de las condiciones invariables de la variabilidad humana, variabilidad que en este caso quedará manifiesta en la posibilidad de la creencia en la trascendencia o en la inmanencia. La apuesta final de Taylor será, en esta ocasión, por la *creencia en la trascendencia*.

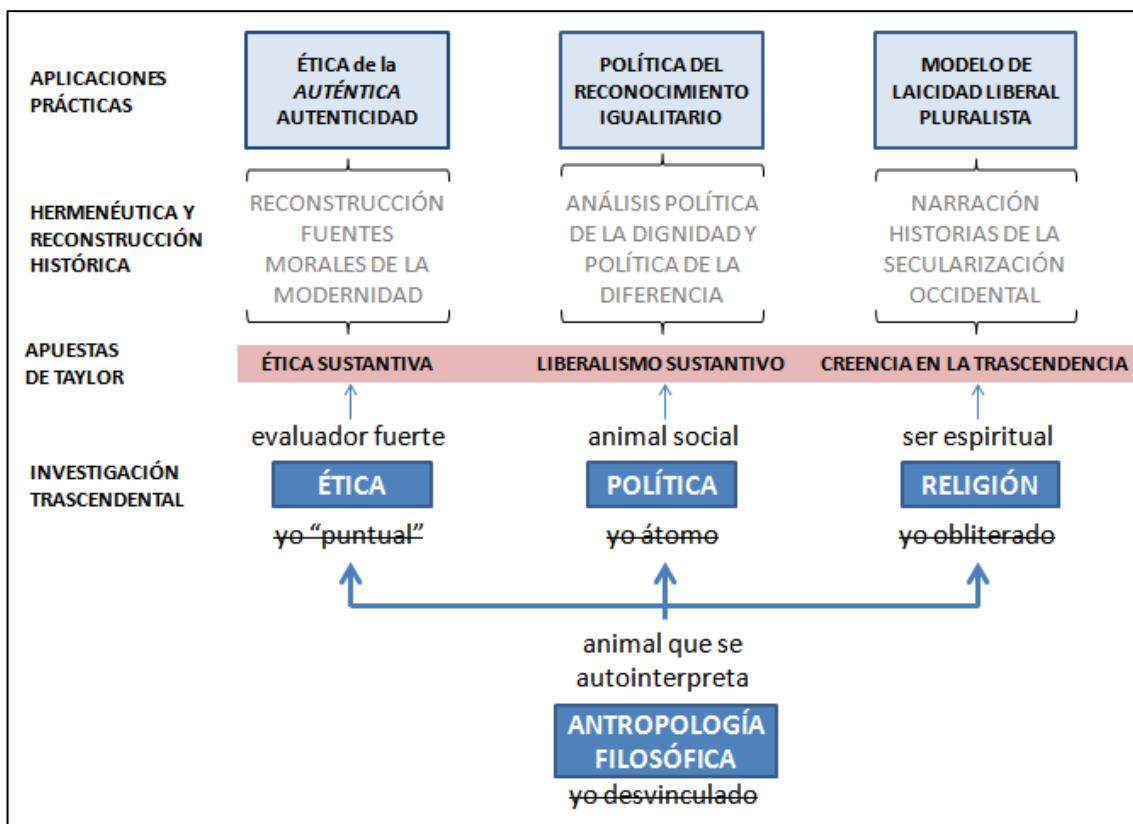
Sin embargo, hemos de advertir de una dificultad adicional en este punto. Taylor no abordará directamente nuestra condición de seres espirituales como en su momento hizo con la condición del ser humano como evaluador fuerte —base de la navegación ética—, ni con la condición del ser humano como animal social —base de la navegación política—, o al menos no lo abordará de un modo puramente analítico, pues nuestra condición de seres espirituales tiene que ver con nuestro modo de sentir las cosas. La explicitación de tal condición invariable, de este trascendental está inserta dentro de la explicación del desencantamiento del mundo moderno. Esta explicación no debe ser entendida como una teoría —aclara el propio Taylor—, sino más bien como la explicación fenomenológica de cómo son sentidas las cosas. Una condición crucial para que fuese posible el desencantamiento del mundo fue el nuevo sentido del yo y su lugar en el cosmos. Este cambio en el yo implicó una transformación en los elementos centrales, mejor dicho, un cambio en la sensibilidad hacia los elementos centrales (*naïvite*, finalidad, plenitud) que configuran el espacio espiritual, aquél en el que nos situamos y orientamos en la configuración y dotación de sentido de nuestra propia espiritualidad.

Pero Taylor también está preocupado por entender cómo en un período de tiempo muy reducido, en menos de 500 años, hemos pasado de un mundo en el que la no-creencia era virtualmente imposible a un mundo en el que la in-creencia es tan sólo una opción espiritual entre otras muchas. Por eso, las fuentes morales de la modernidad quedarán, finalmente, reconvertidas en las fuentes de la secularización, a través de las cuáles Taylor narrará una serie de historias que se entrecruzan para explicar el auge de la edad de la increencia. Tras esta nueva reconstrucción histórica llevada a cabo en *A Secular Age*, Taylor mostrará la necesidad de hacer de la religión un caso especial así como la necesidad de una radical redefinición de la laicidad, lo que, finalmente, desembocará en una nueva propuesta práctica: en la articulación de un nuevo modelo

liberal-pluralista de laicidad que abogue por el diálogo y enriquecimiento mutuo de las múltiples formas de espiritualidad del mundo contemporáneo.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Esta es, en líneas generales, la coherencia interna del pensamiento de Charles Taylor que he intentado explicitar y sistematizar en mi trabajo de investigación y que podría recogerse gráficamente en el siguiente esquema:



Toda su filosofía se elabora y desarrolla a partir de la configuración de una antropología filosófica de la modernidad. La filosofía de Taylor es un pensamiento en constante evolución que se despliega desde el rechazo de la imagen del ser humano trazado por la epistemología moderna (yo desvinculado) y a través de la dilucidación de las condiciones invariables de la variabilidad huma-

na, esto es, los trascendentales del ser humano: animal que se autointerpreta, evaluador fuerte, animal social y ser espiritual.

La metodología filosófica de Taylor se puede apreciar al analizar cada una de las disciplinas que aborda con más profundidad a lo largo de su vida. Los análisis en torno al ser humano como evaluador fuerte, animal social y ser espiritual (vs. yo “puntual”, yo átomo y yo obliterado) son un claro ejemplo de aquella investigación trascendental que partiendo de las facetas innegables de la experiencia humana busca las condiciones invariables de la variabilidad humana, esto es, de la condición de posibilidad de todo sentir, pensar y actuar humano. La reinserción de bienes y valores en la vida humana en todas y cada una de sus facetas, en todos estos trascendentales, es lo que nos permite hablar de una apuesta por una ética sustantiva, un liberalismo sustantivo y una creencia en la trascendencia; apuestas que constituyen una suerte de reencuentro del mundo, que, en último término, no es más que el deseo de hallar ese plus de significatividad que toda vida humana debe tener.

Por otra parte, la reconstrucción histórica llevada a cabo con las fuentes de la moralidad (*Sources of the Self*), las políticas de la igual dignidad y de la diferencia (*Multiculturalism and The Politics of Recognition*) y las historias que se entrecruzan para dar paso a nuestra era secular (*A Secular Age*) es una muestra de la amplitud y erudición del pensamiento de Taylor y del intento de recuperar la temporalidad en las aproximaciones filosóficas. Es aquí donde se producen los malentendidos en torno a su pensamiento, al no identificar correctamente aquellas corrientes e ideas fundamentales sobre las que Taylor está informando y aquéllas que pueden ser consideradas las verdaderas tesis taylorianas. Tampoco es casual que la configuración de su antropología filosófica lleve, de este modo, a una filosofía de la cultura, a una crítica de la cultura que dé cuenta de la complejidad y de la ambigüedad que nos ha tocado en suerte vivir. En este punto, los análisis de Taylor cuentan con el mérito de mostrar los grandes logros de la modernidad, sin por ello desatender a aquellos aspectos de nuestro mundo actual que son vivenciados como malestares. Pero, lejos de quedarse en la postulación de esta ambivalencia, Taylor es capaz de superar los análisis teóricos en busca de posibles soluciones para estos aspectos desestabilizadores.

De ahí que su filosofía entreteja teoría y práctica de un modo magistral, de forma que, finalmente, alcancemos una filosofía práctica, una filosofía que está

en función de y sirve a la vida, a nuestra vida a través de la articulación de una ética de la auténtica autenticidad, la puesta en marcha de una política del reconocimiento igualitario y la configuración de un nuevo modelo liberal-pluralista de laicidad; tres propuestas prácticas que guardan entre sí una fuertísima coherencia y consistencia y que merecen toda nuestra atención.

BIBLIOGRAFÍA

- TAYLOR, Charles (1964): *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge & Kegan Paul.
- (1970): *The Pattern of Politics*, Toronto, McClelland and Stewart.
 - (1975): *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. esp. de Francisco Castro, Carlos Mendiola y Pablo Lazo, *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010.
 - (1979): *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. esp. de Juan José Utrilla, *Hegel y la Sociedad Moderna*, México, F.C.E., 1983.
 - (1983): *Social Theory as Practice*, Delhi, Oxford University Press.
 - (1985a): *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press.
 - (1985b): *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press.
 - (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press. Trad. esp. de Ana Lizón, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
 - (1991): *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press [Publicado originalmente como *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi]. Trad. esp. de Pablo Carabajosa, *La ética de la autenticidad*, Introducción de Carlos Thiebaut, Paidós, Barcelona, 1994.
 - (1992): *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Guy Laforest (ed.), Quebec, Presses de l'Université Laval. Trad. ing. de Paul Leduc Browne, *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1993. Trad. esp. de María Jesús Marín, Donostia, *Acercar las soledades: Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Donostia, Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 1999.
 - (1993): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, edición e introducción de Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press. Trad. esp. de Mónica Utrilla, Lilián Andrade y Gerard Vilar, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, F.C.E. , 2009, 2^a ed.
 - (1995): *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press. Trad. esp. de Fina Birulés, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.
 - (1997): *La liberté des modernes*, edición de Philippe de Lara, París, Presses Universitaires de France, París. Trad. esp. de Horacio Pons, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

- (1999): *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elstain, James L. Heft, ed., Oxford, Oxford University Press.
- (2002): *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge, Harvard University Press. Trad. esp. de Ramón Vilá, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.
- (2004): *Modern Social Imaginaries*, Durham y Londres, Duke University Press. Trad. esp. de Ramón Vilá, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.
- (2007): *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2010): *Laïcité et liberté de conscience* [con Jocelyn Maclure], Montreal, Les Éditions du Béal.
- (2011a): *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2011b): *The Power of Religion in the Public Sphere* [con J. Habermas, J. Butler y C. West], edición de Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, Columbia, SSRC Book. Trad. esp. de José María Carabante y Rafael Serrano, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.
- (2012): *Democracia Republicana/Republican Democracy*, Introducción de Renato Cristi, Apéndice de Renato Cristi y Ricardo Tranjan, Santiago de Chile, LOM Ediciones.

**CUESTIONES TERMINOLÓGICAS Y COMENTARIOS
DE ALGUNAS CUESTIONES CLAVE EN LA TRADUCCIÓN DE
ANÁLISIS REFLEXIVO DE LESTER EMBREE**

**TERMINOLOGY QUESTIONS AND COMMENTS
ON SOME KEY ISSUES IN TRANSLATION OF
LESTER EMBREE'S REFLEXIVE ANALYSIS**

Carles Conrad Serra Pàges

Grup d'Estudis Fenomenològics / Institut d'Estudis Catalans, Barcelona
carles.serra@gmail.com

Resumen: En esta ponencia presentaremos la traducción al catalán del libro *Análisis Reflexivo*, de Lester Embree, quien es probablemente el representante vivo más influyente y líder de la corriente fenomenológica que empezó con la *New School For Social Research* y cuya primera generación fue la de Dorion Cairns, Aaron Gurwitsch y Alfred Schutz. Esta tradición empieza con la publicación de *Ideas* de Husserl en 1913, por lo que la traducción de este libro no deja de ser un pequeño homenaje al libro en el año de su centenario. Contaremos cómo surgió y por qué decidimos emprender la traducción del libro, para pasar a exponer luego algunas dificultades terminológicas que aparecieron a lo largo de la traducción, así como justificar algunos de los términos que usamos para su traducción. Nos centraremos en los términos que pertenecen estrictamente a la tradición de la *New School*, como son 'intentionality' and 'intentional process', acuñados por Cairns, para pasar a explicar luego el término que Lester prefiere para referirse a aquello a lo que se refieren estos conceptos: 'encounterings'. Finalmente, acabaremos por comentar la traducción de los términos ingleses 'experience' (que en catalán y en castellano se traduce por 'experiencia', que es un nombre pero no un verbo) y 'objects as intended to'. En resumen, nuestra intención es presentar la traducción del libro *Análisis Reflexivo* al catalán y que esta presentación sea un humilde homenaje al autor.

Palabras clave: Análisis reflexivo | Fenomenología constitutiva | traducción | *Ideas*

Abstract: In this paper we are going to present the Catalan translation of the book *Reflexive Analysis*, by Lester Embree, who is probably the most influential living representative and leader of what once was the *New School* tendency in phenomenology headed by Dorion Cairns, Aron Gurwitch and Alfred Schutz. This tendency began with the publication of Husserl's *Ideas* in 1913. In this way, the translation of this book is a small tribute to *Ideas* in the year of the celebration of its centenary. We will explain how and why we decided to translate Embree's book, followed by an exposition of some of the terminological difficulties that came up during its translation, as well as the justification for some of our terminological decisions. We will focus on the terms that strictly belong to the tradition of the *New School* tendency, such as 'intentionality' and 'intentional process', coined by Cairns, so as to proceed then to explain the term that Lester prefers to use to refer to what those terms refer to: 'encounterings'. Finally, we will close this talk by commenting on the translation of the English words 'experience' (which in Catalan and in Spanish is translated as 'experiència', and which can act as a noun but not as a verb) and 'objects as intended to'. Summarizing, our intention is to present the translation of the book *Reflexive Analysis* into Catalan and we expect this presentation to be a humble tribute to the author.

Key Words: Reflexive analysis | Constitutive phenomenology | translation | *Ideas*

Hoy les voy a hablar de la traducción al Catalán del libro *Reflexive Analysis* de Lester Embree, quien nos acompaña hoy aquí. Lester Embree no necesita presentación, pero me limitaré a recordar que seguramente es el representante vivo más influyente de la tradición fenomenológica que se inicia con la *New School For Social Research*, tendencia que fundaron los últimos y, según él, más fieles discípulos de Husserl: Dorion Cairns, Aron Gurwitsch y Alfred Schutz. Se puede decir que esta tradición empezó con la publicación de *La filosofía como ciencia estricta* en 1911 y que tuvo su máxima expresión con la publicación de *Ideas* en 1913, por lo que podemos felicitarnos de tenerle hoy aquí, en este congreso en el que celebramos el centenario de la publicación de *Ideas*, y de presentar hoy aquí la traducción de su libro *Análisis Reflexivo*.

Empezaré por explicar cómo surgió el proyecto, lo cual encontrarán desarrollado con más detalle en la nota del autor a la edición catalana. Luego pasaré a comentar algunos tecnicismos del argot fenomenológico y las dificultades que encontré al traducirlos al catalán. Se verá que hay que tener en cuenta el sentido filosófico de estos términos para realizar una traducción fiel. El propósito de mi contribución al congreso no es otro que presentar la traducción al catalán de *Reflexive Analysis* y que esta presentación sea un humilde homenaje al autor.

Si quisiéramos buscar la génesis del proyecto de la traducción al catalán de *Reflexive Analysis* deberíamos recordar una serie de sucesos. Deberíamos empezar por remontarnos al año 2001, cuando, a lo largo de una estancia que realizó en Santiago de Compostela para aprender español, Lester vio que en España coexistían 4 lenguas oficiales. Poco después, en 2005, en un congreso en Lima, conoció a Joan González, del Grupo de Estudios Fenomenológicos de Barcelona. Más tarde, durante el Congreso que la SEFE organizó en Segovia en noviembre de 2009, titulado “Fenomenología y política”, coincidimos todos y Lester entabló amistad con el grupo de Barcelona en su totalidad. Por aquel entonces, Lester había escrito un libro que apareció en inglés en 2003, *Reflexive Analysis*, y expresó su interés por publicarlo en Catalán. Todo esto lo encontrarán en la nota del autor a la edición catalana. La propuesta enseguida nos encandiló y Joan González propuso que fuera yo quien hiciera la traducción, seguramente porque pensó que, al ser licenciado en inglés y filosofía, y llevar ya tiempo trabajando con el Grupo de Estudios Fenomenológicos de Barcelona,

yo era la persona más indicada para ello. Le agradezco su confianza. También fue Joan quien convenció a Josep Montserrat para publicar el libro. Publicar un libro hoy en día es difícil y si no hubiera sido por Josep no lo habríamos conseguido. Por otro lado, había varios motivos que justificaban, a mi parecer, llevar a cabo este proyecto de traducción. Aunque hay una edición bilingüe inglés-español publicada en Méjico, es difícil adquirirla en España, y a pesar de que el catalán es una lengua minoritaria, la filosofía goza de relativa buena salud en Cataluña, si consideramos que en un territorio de poco más de 7 millones de habitantes hay tres facultades de filosofía importantes: la Universidad de Barcelona, la Universidad Autónoma de Barcelona en Bellaterra y la Universidad de Girona. Esto sin tener en cuenta que la UNED tiene varias sedes en Cataluña, entre otras ésta en la que nos encontramos hoy, y la UOC también ofrecen la posibilidad de obtener el grado de filosofía a distancia. Además, aquí en Cataluña la lengua vehicular de las clases en las facultades es todavía el catalán, por lo que es útil tener un libro de texto en esta lengua para facilitar la docencia y la discusión en las aulas.

A pesar de que *Reflexive Analysis* es una primera aproximación a la fenomenología, como reza el subtítulo, y de que su principal objetivo es ofrecer una visión global de la fenomenología, como a vista de pájaro, nos encontramos ante un libro denso. El método que presenta y el lenguaje que emplea no son fáciles de manejar. El autor explica que no ha querido sobrecargar el texto con notas a pie de página (solo hay un par en todo el libro) y con referencias (solo hay un par de referencias de pasada a Cairns y Husserl) para facilitar la lectura y hacer la exposición más amena, lo cual claramente me facilitó a mí también la traducción del libro. Pero, como he dicho, es un texto denso, por lo que debí enfrentarme a otro tipo de dificultades que ahora pasaré a exponer brevemente.

Es sabido que, no solamente en el argot fenomenológico, sino también en la filosofía en general, los filósofos tienen por costumbre utilizar el lenguaje ordinario como base para expresar sus ideas. Esto les lleva frecuentemente a contorsionar o, para decirlo más positivamente, jugar con las posibilidades morfológicas del lenguaje para hacerlo más entendedor y preciso, a pesar de que a veces parece que hagan todo lo contrario. Si ojeáis el índice del libro de la versión inglesa veréis que los títulos de los capítulos ya son bastante indicativos en este aspecto. Los tres primeros capítulos se titulan respectivamente

'observing', 'accounting' y 'reflecting', que son substantivaciones de palabras cuya forma más usual es la verbal: 'observe', 'account', 'reflect'. Así como el inglés hace la substantivación del verbo con el gerundio, en catalán (y en castellano) ésta se lleva a cabo recurriendo al infinitivo, por lo que los títulos de los tres primeros capítulos en catalán son 'observar', 'narrar' y 'reflexionar'. Morfológicamente, lo mismo sucede con los capítulos 6 y 7: tradujimos 'analyzing' por 'analitzar' y 'examining' por 'examinar'. Pero me parece que en este caso no hay una forma nominal o verbal que sea la más corriente, ni en inglés ni en catalán. En efecto, podemos considerar que términos como 'examen' y 'análisis', tanto en sus formas verbales como nominales, son frecuentes en la docencia, sin ir más lejos. Estos términos aparecen ya en la secundaria cuando 'examinamos' a los alumnos con un 'examen' sobre lo que han aprendido a lo largo del curso, o les pedimos que hagan el 'análisis' de un gráfico o 'analicen' sintácticamente un enunciado, por ejemplo. Por contraste, los términos que aparecen en el título del capítulo 4, 'willing, valuing, believing', pertenecen, por un lado, al primer grupo en el sentido de que su forma más usual en lenguaje ordinario es la verbal, como cuando decimos 'quiero aprobar esta materia', 'valoro positivamente que se prohíba fumar en espacios públicos' o 'pienso (creo) que debería enseñarse más filosofía en las aulas de secundaria' y, por el otro, nos llaman la atención porque 'querer, valorar y creer' son conceptos que chirrían un poco en un libro de teoría del conocimiento. El querer y el desear algo parecen ser cosas muy subjetivas, aunque si reflexionamos sobre ello parece que debería ser fácil ponerse de acuerdo sobre lo que se desea en general: tener salud, una cierta calidad de vida, ser honesto para el bien de la comunidad, etc. Lo mismo sucede con el valorar y el creer. Pero, si leemos el libro veremos que para la fenomenología, tal como la entiende Lester Embree, el saber es una categoría transversal que equivale a justificación, y el saber no es más que una creencia justificada; y lo mismo sucede con el querer y el valorar. En última instancia aquello que se cree, valora o quiere positivamente debe ser algo que pueda creerse, valorarse o quererse justificadamente.¹ Un deseo o un valor no justificados no constituirían una experiencia fenomenológica propiamente dicha, porque no serían algo justificado fenomenológicamente. Aquí nos podríamos

¹ Véase por ejemplo el capítulo VII 'The Derivation of Oughts and Shall from Ises' en *Can the Doing of Phenomenology be learned?*, en http://reflectiveanalysis.net/uploads/Doing_Phenomenology_1.pdf

preguntar si la poesía, la literatura e incluso las filosofías no fenomenológicas tendrían algo que decir acerca de la estética y la ética, acerca de lo bueno y lo bello (pienso en los argumentos basados en la falacia intelectualista que uno puede encontrar ya en Platón, cuando hace decir a Sócrates 'que nadie hace el mal a sabiendas'). Pero el hacernos estas preguntas nos aleja del análisis puramente lingüístico de las dificultades que nos encontramos en la traducción del libro. El problema, sin embargo, es que es difícil separar lo puramente lingüístico de lo conceptual.

Esto se me hizo evidente cuando tuve que traducir las expresiones inglesas 'intentive process', 'experiencing' y 'objects as intended to'. La primera, 'intensive process', es un neologismo que Dorion Cairns acuñó mientras impartía clases en la *New School for Social Research*, como explica Lester Embree en *Reflexive Analysis*². Cairns acuñó la expresión 'intentiveness' para traducir el término *Intentionalität* al inglés, término que, como sabemos, ha sido objeto de diferentes traducciones, incluso dentro del idioma alemán; por ejemplo, Heidegger prefirió el término 'existencia' para referirse al objeto propio de la fenomenología. Asimismo, Cairns tradujo *Erlebnis* (experiencia) en Husserl por 'intentive process'. En una conversación que tuve con Francesc Pereña me sugirió que lo mejor era acuñar un neologismo parecido en catalán, es decir, 'intencivitat' y 'procés intentiu', respectivamente. En *Reflexive Analysis*, Lester Embree se mantiene fiel, en los tres primeros capítulos del libro, a la expresión usada por su maestro Cairns, cuando expone lo que podríamos llamar con más precisión una fenomenología material en los dos primeros capítulos, es decir, empírica y que se rige por el modelo de las ciencias positivas al describir una comida, y recurre a la reflexión propiamente dicha en el tercero. Más adelante, especialmente en el último capítulo, cuando habla de las identidades culturales y se extiende sobre cuestiones de etnicidad, género y medio ambiente, prefiere utilizar los términos 'encounterings' y 'things-as-encountered'³, los cuales, como él mismo explica en otros textos, prefiere a 'intentive process', 'intentiveness' y 'things-as-intended-to', alegando que todo aquello que uno se encuentra se lo encuentra en sociedad o culturalmente. Por ejemplo, en un análisis

² Embree, Lester, *Reflexive Analysis*, Zeta Books: Bucharest, 2011, p. 21.

³ Embree toma prestada esta distinción de Samuel Alexander.

reflexivo titulado ‘Desire’, que todavía no ha sido publicado y que Lester compartió conmigo recientemente, dice lo siguiente:

La fenomenología o el análisis reflexivo es, por supuesto, una investigación de los fenómenos, y los fenómenos no son las apariencias de las cosas que se tienen por objeto, sino más bien las cosas que aparecen en sí mismas y que Husserl llama *Erlebnisse*. Esta expresión ha sido traducida por “experiencia” y, curiosamente, por “experiencia vivida” [efectivamente, uno podría preguntarse qué es una experiencia no vivida], pero a veces prefiero seguir a mi maestro Cairns usando “procesos mentales” e incluso “procesos intentivos”, pero *yo prefiiero decir “encuentros”*. [Mi énfasis, Carles Serra].⁴

La expresión inglesa ‘encountering’ tiene miga por sí misma, porque en inglés ‘encounter’ es un sustantivo y la misma palabra, ‘to encounter’, es un verbo. Parece que, al acuñar ‘encounters’, Lester enfatice el hecho de que uno se encuentre cosas o que a uno le sucedan cosas en plena acción, es decir, pone el énfasis en la acción del verbo y su carácter procesual, y que con ello dé a entender que solo a posteriori encorsetamos estos sucesos o acciones en conceptos o nombres. Esta sería la razón por la que Lester recuriría a la sustantivación del verbo añadiendo el sufijo -ing de gerundio, a pesar de que el mismo término ya existe como nombre en inglés. Ahora bien, lo que a mí me preocupaba era cómo traducir ‘encounters’ al catalán. Al principio dudaba entre ‘encontres’ y ‘trobades’ (en castellano ambos términos se traducirían por ‘encuentros’, no hay un equivalente a ‘trobades’ en castellano), pero enseguida me di cuenta de que ‘encontre’ en catalán es un nombre y de que no tiene formal verbal, a diferencia del castellano, donde sí se puede hablar de un ‘encuentro’ y de que alguien se ‘encontró’ algo o a alguien, y que, por consiguiente, ‘trobar’ me daría mucho más juego en el momento de traducir los diferentes giros y expresiones en los que aparecía esta palabra. El idioma me impuso escoger ‘trobada’, por decirlo así, a pesar de que lo más lógico hubiera sido escoger ‘encontre’, porque ambos términos, el catalán y el inglés, poseen una etimología común.

⁴ Texto no publicado, que Lester me envió por correo electrónico el 29 de agosto de 2013:

Phenomenology or reflective analysis is of course investigation of phenomena and phenomena are not the appearances of things-as-intended-to but rather things that themselves appear and that Husserl calls *Erlebnisse*. This expression has been translated as “experience” and, curiously, “lived experience,” but I prefer sometimes to follow my teacher Cairns with “mental process” and even “intentive process,” but I often prefer to say “encountering.”

Del mismo modo que en inglés existe '(to) encounter' a la vez como sustantivo y como verbo, mientras que en catalán 'encontre' sólo es un sustantivo, en inglés la palabra '(to) experience' puede funcionar a la vez como sustantivo y como verbo, mientras que el equivalente catalán 'experiència' (y también el castellano 'experiencia') solo puede funcionar como nombre. De este modo, si consultamos el OED, encontramos los ejemplos 'she spoke from experience', en el que 'experience' funciona como sustantivo, y 'the company is experiencing difficulties', en el que 'experience' funciona como verbo. Por otro lado, la expresión inglesa 'experience' también traduce la expresión alemana 'Erlebnis', a la cual ya nos hemos referido anteriormente, y que suele verterse al castellano por 'vivencia'; y en catalán también hablamos de 'vivències', aunque una vivencia y una experiencia no son siempre lo mismo. En catalán, una 'vivència', según el diccionario de la Gran Enciclopedia Catalana, es una experiencia "viva, profunda i personal", mientras que lo que se quiere mentar la mayoría de las veces al hablar de experiencia en fenomenología no tiene este componente altamente afectivo. Se puede analizar la 'experiencia' desagradable de comer algo cuyo sabor no nos gusta, pero que sabemos que es bueno para la salud, por ejemplo. Pero el problema tampoco se resuelve usando 'vivència' para traducir 'experience', porque en catalán (y en castellano) 'vivència' puede funcionar o bien como nombre o bien como adjetivo, pero no como verbo. Además, utilizar la morfología del participio y decir de una cosa que es 'directamente vivenciada' es forzar demasiado el idioma. En cambio, el neologismo 'experienciar' no fuerza tanto las cosas, y si hablamos de cosas 'directamente experienciadas' o del 'experienciar una comida', nos damos cuenta inmediatamente de que estamos utilizando la palabra 'experiencia' como verbo y, aunque al principio pueda sonar raro, no es difícil acostumbrarse a este nuevo uso y que pronto pase a convertirse en normal. De hecho, con esto seguimos la costumbre, cuando se traducen libros de fenomenología al castellano, de traducir 'experience' por 'experienciar', por lo que he tomado prestado este recurso. Lamentablemente, no sé quién fue el primero en sugerir esta traducción.

Finalmente, al traducir el capítulo 3, titulado 'reflecting', seguramente el más importante del libro, ya que el tema del libro es precisamente el análisis reflexivo, me encontré con la expresión 'objects as intended to'. Tenía dos alternativas: el neologismo 'intencionar', que ya se había utilizado anteriormente en castellano, o la paráfrasis 'tenir intencionalment per objecte' (tener intencio-

nalmente por objeto), que también había visto en algún libro de fenomenología. No me dediqué a cotejar traducciones para ver cuál era la más corriente de manera exhaustiva, aunque sí consulté un par de libros y vi que el término que se utilizaba más frecuentemente para traducir ‘intend’ era ‘intencionar’. Pero yo debía ceñirme a mi texto.

La traducción de ‘intend’ al castellano es ‘tener por objeto’, ‘tener un plan o un objetivo’, es decir, expresa la determinación de hacer algo. Si consultamos el OED, veremos que las dos definiciones que propone el diccionario enfatizan precisamente que la acción se dirige a la consecución de un objetivo, a hacer algo en el mundo: (1) ‘to have (a course of action) as one’s purpose or intention; plan’ y (2) ‘design or destine something for a particular purpose’.⁵ En este caso, me parecía que con el neologismo ‘intencionar’ se ponía excesivo énfasis en el carácter intencional de la acción y se perdía el énfasis en el objeto, que es precisamente algo que Lester quería expresamente evitar. Así, por ejemplo, Lester repetidamente nos recuerda que para la fenomenología ‘toda conciencia es conciencia de’ y que, más importante todavía, ‘todos los objetos son objetos de’, y que la fenomenología no solo se preocupa por el creer, el valorar, el querer, etc., sino por las cosas en cuanto creídas, valoradas, etc.⁶ Incluso, él mismo se plantea la objeción de qué sucede con la ansiedad, que Heidegger había puesto en relación con una nada originaria en la que se revelaba el carácter no fundado de la existencia. Lester responde diciendo que quienes afirman que hay experiencias que no tienen objeto, como por ejemplo un estar ansioso sin saber por qué, o el estar imbuido por un sentimiento de apatía general o de pasiva mezcolanza, están en realidad hablando de objetos globales, que se caracterizan por el tener miedo a algo concreto que no sabemos qué es, pero que sabemos que está en el futuro, que es malo, etc., es de-

⁵ verb
[with object]

- 1have (a course of action) as one’s purpose or intention; plan:[with infinitive]:*the company intends to cut 400 jobs[with clause]:it was not intended that colleges should have to revise their current schemes*
- (**intend something as/to do something**) plan that something should be or do something:*a series of questions intended as a checklist*
- plan that speech should have (a particular meaning):*no offence was intended, I assure you*
- 2 (usually **be intended for/to do something**) design or destine something for a particular purpose:*pigs intended for human consumptiona one-roomed cottage intended to accommodate a family*
- (**be intended for**) be meant or designed for the use of (a particular person or group):*this benefit is intended for people incapable of work*

⁶ Embree, Lester, *Reflexive Analysis*, Zeta Books: Bucharest, 2011, pp. 19-20.

cir, que es definible de algún modo y que, por consiguiente, tienen algunas de las propiedades características de los objetos. En otras palabras, lo que no hay en estos casos es un objeto en el cual centremos nuestra atención, un objeto focal, pero sí que hay un trasfondo o un objeto global hacia el cual dirigimos nuestra atención. Cito:

A veces se afirma que la ansiedad no tiene objeto, es decir, que no hay nada que sea tenido intencionalmente por objeto en ella. Esta afirmación es falsa. Es verdad que la ansiedad y otros estados de ánimo, por ejemplo la tristeza y la euforia, a menudo no están focalizados en cosas concretas, que es una significación de la palabra 'objeto', por lo que simplemente nos preocupamos por la cosa o cosas terribles que el futuro nos pueda deparar. Pero, aun así, la cosa que se tiene intencionalmente por objeto está en el futuro y es mala. De este modo, hay una cosa vaga y "global" que se tiene intencionalmente por objeto, incluso si no se puede decir nada o muy poco sobre ella, por ejemplo si está o no bajo nuestro control. También podemos llamar a una cosa global un "objeto". A menudo hay también objetos focales en un primer plano y objetos globales en un segundo plano dentro del todo que se tiene intencionalmente por objeto. Pero hay que ir con cuidado con el uso de la palabra objeto, y se pueden expresar de forma diferente los conceptos aquí implicados.⁷

Me gustaría comentar más cosas sobre la traducción del libro y sobre el libro, pero mi objetivo hoy no era más que hablar de algunas cuestiones lingüística que surgieron al traducir el libro, que esta presentación sirviera como mi humilde contribución a la presentación del libro y como un pequeño homenaje al autor.

Barcelona, Octubre de 2013.

⁷ Embree, Lester, *Reflexive Analysis*, Zeta Books: Bucharest, 2011, p. 87.

**NOTAS Y
DISCUSIONES**

EL ORIGEN DEL LENGUAJE EN LA TRADICIÓN HERMENÉUTICA

COMENTARIO A ANDRÉS CRELIER,
INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA DEL LENGUAJE,
BUENOS AIRES, BIBLOS, 2013, 284 PP.

Leticia Basso Monteverde
CONICET/AAdIE, Argentina
leticiabassomonteverde@gmail.com

Andrés Crelier piensa su obra como un estudio introductorio a ciertas cuestiones filosóficas del lenguaje, revisadas a la luz de la hermenéutica contemporánea. Especialmente profundiza en el tratamiento del lenguaje de la hermenéutica fenomenológica o -como prefiere llamarla- ontológica de Heidegger y la hermenéutica filosófica de Gadamer. En estos casos, ahonda en la configuración significativa del mundo y en la comprensión inmediata del lenguaje como elemento fundante y productivo del acontecer humano.

Crelier realiza un análisis crítico de estas propuestas pues, más que nada, le interesa problematizar determinados rasgos de estas concepciones del lenguaje que surgen de la posición filosófica a tomar. Debido a que para comprender el sitio que ocupa el lenguaje y su función en el marco de una teoría filosófica se requiere explicitar una serie de discusiones en las cuales aflora y se delimita tal asunto. Por este motivo, revisa los antecedentes, las proyecciones y las objeciones hechas a tales concepciones. Al respecto, el autor señala que el recorte temático e histórico fue pensado de acuerdo al hilo conductor y los argumentos que presenta. De este modo, la reflexión que desarrolla en su escrito se plasma a través de lineamientos claros y problemas centrales del lenguaje, que -según él- también pueden encontrarse en la filosofía analítica.

En el primer capítulo tuvo en cuenta los orígenes modernos del tema. La idea de Crelier fue distinguir las diversas maneras de abordar al lenguaje. A propósito diferencia la concepción moderna del lenguaje que lo restringe al poder de la razón a-lingüística de la concepción romántica que identifica razón con lenguaje. (Cf. p. 16)

Acerca de la lectura instrumentalista del lenguaje, destaca el proyecto de la constitución de una lengua perfecta. Esta primera vía interpretativa rechaza la existencia de una relación natural entre lenguaje y pensamiento. Por lo tanto, considera que el lenguaje se instituye de manera arbitraria y bajo ciertas convenciones que tienen por objetivo encontrar la forma más adecuada de explicitar aquello que la razón alberga.

No obstante, esta lengua perfecta debe desprenderse de toda referencia a las lenguas naturales y tiene que representar objetos que justamente no son de su naturaleza. Crelier rescata dos emprendimientos específicos de influencia baconiana: (1) la idea de signos (carácter real) que refieran directamente a los conceptos o las cosas y (2) la suposición de un repertorio de nociones primarias a las cuales se remita la lengua perfecta. De este modo, a través de cuatro casos muestra que el proyecto de la lengua perfecta va de la mano de una clasificación ontológica cerrada e incompleta. Pues bien, el inventario no puede dar cuenta de todos los entes que la innovación tecnológica aporta o, incluso, pierde de vista algunos objetos que escapan a la catalogación empleada.

Ahora bien, Crelier presenta la caracterización universalista del lenguaje que propone Leibniz. En este caso, cambia un poco el panorama porque Leibniz -a diferencia de los otros representantes de la lectura instrumentalista- considera que las lenguas naturales no son prescindibles en el proyecto de una lengua perfecta. Para este filósofo el significado de los signos no es del todo convencional porque refleja lo que los hombres experimentan. De este modo, los signos están vinculados con la realidad -al menos, en el sentido práctico de las cosas. Leibniz se concentra en un lenguaje que comprenda los caracteres universales a través de las relaciones que expresan los primitivos en las nociones básicas. Los signos deben encargarse de representar la estructura formal de las cosas y, por esto, deben indicar las combinaciones, más que las sustancias allí aludidas. Así pues, el álgebra será el mecanismo apropiado para dar cuenta de las relaciones que los números, como signos, codifican. Crelier dice que en esta teoría "...nuestra habilidad para desenvolvernos [...] depende de la capacidad

para comprender el orden natural..." (p. 28) Por esto, es primordial para Leibniz fundar el lenguaje en lo racional.

Ciertamente, esta visión formal de la lengua perfecta ya no sería cerrada porque al dirigirse a las relaciones propias de las cosas, tendría las herramientas necesarias para continuar codificando nociones derivadas o entidades nuevas. La lengua perfecta podría evolucionar porque se concentraría en lo metodológico y no en una ontología finita de objetos clasificados de acuerdo a ciertos accidentes. Pareciera que el camino viable se encuentra en "la ciencia general de las formas" que proyectó Leibniz, porque al posicionarse en las modalidades el estudio habilita la posibilidad de nuevas conexiones de los primitivos. Sin embargo, no se puede negar que la simbolización numérica y el criterio de clasificación son tareas sumamente complicadas y seguramente insostenibles en algún punto del estudio. Por ende, Crelier señala que hay razones precisas para el fracaso de estos proyectos y de la concepción instrumentalista del lenguaje en general.

Por otro lado, Crelier sostiene la importancia de una revisión de algunos aspectos de la doctrina kantiana, alegando su implícita contribución a la concepción del lenguaje. Crelier dice que podría parecer extraño detenerse en Kant para analizar un tema que, evidentemente, fue evitado por dicho filósofo y, más aun, con la intención de recorrer la lectura hermenéutica del asunto. No obstante, en el libro descubre una serie de razones fundamentales para sostener la necesidad de abordar a Kant. Razones que, en sentido estricto, influyen en un tipo de interpretación particular de la hermenéutica y, en sentido amplio, "abren una posibilidad nueva para pensar el lenguaje". (p. 44)

Crelier afirma que Kant se posiciona entre las dos concepciones hasta ahora mencionadas porque la filosofía trascendental pone al lenguaje junto a la razón. Kant considera que más que emprender la tarea de crear una lengua perfecta, hay que explicitar el lenguaje propio de la razón. En este sentido, el lenguaje es de orden constitutivo de la experiencia; otra facultad y condición de posibilidad. Para Crelier, Kant personifica una bisagra entre la concepción del lenguaje según el modelo de la razón (Leibniz y el instrumentalismo) y la concepción de la razón según el modelo del lenguaje (Humboldt y la hermenéutica). (Cf. p. 45) Puesto a que, desprende dos interpretaciones contrapuestas del lenguaje de la doctrina kantiana. La primera es la consideración del lenguaje como ins-

trumento *empírico* de designación y, la segunda, la lectura *trascendental* a partir de las categorías como el lenguaje de la razón.

Respecto de la primera, vinculada a la concepción instrumental, sostiene que el lenguaje corresponde a la facultad de designación (*Bezeichnungsvermögen*). No obstante, inscribe el proceso de designación en un plano empírico y restringido a la lengua natural. De esta manera, se pierde la necesidad de construir una lengua perfecta porque ésta no sirve para codificar la complejidad inherente a los conceptos metafísicos. La lengua natural proporciona cierta familiaridad y nos brinda los criterios para clasificar o descomponer lo que tenemos ante los ojos. Aunque, tal herramienta está subordinada a condiciones trascendentales (*a priori*) que le brindan la posibilidad de conocer los objetos de la experiencia a partir de una oferta perceptible y continua para toda simbolización (el concepto). En clave hermenéutica, se diría que las facultades le ofrecen el horizonte de sentido en el cual el lenguaje es empleado. Así pues, el lenguaje - como instrumento designador- depende de las facultades de la razón, que sintetizan los objetos para toda empresa lingüística. Entonces, en esta interpretación de la doctrina kantiana hay una separación entre la razón (universal y necesaria) y el lenguaje (particular y contingente).

Respecto de la segunda lectura, Crelier señala que Kant también presentó argumentos para sostener la unidad entre pensamiento y lenguaje -en el sentido de un lenguaje de la razón. Para Kant existe una relación fuerte entre juicios y categorías, esta relación no puede desconocer la articulación lingüística del pensamiento. Pues indudablemente, el sujeto se comprende por medio del lenguaje. Por lo tanto, en el nivel puro de las categorías se puede encontrar una forma de articulación compatible con el lenguaje (una especie de estructura *a priori* de todo lenguaje). Sería absurdo afirmar que las categorías en las cuales se funda nuestra comprensión de las cosas -cosas de las que hablamos en la experiencia- estuvieran totalmente aisladas del juzgar y el significado lingüístico. De lo contrario, para qué el filósofo se esforzó en encontrar una comprobación de la síntesis entre los conceptos puros y los objetos. Está claro que a Kant le preocupaba dar cuenta de la continuidad entre lo trascendental y lo empírico¹.

¹ Téngase en cuenta que esta preocupación sigue siendo fundamental en la hermenéutica bajo la forma del círculo de comprensión de la vivencia.

Sin embargo, hay que destacar que en esta segunda interpretación el lenguaje adquiere -al estilo de Leibniz- un carácter universal y formal. En síntesis, Crelier subraya que si se coloca al lenguaje natural a la altura de la razón, ésta última se destrascendentaliza. Pero si se considera al lenguaje de la razón trascendental se recae otra vez en el conflicto propio de una separación entre lenguaje y pensamiento.

En el último inciso del capítulo, referido a la metacrítica de Hamann al *a priori* del lenguaje, Crelier presenta cómo dentro del círculo kantiano emerge un pensador que presenta una tesis fuerte en contra de la purificación de la razón y a favor de la futura interpretación hermenéutica del lenguaje. Hamann ha sido la figura que introdujo el pensamiento romántico y se posicionó en contra de la lectura de Kant. De este modo, pronunció: "la razón es lenguaje" y "sin palabra, ni razón ni mundo" (Cf. Crelier p. 58)

Así pues, el pensador habla de tres purificaciones que sufrió la razón: (1) la independencia de la tradición y las costumbres, (2) la liberación de la experiencia y la inducción cotidiana y (3) la separación del lenguaje. Esta última es la que le interesa criticar a Hamann. Habidas cuentas, para él todo el proceso del pensar parte del lenguaje. Por consiguiente, a la inversa de Kant, considera que toda la estructura trascendental se funda en el lenguaje (entendido como lenguaje natural). Hamann opina que tal prioridad del lenguaje puede analizarse en el plano *a posteriori* y en el *a priori*. Al respecto, Crelier destaca que lo más discutible es encontrar cuáles son las cualidades *a priori* del lenguaje en la intuición (sonidos y letras) y en el entendimiento (significado de las palabras y su institución). En este caso, se complica sostener que estos ejemplos de la distinción sean *a priori*. Uno tendería a considerarlos como un producto de la tradición y el uso. Por este motivo, Crelier señala que Hamann distingue entre palabras y significados determinados (particulares) e indeterminados (universales) -aludiendo a su versión subjetiva empírica y su versión objetiva trascendental. Por lo tanto, el lenguaje afecta el proceso entero del conocimiento.

Con todo, lo principal es destacar la transformación del carácter *a priori* del lenguaje a partir del interés por el cruce sintético. El lenguaje es *a priori arbitrario* porque su realidad es histórica y fáctica, y *a posteriori necesario* pues es la condición de posibilidad y elemento constitutivo del conocimiento. De esta manera, Crelier indica que la razón se despurifica al inscribirla en la lengua natural dependiendo, entonces, del devenir histórico. Estas conclusiones no son

otra cosa que una puesta al descubierto del meollo propio de la filosofía trascendental.

Finalmente, Crelier analiza las teorías de Herder y Humboldt acerca de la lengua natural y su relación con la razón. Crelier inscribe estas teorías en la concepción hermenéutica del lenguaje. Aquí el lenguaje pasa a ser un factor constitutivo del mundo y su conocimiento. Sin embargo, tal lenguaje no posee una naturaleza *a priori* (en el sentido clásico) sino que se vale de una lectura histórica que recoge del devenir de la experiencia las claves necesarias para articular lo dado. De este modo, el lenguaje es quasi trascendental porque determina tanto el origen como el fin de la experiencia. Ya no es un instrumento sino la materia y la forma de la práctica.

Ahora bien, una diferencia sustancial entre Herder y Humboldt consiste en que Herder presenta un estudio genético del lenguaje y Humboldt afirma que no existe un punto cero del lenguaje. El primero, inicia su investigación en el orden de lo natural y distingue a los hombres de los animales. Herder plantea que el lenguaje es un elemento central a través del cual el sujeto aprende a conceptualizar su realidad; le da sentido. De este modo, reflexión y lenguaje van de la mano gracias a la interpretación biologicista que rescata del hombre la amplitud del campo de acción, la libertad de elección y la falta de instintos como detonantes de la actividad compensatoria que ejerce el animal humano. Por lo tanto, el tratamiento se contextualiza en un recorrido en donde el lenguaje es una invención co-originaria al pensamiento. Por el contrario, para Humboldt el lenguaje está emparentado con lo social; es algo que le está dado ya al hombre desde siempre y que, por eso, determina la experiencia. Para este pensador el lenguaje es estrictamente el de una comunidad. Está marcado por la tradición de un pueblo y por una serie de figuras del mundo particulares que configuran la experiencia de cierta manera. Por ende, para Humboldt todo es lenguaje o se comprende a partir de él. No hay una realidad independiente del lenguaje de cada uno. Aquí se habla de un “idealismo lingüístico” y se indica la irrebasabilidad del lenguaje. Al punto de sostener -al estilo analítico- la preponderancia de referencias indirectas por sobre las directas².

² Ya veremos que con la hermenéutica y su seguimiento de la máxima “a las cosas mismas” esto puede descartarse.

No obstante, ambos autores sientan las bases para la perspectiva hermenéutica del siglo XX que traduce la estructura del lenguaje en el lema "algo como algo". Así pues, Herder y Humboldt se alejan de la lectura instrumentalista y meramente designativa para integrar el significado y la referencia en una sola unidad. El carácter funcional que adquiere el lenguaje (con la lectura formal de "algo como algo") ya no se sustrae de la vida, sino que se enraíza en ella (con la atención en lo material y fáctico). Ahora, las cosas a las que el hombre se refiere no se ven ni a través de los ojos de un realista ni de un idealista porque materia y forma convergen haciendo que lo trascendental se temporalice y lo empírico trascienda. Vale la pena rescatar un pasaje del libro de Crelier: "...mientras la materia lingüística abre una diversidad de mundos y no acepta validez universal de ningún tipo, la forma comunicativa, anclada en una disposición humana fundamental, tiene un carácter universal y fundamental" (p. 86) Esta dualidad inherente a lo dado y lo producido será un elemento clave para la interpretación heideggeriana del sentido.

El problema que presenta esta mirada es ¿cómo hacer para dar lugar a una cuota de objetividad? Si la lengua que constituye el mundo es la lengua de cada pueblo o la lengua que se forma con uno, se dificulta sostener un horizonte de sentido común. Pareciera que la referencia se relativiza y la perspectiva decanta en un idealismo también "ontológico". Aunque, tal idealismo podría rechazarse partiendo del principio de intersubjetividad dialógica que estructura para Humboldt al habla (*Rede*). Humboldt hace que el habla y con ella el diálogo, sean condiciones previas para todo pensamiento. De esta manera, se supone que todo sentido y articulación de mundo parte de un trasfondo dialógico que asegura la objetividad de lo dado. Así pues, para Humboldt el lenguaje condiciona cada momento o faceta de la configuración de nuestra realidad y de la que compartimos. Para Crelier está sería una concepción holista del lenguaje opuesta al atomismo de la concepción instrumentalista. Dado que, a pesar de encontrar diversas concepciones de mundo cada una de ellas se inscribiría en una totalidad dialógica que las haría viables mas allá de ellas mismas.

Lo principal dentro de esta discusión sobre el lenguaje y, en particular, respecto de la defensa de esta lectura "idealista u holista" se encuentra en la distinción específica -que aporta la hermenéutica contemporánea- entre una objetividad ya producida y una intersubjetividad a producirse. La "pre-comprensión

del mundo" heideggeriana-gadameriana y la idea de una "comunidad de comunicación" apeliana ofrecerán las nuevas pautas para revisitar este problema.

Luego de introducir en el segundo capítulo una descripción de algunos aspectos de las teorías de Heidegger y Gadamer en torno al recorrido de la problemática del lenguaje desarrollada en el libro, Crelier retoma la discusión que se desprende de la lectura trascendental en el ámbito del giro lingüístico de la pragmática de Apel. Allí se detiene en los motivos específicos que acusan de idealista a la perspectiva hermenéutica. Frente a estos la pragmática trascendental postula sus razones y establece formas para entablar una comunicación que vele por la objetividad del conocimiento y la intersubjetividad de sus actores.

Esta propuesta pierde de vista, sin duda alguna, el complejo entramado de sentido que -para Heidegger y Gadamer- precede a toda posible relación entre los hombres o entre sus mundos. La hermenéutica y su descripción fenomenológica descubren la estructura formal que constituye a las vivencias, y aporta la unidad y el sostén de los actos en el plano originario³. Crelier no explica en su libro que este nivel primario de análisis parte de una comprensión distinta de lo trascendental, con la cual la pragmática no comulga. Heidegger funda lo trascendental en lo fáctico y, por ende, se desliga del rasgo subjetivo que podría decantar en la crítica de un idealismo. La hermenéutica ha desacreditado con fuerza a la visión subjetivista que pierde de vista lo dado y que precisa llevar a cabo una comprobación para contrastar la evidencia de los actos. De este modo, aquello que el *Dasein* experimenta mantiene en juego lo personal y lo meramente dado.

Al respecto, hay que subrayar que la hermenéutica fenomenológica de Heidegger transformó el sentido clásico de lo trascendental pues retomó de la doctrina kantiana la importancia de la síntesis de lo subjetivo y lo objetivo⁴. De esta manera, lo trascendental ya no se reduce a condiciones de posibilidad de la experiencia por parte de un sujeto, sino a condiciones que abarcan además

³ Crelier no dice que pese a la crítica a la filosofía de la conciencia husserliana hay en esta interpretación de Heidegger una influencia indudable del concepto del presente viviente y el flujo de las vivencias de su maestro. En realidad esta pre-estructura significativa de lo dado no debería tenerse por idealista o relativista, si se ve su carácter práctico, singular e histórico, porque para Heidegger se inserta y funda en la manifestación del todo unitario del acontecer de vivencias.

⁴ Como se mencionó previamente, a Heidegger le interesa mostrar que el sentido de las cosas depende del cruce de lo ya constituido y lo producido por el hombre. Crelier pondrá en este cruce al lenguaje porque dentro de su interpretación rescatará dos versiones: la que vincula al lenguaje con un aspecto constitutivo-originario y la que refiere el lenguaje al aspecto constituyente-derivado.

el plano del objeto -entendido entonces como lo que se muestra y no lo que se representa. El sentido de las vivencias y la reconstrucción que de éstas realiza la hermenéutica, tiene en cuenta todos los factores que confluyen en el proceso. Por eso, no precisa de una verificación de la relación entre lo dado y lo representado porque, de hecho, son lo mismo. De esta forma elimina la posibilidad de un idealismo. Por lo tanto, toda preocupación por la dimensión comunicativa del lenguaje -en el sentido apeliano- es un tema derivado, es decir, simplemente subsidiario al trasfondo originario que los filósofos plantean.

En la hermenéutica el lenguaje tiene un papel activo en el proceso de configuración del entorno significativo de las vivencias. Un sentido que va de la mano del carácter histórico que sedimenta una tradición y conecta el acontecer humano con el flujo de la vida misma. En este sentido, el lenguaje es un elemento constituyente del mundo, es decir, es parte del mundo en cuanto a que lo modela (re-significa o actualiza). Pero para sostener que este sea un elemento constitutivo del mundo y del hombre mismo, hay que valerse del proceso de realización fáctica de lo trascendental (es decir, de la consideración del lenguaje como un modo de ser esencial que se realiza en la experiencia) porque, de otro modo, el plano originario excede al lenguaje.

La idea heideggeriana de una pre-comprensión en la cual el *Dasein* se encuentra de entrada siendo en el mundo, implica un tipo particular de relación con las cosas (similar en algún aspecto a la lectura moderna). Puesto a que la pre-comprensión heideggeriana alude a una instancia originaria de carácter pre-lingüístico en la cual tenemos de forma implícita una orientación, disposición y articulación inteligible de lo dado. Esta instancia que Heidegger quiere recuperar y hacer explícita a través de un tipo distinto de objetivación a la teórica, no es lo mismo que el nivel teórico en el cual el *Dasein* -siguiendo sí la interpretación de Humboldt- tiene una relación con las cosas condicionada (marcada por presupuestos). El mundo que experimenta el *Dasein* viene cargado de "significados" que determinan nuestra experiencia. No obstante, este momento en el cual el *Dasein* experimenta lo dado a partir de conceptos previos (lingüísticamente modelados) que limitan el "sentido" de la vivencia tiene, más bien, que ver con su carácter derivado⁵.

⁵ Se hace difícil acordar con Crelier en el punto de que lo originario sea "la base misma del lenguaje" (Cf. p. 132), llevando a considerar a esta instancia primaria como no pre-lingüística. Hay una distancia importante entre lo que los modernos entienden por lenguaje y lo que Heidegger entiendo por sentido o

Entonces, la idea de una pre-comprensión que habilita cierto horizonte común de sentido a las experiencias de todos y que libera a Heidegger de la crítica de un idealismo, no está vinculado con su concepción del lenguaje (en el sentido tradicional) sino con el ámbito originario pre-lingüístico. Esto deja en evidencia, el papel que el lenguaje tendría para Heidegger respecto de la configuración de mundo y la condición previa del trasfondo de objetividad que tiñe todas las vivencias de los hombres⁶.

Gadamer se encarga de retomar el sentido dialógico de la comprensión en Humboldt, incorporando nuevamente el lenguaje -en el aspecto material de la enunciación- al plano constitutivo. Aquel que Heidegger descuida al no tematizar en profundidad el asunto de la intersubjetividad en el plano de la constitución del mundo. En efecto, para Gadamer la causa de la intersubjetividad permanece en lo originario. Pues bien, el filósofo plantea al lenguaje más allá del sujeto, en el plano supra-subjetivo del acontecer. El hombre vive en la lengua y comprende al mundo de forma lingüística. De esta manera, el ámbito de objetividad en el cual se maneja surge de una “ fusión de horizontes” que proporciona la historia misma. Por lo tanto, el lenguaje condiciona la experiencia y modela la tradición abriendo perspectivas -como Humboldt creía.

Según Apel este relativismo genera un problema porque en toda conversación o interpretación de textos -por dar un ejemplo gadameriano- intervienen distintas lecturas. La falta de primacía de una sobre otra genera la imposibilidad de acceder a una versión dominante que logre corregir o sostener una postura válida frente a otras. No obstante, Gadamer sostiene que el lenguaje no debe tomarse como un instrumento para articular algo extra-lingüístico. El asunto en cuestión encamina la conversación o el cruce de perspectivas hacia una verdad. La lengua termina siendo lo que compartimos porque nos fuerza a encontrar junto al otro el sentido. Crelier afirma que: “En la experiencia hermenéutica, no pueden separarse forma lingüística y contenido transmitido (...) el entendimien-

significatividad. Sin embargo, dado a que para Heidegger las vivencias son de carácter histórico y, por ende, de entrada se experimentan a partir del legado que la tradición aporta, podría decirse que en un comienzo -cronológicamente hablando- el *Dasein* entiende lo dado a través de conceptos lingüísticamente definidos. Ahora, este es un plano distinto del nivel originario del sentido de las cosas que el filósofo alemán quiere rescatar.

⁶ Crelier, por su parte, quiere ir más allá de la distinción sentido-significado y entender la articulación inteligible de lo dado como un tipo de concepción del lenguaje. Así cuestiona "...qué fenómeno se identifica propiamente con el lenguaje -¿la sintaxis, la materialidad de las palabras, el significado de los términos expresados en el habla, etc.?-" (p. 111)

to es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida"
(Cf. p. 150)

Ahora bien, hasta qué punto se puede hablar de una lingüisticidad originaria si las diversas perspectivas históricas de lo dado no permiten habilitar una respuesta acabada. Pareciera que nuevamente el lenguaje se entiende en su carácter formal. De otro modo, el contenido realizado es una versión singular de la comprensión de un hecho. Pero, para Gadamer las versiones no dejan de ser una presentación lingüística ya dada. Esta es una de las paradojas que Crelier quiere rescatar de la postura gadameriana: hablamos del lenguaje como una estructura compartida y potencialmente infinita o una forma eventual y finita de lo realizado. Hay una tensión entre la interpretación particular y el sentido potencial de lo no dicho que la figura de la conversación presenta con claridad y que para la hermenéutica no representa un problema sino la forma adecuada de ver el mundo.

En el tercer capítulo del libro, Crelier destaca que Apel hará un aporte significativo a la filosofía hermenéutica del lenguaje porque retomará el problema hermenéutico -de la pretensión del acceso a una lingüisticidad universal a través de la perspectiva finita de la lengua natural e histórica- para encontrar una salida. Eso sí, como anteriormente se dijo, a partir de una lectura kantiana tradicional. Para Apel la hermenéutica cometió el error de dejar fuera de su tratamiento la cuestión de la *validez del conocimiento*. Apel considera que en la pre-estructura de comprensión juegan un papel esencial las condiciones de posibilidad establecidas, pues regulan toda comunicación viable y todo principio de verdad.

No obstante, el filósofo presenta una lectura trascendental de la hermenéutica que traiciona el punto inicial de la fenomenología hermenéutica heidegeriana: la descripción inmediata de lo dado. Heidegger se posiciona, justamente, en contra de la visión fenomenología trascendental husserliana que plantea una mirada gnoseológica y propone la epojé para despegarse de las contingencias sensibles que enturbian el objeto de estudio. Epojé que, en algún sentido, Apel aprueba al introducir un nivel de análisis y fundamentación extra-histórica en el cual se logra un progreso del conocimiento, que permite afirmar tesis universa-

les⁷. Por el contrario, el filósofo de la Selva Negra abandona las pretensiones de validez universal y descarta el proceso de verificación, en pos de efectuar un retroceso hacia una instancia originaria pre-normativa. En este sentido, presenta -y parece que Apel omitió esto- otra forma de comprender la noción de verdad, los enunciados, y hasta la lógica. Incluso, tal como se mencionó más arriba, las nociones de trascendental y *a priori* se transforman profundamente para desligarse de los matices meramente subjetivos y gnoseológicos a los que la lectura apeliana subscribe. De hecho, en el período de los cursos de Marburgo (1923-28), en el cual se incluye a *Sein und Zeit*, Heidegger resignifica estos conceptos e introduce la idea de una lógica hermenéutica que interpreta el mundo o lo viviente bajo la óptica fenomenológica aquí naciente. Por consiguiente, Apel no hace otra cosa más que retroceder a un estado primitivo, claramente superado por Heidegger.

Sin embargo, Crelier destaca que Apel no deja de preocuparse por el destino de la filosofía -si se siguen posturas que destrascendentalizan el tratamiento al punto de hacer relativa e histórica la verdad. Por lo tanto, el autor también pierde de vista el esfuerzo heideggeriano por encontrar otra manera de entender las estructuras trascendentales que sintetizan lo dado -incluso, en el segundo período de su obra. Pues, la universalidad de sus estructuras se mantiene, aunque se entiendan éstas en otro plano semántico. Heidegger mantendrá siempre la contraposición entre el contenido particular (ente) y la forma universal de lo dado (ser). Este será su modo de ver lo trascendental. A propósito, a la pregunta de Crelier que dice: ¿Es suficiente considerar que el *a priori* de la facticidad es la condición de validez de una hermenéutica como la heideggeriana? Se responde que mientras se tenga por *a priori* al conjunto de lo particular y lo universal (es decir, a la realización de la síntesis) podrá tenerse por válida la propuesta. Pero, según Apel hace falta algo más. Para lograr la validez del conocimiento introduce nuevamente la mediación sínica que aportaría una etapa semiótica de interpretación lingüística convencional. Así, se alcanzan la universalidad y la intersubjetividad que él sostiene como necesarias. De este modo, la objetividad de aquello que conocemos se obtiene de la consecuente

⁷ En tal caso, para Apel la argumentación y validez de los enunciados dentro de una comunidad real (histórica) deben fundarse en el nivel trascendental de una comunidad ideal de comunicación que regula y da estabilidad al conjunto de presupuestos y razones establecidas.

intervención del lenguaje. Diluyéndose, entonces, la gran contribución de la vía hermenéutica. Esto es, la unidad de las cosas, el pensamiento y el lenguaje.

Finalmente, en el último capítulo del libro Crelier se detiene en dos posibilidades encubiertas por la versión idealista de la filosofía hermenéutica del lenguaje. La primera de ellas se refiere al inconveniente de que en un lenguaje formal como el de las ciencias matemáticas, se prescinda de la lengua natural. Dado que en algún momento de la praxis matemática hay que discutir o explicar determinados aspectos haciendo uso de la lengua histórica y natural. Por otro lado, la segunda de ellas apunta a la dificultad que aparece cuando en las ciencias cognitivas se intenta sostener la tenencia de mundo en animales no humanos. Pues bien, si para la hermenéutica toda comprensión se maneja en el plano lingüístico, los animales carentes de habla no podrían entender o manejarlo en su entorno e incluso comunicarse. Para Crelier estos dos casos decantan en dos objeciones hechas al idealismo hermenéutico: "De un lado, existe la sospecha de que no todo lo comprendido tiene un carácter lingüístico [...] y, del otro lado, no todas las capacidades cognitivas y volitivas de quienes conocen o comprenden están configuradas lingüísticamente o sometidas a categorías lingüísticas" (p. 216).

Ahora bien, la perspectiva hermenéutica del lenguaje no puede reducirse a una lectura idealista. El trabajo de la hermenéutica va más allá de la lectura gadameriana y apeliana, en su versión más radical. Pues bien, del hecho de que todo evento u objeto de la experiencia pueda ser explicitado lingüísticamente - afirmación que incluso puede tambalear si uno se adentra en la obra heideggeriana, por ejemplo. No se sigue, que el lenguaje preceda necesariamente a todo ámbito de la experiencia o dimensión de la vida. Más allá de los ejemplos proporcionados por Crelier acerca de las conductas de animales no humanos y de niños pequeños, puede encontrarse en la base fundante de la hermenéutica contemporánea y en otras lecturas que la influenciaron, la preocupación por dilucidar la relación entre el nivel pre-lingüístico de la experiencia y la capacidad para objetivarlo⁸.

⁸ En efecto, el propio Heidegger en la primera etapa de su obra ha estudiado con intensidad el nivel pre-lingüístico de la experiencia -que en su momento denominó, para distinguirlo de la articulación predicativa, ámbito pre-mundano (*Vorweltliche*). El filósofo presentó la posibilidad de encaminar la investigación hacia una forma particular de objetivar ese ámbito pre-lingüístico de manera adecuada. Es decir, lograr explicitar esa dimensión originaria sin hacer uso de la posición teórica derivada. De allí, procede la famosa noción metodológica de la indicación formal (*formale Anzeige*). Recurso que Heidegger emplea para traslucir en un análisis metalingüístico el proceso de objetivación de lo pre-mundano, como se dijo, mo-

Crelier da cuenta de esto al final de su texto y presenta una exploración de la dimensión comunicativa pre-lingüística por medio de un análisis de la infraestructura del lenguaje convencional a partir de las teorías de Mead, Habermas y Tomasello. Puesto a que le interesa insistir en el estudio de la intersubjetividad inherente a esta faceta previa. Entonces, más que la pregunta por la objetividad de eso originario que el hombre experimenta en la vivencia cotidiana, quiere estudiar la génesis de la comunicación antes de toda predicción de la misma. De esta manera continua con el tratamiento potencial de aquello que se delimita luego con el lenguaje a fin de concluir en la pregunta por la significatividad previa compartida.

Bajo esta temática problematiza la existencia o no de cierta conciencia de la identidad de significados para que pueda darse la comunicación o intercambio respecto de algo. En tal caso, además de la identidad ontológica hace falta una identidad de sentido que garantice la “validez intersubjetiva” -como sostiene Habermas. Al respecto, Crelier indica que la dificultad aparece cuando se quiere compatibilizar la dimensión normativa irreductible (de lo convencional) con la dimensión primitiva originaria (de lo pre-lingüístico).

En la teoría Mead existe un “significado objetivo o natural” -previo al ámbito público- que sostiene la infraestructura comunicativa. Ahora bien, para Crelier este significado recae en un “idealismo objetivo” que escapa a la conciencia de los participantes y desdibuja los límites de las conductas entre humanos y animales. Aquí se pierde el camino hacia una intersubjetividad lingüística. Por otro lado, en la teoría de Habermas naufraga la idea misma de una infraestructura previa porque el lenguaje convencional ya está en juego desde un inicio con la intersubjetividad requerida.

A todo esto, Crelier se pregunta: “¿Cómo describir entonces la génesis lógica del lenguaje, la estructura en la que se apoya y de la que se obtiene básicamente su significatividad? (p. 250) Crelier considera que se trata de una estructura objetiva y social compartida, pero no convencional. Con la teoría de Tomasello, Crelier se introduce en la descripción de esta infraestructura previa que permite la comunicación y que se caracteriza por su origen natural -a diferencia de la determinación histórica que para Crelier le imprime la hermenéuti-

mento previo a toda distinción teórica en donde lo dado se experimenta antes de su configuración lingüística.

ca al sentido originario. Así pues, Tomasello establece una postura intermedia entre Mead y Habermas al rescatar de la infraestructura tres condiciones: (1) la capacidad de señalar por medio de gestos, (2) las motivaciones y habilidades subjetivas que permiten leer gestos y (3) la emergencia de lo convencional. Con esto se logra un recorrido gradual de lo natural a lo convencional. En síntesis, Crelier destaca que "...un lenguaje histórico y convencional procede de una instancia pre-lingüística en donde ya funciona plenamente la comunicación." (Cf. P. 270) En este sentido, los humanos pueden comprenderse o llegar al mismo estado reflexivo sin siquiera encontrarse aún en la dimensión simbólica de lo lingüístico. Con esta tesis Crelier cierra el libro pero, a la vez, abre la discusión a una gran variedad de preguntas que siguen latentes bajo esta afirmación. Preguntas que deben ser atendidas porque mucho queda por decir del origen del lenguaje en las tradiciones aquí aludidas.

¿ES POSIBLE UNA FENOMENOLOGÍA DEL MUNDO DE LA VIDA?

**COMENTARIO A HANS BLUMENBERG,
TEORÍA DEL MUNDO DE LA VIDA,**

TRAD. DE GRISELDA MÁRSICO Y UWE SCHOOR, BUENOS AIRES, F.C.E, 2013, 276 PP.

Luis Durán Guerra
Universidad de Sevilla, España
lduran@aafi.es

1

La fenomenología es, sin duda, una de las corrientes filosóficas contemporáneas a la que más atención ha dedicado Hans Blumenberg (1920-1996), un fenomenólogo *sui generis* él mismo que ha reconocido a Husserl como uno de sus grandes maestros. Entre los textos sobre fenomenología publicados en vida del autor destacamos los siguientes: “«Mundo de la vida» y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología”, aparecido en 1963 e incluido en *Las realidades en que vivimos*¹, “Mundo de la vida y concepto de realidad”, publicado en inglés por primera vez en 1972 y la primera parte de su importante libro de 1986 *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*² titulada “El malentendido del mundo de la vida”, sin olvidar la tercera parte de este mismo libro sobre “La fundación originaria” en el fundador de la fenomenología. En cuanto a las publicaciones póstumas que también se ocupan de esta escuela fundamental del siglo XX debe destacarse por el momento la recopilación *Zu den Sachen und zurück*³ y la obra objeto de esta recensión, *Theorie der Lebenswelt*⁴, un texto donde el gran filósofo alemán vuelve a abordar un tema que ocupa en el con-

¹ H. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999.

² H. Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2007.

³ H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Suhrkamp, Frankfurt, 2002.

⁴ H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, Suhrkamp, Berlin, 2010.

junto de su obra un lugar central y sobre el que nunca habría dejado de reflexionar. Era, pues, necesario aclarar qué se entiende por “mundo de la vida” en cada caso, una noción que estaba lejos de tener un significado unívoco y que hasta había generado un malentendido en el seno de la propia fenomenología.

Blumenberg se había ocupado ya críticamente de la filosofía de Husserl en su tesis de habilitación⁵ sobre la crisis de la fenomenología después de la publicación de las *Ideas*. El fundador de la metaforología no habría dudado, por lo demás, en dar un giro fenomenológico a su teoría más pregnante: la concepción de la “metáfora absoluta” formulada por primera vez en sus célebres *Paradigmas para una metaforología*⁶. La tesis de este trabajo es que existen metáforas que no se pueden reducir a conceptos y de ahí el nombre de absolutas que Blumenberg les confiere. Pero en un texto teórico que coloca como apéndice de su ensayo *Naufragio con espectador*⁷, la metáfora absoluta ya no era el *terminus a quo* del concepto, pues Blumenberg se da cuenta de que la metáfora procede a su vez de una esfera aún más originaria que aparece aquí como el “sostén motivacional constante de toda teoría”: el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Pero Blumenberg ha vinculado a la fenomenología incluso el que pasa por ser su proyecto filosófico más ambicioso, la creación de una antropología filosófica que en su vasto tratado póstumo *Descripción del ser humano*⁸ reviste necesariamente los caracteres de una “antropología fenomenológica”. La “fenomenología de la historia” que nuestro autor ha pergeñado muestra, en última instancia, que la deuda contraída por el filósofo de Lübeck con la corriente filosófica inaugurada por Edmund Husserl no será nunca suficientemente exagerada por mucho que aquél haya pretendido llevarla también más allá —mediante la introducción de la facticidad— de lo que sus presupuestos teóricos permitían en un principio. Ahora bien, en la medida en que no es posible una fenomenología de la historia sin abordar al mismo tiempo las realidades históricas que representan los llamados *Lebenswelten*, parecía ser sólo cuestión de tiempo —no obstante su inveterada renuencia a los pronunciamientos teóricos— que Blu-

⁵ H. Blumenberg, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Kiel, 1950.

⁶ H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003.

⁷ H. Blumenberg, *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, Visor, Madrid, 1995.

⁸ H. Blumenberg, *Descripción del ser humano*, FCE, México, 2011.

menberg se hiciera cargo reflexivamente del que puede considerarse el tema fundamental de la fenomenología del último Husserl.

2

El término *Lebenswelt* había sido acuñado por Husserl, como el propio Blumenberg nos recuerda en *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, en un texto sobre Kant de 1924⁹, si bien sólo en la posterior *Krisis* desarrollaba la idea del olvido por parte de las ciencias de su común origen en el “mundo de la vida” como una de las razones fundamentales de lo que el filósofo moravo llamaba “la crisis de las ciencias europeas”¹⁰. Con la expresión “mundo de la vida” se refería Husserl al mundo vivido que todavía no es tematizado por teoría alguna en cuanto es “lo que se da por sentado o supuesto” y que la crítica de la razón de Kant presupone como existente sin más. Pues bien: a pesar de que reconocía que el mundo de la vida no es dado de una vez para siempre, Husserl no había dudado nunca de la posibilidad de una ciencia de la *Lebenswelt*. Lo que niega Blumenberg en *Teoría del mundo de la vida*, aunque nos parezca paradójico, es la posibilidad de una ciencia semejante. Pues en el mundo de lo que se da por sentado, la teoría todavía no es posible o ya no es necesaria. El mundo de la vida, como “universo de lo sobreentendido”, es una esfera que no puede ser tematizada como tal, pues *mientras* vivimos en él no somos conscientes del mismo y cuando nos parece convertirlo en un objeto de conocimiento lo sobreentendido *ya* ha desaparecido. Dicho de otra forma: aunque lo sobreentendido sea la nota esencial del mundo de la vida, no nos garantiza que entendamos *eo ipso* al mundo de la vida. No espere, pues, el fenomenólogo encontrar en este libro lo que su título promete: antes al contrario, todo él sería la demostración palpable de la imposibilidad teórica en la que se ve la fenomenología de describir el mundo de la vida.

⁹ Cfr. E. Husserl, *Kant und die Idee der Trascendentalphilosophie*, R. Boehm (ed.), en *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil, Gesammelte Werke*, Nijhoff, La Haya, 1950 ss, vol. VII, p. 232.

¹⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, W. Biemel (ed.), en *Gesammelte Werke, op. cit.*, vol. VI, 1954, cfr. especialmente Parte III: §§ 28, 29, 33, 34, 44, 51. Sobre el tema del mundo de la vida véase el reciente volumen de la *Husserliana*, E. Husserl, *Die Lebenswelt. Texte aus den Nachlass (1916-1937)*, R. Sowa (ed.), en *Gesammelte Werke*, vol. XXXIX, Springer, Dordrecht, 2008.

El editor de *Teoría del mundo de la vida*, Manfred Sommer, ha reunido en este volumen cinco manuscritos mecanografiados provenientes del *Nachlass blumenbergiano* que se custodia hoy en el Archivo Alemán de Literatura de Marbach. Junto a estos textos, Sommer ha creído oportuno reeditar dos ensayos sobre el tema del mundo de la vida que ya habían sido publicados en vida de Blumenberg y que constituyen los capítulos V y VI del presente libro. Según nos aclara en su “Nota sobre la edición” (pp. 271-273): “La presente edición contiene *todos* los manuscritos del legado identificados con la signatura *THL*, que indica que forman parte del mismo conjunto” (p. 272). No obstante, la división en capítulos de *Teoría del mundo de la vida* obedece enteramente al criterio de su editor, pues Blumenberg no dejó especificado en ningún momento qué lugares sistemáticos podrían haber ocupado sus textos en un hipotético libro sobre el mundo de la vida. A excepción, pues, de los ensayos ya publicados a los que nos hemos referido, los títulos de los capítulos I, II, III, IV, así como el VII, que se coloca como apéndice, son meros agregados del editor Manfred Sommer, si bien éste nos advierte que “se han elegido formulaciones que el propio autor usa o sugiere en su texto”. Realizada esta somera descripción externa del libro pasamos ya a dar cuenta de su contenido.

3

El capítulo I, el más extenso de los que componen el volumen, se basa en un manuscrito sin título de paginación continua que Sommer subdivide en ocho secciones a las que antepone un subtítulo elegido asimismo por él. “¿Bajo qué presupuestos es posible hablar, entonces, de una “teoría del mundo de la vida”, postularla?”, pregunta Blumenberg. Éste comienza señalando la indeterminación del concepto “vida” en una expresión de la que no se puede decir que Husserl nos haya dado una definición. En el lapso de tiempo que va de la filosofía de la vida (de Bergson a Simmel) a la filosofía del ser (Heidegger) se habrían ensayado todas las combinaciones posibles con “vida”. Husserl, sin embargo, no había bebido en las fuentes del vitalismo para forjar el famoso concepto, sino en el positivismo de Mach y Avenarius, “con su programa de describir la “visión natural del mundo” y de constituirla en el punto de partida de una filo-

sofía de las fundamentaciones elementales de toda teoría” (p. 25). Blumenberg contextualiza el gran descubrimiento husserliano:

Si se ve la situación de la filosofía alemana a comienzos de los años veinte determinada por la constelación de cuatro miembros que constituyen el neokantismo, la fenomenología, la filosofía de la vida y el positivismo de Praga, el “mundo de la vida” de Husserl significa, el año en que muere Paul Natorp, el abandono de la coalición con Marburgo y el acercamiento a una conjunción, cubierta por la nueva palabra programática, con la filosofía de la vida y el positivismo, que sólo se disociaría cinco años después bajo el shock que significó *El ser y el tiempo*.¹¹

La paradoja del mundo de la vida es que sólo podemos hablar de él cuando ya lo hemos perdido. La pregunta es: “¿por qué esta vida no se basta a sí misma en su mundo de la vida? ¿Por qué produce algo como la teoría, en definitiva la ciencia, con la que se problematiza, se debilita, se priva de su potencia?” (p. 30). Blumenberg no descarta una posible influencia de Bergson sobre Husserl en lo que se refiere a la temática del mundo de la vida, pero deja bien claro que la fenomenología antes que un retorno al mundo de la vida supone la “permanente remoción de su forma de sobreentendido”, o lo que es lo mismo, la destrucción de su propia condición de posibilidad. El mundo de la vida es un concepto límite, transcendental, como el concepto de “mundo” kantiano o la misma “cosa en sí”. Así, pues, para hacer su fenomenología,

no tendría sentido atenerse a casos de normalidad promedio, es decir, identificar mundo de la vida y cotidianidad, pero tampoco realizar una suerte de ideación; o esto último como aproximación sin éxito. No es el promedio, sino el caso extremo, no demostrable, no alcanzable como hecho, de lo que tal vez jamás ha habido ni habrá, lo que supone una suerte de descripción constructiva al separarse por eliminación de todo lo que no cumple con el caso extremo.¹²

El *eidos* del mundo de la vida es un “*eidos* inferido” (cfr. p. 93).

La insostenibilidad de la permanencia en el mundo de la vida es una de las tesis básicas de los manuscritos que conforman el presente libro. Blumenberg compara el estatuto ontológico de la *Lebenswelt* con el estado de naturaleza de Hobbes en tanto la salida del mismo resultaba absolutamente inevitable para el

¹¹ *Teoría del mundo de la vida*, op. cit., p. 26.

¹² *Teoría del mundo de la vida*, op. cit., p. 40.

hombre. No hay razón, pues, para tener al mundo de la vida como un paraíso perdido que nos fuera lícito desear. El retorno sólo cabe entenderlo aquí en un sentido metodológico, heurístico, en la medida en que nos permita restablecer la pregunta por el sentido de la actitud teórica o de las propias ciencias. Pregunta que podría formularse así: “¿Qué queríamos saber en realidad cuando empezamos?” y que constituye el hilo conductor, como es sabido, de uno de los voluminosos libros de historia de las ideas de Blumenberg, *La legibilidad del mundo*¹³. Pero tal retorno no debe entenderse en el sentido de una vuelta rousseauiana a la naturaleza por mucho que el concepto de mundo de la vida se halle investido también de una cierta función de crítica cultural. Ahora bien, ¿por qué no podemos permanecer en el mundo de la vida? Blumenberg aventura la siguiente hipótesis: “el mundo de la vida es un mundo cercano, una esfera de factores finitos, pero está rodeado de un horizonte lejano, que si bien no es infinito, es indeterminado y se hace notar más allá de la frontera “permeable” de ambos “mundos”” (p. 58). Lo cual significa que el mundo de la vida no es idéntico al mundo, mucho menos al mundo cotidiano. Es la parcialidad de su horizonte, por tanto, la que hace que el mundo de la vida esté bajo la amenaza constante de la perturbación que supone siempre lo desconocido.

Lo desconocido es lo que siempre existe de manera sólo momentánea, sólo episódica, lo que no existe en un mundo de la vida. Como mundo parcial, el mundo de la vida siempre está rodeado por lo desconocido al acecho. Siempre hay una probabilidad de que eso desconocido trascienda el horizonte del mundo de la vida y aparezca en él; de modo que es sólo una cuestión de tiempo que el mundo de la vida admita una necesidad de explicación, pero con ello también que desarrolle patrones que se extiendan a lo que antes no requería explicación.¹⁴

Esta matización es importante. La salida del mundo de la vida es también parcial, pues se demuestra que lo que necesitaba explicación, lo desconocido, es al mismo tiempo integrado en el marco de comprensión del propio mundo de la vida. Por eso dice Blumenberg que “Los sistemas culturales tienden a establecer mundos de la vida y, si se los pierde, a restablecerlos”. Pues bien, entre esos sistemas culturales, se encuentran la filosofía y la ciencia (como antes el mito o la teología) en la medida en que no sólo consuman la expulsión del

¹³ H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000.

¹⁴ *Teoría del mundo de la vida*, op. cit., p. 61.

mundo de la vida, sino que nos aportan al mismo tiempo los recursos intelectuales necesarios para resolver las consecuencias negativas de esa expulsión.

Sin embargo, Husserl entendió el tránsito a la actitud teórica como una voluntad que convierte la salida del mundo de la vida en un hecho poco menos que arbitrario que presenta, para Blumenberg, la forma de un "mito idealista". Pero la irracionalidad de esa decisión es incompatible con los presupuestos metodológicos de la fenomenología, pues habría partido además de un dato que no cuestiona en absoluto: el *factum* de la ciencia como un punto de partida que no parece necesario fundamentar ni describir. "Ahora bien", destaca Blumenberg, "esta teoría de la historia no contiene ni el menor indicio de que además de la actitud teórica podría haber habido otras opciones de la decisión primariamente europea" (p. 84). Cuáles puedan ser esas otras opciones es algo que Blumenberg no nos ha aclarado.

"¿Cómo puede un mundo de la vida tener como consecuencia toda una historia de esfuerzos teóricos y autonomizaciones?", he aquí la pregunta que el decisionismo de Husserl no plantea y a la que Blumenberg ha tratado de dar una respuesta racional. El mundo de la vida no puede ser suprimido por medio de un acto de la voluntad tan irracional como inverosímil desde un punto de vista histórico; el mundo de la vida se destruye a sí mismo debido a lo que Blumenberg llama "su inestabilidad interna y natural, cuya razón no es posible comprender en el mundo de la vida y a partir de él: que esa realidad susceptible de ser defendida está rodeada por otra realidad" (p. 86). El mundo de la vida se destruiría, pues, a sí mismo al refinar el entramado de sus presuposiciones sobre la realidad. Blumenberg cree ver aquí una suerte de "destino ineludible" del mundo de la vida que explica su insostenibilidad última. ¿Pero habría hecho algo más que sustituir el voluntarismo del maestro por un fatalismo no menos fáctico e irracional? En cualquier caso, no constituye un motivo suficiente para abandonar el mundo de la vida decir que es irracional. El mundo de la vida posee su legalidad propia que no es ni la de la utopía ni la de la presunta "naturaleza natural" de los críticos de la cultura à la Rousseau. Esa legalidad se basa en la utilidad del prejuicio para la vida. Según Blumenberg, "debemos suponer que las presuposiciones vigentes en el mundo de la vida han probado su utilidad para la vida y están provistas de un índice de vínculo con la realidad, por exóticas que parezcan cada una por su parte y en contextos culturales" (p. 101). Ahora bien, lo sobreentendido que compendia todo mundo de la

vida no presenta las notas de un idilio inofensivo, pues “si bien lo sobreentendido es el factor estabilizador en la tendencia a la inercia del mundo de la vida, en cuanto tal es también el ocultamiento de estados de cosas y carencias de fundamentación que tiene lugar en el mundo de la vida” (p. 116). El concepto de cotidianidad de Heidegger, con toda su carga negativa, puede interpretarse como la demonización moralista de un mundo que Husserl sólo había querido llegar a entender.

4

El capítulo II, tras un breve excuso histórico donde se constata la vinculación de Husserl con el neokantismo, rastrea la génesis de la temática del mundo de la vida en las dificultades que tuvo el filósofo para llevar a cabo el famoso paso de la reducción fenomenológica. El concepto de horizonte preludia aquí claramente la noción de la *Lebenswelt*.

El rótulo «mundo de la vida» define también muy tardíamente un programa para desprenderse del cartesianismo, para intentar definir el mundo de la vida como un contexto del sujeto propio y de otros sujetos, así como de los horizontes de experiencia compartidos.¹⁵

Pero tanto como las motivaciones históricas que pudieron tener alguna importancia para el tema del mundo de la vida, le interesan a Blumenberg las que tendrían que haber tenido importancia aunque no sepamos si la tuvieron de hecho. A este respecto, la idea husseriana de una lógica genética, tendría que haber llevado ya a Husserl, por ejemplo, al análisis del mundo de la vida para justificar, sin necesidad de apelar aquí a un factor fáctico-voluntarista, el comienzo histórico de la filosofía como un comienzo propio. Del mismo modo, la fenomenología podría haber mostrado a través del concepto del mundo de la vida como “totalidad del prejuicio” precisamente la utilidad de los prejuicios para la vida frente a los fracasados intentos de eliminarlos por parte de las ilustraciones. Pues el rendimiento del prejuicio se ve hasta en el propio criterio de lo estricto para la filosofía como ciencia en la medida en que “fue extraído di-

¹⁵ Teoría del mundo de la vida, op. cit., p. 129.

rectamente de la idea de la acción científica, de la actitud teórica como su representación meta". Según Blumenberg, la temática del mundo de la vida estaría en una relación de autocritica con el programa fenomenológico de la filosofía como "ciencia estricta". Las preguntas se caen por sí solas: "¿por qué tiene que ser "estricta" la ciencia en realidad? ¿No era esa exigencia a su vez un fragmento resistente del mundo de la vida del científico que comenzaba a filosofar, uno de sus sobreentendidos profesionales que él creyó no tener que fundamentar?" (p. 139). Pero el retorno al mundo de la vida preconizado por el Husserl de la *Krisis* tenía que ver en realidad –cosa que sabe Blumenberg– con la exigencia de un nuevo tipo de rigor que debía dejar atrás el cartesianismo para poder cimentar la ciencia sobre un principio mucho más sólido.

El capítulo III introduce algunas tesis de antropología filosófica para explicar un tema recurrente en los textos que nos ocupan: la salida del mundo de la vida. El mundo de la vida se presenta como una esfera cerrada que deja penetrar frecuentemente, con todo, lo no sobreentendido en su interior. El nombre, la metáfora y el concepto son los instrumentos de los que dispone el hombre para encajar lo desconocido en lo que de suyo le resulta familiar. Blumenberg recoge aquí ideas que ya había expresado en una obra de titánica base: *Trabajo sobre el mito*¹⁶. La acción de nombrar o la división de poderes que tienen lugar en la magia y en el mito son ejemplos de los procedimientos que pone en marcha el ser humano para neutralizar las amenazas que siempre le acechan detrás de la periferia del mundo de la vida. "La técnica del tráfico fronterizo mítico es la de la metaforicidad. Lo que es conocido en el mundo de la vida sirve para integrar lo desconocido del mundo" (p. 149). El hombre, para Blumenberg, es tanto un ser delegativo como un ser que compite. La adopción de la verticalidad introdujo la excentricidad de la posición y, con ella, lo no sobreentendido en el mundo de la vida. Escribe Blumenberg:

El ser humano superior, es decir, erguido, también ve y escucha más porque no ve y escucha todo directamente, porque puede hacer que vean y escuchen por él, puede delegar. La competencia de la autocomparación presupone que se pueda percibir también el desempeño de los congéneres, que ese desempeño entre también en el horizonte de percepción, lo agrande y lo deforme, que haga excéntrica la posición. Sólo la excentricidad aproxima al no sobreentendido. El ser humano no se

¹⁶ H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003.

vuelve espectador en forma directa, sino a través de la mediación; a través de ella experimento la experiencia ya amortiguada. Es imposible que la conciencia de espectador surja en el ambiente.¹⁷

No obstante, apunta Blumenberg, la comparación con nuestros semejantes no parece ser la que haya aportado la auténtica medida del ser humano, sino aquella otra autocomparación con Dios, que llevada al límite a comienzos de la Edad Moderna motivó, como ya sabíamos por *La legitimidad de la Edad Moderna*¹⁸, la *autoafirmación humana* como réplica al *absolutismo teológico* de finales de la Edad Media.

El capítulo IV, de apenas seis páginas, esboza una interesante variación sobre el mito de la caverna de Platón a partir de la tesis blumenberguiana del hombre como un ser que delega. Se trata de evitar la violencia que supone la figura exógena que hace salir de la caverna por la fuerza a uno de los prisioneros. En su lugar, Blumenberg imagina la posibilidad de que se produzca una alteración en el lado de la caverna donde los hombres trasportan toda clase de objetos. Presuponiendo que la situación de la caverna contemple el factor antropológico de la curiosidad, y añadiendo la hipótesis auxiliar de que las cadenas de los prisioneros no sean tan fuertes como para que no puedan soltarse, éstos podrían ponerse perfectamente de acuerdo para liberar a uno de ellos y mandarlo a explorar el trasfondo de la cueva (cfr., sin embargo, p. 194 donde la posibilidad de una alteración en la sucesión de las imágenes en lugar de despertar la curiosidad podría provocar más bien indiferencia). Si entendemos la caverna como una metáfora del mundo de la vida o como *un* mundo de la vida, la tesis que se deduce de aquí es clara: "si en los márgenes del mundo de la vida aparece algo inusual, una inseguridad, lo desconocido, un factor que genera temor, se pone en marcha un mecanismo de delegación de funciones" (p. 167). Se supone que se trata de un mecanismo de delegación de funciones *para* poder explorar lo desconocido sin necesidad de arriesgar la vida del grupo. Tanto la salida del mundo de la vida como nuestra relativa permanencia en la cueva de la cultura se fundamentan en un motivo impulsor de raíz antropológica.

¹⁷ *Teoría del mundo de la vida*, op. cit., pp. 155-156.

¹⁸ H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.

ca, tema que Blumenberg había desarrollado extensamente en la mastodóntica *Salidas de caverna*¹⁹.

5

El capítulo V reproduce la versión alemana que sirvió de base para la traducción al inglés de un ensayo publicado en el volumen de homenaje a Aaron Gurwitsch editado por Lester E. Embree, *Life-World and Consciousness*.²⁰ En este texto Blumenberg lleva a cabo un análisis magistral de la alegoría de la caverna de Platón que le sirve para caracterizar el *sobreentendido* del mundo de la vida de Husserl. Lo que tienen en común la caverna platónica y el husserliano mundo de la vida es que tanto el conocimiento de la verdad como la fenomenología son en ellos de todo punto imposibles. Pero mientras que Platón busca esa verdad fuera de la caverna, a pleno sol, Husserl se contenta con disolver el sobreentendido del mundo de la vida sin salir propiamente de él. Dicho en el lenguaje de la alegoría: la salida de la caverna, para Husserl, sólo puede tener lugar en el interior de la caverna. Blumenberg, sin embargo, le va a criticar a Husserl el voluntarismo con el que concibe la salida del mundo de la vida. El filósofo de Lübeck cree que en los análisis de *Experiencia y juicio* sobre el origen de la negación en la receptividad antepredicativa se halla una guía útil para describir la salida del mundo de la vida de un modo que no sea voluntarista. Creemos que lo que se critica aquí es la irracionalidad que semejante decisionismo comporta para la fenomenología. El concepto de conciencia como intencionalidad, "lo siempre próximo que es la conciencia para sí misma", muestra ya lo improbable del mundo de la vida para el tema de una fenomenología que el Husserl de la *Krisis* se había empeñado en traer "por los cariles de la decisión". Para Blumenberg: "El cambio original de actitud no puede ser un acto de posición voluntarista, sino únicamente la experiencia de sí de la conciencia en tanto proceso que ya se está actualizando en su intencionalidad" (p. 187). Ahora bien, de acuerdo con el "giro antropológico" que se produce en el pensamiento de Blumenberg en los años setenta, éste no considera que la inten-

¹⁹ H. Blumenberg, *Salidas de caverna*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.

²⁰ Cfr. Lester E. Embree (ed.), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois), 1972, pp. 425-444.

cionalidad de la conciencia se imponga como “cumplimiento” en el mundo de la vida, sino que antes bien supone una “perturbación” de lo que en ese mundo damos por supuesto (cfr. p. 189). Volviendo a la escena de los prisioneros de la caverna de Platón, éstos también practican una suerte de “ciencia” que les permite recordar la secuencia de sombras y predecir su orden de aparición. La “ciencia” de la caverna saca a relucir así el concepto de realidad que en ella rige: “real es lo que se puede esperar”. La “idea del conocimiento perfecto” husserliana, como “tarea infinita”, se opone tanto a la “ciencia” de los prisioneros de la caverna como a la teoría de las ideas platónicas, pues, como dice Blumenberg, “el que ha sido liberado y enviado a contemplar las ideas al parecer cumple esta tarea suprema en un lapso finito de tiempo, de modo que puede retornar a la caverna como maestro con un patrimonio asegurado de conocimientos” (p. 193). Blumenberg deduce de aquí la diferencia entre los conceptos de realidad de la alegoría de la caverna y la fenomenología. Pues en la medida en que la seducción sofista impide a los prisioneros la experiencia de la negación –como la que se produciría si la secuencia de imágenes proyectadas alterase su orden–, el modelo de la caverna se muestra ineficaz para “un análisis fenomenológico de la conciencia de la realidad basado en la estructura del mundo de la vida” (p. 194). Al contrario de la caverna de Platón, de la que no es posible salir sino por un acto de violencia protagonizado por un agente externo, la salida del mundo de la vida es posible –sin caer en el voluntarismo– gracias al claro que la negación abre en el tupido bosque del “universo de sobreentendidos ya dados”.

El capítulo VI reproduce una conferencia impartida por Blumenberg en 1959 y publicada, como dijimos, en el librito *Las realidades en que vivimos*. El autor de *La legitimidad de la Edad Moderna* replantea en un ensayo deslumbrante el problema de la técnica a la luz de los análisis fenomenológicos sobre el mundo de la vida. La técnica, para Blumenberg, no se puede entender ya en oposición a la naturaleza, como venía siendo habitual, pero tampoco cabe presuponer la tecnicidad natural del ser humano para dar una solución, por una parte, al problema de la *transición* del mundo de la vida a un mundo técnico en sentido lato, y por otra, del pasaje a la tecnificación en sentido moderno. La técnica no es ni siquiera, o no lo es originariamente, el ámbito recortado de objetos de una ontología regional que sobreentiende qué sea la “cosa misma”; antes bien, la

técnica es un proceso, “un estado de la relación misma del ser humano con el mundo” que habría surgido “espontáneamente en la historia”.

La tesis de Blumenberg es que la relación del proceso de tecnificación con el mundo de la vida es más compleja que como lo viera Husserl. Éste se había representado el desarrollo de la ciencia y la técnica modernas como la consecuencia del *olvido* de su común origen en el mundo de la vida. La fenomenología viene a ser entonces la terapia que el filósofo aplica a una situación que juzga como patológica: la *pérdida* de sentido de las ciencias de la naturaleza y la técnica modernas como crisis de la humanidad europea. El mundo de la vida adquiere en este punto una función crítica en tanto no sólo es un mundo opuesto, por principio, a la actitud teórica de la fenomenología, sino también a la propia actitud técnica en cuanto conciencia de la contingencia de la realidad. Lo que Husserl no vio, por tanto, es que la técnica es a su vez una consecuencia de la “reorientación teórica” que descubre al mundo de la vida, al igual que la fenomenología, en su contingencia sacándolo así de su presunta obviedad.

La teorización saca afuera la contingencia del mundo de la vida y la convierte en el impulso agudo de la pregunta que brota en nuestro pensamiento sobre el mundo a más tardar al término de la Antigüedad: por qué lo dado es así como lo hallamos. Husserl no vio, o ya no vio, el problema de la tecnificación desde esta perspectiva, tan sugerida por sus investigaciones.²¹

Ahora bien, esa misma técnica que había nacido, junto a la actitud teórica, del cuestionamiento del mundo de la vida, regresa de nuevo al mundo de la vida cuando la realidad artificial creada por ella se convierte en algo sobreentendido. Lo que Husserl critica a las ciencias, haber reducido la verdad a facticidad renunciando a la propia científicidad, parece en Blumenberg un efecto inevitable de la tecnificación del proceso teórico moderno. Según Blumenberg:

La tecnificación no sólo corta el contexto de fundamentación del comportamiento teórico que sale del mundo de la vida, sino que empieza a su vez a regular el mundo de la vida cuando la esfera en la que *todavía* no planteamos preguntas se vuelve idéntica a aquella en la que *ya* no planteamos preguntas, y cuando lo que controla y fundamenta la ocupación de ese campo de objetos es la dinámica inmanente de

²¹ *Teoría del mundo de la vida*, op. cit., p. 220.

lo técnicamente siempre listo, la irrefutabilidad de la producción que se equipara al poder de la naturaleza.²²

Pero esta situación, lejos de ser patológica, dice Blumenberg, no es sino el precio a pagar (como *renuncia* al sentido) por la *idea de ciencia* de la Edad Moderna que consagra la separación definitiva entre filosofía y ciencia y cuyo cumplimiento en la práctica pasa por la legítima tecnificación de sus propias pretensiones teóricas. Pretensiones que no estarían, dicho sea de paso, muy lejos de las de la propia fenomenología en lo que respecta a la infinitud de la tarea teórica que Husserl encomendó a ese “funcionario de la humanidad” que debe ser para él el filósofo.

El capítulo VII redunda sobre cuestiones tratadas en el capítulo I del libro que nos ocupa (cfr. pp. 85-108). De ahí quizá la decisión del editor de publicar este último manuscrito póstumo a modo de apéndice. Para Blumenberg, el mundo de la vida, no siendo él mismo histórico, es la condición de posibilidad de la historia²³. Pero a diferencia del comienzo absoluto de la historia preconizada tanto por el racionalismo como por la teoría contractualista del Estado moderno, la teoría del mundo de la vida parte, por así decirlo, de “la totalidad del prejuicio”. O lo que es lo mismo: de una historia que no puede tener fin porque tampoco tiene principio. Ahora bien, “La historia, en tanto es el proceso de distanciamiento del mundo de la vida, no es la acumulación de prejuicios sino su destrucción; claro que es una destrucción parcial, y a eso se debe el significado negativo de los prejuicios en el mundo de la vida” (p. 257). Blumenberg sostiene la tesis paradójica de que la aparente estabilidad del mundo de la vida constituye la causa de su propia labilidad. Si el mundo de la vida no ofreciera “la constancia de una esfera dogmática” que, no obstante, no es dogmática, si sus instituciones no hubieran nacido ya bajo el signo del conservadurismo, no habría salida posible del mundo de la vida y, por ende, historia.

²² *Teoría del mundo de la vida*, op. cit., p. 230.

²³ Cfr. sobre mundo de la vida e historicidad L. Landgrebe, “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”, en B. Waldenfels (ed.), *Phänomenologie und Marxismus*, vol. II, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, pp. 13-58.

Tras la lectura de estos textos podemos concluir que Blumenberg se presenta como un consumado fenomenólogo que sabe adoptar el método del maestro para realizar sugestivas variaciones sobre el tema del mundo de la vida. Blumenberg capta como nadie el doble sentido del concepto doble del mundo de la vida, pues éste es tanto lo que resulta desmontado por la descripción universal de la fenomenología como el fundamento sensorial de las ciencias y el “sostén motivacional constante de toda teoría” pero al que no nos es dado retornar de ninguna manera. La facticidad (afectividad, historicidad) que el fundador de la fenomenología había negado se cuela, pues, en la filosofía subrepticiamente a través de la noción de la *Lebenswelt*. La fenomenología de la historia de Blumenberg asume el legado husserliano, sin sus énfasis metafísicos: el platonismo de las esencias, la teleología teórica como filosofía de la historia, el voluntarismo del giro hacia la actitud teórica, el “mito idealista” de Europa como representante del género humano, la “patología de la técnica”, el *pathos* ético del “trabajo infinito”... para acabar recurriendo, sugestivamente, a no pocos de los viejos enemigos de la fenomenología en su propósito de fundamentar el aparente *oxímoron* de una antropología fenomenológica: el naturalismo, el antropologismo, el biologismo y, no en último término, el historicismo.

FENOMENOLOGÍA DEL PODER, DE LO POLÍTICO Y DEL VÍNCULO SOCIAL

**COMENTARIO A MARC RICHIR,
LA CONTINGENCIA DEL DÉSPOTA,
MADRID, BRUMARIA, 2013, 444 PP.**

Pablo Posada Varela

Université Paris, Sorbonne / Bergische Universität, Wuppertal
pabloposadavarela@gmail.com

El texto que publica Brumaria (www.brumaria.net)¹ supone un verdadero hito en la recepción en lengua española de quien, a día de hoy, es, sin duda, uno de los filósofos vivos más importantes e interesantes dentro del panorama filosófico contemporáneo. Marc Richir, autor de una inmensa y originalísima obra, inédita en su mayor parte para el mundo hispanohablante, es un insigne representante de la fenomenología, tradición filosófica inaugurada por Edmund Husserl a comienzos del siglo pasado. *La contingencia del déspota* es el primer libro de Richir traducido íntegramente al español². Mención especial merece la precisa y elegante traducción a cargo de Fernando Comella. Traducción que,

¹ El libro se puede pedir, sin gastos de envío adicionales, desde el siguiente enlace: <http://www.brumaria.net/28-la-contingencia-del-despota/>. También puede adquirirse fácilmente a través de la librería La Central (en sus sedes de Madrid y Barcelona). En La Central, en Madrid, tuvo lugar, en febrero de 2014, una excelente presentación de este libro que reseñamos a cargo de quien es el más antiguo y profundo lector de muchos aspectos de la obra de Richir, a saber, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (presentación accesible en este enlace: <http://vimeo.com/88690966>).

² Ya han sido traducidos al español no pocos artículos. Fundamentalmente en las revistas *Eikasia* (que le ha dedicado a Richir tres números especiales hasta la fecha: el 34 <http://revistadefilosofia.com/numero34.htm>, el 40 <http://revistadefilosofia.com/numero40.htm> y el 47 <http://revistadefilosofia.com/numero47.htm>) o en esta misma revista: el nº9 de *Investigaciones Fenomenológicas* http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html contiene una sección dedicada en exclusiva a la fenomenología de Marc Richir. Puede consultarse la bibliografía de (y sobre) Richir en español en la utilísima página web puesta en marcha por Sacha Carlson www.laphenomenologierichirienne.org, que puede completarse con la información contenida en el apartado de la página web de Brumaria www.brumaria.net dedicado a Richir enmarcado a su vez en la sección dedicada al "ciclo fenomenológico" www.brumaria.net/projects-2/marc-richir-project/.

como el propio traductor señala en una breve “Advertencia del traductor” contenida en el volumen, gozó del contacto directo con Richir³ y de largas horas de discusión en torno a problemas de contenido y de traducción.

1. SOBRE LA EDICIÓN

Digamos, en primer lugar, algunas palabras sobre la estructura del volumen, que tiene la particularidad de incluir bastante material complementario. Los editores han querido insistir sobre el hecho de que se trata de una obra de *fenomenología*, de fenomenología de lo político en este caso (aunque no exclusivamente). De este aspecto fundamental del pensamiento de Richir como pensamiento *fenomenológico*, tan importante para no malinterpretar esta obra, se ha querido dar cuenta en el texto – a cargo de quien esto firma – que, a modo de presentación del recorrido intelectual de Richir o de semblanza más o menos general, se incluye al final del volumen⁴. Otro tanto ocurre con el texto incluido justo antes de esa semblanza fenomenológica, y que consiste en una serie de aclaraciones complementarias sobre algunos términos técnicos de la fenomenología empleados por Richir en *La Contingencia del déspota*. Puede ser útil para lectores no familiarizados con la terminología fenomenológica o con la obra de Richir, y es un útil complemento y ampliación de lo que ya en *La contingencia del déspota* se va explicitando por su propio cauce. Así, nos encontramos con algunas aclaraciones complementarias relativas a los términos “apercepción”/“apercibir” y “figuración” en el uso técnico que en fenomenología adquieren. Se explicita también la voz alemana “*Spaltung*”, otro término técnico de la fenomenología, necesitado de explicitación. El lector puede remitirse en todo

³ Ambos son prácticamente vecinos, en el sur de Francia.

⁴ *La contingencia del déspota*, además de ser una obra de reflexión política, antropológica e histórica de primer orden, constituye también una extraordinaria introducción al resto de la obra de Richir. Efectivamente, *La contingencia del déspota* es una extraordinaria introducción a la fenomenología en general y a la fenomenología de Richir en particular, incluso en el sentido más puro del término. De hecho, hay capítulos (como el último o el antepenúltimo) que contienen síntesis del todo maduras, recopilaciones valiosísimas y casi únicas de algunos de sus últimos desarrollos fenomenológicos, con algunas de las formulaciones más claras y acertadas sobre determinados puntos de la obra richiriana reciente. Así pues, también por lo que hace al registro intrínsecamente fenomenológico, *La contingencia del déspota* es un texto imprescindible en la bibliografía richiriana. En todo caso, el lector descubrirá cómo *La contingencia del déspota*, desde ejemplos extraídos de terrenos menos técnicos como puedan ser la historia, la antropología o la política, tiene la enorme virtud de servir como introducción a las consideraciones fenomenológicas más puras y aparentemente abstractas. Claridad que, a mi modo de ver, sólo la madurez de una obra ya sedimentada (como es hoy la de Richir) podía otorgar.

momento a ese texto complementario que, junto a los “materiales para una semblanza”, conforman algo así como un *dossier* que pretende facilitar, enmarcar y, sobre todo, complementar la lectura de *La contingencia del despota*.

En lo atinente a esta semblanza que cierra el volumen, no se trata de un texto expositivo e interpretativo, sino, más bien, de una suerte de antología en miniatura trenzada con largos pasajes de textos de Richir extraídos de obras fenomenológicas en que reflexiona sobre su propio proceder y sobre su recorrido intelectual. De ahí que esa sección se llame “Materiales para una semblanza”. En este estadio de la recepción de Richir en español, sí parece mucho más enriquecedor e informativo que el lector de *La contingencia del despota* disponga de una suerte de mosaico de textos richirianos, provisionalmente traducidos por uno de los editores (el que esto escribe), y extraídos de otras obras, más intrínsecamente fenomenológicas. Creo que este mosaico de textos le permitirá al lector captar mucho mejor el sentido del proyecto de Richir (a pesar de la exigencia filosófica de los pasajes) que cualquier exposición necesariamente ajena y con un ineludible ingrediente de interpretación⁵. Así, en ese texto que cierra el volumen, el autor de esa semblanza apenas se limita a ordenar algunos textos de Richir mediante mínimas transiciones, que van desapareciendo para dar paso, ya casi sin solución de continuidad, a la letra del propio Richir. Sí es importante que el lector tenga constancia, de forma directa, de un registro importantísimo de la obra de Richir – el de la reflexión propiamente fenomenológica – y que ayuda a situar debidamente *La contingencia del despota* en el edificio más amplio de la obra richiriana.

2. UNA FENOMENOLOGÍA DE LO POLÍTICO (Y DEL VÍNCULO SOCIAL)

Hechas estas aclaraciones sobre la edición, vayamos a su núcleo, a la obra misma ¿Qué decir de ella?, ¿qué problemas toca y a qué cuestiones se enfrenta? Digamos, en primer lugar, que esta obra ofrece un profundo análisis de algunos de los elementos esenciales que vertebran la política, la sociedad o la historia. Por resumir, y aun a riesgo de simplificar, diremos que Richir encara,

⁵ Hay no pocos trabajos disponibles en la citada página web, montada por Sacha Carlson: www.laphenomenologierichirienne.org.

en las páginas de este libro, la difícilísima pregunta por el origen del poder, con sus múltiples irisaciones y derroteros varios⁶. La pregunta por su origen se desgrana también en la cuestión de su devenir, con sus muchas bifurcaciones: su proceso de legitimación, de cambio y reelaboración, pero también la conocida locura del poder que conduce a lo que los griegos llamaban *hybris*: el poder y su consustancial extralimitación o hipérbole, su involución, descalabro o desvanecimiento.

Todos estos procesos, más allá de su aparente disparidad, parecen, con todo, bailar al compás de una recóndita pauta: la de una continua movilidad (acaso suspendida por inopinados contrapuntos de metaestabilidad) que no es otra que la resultante de una irreductible contingencia, la intrínseca “contingencia del déspota”. Varias son sus repercusiones. Esta contingencia se funda, a su vez, en la contingencia consecutaria de lo que Richir llama la “transcendencia del poder” y de *lo político*: la transcendencia de *lo político* sobre *la política*.

¿Pero qué es, en rigor, *lo político*? ¿En qué sentido no cabe reducirlo a *la política*? Y, antes bien, ¿qué es el poder y a qué nos referimos cuando hablamos de su intrínseca transcendencia? En esa transcendencia del poder se cela su enigma: el poder está, lo hay, se ejerce, pero parece esencialmente móvil, inapresable. Circula rebasando todas y cada una de sus incorporaciones posibles. Es ilocalizable por principio, sólo aparentemente localizado y encarnado en alguna instancia. Su relativa independencia respecto de sus instancias detenta-

⁶ Una valiosa ilustración histórica de algunas de las cuestiones que aborda Richir puede encontrarse en la reciente obra de José Varela Ortega, *Los señores del poder*, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2013. Esta obra versa sobre la historia contemporánea de España, desde la invasión francesa hasta la democracia post-franquista. Aparte de ser una obra de historia debidamente documentada, *Los señores del poder* es un ensayo interpretativo guiado por preguntas y reflexiones genéricas en torno a la naturaleza del poder que coinciden en muchos puntos con las que se plantea el propio Richir en *La contingencia del déspota* (o incluso en *Du sublime en politique*, su anterior obra de fenomenología de *lo político*). Entre las muchas referencias que ambos autores hacen al mundo de la Grecia clásica o al Imperio romano, citemos el ejemplo concreto de las reflexiones que, desde distintas fuentes – Claude Mossé en el caso de Varela Ortega, Nicole Loraux en el caso de Marc Richir – despierta en ambos autores la peculiaridad etimológica que encierra la voz “democracia”, donde el término “*kratos*” (pura fuerza incontrolada) se prefiere al de “*arkhē*”(principio, autoridad): efectivamente, algo hizo que los griegos se decantaran por el término “demo-cracia” y no por el término “dem-arquía”, igualmente posible, siquiera como calco morfológico de otros términos como “monarquía”, “autarquía”, “anarquía” u “oligarquía”. Algo había, en el *demos* que lo hacía intrínsecamente incapaz de *arkhē* a ojos de los griegos. Otras muchas cuestiones hay que tratan ambos autores desde cada uno de sus campos como, por ejemplo, la amenaza de la *stasis* (desorden, disociación de lo que Richir llama el “vínculo social”, y que puede desembocar en guerras civiles explícitas o larvadas) y la correlativa cuestión de la emergencia del tirano (bien para aplacar la *stasis*, bien para terminar de hiperbolizarla); por no hablar de la cuestión adyacente de “los señores del poder”, semejantes, en gran medida, a los que Richir, en la estela de Maquiavelo, llamará “los Grandes” (sabiendo que dicho término va más allá de los “políticos profesionales”, y se refiere a “actores” que nunca aparecerán en el escenario público y menos aún parlamentario). Así, dado el relativo solapamiento en los “objeto formales” (como dirían los escolásticos) que vertebran ambos textos, la obra de José Varela Ortega comporta interesantes ejemplificaciones de lo que Marc Richir trata aquí de desentrañar.

doras y ejecutivas justifica la ortopedia de una sustantivación que ni es abusiva ni es inexacta sino que responde a una realidad fenomenológica, a lo concreto de la experiencia. Obviamente, la dificultad está en decantar algo así como una “experiencia política” o “de *lo político*” (por debajo de la experiencia de *la política*).

El poder alberga, en suma, una misteriosa y fascinante movilidad que lo hace relativamente independiente de los lugares en que, vez a vez, se concentra: he ahí, antes de toda codificación mítica o teológica, su intrínseca transcendencia. Hay el poder, pero no está en sitio alguno. La aducida nota de transcendencia del poder queda refrendada por su “indisolubilidad”: efectivamente, eso que se llama “poder” parece imposible de evacuar de toda sociedad o trance de vida en común. Como un sangriento sino, como la peor de las maldiciones, nada lo disuelve (nota de transcendencia y relativa independencia), ni tampoco lo aquiega (nota de movilidad e ilocalizabilidad). La vida en común entre seres humanos ha de componer con ese inquietante exceso. Así y todo, acaso el poder pueda declinarse de un modo no coercitivo. He ahí el punto esencial de las “Sociedades contra el Estado” que investigó Clastres⁷, y a las que se refiere Richir. Si bien estas sociedades no evacúan por completo el poder, al menos sí revelan de otra forma la “contingencia del déspota”. En esas sociedades, como mostró Clastres, el “jefe” puede ser expulsado del grupo cuando “se las da de jefe”⁸. He ahí una muestra más de la enigmática “contingencia del déspota”.

Por la misma razón, Richir presta especial atención a los momentos revolucionarios. Efectivamente, en estos momentos se confirman los componentes de transcendencia, inasibilidad e indisolubilidad consustanciales al poder. Y en esos momentos probablemente más que en ninguna otra vicisitud. Efectivamente, en el corazón de las revoluciones, donde las bifurcaciones proliferan y los falsos *kairos* se solapan con los verdaderos, casi puede palparse esa misteriosa independencia y excedencia del poder respecto de sus elementos de disposición, cauce y ejecución. En esos momentos de suspenso revolucionario el poder vaga sin fijarse, aunque nunca por mucho tiempo. Nunca como entonces parece tan

⁷ De hecho, el origen de este libro es un ensayo del mismo nombre presentado por Richir en unas jornadas sobre Pierre Clastres. Hay una magnífica traducción española de ese ensayo a cargo de Silverio Sánchez Corredera en el nº40 de *Eikasia* <http://revistadefilosofia.com/40-09.pdf>

⁸ Magnífica opción de traducción, a cuenta de Fernando Comella, de la expresión francesa, usada por Clastres, “faire le chef”.

concreta esa especie de misterioso exceso, casi como un espectro presto a ponerte del lado de quien lo sepa canalizar merced a ese extraño intangible que marca diferencias y que se llama “olfato político”. Así y todo, se trata de un exceso imposible de absorber y domesticar. No puede “inmanentizarse” y disolverse en las relaciones entre humanos que, desde su intrínseca violencia, el poder ayuda a instituir. No cabe disolverlo una vez prestados los servicios de institución o cimentación. Es exceso – de transcendencia – que puede vertebrar esa vida en común *en la exacta medida en que* atesora también la virtualidad de destruirla (dando lugar a la situación que los griegos llamaban de *stasis*, situación de destrucción del “vínculo social”; de ello nos ocuparemos enseguida). Imponderable imposible de desleír, en esos momentos inmediatamente posteriores a una revolución o vuelco del orden instituido, ronda por entre las gentes y los grupos, presto a fijarse en quienes quieran (y puedan) tomarlo. En cualquier caso, toda toma de poder y presunta fijación resultará siempre irreductiblemente provisional. Su perpetuidad precisa del artificio (legitimante o abiertamente intimidatorio) que aplaque una y otra vez su connatural provisionalidad. La transcendencia del poder jamás quedará reabsorbida en la inmanencia de su ejecutoria concreta e histórica; y quizá en virtud de ese desajuste hay algo así como historia.

Esta contingencia del déspota, consecuencia directa de la nota de trascendencia del poder (o de *lo* político respecto de *la* política dada en tal o cual circunstancia) busca, mal que bien, estabilizarse al amparo de todo un aparato de legitimación. Ese aparto de legitimación, arquitrabe que se monta *a posteriori*, no deja de ser un artificio con mayor o menor pertinencia, más o menos alejado del suelo nutriente del sentido (ese campo de los fenómenos y de la proliferación de sentidos de que hablábamos más arriba)⁹. Por eso, acallar la insopportable contingencia del déspota incide inevitablemente, aunque de modo más o menos acusado, en el reino del simulacro y del trampantojo. En punto a esto último, no faltarán, en esta obra que reseñamos, atinadísimas vislumbres sobre la situación actual, dominada, precisamente, por la lógica del simulacro.

¿Cuál es la relación de la transcendencia del poder con lo que la experiencia humana primero y la cultura (religiosa) después han entendido por “transcen-

⁹ Donde nada cabe instituir de estable si no es a expensas de lo que Richir llama “transposición arquitectónica”.

dencia"? La codificación teológica de esta cuestión no es más que una expresión posible de una matriz fenomenológica mucho más profunda, y que vertebría la experiencia humana. ¿Cómo influye esta relación en el proceso de legitimación del o de los detentadores del poder? ¿A qué responde esta necesidad de legitimación? ¿No se esconde, bajo el déspota, jefe tribal, monarca o príncipe aparentemente legítimos una suerte de *tirano originario* legitimado *a posteriori* (entronizado sólo *aparentemente a priori* por la sangre y, en últimas, remontando genealogías, en virtud de algún tipo de ascendencia divina que entronque con las genealogías divinas que organiza la mitología)? ¿Sería pues la organización mitológica de los mitos varios, originariamente dispersos, una suerte de retroyección imaginaria y legitimante del orden del poder y de la realeza? ¿Pero tanto y tan lejos alcanza el enigma del poder y de su ejercicio? ¿Tanto, al punto de moldear nuestra codificación de la trascendencia? He ahí algunas de las muchísimas preguntas que al correr de estas páginas van desgranándose.

¿Qué decir de la tiranía? ¿Por qué parece haber una relación – siquiera virtual (pero no menos esencial) – entre poder y locura? Algo hay en el enigma del poder que hace que no se pueda tomar ni ejercer de cualquier manera. El vértigo de su transcendencia, de su intrínseca independencia respecto de todas y cada una de sus encarnaduras o vicisitudes de "empuñadura" acaso sea también lo que conduce a su ejercicio descontrolado e hiperbólico. Quien o quienes tomen el poder (o lo reciban) habrán de componérselas con el vértigo de su exceso, como si el poder llevara infartado en sí mismo el suplemento de su propia aceleración y descarrilamiento. El poder parece apoderarse de quien lo ejerce, empujando a una huida hacia adelante en aras de su sola acumulación y aumento. ¿Qué es entonces, en su estructura fenomenológica, el basamento afectivo de lo que se conoce como "locura del poder" y que, para los griegos, representaba el caso paradigmático de lo que entendían por "*hybris*", temible por ser el elemento que desencadena y precipita la desgracia colectiva (donde pagan justos por pecadores), la *némesis*? ¿Qué tiene el poder que lo hace tan difícil de administrar, y vuelve tan preciada la observancia – por lo demás exenta de recetas claras – de un "arte del buen gobierno"?

Junto a las problemáticas aludidas, esta obra sienta, asimismo, las bases de toda una fenomenología del vínculo social, elemento esencial del poder propiamente político. Así, ¿qué hace de una sociedad algo más que una mera suma de individuos? ¿De qué depende que una mera amalgama de individuos *haga o*

forme sociedad, se socialice? y ¿qué papel desempeñan, en el aderezo – o en la usurpación – de este vínculo social las figuras del jefe, del príncipe – o del tirano? ¿Son realmente imprescindibles? ¿Qué autonomía tiene el pueblo para sentirse (para “autoapercebirse como”) pueblo y gobernarse? Dicho de otro modo: ¿hasta qué punto puede la percepción o “auto-apercepción” que el pueblo tiene de sí mismo prescindir de una mediatisación – aperceptiva¹⁰ – en y por la figura de un jefe o de un príncipe? ¿Cuándo y cómo se vicia y pervierte dicha mediación aperceptiva, pasando de auténtica mediación benefactora a una suerte de secuestro afectivo a gran escala, desde el caso de la “servidumbre voluntaria” más o menos leve a los horrendos totalitarismos de nuestra historia más reciente? ¿Hasta qué punto es inamovible la enseñanza de Maquiavelo en punto al carácter ineluctable de la división social entre dominantes y dominados, entre los Grandes (incluido el Príncipe como *primus inter pares*) de un lado, y el Pueblo por el otro? Cuestiones éstas que adquieren nuevos matices a la luz de otra rama de preguntas relativas a la suspensión de la fijación del poder (que no del poder mismo ni de su transcendencia) y subsiguientes trances de reelaboración simbólica.

Efectivamente, establecidos los órdenes y las instituciones ¿cómo irrumpen los momentos revolucionarios? He ahí lo que Richir denomina el momento de lo *sublime* en política¹¹. En esos momentos de reelaboración del sentido de la vida

¹⁰ El lector encuentra ulteriores precisiones sobre este término (el de auto-apercepción) en las aclaraciones terminológicas complementarias incluidas al final del volumen.

¹¹ Cuestión tratada con detenimiento en su obra *Du sublime en politique*, Payot, Paris, 1992. Obra impresionante, ancestro de la que el lector tiene entre manos, aunque el ámbito de esta es más general que el de aquella, circunscrito al análisis fenomenológico de la suspensión que la institución de la realeza (según lo que Ernst Kantorowicz denominada los dos cuerpos del rey) sufre en la Revolución Francesa, momento de lo sublime en política (admirablemente descrito por el historiador – prácticamente contemporáneo – de la revolución francesa Jules Michelet), donde la transcendencia del poder queda suspendida en su primigenio estado de inubicabilidad, para, al punto, cerrarse y reificarse con inusitada violencia en lo que se conoce como el Terror (admirablemente descrito por Edgar Quinet, la contracara historiante del propio Michelet). Cuál haya sido la reelaboración y relativa transformación o pervivencia postrevolucionaria de la institución teológico-política del poder detectada y descrita por el admirable historiador del medievo E. Kantorowicz, he ahí una de las cuestiones fundamentales de la obra de Richir *Du sublime en politique*. Cuestión que Richir elabora de la mano de la distinción entre encarnación e incorporación. Sobre este punto, puede consultarse el artículo de Richir “Para una fenomenología de lo político” <http://revistadefilosofia.com/47-36.pdf>, en traducción de Fernando Comella, publicado en *Eikasia* nº47. Una de las primeras recepciones en español de esta obra de fenomenología de lo político de Richir, antecesora de *La contingencia del despota*, puede encontrarse en algunos pasajes de la lúcida monografía técnica de Derecho Administrativo *Las Convalidaciones Legislativas* del profesor Andrés Boix Palop, así como en algunos de sus artículos, Cf. Andrés Boix Palop, *Las Convalidaciones Legislativas*, Monografías Iustel, Ed. Iustel, 2004, (por ejemplo en las pp. 231-232), o Andrés Boix Palop, “Marc Richir y la legitimidad de las democracias representativas” <http://revistadefilosofia.com/47-37.pdf> en *Eikasia* nº47, 2013, pp. 693-704. Para una recepción de *Du sublime en politique*, más intrínsecamente fenomenológica, puede consultarse el artículo de Iván Galán Hompanera: “La fenomenología como atavismo”, en *Arbor* CLXXXV 736 marzo-abril 2009. Este texto contiene una extraordinaria y muy elegante exposición

en común despunta otro de los elementos fundamentales de esta obra, a saber, la *utopía*. Richir, apoyado en el profundo tratamiento que de la cuestión de la utopía lleva acometiendo, desde hace años, Miguel Abensour, muestra cómo este elemento utópico, hoy soterrado cuando no anatemizado, es, sin embargo, absolutamente básico para la vivacidad de toda sociedad, para su capacidad de elaborarse como institución simbólica¹². Así pues, ¿qué estatuto fenomenológico concederle a la utopía?, ¿cuál es su lugar en la experiencia y, antes bien, en la experiencia compartida, en la experiencia con los demás?, ¿es lo que se ha dado en llamar “visión utópica” mera imaginería, simple simulacro, o una suerte de iluminación, infigurable en lo esencial, pero con visos de verdadera concreción? ¿Cuál es su estructura fenomenológica? ¿Es del orden de la imaginación – en coalescencia con la conciencia de imagen (y la estructura bífida que ambas comparten) – o más bien del orden de la *phantasia* (de estructura más directa, exenta de toda mediación por una imagen)¹³? ¿Cuál es su modo propio de temporalización? ¿Cuáles las simas afectivas (tal vez las que sienten reminiscencias y premoniciones transcedentales) que la visión utópica moviliza y convuelve?¹⁴

Por lo demás, un fino análisis de la cuestión del simulacro (desde la estructura de la imaginación, en su coalescencia con la conciencia de imagen y su diferencia con la *phantasia*) le permite a Richir localizar muchas de las matrices fundamentales del malestar que impera en nuestras sociedades, caracterizadas por la desaparición o soterramiento de *lo* genuinamente político bajo *la* política. En tanto en cuanto la investigación que aquí se acomete no es meramente ca-suística o siquiera histórica sino transcedental-fenomenológica, no ha de sor-

de la idea de “libertad fenomenológica” y del alcance fenomenológico (y filosófico) de algunas de las ideas centrales de *Du Sublime en politique*.

¹² Para una exposición de este concepto puede consultarse el texto de Marc Richir titulado, para su edición en español “Sobre el concepto de institución simbólica” <http://revistadefilosofia.com/40-07.pdf> en *Eikasia* nº40 en traducción de Pelayo Pérez García y Silverio Sánchez Corredera (el texto está extraído del “Liminar” de la obra de Richir *L’expérience du penser*, J. Millon, Grenoble, 1998).

¹³ Para mayores precisiones sobre estas distinciones técnicas, el lector puede remitirse al *dossier* fenomenológico incluido al final del volumen.

¹⁴ Recíprocamente, los fenómenos (como nada sino fenómenos) albergan un componente irreductiblemente utópico. Citemos este interesante pasaje de la obra de fenomenología pura (por así decirlo) de Richir llamada *Phénoménologie en esquisses* pues me parece que le da al aspecto que aquí presentamos todo su alcance intrínsecamente fenomenológico: “[...] los fenómenos son “utópicos” pues su lugar no corresponde a ninguno de los lugares del mundo en que *estamos*; carecen de “lugar” asignable: no hay “topología” posible de sus encadenamientos esquemáticos al no haber *en estos* ni punto (centro) ni entorno o relación de vecindad [aquí añade Richir en nota: “Fue J.T. Desanti quien nos hizo esta importante observación”]. Así y todo, lo que, una y otra vez, se está abriendo en ellos, en sus fenomenalizaciones, no es sino la inminencia de un mundo, pero de un mundo *otro* que este mundo en el que ya siempre *estamos*”. Marc Richir. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. J. Millon, Grenoble, 2000, pp 482-483.

prender que los brillantes análisis de episodios históricos y avatares políticos de la Grecia clásica, de Roma, o de la Revolución Francesa arrojen mayor claridad si cabe sobre la época que nos ha tocado vivir. Muestra indefectible de que el calado de este libro es transcendental-fenomenológico reside en que, al modo de las variaciones eidéticas propias al ejercicio de la fenomenología, se invoquen los más variados casos (en el espacio y en el tiempo). La radicalidad del análisis se confirma al tener Richir en cuenta ciertos estudios de la antropología cultural y política como los relativos a esas enigmáticas sociedades "primitivas" llamadas "sociedades contra el estado" (que con tanto tino estudió el antropólogo Pierre Clastres) y que albergan una institución del poder (y de la coerción) radicalmente distintas a aquellas en que, inadvertidamente, nos ha tocado vivir¹⁵. Ello unido al misterio de que esas "sociedades contra el Estado" parecen carecer de Historia, lo cual redunda en el enorme alcance de la investigación de Richir por cuanto toca también a la oculta relación que pareciera haber entre lo que entendemos por historia (o desarrollo histórico) y una cierta instauración del poder como poder coercitivo, instauración propia de determinadas instituciones simbólicas.

¹⁵ Puede consultarse también el artículo de Marc Richir "Algunas reflexiones epistemológicas previas sobre el concepto de sociedad contra el Estado" <http://revistadefilosofia.com/40-22.pdf> en *Eikasia* nº40, en traducción de Fernando Comella.

EL SENTIR, OTRO MODO DE RACIONALIDAD

**COMENTARIO A MARÍA DEL CARMEN LÓPEZ,
DOS FILOSOFÍAS DEL SENTIR: M. MERLEAU-PONTY Y M. ZAMBRANO.
PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA
MADRID, EDITORIAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2013, 225 PP.**

Balbino Antonio Quesada
Falta institución y país
qtalavera67@yahoo.es

La fuerza poética se afana en dar la palabra a la dimensión latente de la vida humana. Y la palabra crea, alumbrándola, precisamente esa vida latente, escondida y ocultada. Así pues, la vida es creada por la palabra y se convierte, por tanto, en un imparable *fenómeno* torrencial e inabarcable, inasible, podríamos decir, por aquellas filosofías atenidas al método. Toda el volumen, toda la magnitud vital, que por ser latente, no es menos vida ni menos humana, aflora a la luz y llama a la puerta del pensar, a la de la filosofía. Si ésta atiende a la llamada y abre la puerta, entonces se desliza por los cauces de la creación, por el sendero de la *poiesis* creadora.

Si de filosofías del sentir se trata, como reza el título del libro, habremos de realizar en nosotros, los lectores, una *metánoia* —en términos paulinos—, una radical catarsis tras la cual en nuestro intelecto tenga un espacio legítimo y racional el binomio conceptual “sentir-ser”. Tal es el propósito de los seis capítulos que, desde una perspectiva fenomenológica, componen el libro de M^a Carmen López Sáenz.

El primero de ellos, “Ensanchando el cauce del Manzanares”, trasciende que una de las “filosofías del sentir” que se van a tratar es la de una filósofa malagueña, discípula de Ortega y de Zubiri, María Zambrano (1904-1991); la otra, de M. Merleau-Ponty (1908-1961). Pues bien, siguiendo con el símil del título

del capítulo, ensanchar el cauce del río no implica necesariamente aumentar su caudal, pero sí que tal caudal sea menos profundo, más perceptible, de suerte que lo que permanecía oculto, se torna visible. Visible a la luz de la razón, porque ésta, su aparecer, "es la meta de la filosofía" (17). Ensanchar el cauce equivale, por tanto, a ampliar los límites de una razón que tradicionalmente ha sido constreñida por mor del método y del sistema, y reducida a "racionalismo". Pero, como se pone de manifiesto reiteradas veces, el racionalismo no es parangonable a racionalidad ni para Merleau-Ponty ni para M. Zambrano. El primero es para la malagueña pura abstracción; la segunda, incardinación de la vida entera en la filosofía. Y ello porque la filosofía comprendida como *logos* no puede reducirse a la abstracción o especulación conceptual, esto es, al pensamiento, sino que debe, para ser fecunda, abrazar la vida específica, tal como se da ella misma. Y abrazar la vida se concreta en una manera de entender al ser humano sin desatender ninguno de los aspectos de su dimensión vital. Tal es el sentido de la razón vital y de ésta como razón poética, cuya función es "sacar de su penumbra al sentir", meta tanto de Zambrano como de Merleau-Ponty.

El sentir forma parte esencial de la vida del hombre concreto y, por tanto, reclama poder ser incorporado a la reflexión filosófica, al *logos* de las insignificancias de lo cotidiano, a la razón propia de aquello que hace al ser humano un ser concreto, circunstanciado y religado. La meta, en efecto, es llevar a cabo una reflexión rigurosa del sentir, no ahogada por el método. Éste no es sino el camino la "vía" para desentrañar la totalidad de la vida humana. Para ello se sirve Zambrano de la "razón mediadora", cuya formalidad no es sino la de filosofar "sin cerrar el Espíritu" (14), y que deviene razón poética. La razón mediadora se inserta entre la razón histórica y la razón vital, para desbordar los parámetros de aquélla y profundizar en los vericuetos de ésta, con el fin de poner de manifiesto que las insignificancias de la vida, aquello que hace de la vida una vida vivida en un cuerpo, no se conforman en un compendio de principios, sino que emergen por mor de "la creación... la fuerza *poiética* de la razón" (9). Tal es el genuino sentido de la razón poética zambraniana.

El "estilo" es este nuevo modo de plantear filosóficamente una racionalidad alternativa; es decir, el estilo es filosofía desde una situación concreta en lo que es común. Filosofía es sentir y sentirse situados, "in-corporados" en-el-mundo. Filosofía es el estilo de ser mundano desde la concreción de un cuerpo. Pues bien, la autora del libro deja manifiestamente clara una cuestión crucial en

Zambrano: estilo y contenido son coherentes, o lo que es lo mismo: ser y sentir conforman el carácter dinámico de la vida. El binomio “ser-sentir” se significa en ser sujeto: el ser humano, según Merleau-Ponty, lo es sintiendo y sintiéndose. Por tanto, el ser sentiente y sintiente desencadena la fuerza de la razón poética o creadora, cuyo poder origina lo que la autora denomina como “una cultura actuante” (12).

La reflexión zambraniana del sujeto, en cierto modo análoga a la del filósofo francés, va a estar marcada por la huella fenomenológica que tanto Ortega como Zubiri han dejado en ella, porque lo que la malagueña pretende en todo momento, urgida por la sombra de sus maestros, es hacer filosofía: ni sólo teoría del conocimiento ni tampoco sólo antropología: filosofía. De manera que emprende un camino de reflexión sobre lo humano, al que, de la mano de Merleau-Ponty, considera desde los parámetros del padecer y el trascender.

Lo propiamente humano es la vida, ser-en-el-mundo corporalmente; es sentir subjetiva e intersubjetivamente la humanidad mundana. Así pues, el ser humano vive padeciendo (*páthos*) su propia situación y destino, que es lo ausente, lo “por-venir”. Dicho en otros términos: el ser humano se trasciende padeciendo y padece trascendiendo; es decir, padece su “carga de pasividad”, en palabras de Zambrano (12). Pasividad que, comprendida al modo del fenomenólogo francés, tiene el marchamo de ser activa y vigilante. Esta pasividad se significa en el modo constitutivo de apertura a lo pre-reflexivo (14), lo cual constituye lo objetivo del yo (y los yoes) y del mundo y con ellos se co-implica. Lo objetivo del yo es que “soy siendo”. El yo es temporal y mundano. Y en esto precisamente consiste la ambigüedad de Merleau-Ponty: ser siendo es sentirse no-ser-del-todo, sino “serse” en el devenir, es decir, manifestarse en penultimidad. Mas la ambigüedad, para estos dos filósofos, se opone a los seculares dualismos, porque lo ambiguo caracteriza al ser humano en cuanto posibilidad de ser lo que aún no se ha manifestado. Lo no-manifestado es el drama del ser humano. Éste está abocado a aparecer en realidad tal como es, es decir, no-siendo-aún. Ser y realidad forman una unidad.

Esta dialéctica existencial entre el “ya pero todavía no” ontológico conforma la realidad del yo. Éste se sabe absoluto y, a la vez, relativo y temporal. La ambigüedad es el drama que le constituye y caracteriza. Con todo, Zambrano considera que hubo un estado originario que precedía a los dualismos, en el que ser y realidad conformaban una unidad. En este estado originario también

la razón, cuyo lugar natural es el ser humano, era unidad de todos los procesos que se dan en él, de modo que ser era ser consciente de tener que aparecer.

Entender el ser-yo-absoluto en tanto que relativo al tiempo, conlleva a colegir éste en términos de absoluto. Ahora bien, no es tal ni para Zambrano ni para Merleau-Ponty. El tiempo no es uno, sino múltiple; y ahondando en su multiplicidad, Zambrano retoma la recurrente cuestión del sueño —tema del segundo capítulo—.

En el sueño la conciencia se adentra en lo no consciente; ella ya no impone su ritmo, sino que es impelida al sí-mimo-inconsciente, cuya temporalidad debe ser comprendida no en términos de sucesión sino en los de un enaltecimiento de determinados momentos de la vida consciente.

El segundo capítulo, “El *Logos* sumergido en la atemporalidad y en la pura duración (Bergson). Fenomenología de la forma-sueño”, encierra un estudio profundo de los elementos y componentes análogos y diversos —ya apuntados en el primer capítulo— que tanto Merleau-Ponty como M. Zambrano contemplan en una fenomenología del sueño. Algunos de ellos son el tiempo, el espacio, la pasividad, lo consciente (vida atenta, conciencia vigilante) y lo inconsciente (pre-reflexivo) de un yo corporal y corporalmente mundano.

El sueño es, antes que un contenido, una forma; forma que pone de manifiesto cómo el hombre es afectado e interpelado por el mundo, de suerte que la pasividad, propia del sueño, se revela como un *existenciario* del hombre. Mas ya se había advertido en el primer capítulo: la pasividad no es inactividad, sino creación en el nivel pre-reflexivo, de suerte que el mundo se significa en la vida del ser humano como “mundo creador”. Por tanto, el sueño es analizado por los dos autores como una morfo-logía del sentir, una morfo-logía de lo pre-reflexivo y originario. La suya es una fenomenología del sentir, una fenomenología de la pasividad, porque ésta afecta a todas nuestras acciones. En este punto fijan su atención, para describir cómo a través del sueño se manifiesta, en diversos modos, el *logos* de la unidad pre-temática que subyace a toda diferenciación vital y a todo dualismo ulterior.

Para los dos autores, lo real es el mundo y éste es aprehendido sensiblemente. Ambos profesan una fe en el mundo en tanto que “realidad *qua real*”, de suerte que su modo de ser aprehendido no debe ser puesto en duda, al menos en una duda de corte cartesiano. La experiencia del mundo pone de manifiesto que el acto de percibir lo real no es sino la consecuencia natural de nues-

tro ser-en-el-mundo. Por otro lado, el sueño es una realidad. Aquella realidad que emerge en la vida irrefleja y cuyo origen se halla en la conciencia vigilante y reflexiva. Sin embargo, ésta tiene su origen en el nivel pre-reflexivo, y ello porque el mundo afecta al ser humano y es sentido por éste en los niveles más profundos de su sí mismo, o lo que es igual, en la conciencia latente que inexorablemente es afectada por su ser mundano desde un cuerpo.

El objeto es siempre lo real, la realidad, si bien comprendida por una realidad ampliada, no sujeta a reduccionismos. El análisis y la descripción de la realidad de la forma-sueño ha de llevarse a cabo, según Zambrano mediante la "fenomenología de la pasividad", por cuanto que "deja aparecer la realidad" que mora en la conciencia latente. La pensadora malagueña define esta fenomenología como "una búsqueda pasiva [...] [y] analítica de la realidad [...] y su modo propio deformado como está en los sueños" (22). También para Merleau-Ponty la pasividad es acción consciente del hombre. Tal concepción de la pasividad lleva a la autora del libro a defender la siguiente tesis: "en uno de sus fenómenos, el del sueño, la conciencia persiste [...] como lo que es en la vigilia, como conciencia encarnada o cuerpo vivido, desde cuyo simbolismo originario se comprende el onírico" (23). De esta forma se evidencia que la conciencia es la instancia que nos ancla en la realidad en su doble dimensión: por un lado, lo real y, por otro, lo real pre-reflexivo. Es la conciencia precisamente la que trae la realidad de la forma-sueño a la razón, ya que ésta es comprendida por Zambrano como condición de posibilidad de todo aparecer. La razón comunica la realidad de los sueños, una vez que se ha practicado la *epojé* a todo aquello que no se pone en cuestión durante el proceso de vigilia, en orden a retornar reflexivamente sobre él.

Una cuestión principal que se aborda en este capítulo es la de la temporalidad. El tiempo se halla intrínsecamente unido a la conciencia y a los conceptos de pasividad y realidad. La suspensión del contenido de la conciencia vigilante implica una suspensión del tiempo entendido como mera sucesión y es ampliado significativamente. En efecto, suspendido el implacable suceder de los instantes en los que se halla la conciencia del yo durmiente, el tiempo de éste se caracteriza, primero, por ser discontinuo respecto al anterior y, segundo, por su carácter "a-temporal". Es decir, viene a ser como la sublimación de un instante concreto del tiempo de la vigilia, por lo que la discontinuidad temporal es, a la vez, continuidad. Precisamente lo que pone de manifiesto la fenomenología de

la forma del sueño es que tal sublimación es posible en tanto que la imagen onírica ya está ahí antes de que "yo" la ponga, de tal manera que la aparición de lo real y su modalidad temporal en la que lo real aparece es comprensible a partir de tal imagen previa.

Comprender la temporalidad de la vida consciente desde la a-temporalidad de lo inconsciente en los términos de discontinuidad en la continuidad es una cuestión de alcance en la fenomenología del sueño de los dos autores tratados. En efecto, lo que se pone de manifiesto es la multiplicidad formal de los tiempos del sujeto y las diferentes formas de la razón, mas el tiempo y la razón en el sueño conforman especialmente una sola forma, a saber, el tiempo y la razón interiormente vividos. Merleau-Ponty caracteriza el tiempo onírico mediante el concepto de "tiempo primordial" y también el de "pre-temporalidad" (35). Sin embargo, en todo, caso, el filósofo caracteriza la temporalidad como "aprehensión de la simultaneidad tal y como ella *ek-siste*" (35). Por su parte, Zambrano, opta por una concepción más kantiana del tiempo a caballo también entre la propia de Heidegger y *la durée* de Bergson, aunque con matices. En efecto, éste renuncia a los distintos ék-stasis temporales (presente-pasado-futuro).

En la realidad del sueño se muestra la propia vida como realidad fenoménica, es decir, nuestra propia realidad vital, pero como un fenómeno que "desde fuera" contemplamos, en la medida en que en el sueño comparecemos ante nosotros mismos y ante los demás, sin las restricciones del tiempo y del espacio objetivo. El sueño es una auto-contemplación inaprehensible por nosotros mismos, porque su realidad se nos resiste en la medida en que él es lo más subjetivo. Su subjetividad pasiva muestra la no escisión entre sujeto y objeto, porque en el sueño comparecemos ante nosotros mismos en calidad de objetos, al tiempo que somos sus sujetos. Tal es precisamente la realidad del sueño. Sin embargo, la comparecencia se produce "desde fuera", lo cual pone de manifiesto otra de las características de la fenomenología de la forma-sueño, a saber, no se re-conoce un lugar o lo que es lo mismo, hay un lugar sin lugar fijo.

El sueño es también para los dos filósofos experiencia, es decir, percibirse del estar, del aparecer, del comparecer. La experiencia del sueño, cuya raíz es el tiempo, se determina en un espacio que, como acabamos de ver, no es divisible, sino subjetivo: el espacio vital, según Merleau-Ponty, que es creado por la conciencia incorporada. El tiempo y el espacio en los sueños se ordenan a

partir del centro de la persona que es, a la vez, cuerpo-alma, y su unidad, la del tiempo y el espacio, se efectúa en el símbolo. Éste representa una apertura de la conciencia encarnada a un sustrato intersubjetivo, al tiempo que remite a las realidades diversas que representa. Y lo que principalmente representa es la unidad del cuerpo propio, el cual se significa, según Merleau-Ponty, en tanto que condición de posibilidad de todo “ahora” y todo “aquí” subjetivos, vividos. Pero el símbolo, además, representa también la superación de los dualismos sujeto-objeto, dentro-fuera, en la medida en que crea una dimensión que los envuelve, personal, distinta de los *a priori* kantianos. Así, el tiempo simbólico, el tiempo onírico, es trans-temporal, atraviesa todos los tiempos, pero sin confundirlos, sin negar la estructura del tiempo.

Por otro lado, el símbolo otorga profundidad al sueño. La dimensión simbólica, en efecto nos introduce en la profundidad, en aquel espacio topográfico que se crea en el sueño, y cuya profundidad es propio del corazón. Ella es una dimensión espacial o “dimensionalidad” (condición de posibilidad de ese espacio que sentimos crearse), no un lugar, que propicia el espacio de la conciencia vigilante o pensante. También, para el autor francés, es en la profundidad, origen de toda espacialidad, donde todo lo invisible, lo latente, se torna visible. La profundidad está traspasada de afecciones, ya que es fundamentalmente intensiva. Así, fundamenta todo lo que aparece y que es llevado a la razón; contribuye a crear un nuevo tipo de inteligibilidad, aquella que es propia de una razón que acoge lo diverso y que se halla naturalmente in-corporada. En virtud de la profundidad, pues, el contenido del sueño, evanescente de suyo, se encarna.

En el sueño no hay pensamiento, ya que éste es activo. En el sueño se padece su propia realidad; ésta se impone a la conciencia en la forma de sueño creador. Lo creado en el sueño atraviesa la estructura temporal y espacial, transita la historia personal; del mismo modo, conjuga, por un lado, intelección y sentido, pensamiento y experiencia, y, por otro, las dimensiones activa y pasiva del conocimiento.

Para la fenomenología, la vida consciente no es sino la resulta de una continua sedimentación del sentir(se), o lo que es igual, el sustrato que emerge de la vida inconsciente, que es la vida de un yo particular y encarnado. La patencia de la conciencia de un yo despierto recibe su impulso precisamente de ese sustrato inconsciente, porque proporciona unidad de sentido a toda una vida.

El tercer capítulo, que lleva por título: "Merleau-Ponty: La rehabilitación de lo sensible como dimensión pasiva del sentir. Zambrano: el sentir originario indesligable del ver", pone de manifiesto que para los dos autores el sentir se presenta como una fuerza incoativa (intencionalidad) y como obra que resulta de tal fuerza. Así, se puede caracterizar mediante los conceptos de "atención" e "intención", de donde se sigue que la sensibilidad, asimismo, se comprende en tanto que facultad representativa y productiva. Por tanto, más allá de cualquier alternativa conceptual al hilo de la tradición, el sentir es una relación "*intersubjetiva*" con lo sensible y con toda otra realidad allende la sensibilidad. En esta misma línea expositiva, el sentir es definido como "fuerza incoativa", y delimitado mediante los binomios conceptuales de "*aisthesis* y *poiesis*", "acto de sentir y expresión del sentir" y "creación y expresión perceptiva y afectiva"; y ello para conformar un pensar "dinámico, estético y comprometido", cuya tarea no es otra que la de "deber" descifrar aquello que es sentido. De esta manera, sentir es pensar lo sentido y vislumbrar, para poder "(re)crear", lo que habita en la otra ribera. Por tanto, en la fenomenología de Merleau-Ponty es palmaria la existencia de "una *poietica* de lo sensible; hay sensibilidad en y por la *poiesis* que radica en lo sensible, en la visibilidad" (87).

Ahora bien, conviene distinguir entre la sensibilidad como facultad y el sentir como elemento constitutivo del yo(es), de suerte que el sentir nos proporciona un carácter, el carácter de ser lo que "se-es". ¿Y qué "se-es"? "Se-es" un yo corporal y, por tanto, mundano, que se piensa siendo, es decir, existiendo y viviendo; se piensa siempre abierto a "lo otro", a lo que se (re)crea. Entender el sentir en estos términos presupone ya de antemano una idea de la filosofía, que dista un trecho de la idea tradicional. Efectivamente, la idea de la filosofía de estos dos filósofos es una tal que permanece abierta a una realidad *in fieri*, de manera que el sentir es previo al conocer, porque la realidad no es sólo un objeto estático susceptible de ser percibido, sino también y principalmente un polo (intencional) que interactúa con el sujeto que, sintiendo, conoce.

Una de las cuestiones importantes que se pone de manifiesto en este capítulo es el interés ontológico y fenomenológico de estos autores por el sentir, y con él, un nuevo estilo filosófico de claro tinte fragmentario, porque la realidad aparece por etapas y está en movimiento; se presenta difuminada al modo teñebrita, y por ello la fragmentariedad estilística presenta y expone sus propias intuiciones de lo real con la mayor fidelidad posible a la misma realidad: resal-

tar lo ensombrecido sin ocultar lo patente. Intuir (o “barruntar”) lo oculto de lo real equivale a traer a la razón el sentir la latencia de la vida, el “logos sumergido” del que habla Zambrano. Y con ello se explicita en ambos autores el aprecio y la consideración por un saber conocedor de sus límites, pero también deseoso de trascenderlos, un saber activo-pasivo (génesis y síntesis pasivas, en términos husserlianos), reflejo de una vida orgánica o corpórea. En efecto, tal saber, reflejo de la razón poética, se significa en una intencionalidad corporal, de donde emerge una inteligencia también corporal o “practognosia”, cuya naturaleza no es un modo particular de conocimiento, sino una adhesión al mundo. El ser-en-el-mundo del cuerpo despliega todo un conjunto de habilidades a través del permanente ejercicio corporal, y éstas devienen hábitos o acciones, cuya intencionalidad no es representativa, sino operante; habitualidades que no son sino la adaptación o ajuste a las diversas situaciones que van apareciendo a lo largo de la vida y el ejercicio continuo. De esta forma, “el cuerpo es, para Merleau-Ponty, matriz de habitualidades o acciones intencionales” (98), cuya función es otorgar creativamente nuevas significaciones o sentidos. Por esta razón, la intencionalidad corporal posee un carácter operante, en virtud de su singular movimiento cenestésico: aquél en virtud del cual el saber corporal trasciende su materialidad y finitud hacia una “existencia significativa” (96).

Lo característico de la re-flexividad o reversibilidad, otra forma de definir el sentir, es su simultaneidad entre la institución de sentido y la expresión genética del mismo. Definir el sentir como reversibilidad equivale para Merleau-Ponty a interpretarlo como un movimiento que va de un polo a otro de la unidad significativa de sentido que es lo exterior y lo interior, el alma y el cuerpo, lo visible y lo invisible. Precisamente en la carne —la encarnación— acontece tal movimiento de lo inmanente a lo trascendente; la carne es el cuerpo en que se da una “profunda circularidad” (104). El cuerpo representa la vida concreta, el medio efectuante por el cual el yo es sujeto y, al mismo tiempo, objeto de sí. Y el ser sujeto y, a la vez, objeto representa la actividad y pasividad en que se conforma la existencia; y ésta es movimiento. Movimiento que define la naturaleza de la verdad: ésta se va haciendo, y su “hacerse” está orientado hacia ella misma. En este sentido, la verdad guía también el quehacer del fenomenólogo en su búsqueda de lo real que se sustenta en la idealidad. Más he aquí que el objeto y la idea perfilan el campo de la experiencia, ya que en ésta las ideas y los hechos (objetos) se mezclan en la forma en que el modo efectuante de

comprender el mundo, se significa en la existencia, y en tanto que tal, es condición de posibilidad de la aprehensión del objeto.

El último no sólo es el lado sensible del ser, sino que posee un *logos*. De ahí que el capítulo IV: "El *logos* sensible y sentiente. Una re-flexión cordial que se funda en lo que precede" se ocupe de la reflexión entendida como un "*ékstasis*", una salida, del *logos* virtual y estático en que la propia reflexión se ha constituido, para retrotraerse hasta lo irreflexivo, origen subyacente de toda reflexividad. Así, la reflexión es definida por la autora, en el contexto de los autores estudiados, como "un movimiento retrospectivo, más consciente, sobre sí, los otros y el mundo, que revierte en una explicitación de las esencias sensibles y de sus eclosiones mundanas" (138).

De la mano de la reflexión, Merleau-Ponty nos lleva al sustrato del que se nutre su idea de la filosofía, que no es otro que la indagación permanente, la búsqueda de una coincidencia parcial entre la reflexión y lo pre-reflexivo; Zambrano, por su parte, conduce al lector hacia la profundidad del corazón, donde radica todo saber; es más, el único saber, que es el saber pre-reflexivo o el saber de todo lo psíquico. Si convenimos en que en la filósofa malagueña alma y psiquismo son conceptos concomitantes, entonces habremos de poder arguir que el saber psíquico es un saber sobre el alma. Y tal saber es sentir, en tanto que el sentir refleja, también para Merleau-Ponty, la totalidad de la vida: lo interior y lo exterior, el yo y el mundo, "mis" vivencias, la (a)temporalidad y la espacialidad, etc. Y es que la filosofía es precisamente una no-renuncia del saber radical acerca de las cosas que laten y las que, subyaciendo a éstas, las fundamentan y las mantienen.

Este intento por recuperar el *logos* virtual o conceptual en el *logos* silencioso refleja, ciertamente, el modo de pensar y de expresar la reversibilidad Merleau-pontiana de la filosofía y la no-filosofía. Es decir, pensamiento y expresión son dos facetas de una única unidad que es el sentir; en el pensamiento y en la expresión anida el *logos* del autor francés, un *cogito* corpóreo que no es asumido como el acto puro del yo que se piensa a sí mismo, abstraído de lo situacional, sino en términos de relación del yo con la circunstancia. Así, el nuevo *logos* sentiente remueve los cimientos de la filosofía tradicional de mano de la fenomenología de la relación, cuyo núcleo podría ser caracterizado por la superación de los dualismos en favor de la reversibilidad Merleau-pontiana o por la reciprocidad de Zambrano; es decir, en favor de la unidad de los contrarios en el sen-

tir, asistido por una razón más amplia, denominada “aisthética” por el francés y “poética” por Zambrano.

En cualquier caso, se trata de dejar traslucir una realidad que ha sido oculada por la linealidad de un pensamiento monocorde. En efecto, el carácter sinfónico y polifónico de la vida cobra carácter de realidad *qua real* en la expresión lingüística que la metáfora pone de manifiesto. Ésta no reduce la realidad a conceptos, ni apresa el concepto en un símbolo lingüístico que se sedimenta en la conciencia, sino que revela la singularidad de lo real, que no es sino de carácter múltiple e inabarcable. La metáfora respeta y permite vislumbrar la trascendencia de lo real, cuya acción en el yo encarnado, unidad de la conciencia cognoscente y sintiente, desencadena un movimiento in-espacial entre la actividad y la pasividad. La metáfora en los dos autores resalta y significa la singularidad de un *logos*, que es el sustrato de la razón discursiva; un *logos* que, en su discurrir vital, recupera para la filosofía la voz de las cosas mismas, la expresión de lo real que nos habla en el interior y que reclama, desde los “íneros” zambranianos ser escuchado. La escucha atenta de la voz interior, eco de la realidad expresiva, propicia en el yo una actividad, que es la acción del hombre en el devenir histórico, que, una vez sedimentado, es generadora de aquello que tradicionalmente se ha denominado cultura.

El capítulo V pone de relieve que dicha cultura se nutre de lo que ya era, pero trascendiéndolo. De ahí la relevancia que para nuestros autores tiene en el discurso filosófico la existencia de “Otras razones: razón mediadora entre filosofía y poesía, razón intuitiva y poética”. En efecto, frente a la razón atemporal y racionalista, en la que las ideas se evaden de la vida, creando un espacio de confrontación, la razón sentiente, expresión significante de la razón poética o *aisthética*, reúne vida e idealidad en el *tópos* que Merleau-Ponty denomina “ideas sensibles”. En todo caso, con el título de “otras razones” se quiere hacer valer la recuperación del *logos* en la existencia, es decir, se quiere poner de manifiesto que el tiempo de la razón discursiva ha pasado porque no da cuenta de la verdad de la esperanza, y ésta no es otra que una razón comprometida con la vida y con la existencia; una razón implicada en el futuro, que es el tiempo de la vida.

Esta razón ampliada, cuya urgencia es reclamada por los dos autores, se presenta como una tarea del presente que la filosofía ha de afrontar, porque está llamada a desvelar lo que tradicionalmente ha sido confinado a habitar

entre muros del silencio, y a atender con toda fuerza las voces acalladas de la historia (en minúscula), sobre la que se ha levantado la Historia. Dar, pues, la palabra a lo pequeño y despreciado —quizás sea un guiño a W. Benjamin— es la tarea fundamental de la razón ampliada; pero también dar voz y vía a esa corriente inasible por inmensa que es la vida; una vida que busca no tanto la historia de la razón sino las razones en la sinrazón de la historia. En efecto, pensar la razón en los términos en que lo hacen los dos autores estudiados implica un compromiso intelectual-vital con la sublimación del instante frente a la fluencia continua de los instantes; dicho en otros términos: un compromiso con lo innombrado frente a lo conceptuado. Y no es que se desdeñe lo dado por el pensar, sino que se busca una actitud filosófica nueva, en la que las cosas den razón de sí. Es decir, una filosofía relacional y dialógica que recupere lo otro de sí, en tanto que eso otro de sí es el sedimento del discurso sistemático.

En todo este quehacer filosófico que plantean estos dos autores, la intuición desempeña un papel esencial, vale decir principal, y ello porque la intuición es el centro de todo el sistema; es una revelación de la realidad. Así, la intuición, en Merleau-Ponty, integra un saber conducente a la razón teórico-práctica, un saber que engloba todas las dimensiones epistemológicas del ser humano. En este mismo sentido, Zambrano considera que “la razón es conocimiento intuitivo” (183). En cualquier caso, una cosa es clara, al hilo de la fenomenología de Husserl: la razón es intuición.

En el capítulo sexto, cuyo título es “Seguir pensando allí donde se gesta el pensamiento y la palabra que todavía habla”, se traza una senda de pensamiento en la que la razón ha de ser incorporada a la realidad, que es la vida, o lo que es igual: trazar un pensar en el que se busque la razón de la vida, que es historia; mas al tiempo que se hace tal labor, el *logos* del Manzanares ha de ser llevado a los íferos, a las entrañas, donde se gesta y se va depositando todo el sedimento de la situación. ¿Y qué significa esta tarea de “llevar a”, sino dar luz a las zonas de penumbra de los íferos? ¿Qué puede querer decir “llevar a” sino iluminar o dar voz a la inefabilidad del —en lenguaje místico— “más puro centro”? Dar voz es disponer el centro (las entrañas) a un diálogo con lo exterior. Por eso, la razón zambraniana y Merleau-pontiana es dialógica, y en esa medida, es también *poiética* y *aisthética*, es decir, creadora; creadora, ciertamente, de nuevas dimensiones de lo real que eclosionan, por mor de su fuerza interior, en una expresión de sí mismas. Y en su eclosionar vuelven hacia el

interior para poder ser pensadas por el sujeto. En este ir y volver, en este movimiento reversible consiste el pensamiento. Pero el pensamiento no es concebido como un acto ajeno a la vida, sino como la consecuencia natural de la vida misma, por cuyas grietas emerge el calor abrasador de lo desconocido, que reclama ser visto o intuido para poder ser pensado. Sólo la verdad profunda se vislumbra en la intuición y reclama para sí una razón que no constriña su poder generador de nuevos horizontes de significación de la existencia. Sólo en la medida en que la palabra se encarna. tiene el poder de dar voz a todas las cosas, y en la medida en éstas tienen voz se puede establecer una relación dialógica con ellas que sea creadora de sentido.

La autora del libro da voz a una filosofía del sentir, cuyo momento auroral invita a transitar por su senda. Y esta senda se nos antoja frondosa y fecunda para una filosofía que no le niega la palabra a las zonas en penumbra del sendero, a aquéllas que se sienten pero que no son vistas sin detención. Si se les niega su tiempo, son absorbidas por la corriente de una increencia perceptiva.

OTRA MIRADA A LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN EN PAUL RICOEUR. SU RECEPCIÓN EN ESPAÑA.

**NOTA SOBRE LA TESIS DOCTORAL DE D. FRANCISCO JOSÉ GARCÍA LOZANO,
HERMENÉUTICA Y RECONOCIMIENTO. LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN EN PAUL RICOEUR
Y SU RECEPCIÓN EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL,
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID.**

DIRECTORAS: DRA. JUANA SÁNCHEZ-GEY Y DRA. MARÍA DEL CARMEN LARA

María del Carmen Lara
Universidad de Granada, España
larnieto@ugr.es

La hermenéutica se ha ganado un lugar propio y diferenciado dentro del atomizado marco de “tradiciones” de pensamiento contemporáneo, siendo la *koiné* o el lenguaje común de la tardomodernidad. El siglo pasado estuvo marcado por la estela de Heidegger, cuya filosofía en torno a la “constitución del sentido” ha sido considerada a menudo como el hilo conductor y denominador común del pensamiento filosófico contemporáneo. Sin embargo, lo heterogéneo de las propuestas filosóficas del siglo pasado y el agotamiento de muchas de ellas han propiciado que la hermenéutica se haya manifestado como el nuevo paradigma de la modernidad. Tal preponderancia se debe, especialmente, a que la hermenéutica propone un método más afín a la realidad del siglo XXI, en el sentido de que resulta más eficaz para abordar problemáticas tales como la libertad de acción, la responsabilidad moral, la identidad, la individualidad, entre tantas otras. Hablamos de problemáticas al tratar los conceptos de “libertad” o de “responsabilidad”, puesto que en nuestra sociedad occidental, que se caracteriza por el pensamiento fragmentado, por las comunicaciones globalizadas y por el predominio de la tecnología, tales nociones se encuentran en crisis o, por lo menos, necesitan ser reinterpretadas. La obra de Paul Ricoeur se in-

sería en este contexto fragmentario, buscando dentro del mismo las posibilidades de unificación y conceptualización de aquellas problemáticas precisamente a partir de esta heterogeneidad de posiciones y temáticas características de nuestra actualidad.

La tesis sobre la que gira *Hermenéutica y Reconocimiento. La filosofía de la acción en Paul Ricoeur y su recepción en el pensamiento español*, pretende un acercamiento a uno de los posibles ejes que podemos localizar como vertebrador de todo su pensamiento. Considerada en su totalidad, y atendiendo a los múltiples cambios de orientación que Ricoeur ha realizado de década en década, su obra presenta una complejidad en apariencia difícil de conducir a una intención única que vertebre las múltiples inspiraciones que en ella confluyen. El propio Ricoeur tiende a distanciarse de una comprensión unitaria de su obra y considera el conjunto de sus publicaciones determinados cada uno por una problemática fragmentaria. “*Mis libros* —nos dice en una entrevista concedida en 1994— *poseen siempre un carácter limitado. Nunca me hecho pregunta generales del tipo: ¿qué es la filosofía? Me preocupan los problemas particulares*”. Sin embargo, y tomando distancia de la posición del propio autor al respecto, es posible encontrar en esa múltiple fragmentariedad una preocupación y una línea de investigación constante, a la que el autor vuelve una y otra vez. En efecto, recorriendo el conjunto de la obra de Ricoeur es posible identificar una pregunta y un propósito único y coherente: la pretensión de caracterizar, en los límites de lo posible, las estructuras fundamentales del sujeto de la acción. La problemática del actuar humano, representa así un eje fundamental de su pensamiento. *¿Cómo caracterizar al hombre que actúa, que decide, que toma iniciativas y se hace responsables de ellas? ¿En dónde se enraíza esta capacidad que tiene el hombre de obrar libre y responsablemente? ¿Qué es, en definitiva, el actuar humano?* Es un hecho que estas preguntas no cesan de acompañar la investigación de Ricoeur a lo largo de toda su obra. En este sentido, desde los comienzos mismos de su obra, cuando proyecta la *Filosofía de la Voluntad*, Ricoeur ha prestado especial atención a la esfera de la *praxis*. Primero se interesa por la estructura del actuar humano en relación con la temática de la voluntad; luego retoma esta cuestión estudiando las estructuras inconscientes del deseo; finalmente, al mostrar las relaciones entre tiempo y narración, Ricoeur echa las bases para comprender las condiciones temporales de la acción. Dentro de su propuesta, se puede rastrear, en relación con el campo de lo práctico,

una filosofía de la acción que se vincula estrechamente con la dimensión fenomenológica, hermenéutica, lingüística, ética y política. En su conjunto, la filosofía de Ricoeur puede ser, por lo tanto, bien caracterizada como una filosofía de la acción. Hasta el momento, dicha filosofía de la acción no ha sido objeto de una elaboración sistemática.

Otra ventaja que nos ofrece la filosofía de Ricoeur es el hecho de que gracias a la preponderancia que el “acto voluntario” ocupa en la mayor parte de sus escritos, es posible obtener una lectura “guiada” acerca del accionar humano que involucre las perspectivas filosóficas, lingüísticas y políticas más sobresalientes, partiendo desde *Le volontaire et l'involontaire* (1950) hasta el *Soi-même comme un autre* (1990) y obras posteriores como *La mémoire, l'histoire, l'obli* (2000) y su último trabajo *Parcours de la reconnaissance* (2004).

Partiendo de estos presupuestos, la filosofía de Paul Ricoeur pretende, de alguna manera, “superar” el carácter fragmentario del pensamiento occidental, comenzando por el reemplazo del *Cogito cartesiano* por un *Cogito integral*. A través de la postulación del concepto de *desproporción*, que vertebría todo su pensamiento, y la postulación de un dualismo dramático presente en todas sus etapas (*voluntario-involuntario; polo finito-polo infinito; ipseidad-mismidad*), Ricoeur propone una unidad de conciencia y cuerpo que es anterior a la constitución del “yo”. La búsqueda y propuesta de tesis ha consistido en localizar esas zonas de emergencia o, en terminología kantiana ese “tercer término”, que logre *identificar, unificar y articular* la polaridad o desproporción práctica de un “yo” o “sí mismo” auténticamente humano. Dentro de este programa consistente en explorar, según Ricoeur, “*la experiencia viva y sus significaciones*”, hemos establecido un diálogo entre disciplinas y pensamientos mayormente contemporáneos localizando las distintas estructuras prácticas del actuar humano.

Junto a ello, el abordaje de la *Recepción del pensamiento de P. Ricoeur en el pensamiento español* nos ha permitido ampliar el campo reflexivo de la tesis inicial, debido a la poderosa fecundidad del pensamiento ricoeuriano en el ámbito hispánico. No resulta fácil abordar la recepción del pensamiento de P. Ricoeur en el panorama español, debido principalmente a la diversidad de temas y preocupaciones que siempre rondaban a un pensador tan inquieto como él. Sin embargo, hemos de reconocer que casi la totalidad de temas que

preocuparon al pensador francés han sido abordados desde sus múltiples perspectivas en España (*fenomenología*: T. Domingo Moratalla, Manuel Maceiras; *Hermenéutica general*: Marecelino Agís; *Narratividad/temporalidad*: Mariano Peñalver, Ángel Gabilondo; *Hermenéutica religiosa*: José Mª Rubio Ferreres...).

La respuesta ricoeuriana a la pregunta kantiana ¿qué es el hombre? es, por tanto, el *hombre capaz*. En efecto, a partir del reconocimiento de nuestra pasividad originaria, nuestro sí-mismo puede también empeñarse en una existencia activa, comprometida —la vida del hombre capaz—, buscando una identidad y un sentido que acaso se nos escapan, pero que jamás debemos dejar de buscar. Restableciendo el lugar central de la identidad del agente respecto al sentido de su acción, la importante herencia filosófica de Ricoeur sigue animando a los pensadores actuales y futuros, entre tantas otras, también a la tarea de recuperar y potenciar la responsabilidad del sí-mismo en una época especialmente despersonalizada y des/responsabilizada ante nosotros mismos, ante el otro y ante el propio mundo.

Un camino largo para el hombre
“actuante y sufriente” hasta el
reconocimiento de que es, en ver-
dad, un “hombre capaz”.

(*Caminos del reconocimiento*, 110).

RESEÑAS

LESTER EMBREE (ED.)

GURWITSCH'S RELEVANCE FOR COGNITIVE SCIENCES.

SPRINGER, DODRECHT, 2004,

SERIE CONTRIBUTIONS TO PHENOMENOLOGY N° 52, 233 PP.

por **Agata Bak**

El presente volumen, editado por Lester Embree, contiene doce artículos escritos por el propio editor y doce destacados estudiosos (un artículo en colaboración). Los autores analizan algunos aspectos particularmente interesantes de los análisis gurwitsheanos de la conciencia y la combinan a menudo con casos clínicos, investigaciones psicológicas y experimentos en el campo de la neurociencia, para demostrar cómo una aproximación fenomenológica coopera de hecho con los avances científicos.

La introducción a cargo de Lester Embree tiene por objetivo defender la aplicabilidad a la ciencia de la filosofía de Gurwitsch y ponderar sus logros. Embree se centra en uno de los tópicos que tradicionalmente impedían que la fenomenología sea considerada un interlocutor de la

ciencia: en concreto, en el hiato explicativo, *explanatory gap*, la convicción de que los estados mentales no tienen poder causal ninguno sobre la realidad. Y es que es notorio escuchar que la fenomenología rehúse hablar de la causalidad; lo cierto es que, según Embree, Gurwitsch integra plenamente las actitudes mentales en el mundo real, lo cual es consecuencia de su idea sobre la relación entre la fenomenología y las ciencias naturales.

La causalidad postulada por Gurwitsch corrige además la hipótesis de constancia. Esta constituye un punto de partida muy común, y reza básicamente que la percepción es la sensación más la interpretación (p. 2). Gurwitsch niega este carácter aditivo y atómico de los procesos perceptivos, e integra los "estímulos internos" y los "estímulos externos"

en una sola causalidad real operante en la percepción. Hay que subrayar que Gurwitsch insiste en el sustrato material, "organismico", de la experiencia y de los procesos internos, otro punto que hace más fácil el diálogo entre la fenomenología y las ciencias naturales

Es de agradecer también el esfuerzo explicativo que realiza Embree en una de las partes de la introducción, al introducir paulatinamente al lector en la terminología fenomenológica, como noesis, noe-ma, actitud, reflexión, o en la complejidad de la percepción, mediante un ejemplo. Esto resulta ser una grata introducción al potencial de la descripción fenomenológica, que se ve desplegado en los capítulos que siguen.

Teniendo en mente esta posible convergencia entre fenomenología y la psicología, y las demás ciencias implicadas en la corriente de ciencia cognitiva, cada uno de los autores encuentra una inspiración distinta en el planteamiento gurwitscheano. Algunos autores muestran con sus contribuciones cómo la fenomenología permite concebir conceptualmente nuevos territorios de investigación en el estudio de fenómenos mentales. Los dos primeros artículos se centran en la intersubjetividad.

Frente a una excesiva intelectualización de la intersubjetividad que implican varias corrientes de "Teoría de la Mente", ToM, GALLAGHER propone diseñar con Gurwitsch no solo posibles contrargumentos, que ponen de relieve la dimensión prerreflexiva y pragmática de la intersubjetividad, sino también diseñar experimentos que confirmen esta teoría. No se trata de negar la actividad cognitiva del reconocimiento de intenciones, pues esto tiene una base sólida en la neurociencia, sino más bien intentar demostrar que vale la pena ampliar el espectro de investigación, admitiendo una base primaria de la intersubjetividad: esta es pragmática, corporal, y prerreflexiva: sujetos menores de 4 años tienen ya esta comprensión incipiente de las intenciones de los demás, aunque no sea una atribución conceptual. Y es que tanto Gurwitsch como ToM tienen algo que decir sobre la empatía, pero que por sí solas no captan la totalidad del fenómeno. NATALIE DEPRAZ se centra en la noción del contexto que proporciona la genuina cognitiva e intersubjetiva apertura (p.50), y, al igual que Gallagher, aboga por una reformulación menos cognitivista de la intersubjetividad, para así dar cabida a la primacía de lo práctico y

específicamente, de lo ético. Utiliza "paradigma de la luminosidad". La contraposición entre claro-oscuro en el que se mueve la percepción, siempre finita y parcial, y "la invisibilidad" del cuerpo y sus acciones permite a la autora distinguir entre tres encuentros o contextos intersubjetivos. Desde esta óptica analiza el encuentro con el Otro, no a la manera levinasiana, donde el otro deslumbra y subyuga al que ve, sino de una luminosidad interior que emana de un rostro sonriente. Esta relación, la visibilidad concreta de lo otro, es para la autora la base de una ética relacional. Como en el artículo precedente, también aquí se aboga por la recuperación de una noción contextual, relacional, corporal y pragmática de la intersubjetividad.

Los autores creen que el marco conceptual de Gurwitsch permite precisar mejor algunos problemas propios de la filosofía de la mente. SASS aplica la noción gurwitscheana del campo de la conciencia al estudio de la esquizofrenia. El análisis del campo temático en términos de actitud, orientación general de la atención y del tema, y su capacidad organizativa del margen, le permite al autor concebir la condición esquizofrénica en términos de la desor-

ganización del campo temático que hace imposible una unidad coherente del campo de la conciencia. Es la perdida de la actitud, del compromiso con las cosas, carencia de la perspectiva la que hace que el campo de conciencia se fragmente y pierda coordinación contextual. Los estudios recientes sobre la enfermedad llaman la atención precisamente sobre este aspecto de la esquizofrenia (pp. 66 y siguientes).

PILAT distingue claramente entre enfoque cognitivista-neuronal y la fenomenología, pero cree que para abordar un problema complejo hay que analizarlo a distintos niveles. Usa la fenomenología para analizar la experiencia del momento presente, pues, según él, las teorías neurológicas de la representación fallan al no proporcionar la respuesta de cómo un organismo con sus estados mentales puede experimentar el momento presente. Aparte de aventurar su hipótesis neurológica, Pilat quiere conceptualizar la experiencia del momento presente en su complejidad y por ello atiende al análisis gurwitscheano de las "partes transitivas" de James. Su intergración en el campo de conciencia permite encontrar "la ventana de la conciencia": el campo se organizaría gracias a los acontecimientos físicos, pero la

estructuración del flujo de la experiencia no se regiría por el tiempo físico, sino por tiempo experimentando. Seguidamente, lleva esta afirmación a análisis de esta última noción, apelando a la conciencia interna del tiempo presente en Husserl. Cada percepción actual apunta protentiva y retentivamente hacia el futuro y el pasado; el presente "puro" se encuentra en la pura receptividad de las impresiones, el estrato pasivo más bajo. Esto es comparado con reservas con la noción de marginalidad en Gurwitsch.

Hay dos autores que abordan los problemas de la filosofía de la mente con marcada tendencia a la naturalización. El trabajo de BARESSI trata el tema de la intencionalidad. Los análisis guriwtsecheanos le parecen convergentes con y enriquecedores para las tendencias actuales en la filosofía de la mente para concebir el tema de la intersubjetividad primaria y una teoría no egológica del sujeto. Baressi propone una Teoría de Relaciones Intencionales, que postula existencia de un estrato pre-reflexivo en la comprensión de las creencias e intenciones del otro; y éste se manifiesta primordialmente en actividades conjuntas, en "intenciones compartidas", afirmación que se apoya en varias investigaciones

en el campo de psicología del desarrollo. Es esta relación la que permite una posterior división en estados de primera y tercera persona, que ocurre en parte gracias a la imaginación. En cuanto a lo segundo, inserta la noción de la intencionalidad en una teoría no egológica de la conciencia, buscando preservar la identidad (temporal) del sujeto. Partiendo de la noción del "sujeto fino" (*thin subject*) de G. Strawson, el autor concluye que la unidad de conciencia es la actividad unificadora del cerebro en las pulsaciones de la conciencia (p.91), siendo el acto de experimentar la instancia primordial.

YOSHIMI por su parte, traza un paralelismo valiente entre el campo de la conciencia en Gurwitsch y el campo electro-magnético del cerebro. Aboga por una visión global, no atómica, que para él se exemplifica en la noción de campo de conciencia. La labor paralela en el campo de ciencia cognitiva consistiría en trazar una "neurofenomenología estructural", que se encargaría de "explicar de cómo se dividen en partes los estados conscientes, cómo se dividen en partes los estados cerebrales, y cómo estos dos tipos de partes se relacionan entre sí" (p. 113). Esta relación sería para Yos-

himi la de supervinencia y la teoría de campo gurwitschana parece particularmente buena para este propósito, pues el autor afina la noción de supervinencia en términos de la supervenencia de estados globales, esto es, del campo de la conciencia sobre el campo electromagnético. Es más, aboga por paralelismos existentes entre ambas instancias, tanto en la activación de las zonas específicas en relación con los "datos co-presentes", como entre regiones no focales de la conciencia (margen y campo temático) y las regiones no focales del campo electromagnético. En general, y a pesar de las dudas acerca de si el campo electromagnético es la mejor noción para una teoría de supervenencia, así como sobre los paralelismos concretos, el autor ve fructífero el intercambio entre dos disciplinas.

También se abordan problemas tradicionales de la filosofía. VIGNEMONT se hace cargo de la paradójica situación del cuerpo que, al ser receptor de continua estimulación, es de alguna manera siempre presente a nivel estimulativo, pero que por otra es ausente, "invisible" –como ya había sugerido Depraz. Este problema es analizado por el autor en términos del campo de conciencia en Gurwitsch; se trata de indagar

los niveles de presencia del cuerpo en la cognición. Se centra en el margen de la conciencia. En principio, la presencia corporal se situaría en condiciones normales en este nivel. De acuerdo con ello, el cuerpo debería ser irrelevante para nuestra actividad cognitiva, pero deberíamos ser siempre de alguna manera conscientes (*aware*) de él. Estas dos asunciones son objeto de análisis del autor, quien concluye lo siguiente: en primer lugar, el cuerpo sí interfiere en nuestra percepción, pero esto no lo hace relevante en el sentido filosófico que se propone en este artículo. En segundo lugar, a pesar de que Gurwitsch postula que somos siempre vagamente consciente del cuerpo y su posición, el autor reclama en base a varios experimentos, que además de esta vaga conciencia del cuerpo, mucha de la información sobre el cuerpo permanece inconsciente en el sentido gurwitscheano. Esto requeriría una reformulación de la estructura de la conciencia, para incluir lo inconsciente, sin disminuir la importancia de lo marginal, y las diferentes representaciones del cuerpo en cada nivel, como esquema corporal o imagen corporal y sus distintas divisiones, lo cual se propone al final del artículo.

ARVIDSON analiza en su artículo la estructura de la atención que para él se expresa mejor de forma tripartita, si bien es un proceso unificado y encarnado. Arvidson cree que la diferencia entre las tres partes de la conciencia en Gurwitsch realmente refiere a tres tipos de atención; y la posición que defiende es que todo tipo de contenido se estructura en tres dimensiones en el campo de la conciencia (p. 153), el tema, campo temático y margen. El artículo es de sumo interés, por cuanto se centra en el tema central para la filosofía de Gurwitsch, clarificando la terminología y proporcionando evidencia experimental de investigaciones recientes para la existencia de los tres tipos de atención postulados.

El artículo de SMITH se propone una integración de las distinciones gurwitscheanas dentro del campo de la conciencia como estructuras de la intención en vistas a la explicación del fenómeno de *inattentional blindness*. Su investigación parte de la noción del contexto que será la clave para comprender el encaje teórico; la divide en conciencia del contexto, que refieren al campo (temático) de la conciencia, y el contexto de la conciencia, una instancia ontológica que determina la situación "real" del sujeto que performa un

acto consciente. Pues bien, desde esta perspectiva el análisis de la atención se comprende como estructurado en campo de la conciencia y determinado por el noema; pero realizado en "el medio perceptivo" (una de las categorías ontológicas de Smith) de lo percibido. El hiato entre la atención y su contexto permite abordar el tema de la atención visual en toda su complejidad, explicando fenómenos como ceguera atencional, fundar la validez de la percepción como fuente de conocimiento en contra del escepticismo e insistir en la necesidad de estudio de la intencionalidad.

Finalmente, hay autores que teorizan sobre la misma relación entre la fenomenología y la ciencia. En su artículo, NOE traza breve el desarrollo de la ciencia cognitiva según F. Varela, en términos de sistemas. La ciencia cognitiva sería en primer lugar computacionalista, pero el avance de la informática y el incremento de la velocidad de computación no implicó que las máquinas se convirtieran en seres pensantes en el sentido corriente de la palabra. El enfoque conexiónista pretende suplir esta carencia. El funcionamiento de la mente se concibe ahora como procesamiento global, que activa toda una red de conexiones (neuro-

nales). Entre ellas, cabe destacar la existencia tanto de representaciones simbólicas y explícitas, como de representaciones subsimbólicas. Esto ya nos permite vislumbrar una de las grandes ventajas de la fenomenología a la hora de diálogo con las ciencias cognitivas, ya que aquella abandona el atomismo de la experiencia, concibe la experiencia de manera holista y pone de relieve la importancia de la experiencia marginal, bajo el umbral de la atención. Finalmente, la tercera etapa que reseña el artículo es la de enfoque enactivo, representado por Varela, que en su *giro trascendental* pretende englobar tanto la experiencia interna, subjetiva e idealista, como el mundo en un “sistema en sí” (p. 204), autorreferente y autopoético.

WIGGINS y SCHWARTZ reconstruyen la relación de la fenomenología con la ciencia desde la posición de propio Gurwitsch a base de su apropiación de los logros de la Gestalt. Específicamente, del rechazo de la hipótesis de la constancia, descrita en la introducción de Embree, y que en su acepción más genérica implicaría la idea de que cada estado físico-estímulo, tiene su contrapartida en estado cerebral. Frente a ello, Gurwitsch responde con el postulado de hacer fenomenología de la

vida mental, y lo hace proponiendo que los postulados de las teorías psicológicas (específicamente *Gestalt*) sean incorporadas a la fenomenología “solo si pueden ser confirmados, a través de una reflexión directa”, como postulados descriptivos sobre la vida mental” (p. 226) Esto lleva a la relación entre psicología y fenomenología y Gurwitsch la formula, rechazando el naturalismo científico y el reduccionismo. Más bien, se trataría de concebir la fenomenología como una disciplina que generaliza e idealiza conceptos que refieran a la vida mental; su labor consistirá pues en proporcionar rasgos *ideales* de los fenómenos que se estudian. Otra parte de su labor consistiría en indagar en la genealogía de los conceptos científicos al estilo de la investigación que lleva a cabo Husserl en *Crisis de las ciencias europeas*.

EMBREE con modestia intenta quitar importancia a su aportación, considerando que no trata de ninguna aplicación particular de la fenomenología a la ciencia cognitiva. No obstante, sin su riguroso análisis de la relevancia muchos artículos centrados en el campo de conciencia se veían ciertamente menos completos.

JAVIER SAN MARTÍN

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA I.

DE LA ANTROPOLOGÍA CIENTÍFICA A LA FILOSÓFICA

MADRID, UNED, 2013, 431 PP.

por **Sonia E. Rodríguez**

Javier San Martín —director de esta revista junto a M.^a Carmen López— no precisa de ninguna presentación en nuestro círculo académico y filosófico. En su haber cuenta con más de una veintena de títulos por todos bien conocidos, entre los que podemos destacar *La estructura del método fenomenológico* (Madrid, UNED, 1986), *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* (Madrid, UNED, 1994), *Teoría de la cultura* (Madrid, Editorial Síntesis, 1999), *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica* (Madrid, Editorial Tecnos, 2009) y *La fenomenología de Ortega y Gasset* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2012).

Teniendo en cuenta su trayectoria intelectual, dedicar a uno de sus últimos libros una reseña no parece precisar de mayor justificación. Sin embargo, el libro que hoy nos ocupa lugar posee una peculiaridad y es que se trata de la última versión corregida y ampliada del manual básico de la asignatura Antropología Filosófica I; asignatura de la que el propio Javier San Martín es coordinador, y manual, en consecuencia, destinado a los alumnos de segundo del Grado en Filosofía de la UNED. Como recurso didáctico, este libro quizá no merecería una especial atención, pero en seguida comprenderá el lector que la circunstancialidad del libro no le resta, en ningún caso, valor. Por el contrario, junto a

la sistematicidad y claridad propia de estos manuales, Javier San Martín es capaz de ofrecer no sólo una amplia y acertada introducción a esta disciplina sino también su propia perspectiva en la fundamentación de una antropología filosófica que, con claras influencias fenomenológicas, mostrará explícitamente su pretensión de convertirse en filosofía primera y configurar a partir de ella toda una antropología filosófica. Estamos, pues, ante un claro ejemplo de libertad de cátedra, que sólo una vida dedicada a la investigación y la reflexión puede establecer como derecho intelectual de su autor.

El objetivo del manual no es otro que "definir y conseguir un lugar para esta materia, partiendo de que, si existe un saber científico sobre el humano, hay que probar con argumentos convincentes, primero, la posibilidad y, luego, la necesidad de un discurso filosófico sobre este mismo ser" (p. 17). Para ello el libro se estructura en tres grandes bloques —"unidades didácticas" para los estudiantes— que abordan sistemáticamente tres de las principales cuestiones de las que debe dar cuenta la antropología filosófica; a saber: su propia justificación dentro de la filosofía y en relación con las

demás ciencias humanas, la evolución del saber sobre el ser humano a lo largo de la historia y los retos de la antropología filosófica frente a la imagen biológica del ser humano. Cada bloque temático se organiza, a su vez, en cuatro temas fundamentales, que cuentan al final de cada uno de ellos con un apartado de orientación bibliográfica, a partir del cual el Prof. San Martín proyecta diferentes líneas de investigación que, como punto de partida, permitirán al lector trazar su propio discurrir por los campos de la antropología filosófica.

El primer bloque temático, «El sentido de una antropología filosófica: ciencia y filosofía», trata de dilucidar la posibilidad, necesidad y legitimidad de una antropología filosófica; pues, a pesar de que desde los comienzos de la filosofía ha existido una reflexión sobre el ser humano, sus características, su vida y su posición en el mundo, esta reflexión no recibe el nombre de "antropología filosófica", expresión que finalmente se acuñará en el siglo XVIII en contraposición a la proliferación de diversas antropologías marcadas por un carácter pretendidamente científico (antropología biológica, antropología fisiológica, antropología cultural, etc.). Habrá, pues, que

plantearse cuál es la situación de la antropología filosófica dentro de la filosofía y cuál es el carácter filosófico de este saber sobre el ser humano; pero, sobre todo, habrá que plantearse muy seriamente cuál es la relación que guarda o debería guardar esta disciplina con las antropologías científicas y, en general, con las demás ciencias humanas.

Javier San Martín expone dos diferentes modelos de articulación entre la antropología filosófica y las demás ciencias humanas, uno negativo y otro positivo, para apostar explícitamente por el segundo de ellos. Mientras que la articulación negativa tiende a menospreciar lo que otras ciencias humanas dicen sobre el hombre, la articulación positiva implica la valoración positiva —valga la redundancia— del saber científico sobre el ser humano y fomenta, de este modo, el diálogo enriquecedor entre las diferentes disciplinas que tienen como objeto de estudio al ser humano. La articulación positiva tiene, además, dos posibles modos: el primero de ellos dibuja la imagen del ser humano como mismidad y proyecto; el segundo parte de la imagen del ser humano como ser de significados y otorga a la antropología filosófica la tarea de formular, expresar y

transmitir el sentido que el ser humano se da a sí mismo. En cualquiera de estos dos modos la idea de fondo es la misma: el ser humano no puede ser *explicado por* ni *reducido a* la imagen que las ciencias humanas dibujan de él o —como diría Husserl— que la ciencia no tiene la última palabra y —añadiríamos nosotros— mucho menos en la cuestión de qué significa ser humano.

Ahora bien, si el objeto de estudio de la antropología filosófica es el ser humano, debemos ser plenamente conscientes de nuestra posición como testigos privilegiados de nuestro propio ser. Por ello, el método de la antropología partirá de nuestra propia autoexperiencia para, desde ésta, remontarnos hasta las condiciones de posibilidad de lo humano, esto es, hasta la estructura trascendental del ser humano que, necesariamente, queda manifiesta en su estructura empírica. Por ello, nos dice San Martín, el método de la antropología filosófica exige un camino de ida y vuelta, pues una vez alcanzados aquellos trascendentales humanos nos vemos obligados a retornar a la facticidad de la vida concreta de cada individuo. Y, en este camino de ida y vuelta, feno-

menología y hermenéutica quedarán estrechamente imbricadas.

El segundo bloque temático, «Las concepciones del ser humano a lo largo de la historia y en la actualidad», constituye una exposición de las principales imágenes del ser humano que han arrojado la filosofía y la tradición a lo largo de nuestra historia. Tal exposición se remonta a las raíces del pensamiento antropológico, a partir de la visión del ser humano en el pensamiento griego (animal que posee *logos*, razón y palabra), hebreo (ser que tiene *oído y escucha*) y cristiano (ser creado a imagen y semejanza de Dios, que tras el pecado original debe buscar su propia *salvación*), por cuanto esta triple vertiente influirá y confluirá en la imagen del ser humano en la modernidad.

Será, precisamente, en la Edad Moderna cuando la filosofía sitúe al ser humano como punto de partida. Autores como Descartes, Pascal y Montaigne serán los encargados de instituir y difundir ampliamente la idea del ser humano como un animal caracterizado por su racionalidad. Pero serán, finalmente, Rousseau y Kant los que diseñarán con precisión el ámbito de trabajo antropológico al hablar y diferenciar explícitamente tres antropologías

que —pese a su desigual nomenclatura y omitiendo aquí las sutiles diferencias entre sus concepciones— destacarán igualmente tres dimensiones de estudio de lo humano: lo que la naturaleza ha hecho con nosotros, la hominización (objeto de estudio de la antropología biológica para Rousseau, fisiológica para Kant); lo que nosotros hacemos con nosotros mismos (objeto de estudio de la antropología cultural o social para Rousseau, pragmática para Kant); y, lo que deberíamos hacer, el estudio del ser humano no sólo descriptivo sino también valorativo (objeto de estudio de la antropología filosófica para ambos autores).

El desarrollo histórico continuará con la breve exposición de los hitos fundamentales de la filosofía de la sospecha —Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche— en la configuración de una antropología de la salvación y, finalmente, llegará a las múltiples líneas antropológicas del siglo XX, entre las que cabe destacar las de Scheler, Plessner y Heidegger, padres fundadores de la antropología filosófica contemporánea. Merecen también ser citados los párrafos sobre la importante aportación española a la antropología filosófica.

Por último, el tercer bloque temático, «Antropología biológica y

filosofía del ser humano», aborda los retos a los que debe enfrentarse la antropología filosófica ante la imagen del ser humano instituida por la antropología biológica, por ser ésta la ciencia fundamental sobre el ser humano en cuanto animal y llevar serias consecuencias en su intento de explicar la naturaleza humana en términos puramente biológicos.

El estudio y la comprensión de esta imagen debe ser el punto de partida de cualquier antropología filosófica seria, esto es, que tome en consideración lo que las otras ciencias del ser humano dicen sobre él. Dentro de este estudio la teoría de la hominización será un punto fundamental, por cuanto en ella se conjugan la selección natural y cultural en una constante retroalimentación. Tampoco será una cuestión baladí los enormes avances científicos que en los últimos diez años se han dado en la explicación del origen y evolución de la especie humana así como en la diversificación de las razas.

Sólo atendiendo a estas cuestiones estaremos en disposición de elaborar una antropología filosófica que partiendo de la imagen biológica del ser humano, avalada por los datos de las ciencias, trascienda

dicha imagen en la búsqueda de una comprensión más plena y profunda de lo que significa ser humano. Con ello nos veremos obligados a proyectar la imagen del ser humano en un *horizonte crítico utópico*, pues “es en este terreno en el que se ventila el sentido de la vida humana como *algo especial* en la naturaleza, por tanto, en cierta medida, como algo que va más allá de la vida animal, aunque sea, obviamente, *sin dejarla*” (pp. 253-254); y, de este modo, queda fundamentada la necesidad de una antropología filosófica que dé cuenta de aquello a lo que no llegan las demás ciencias humanas porque “la vida humana desborda cualquier planteamiento naturalizante” (p. 369).

Comprenderá ahora el que lea estas líneas porqué afirmábamos al comienzo de esta reseña el interés del libro. No se trata de un simple manual de antropología filosófica en el que el autor recoja con mayor o menor acierto los principales enfoques que de ésta se han dado desde una perspectiva histórica. Muy por el contrario, la voz de San Martín está presente a lo largo de todo el libro y dará que pensar tanto a estudiantes e investigadores como a cualquiera de los que, como la autora de estas líneas, estemos interesados en esto que se ha dado en llamar “antropología filosófica”.