

INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



17

2020

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 Praga), 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, UBA y Academia de Ciencias de Buenos Aires)

NÚMERO DIECISIETE

2020





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

LISTADO DE EVALUADORES QUE HAN COLABORADO CON INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS 17

Agata Bałk (UNED-Centro Asociado Gregorio Marañón); Óscar Barroso (Universidad de Granada); Josep María Bech (Universidad de Barcelona); José Manuel Chillón (Universidad de Valladolid); Tomás Domingo Moratalla (UNED); Xavier Escribano (Universidad Internacional de Cataluña); Noé Expósito (SEFE); Graciela Fainstein (Instituto de Filosofía-CSIC); Manuel Fraijó (UNED); Antoni Gomila (Universidad de las Islas Baleares); Joan González Guardiola (Universidad de las Islas Baleares); Jimmy Hernández Marcelo (LABONT de Turín/Universidad de Salamanca); Laura Herrera (Universidad de Wuppertal); Francisco-Javier Herrero-Hernández (Universidad de Salamanca); Marina Hervás (Universidad de Granada); Fernando Infante (Universidad de Sevilla); Marta Jorba (Universidad del País Vasco); Esteban Marín (Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo); Daniel Martín Sáez (Universidad Autónoma de Madrid); Patricio Mena (Universidad de La Frontera); María Lida Mollo (Universidad de Calabria); César Moreno (Universidad de Sevilla); José María Muñoz (Universidad de Almería); Luis Niel (CONICET, Buenos Aires); Pablo Pérez (Universidad Loyola, de Andalucía); Ignacio Quepons (Universidad Veracruzana); Rosemary Rizo-Patrón (Pontificia Universidad Católica del Perú); Sonia Ester Rodríguez (UNED); Javier San Martín (UNED); Rubén Sánchez Muñoz (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla); Ramsés Leonardo Sánchez (Universidad La Salle); Stefano Santasilia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí); Víctor Teba de la Fuente (Universidad de Granada); Marcela Venebra (Universidad Autónoma del Estado de México)

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, diciembre de 2020

ÍNDICE

Nota editorial	15
----------------------	----

Artículos

Ivana Anton Mlinar

Fenomenología de la cognición social y neurociencia de segunda persona.....	19
---	----

Carlos Belverede

La vida y la revelación: los caminos insondables de Michel Henry ...	37
--	----

Irene Breuer

Revisión de la confrontación Heidegger-Husserl. La protocontingencia del mundo de la vida y sus estructuras esenciales.....	61
---	----

Guillermo Moreno Tirado

Pensar: el trabajo fenomenológico-hermenéutico. A propósito de las primeras líneas de <i>Carta sobre el "humanismo"</i> de Heidegger.....	97
---	----

Francisco José Pérez Fernández

Dis(ex)torsionar al Otro: Variaciones e involuciones sobre la posibilidad y la facticidad	125
---	-----

Manuel Prada y José Luis Luna

Hacia una fenomenología de la lectura. Ricœur y Husserl en diálogo en torno a las variaciones imaginativas en la lectura de textos de ficción	155
---	-----

Julio Quesada

Davos 1929: "¿Qué es el Hombre?" El desencuentro entre Cassirer y Heidegger. Razones filosófica y política.....	177
---	-----

Mario Teodoro Ramírez

La sensación virtual. La imaginación sensorial como facultad de la experiencia estética.....	219
--	-----

Sonia E. Rodríguez García

Hacia una filosofía fenomenológica de la religión	239
---	-----

Javier San Martín

Para una fenomenología de la razón como fundamentación de las	
---	--

ciencias humanas.....	273
Traducciones	
<i>Shaun Gallagher. Trad. de Ricardo Mejía Fernández</i>	
Pasado, presente y futuro del tiempo de la conciencia: De Husserl a Varela y más allá	295
Comentarios y notas críticas	
<i>M.ª Teresa Álvarez</i>	
Cultura y teoría de la ciencia en Sebastián Luft.	319
<i>Daniela Griselda López</i>	
Jorge Enrique GONZÁLEZ (ed.): <i>Fenomenología y hermenéutica en la sociología contemporánea</i> , Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2018, 373 páginas.	331
<i>Rubén Sánchez Muñoz</i>	
La conciencia religiosa. comentarios a la obra de Jean Héring, fenomenología y filosofía religiosa	349
Notas para el debate	
<i>Graham Harman</i>	
Respuesta a Noé Expósito Ropero	369
<i>Noé Expósito Ropero y Javier San Martín</i>	
Respuesta a Graham Harman (II): Fenomenología y realismo especulativo.....	385
Reseñas	
<i>Noé Expósito Ropero</i>	
EDMUND HUSSERL, <i>Introducción a la ética</i> , edición de Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis Rabanaque, Madrid: Trotta, 2020, 364 páginas	429
<i>Javier Romero</i>	
MEJÍA FERNÁNDEZ, RICARDO. <i>El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Valera a Shaun Gallagher</i> . Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià / Universitat Ramon Llull, 2019, 513 páginas	435
<i>Anca Nicoleta Rotila</i>	
M.ª CARMEN LÓPEZ SÁENZ Y KARINA P. TRILLES CALVO (EDRAS.). <i>A las IMÁGENES mismas. Fenomenología y nuevos medios</i> . Madrid: Apeiron	

Ediciones, 2019, 266 páginas	439
<i>Carlos Guillermo Viaña Rubio</i>	
SÁNCHEZ MUÑOZ, R., <i>Persona y afectividad. Invitación a la fenomenología de Edith Stein</i> , Bogotá, Aula de Humanidades, 2020, 188 páginas	445
<i>Ignacio Vieira</i>	
El contacto con las cosas mismas, el pulso de la fenomenología. JOHNSON, Felipe; MENA Patricio; HERRERA, Samuel. (Ed.). <i>¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno</i> . Temuco (Chile): Ediciones Universidad de La Frontera, 2018	459

SUMMARY

Editorial note 15

Articles

Ivana Anton Mlinar

Phenomenology of Social Cognition and Second-Person Neuroscience 19

Carlos Belverede

Life and Revelation: the mysterious ways of Michel Henry. 37

Irene Breuer

Revision of the confrontation between Heidegger and Husserl. The protocontingency of the Lifeworld and its Essential Structures" 61

Guillermo Moreno Tirado

Thinking: the hermeneutical-phenomenological Work. On the first Lines of Heidegger's *Letter on "humanism"*..... 97

Francisco José Pérez Fernández

Dis(ex)tort the Other: Variations and involutions on possibility and facticity..... 125

Manuel Prada y José Luis Luna

Towards a phenomenology of reading. Ricœur and Husserl in dialogue about imaginative variations in reading fiction texts 155

Julio Quesada

Davos 1929: "What is Man?" The disagreement between Cassirer and Heidegger. Philosophical and political reasons 177

Mario Teodoro Ramírez

Virtual Sensation. Sensory Imagination as Faculty of aesthetic Experience..... 219

<i>Sonia E. Rodríguez García</i>	
Towards a Phenomenological Philosophy of Religion	239

<i>Javier San Martín</i>	
Toward a Phenomenology of Reason as Foundation of Human Sciences from "The Origin of Geometry"	273

Translations

<i>Shaun Gallagher. Trasl. by Ricardo Mejía Fernández</i>	
The Past, Present and Future of Time-Consciousness: From Husserl to Varela and Beyond	295

Commentaries and critical notes

<i>M.^a Teresa Álvarez</i>	
Culture and Theory of Science by Sebastián Luft	319

<i>Daniela Griselda López</i>	
Jorge Enrique GONZÁLEZ (ed.): <i>Fenomenología y hermenéutica en la sociología contemporánea</i> , Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2018, 373 pages	331

<i>Rubén Sánchez Muñoz</i>	
The religious consciousness. Comments to the work of Jean Héring, Phenomenology and Religious Philosophy	349

Notes for Discussion

<i>Graham Harman</i>	
Response to Noé Expósito Ropero	369

<i>Noé Expósito Ropero y Javier San Martín</i>	
Response to Graham Harman (II): Phenomenology and speculative realism	385

Books reviews

<i>Noé Expósito Ropero</i>	
EDMUND HUSSERL, <i>Introducción a la ética</i> , edición de Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis Rabanaque, Madrid: Trotta, 2020, 364 pages	429

Javier Romero

- MEJÍA FERNÁNDEZ, RICARDO. *El giro fenomenológico en las neuro-ciencias cognitivas: de Francisco Valera a Shaun Gallagher*. Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià / Universitat Ramon Llull, 2019, 513 pages 435

Anca Nicoleta Rotila

- M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ Y KARINA P. TRILLES CALVO (EDTS.). *A las IMÁGENES mismas. Fenomenología y nuevos medios*. Madrid: Apeiron Ediciones, 2019, 266 pages 439

Carlos Guillermo Viaña Rubio

- SANCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad. Invitación a la fenomenología de Edith Stein*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2020, 188 pages 445

Ignacio Vieira

- El contacto con las cosas mismas, el pulso de la fenomenología.
JOHNSON, Felipe; MENA Patricio; HERRERA, Samuel. (Ed.). *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*. Temuco (Chile): Ediciones Universidad de La Frontera, 2018 459

NOTA EDITORIAL

Por fin llegamos al final del 2020, un año que, por la cifra redonda que lo denomina, figuraba en los imaginarios como un año perfecto. El virus SARS-CoV-2 ha conseguido, evidentemente sin ninguna voluntad de ello, convertir el año que terminamos en una verdadera catástrofe, lo primero, en vidas humanas y, luego, en la economía, que dejará unas profundas secuelas que costará superar. La amplia cancelación de la vida social directa y, dentro de ella, de la vida académica presencial ha supuesto para muchos un drama, no así para los investigadores, más dados al recogimiento y acostumbrados a vivir en un relativo confinamiento. Las nuevas tecnologías han servido para paliar muchos de los efectos de esa interrupción de la vida académica. Así, lo que hace unos pocos años parecía un recurso poco recomendable se ha convertido ahora en un medio que seguramente cambiará el panorama de la enseñanza e investigación. La facilidad de organizar eventos nacionales e internacionales con estos recursos va a alterar profundamente nuestro futuro de difusión de los conocimientos. En este nuevo mundo las publicaciones digitales en abierto no hacen sino aumentar su valor. Y ahí está *Investigaciones fenomenológicas*, que empezó de modo titubeante en 1995, y que después de 17 números y 6 monográficos puede mostrar un buen repertorio de la investigación de fenomenología en lengua española.

Este año 2020 es también un año especial para los que llevamos la revista. Personalmente, he terminado mi ciclo como profesor emérito con contrato en la UNED, para pasar a la situación de jubilado pleno, lo que quiere decir que ya no tengo vinculación laboral con la UNED; tampoco la tienen los dos ya doctores que llevan elaborando conmigo la revista desde hace ahora un lustro. Seguramente ambas circunstancias impongan cambios razonables que aún están por determinar. Pase lo que pase, para todos nosotros ha sido una experiencia extraordinariamente enriquecedora.

En cuanto al número presente, hay en él algunos artículos que exceden en extensión lo usual en estas revistas y en la nuestra, pero la temática que desarrollan ha aconsejado mantener la extensión propuesta por sus autores. También el director publica un artículo, que ha pasado la evaluación por pares, como cualquier otro texto. Al final, hemos abierto una nueva sección de debate,

incluyendo este año uno que está en plena efervescencia. La publicación de la respuesta de Graham Harman a una crítica anterior de Noé Expósito merecía una réplica por el interés y actualidad del tema. El doctor Expósito me invitó a intervenir en su contestación, por haber sido interpelado por el profesor Harman, y el ser director de la revista no me pareció excusa suficiente para evitar mi participación. Por eso se publica esa larga respuesta al final, esperando que sirva para un debate sobre los temas que ahí se anuncian, que conciernen también a la filosofía española, e igualmente de lleno a la fenomenología, por lo que el propio tema de esta revista está en juego.

No hay ningún artículo sobre la pandemia. En su momento, un medio de comunicación hizo una rápida entrevista a profesionales de la filosofía de nuestro país. Las respuestas no dejaron de exhibir cierta banalidad. Seguro que en un futuro inmediato esta lucha de la naturaleza con el espíritu que se libra en nuestros cuerpos dará mucho que pensar. Una querida amiga me recordaba recientemente un texto que Joseph de Maistre citaba del clásico: "Si el hombre fuera uno, ha dicho excelentemente Hipócrates, jamás estaría enfermo" —εἰ ἐν ἧν ὁ ἄνθρωπος, οὐδὲ ποτ' ἄν ἤλγεεν ¡Qué profundidad del texto para nuestro momento! Nuestra naturaleza se ha convertido en objeto de máximo cuidado porque la vida del espíritu, que es la vida humana que hacemos en, con, por nuestro cuerpo, solo puede llevarse a cabo cuando la naturaleza funciona sin trabas graves. Seguro que en el futuro tendremos que abordar todo lo que está pasando. En la portada, como recuerdo de la particularidad de este año, queden las figuras de Husserl, Heidegger y Ricœur, de los que se trata en este número, con mascarillas, barbijos o cubrebocas, que se han convertido en seña del año. Así, ya desde el primer encuentro con la revista recordaremos la especial situación de este 2020.

ARTÍCULOS

FENOMENOLOGÍA DE LA COGNICIÓN SOCIAL Y NEUROCIENCIA DE SEGUNDA PERSONA

PHENOMENOLOGY OF SOCIAL COGNITION AND SECOND-PERSON NEUROSCIENCE

Ivana Anton Mlinar

Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina); CONICET
mlinariv@yahoo.es

Resumen: Gran parte de los estudios sobre la naturaleza de la cognición social, que también se ha entendido como una perspectiva de segunda persona, ha tenido lugar en el marco de la llamada "teoría de la mente", entendida básicamente como capacidad inferencial de atribución de estados mentales. La fenomenología, por el contrario, advierte la naturaleza corporizada e integrada de la experiencia de sí, lo que permite, consecuentemente, el acceso inmediato a la experiencia vivida del otro. La incorporación de esta comprensión de la cognición social en el ámbito experimental ha planteado un giro interactivo: de perspectivas observacionales y mecanismos individuales a escenarios interactivos y procesos participativos. Este trabajo se propone mostrar tanto el sentido fenomenológico de la cognición social como así también las diversas interpretaciones que han encontrado aplicación en la experimentación neurocientífica en cuanto perspectivas de segunda persona, a fin de evaluar sus aportes y ofrecer posibles tareas aún pendientes.

Palabras clave: perspectiva de segunda persona, cognición social, experimentación neurocientífica, interacción.

Abstract: Most of the studies on the nature of social cognition, which has also been understood as second-person perspective, have taken place within the framework of the so-called "theory of mind", basically understood as inferential capacity for attribution of mental states. Phenomenology, on the contrary, shows the embodied and integrated nature of self-experience, which consequently allows immediate access to the lived experience of the other. The incorporation of this understanding of social cognition in the experimental field has proposed an interactive turn: from observational perspectives and individual mechanisms to interactive scenarios and participatory processes. This work aims to show both the phenomenological meaning of social cognition as well as the various interpretations that have found application in neuroscientific experimentation as second-person perspectives, in order to evaluate their contributions and offer possible open tasks.

Keywords: second-person perspective, social cognition, neuroscientific experimentation, interaction.

1. INTRODUCCIÓN

A partir del desarrollo del campo multidisciplinar propio de las ciencias cognitivas (Cacioppo et al., 2000; Cacioppo, 2002), resulta de interés constatar que el estudio de la cognición social se ha mostrado fecundo no sólo desde una perspectiva teórica sino también generando modalidades novedosas de experimen-

tación a partir de impulsos provenientes de motivaciones y análisis filosóficos. Estos, por su parte, han dado lugar a una reelaboración y enriquecimiento de la comprensión de los fenómenos estudiados.

Los análisis y el instrumental filosófico conceptual de la tradición fenomenológica han resultado de especial atractivo en este trabajo multidisciplinario, dada su riqueza descriptiva de fenómenos fundamentales para las ciencias cognitivas como la conciencia, la corporalidad, la subjetividad y la intersubjetividad, otorgando un giro corporizado a la experimentación y comprensión de la cognición y de sus fenómenos asociados. Es en este marco que tiene lugar el surgimiento de una neurociencia social o de segunda persona que aspira a precisar e identificar primero conceptualmente lo más propio y fundamental de la condición intersubjetiva y del proceso de percepción de un otro como otro, para así lograr, en segundo lugar, captar experimentalmente ese "cerebro social" en sus diversos niveles de complejidad.

En tal sentido, este trabajo presentará, primeramente, los modos en que se ha intentado experimentar la cognición social, para señalar luego las concepciones acerca de la intersubjetividad implícitas en cada uno de ellos. En este afán por dar, a su vez, con el constituyente propio de una perspectiva de segunda persona, aparecen diversos elementos definitorios que se han traducido, asimismo, en búsquedas de modelos experimentales para alcanzar una mayor comprensión de los fenómenos intersubjetivos y un mejor tratamiento y prevención de sus patologías. Es este el campo propio de lo que se propone ser una neurociencia social o de segunda persona, de la que señalaremos finalmente aportes y desafíos pendientes.

2. EL PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES Y LAS PRIMERAS INVESTIGACIONES SOBRE COGNICIÓN SOCIAL

Los primeros estudios sobre cognición social han identificado el enigma como "el problema de las otras mentes", esto es, cómo es posible conocer o sostener la presencia de otra mente además de la mía. Tal planteo del problema fundamental situó las investigaciones en el marco de la llamada Teoría de la mente (Premack y Woodruff, 1978; Carruthers, 2005; Baron-Cohen, 1995; Gopnik, 1993; Wellman et al., 2001; Goldman, 2005; Gordon, 2006; Gallese & Goldman, 1998; entre otros). Pueden distinguirse algunos matices en su concreción que

han dado lugar a dos líneas fundamentales: la llamada Teoría de la Teoría, que sostiene que conocemos o entendemos a los demás haciendo inferencia de sus estados mentales basándonos en nuestros conocimientos de la psicología popular, es decir, una teoría del sentido común; y la Teoría de la Simulación, que afirma que procedemos según el modelo de nuestra propia mente, de tal modo que simulamos los estados mentales del otro poniéndonos en su lugar y, así, formulamos por analogía qué deseos, creencias, etc. podrían tener los otros. En ambos casos se da por sentado que la comprensión social incluye habitualmente una "lectura de mente" [*mindreading*], es decir, la capacidad de atribuir a otros estados mentales como creencias, deseos e intenciones con el fin de predecir o explicar su conducta.

Es necesario señalar las suposiciones que pueden reconocerse en este enfoque. La primera y fundamental es el carácter inferencial que presentaría nuestro acceso a los estados mentales:

"Un individuo posee una teoría de la mente si imputa estados mentales a otros y a sí mismo. Un sistema de inferencias de este tipo es propiamente visto como una teoría debido a que tales estados no son directamente observables, y el sistema puede ser utilizado para hacer predicciones acerca de la conducta de otros" (Premack y Woodruff, 1978, p. 515).

"Debido a que los estados mentales de los demás (y, de hecho, también los nuestros) están completamente ocultos a los sentidos, éstos solo pueden ser inferidos" (Leslie, 1987, p. 139).

Si los estados mentales son inferidos por una teoría, se está proponiendo con ello que trascienden la experiencia y, en consecuencia, que son postulados en los que se cree como causa escondida de conductas visibles. Ahora bien, una conducta visible es tal, es decir, es una conducta, en cuanto precisamente es reconocida ya como un fenómeno expresivo y no como mero movimiento físico. Uno de los argumentos fuertes para esta posibilidad de inferencia es el de la analogía: debido a que podemos tener acceso inmediato a nuestros estados mentales pero no a los de otros, podemos inferir análogamente los suyos.

En tal sentido, puede afirmarse que el carácter inferencial y analógico en el que se sustenta la teoría de la mente lleva a presuponer aquello que se busca explicar: debido a que reconozco que mi comportamiento corporal, como por ejemplo, gestos adustos, la risa... son manifestaciones de tristeza y de alegría, es decir, son fenómenos expresivos, puedo establecer esa analogía con el

comportamiento de otros, de tal modo que ya me enfrento a otro reconociéndolo como un ser con mente.

Pero mucho más se desprende de estas suposiciones que, en definitiva, nos revelan lo buscado: si es posible —y necesario para establecer una analogía— el autoconocimiento, se evidencia aquí el carácter corporizado e integrado de mi autoexperiencia, fundamento para el reconocimiento de una posible similitud con la de otros; e incluso más: se muestra que percibimos esta misma realidad en otros, es decir, que percibimos un todo unificado y no un cuerpo y una psique escondida que es inferida. El otro se da en su presencia corporal como un cuerpo vivido, y yo percibo la experiencia vivida de otro.

Es precisamente esta realidad lo que advierten los análisis fenomenológicos (Merleau-Ponty, 1945; Husserl, 1952; Gallagher y Zahavi, 2008; Fuchs y Schlimme, 2009; Gallagher y Schmicking, 2010, etc.): no parten de una aproximación mentalista sino corporizada al otro, por la que se reconoce que el cuerpo humano se presenta siempre como radicalmente distinto a cualquier otro cuerpo físico, y, por ello, nuestra percepción de él no es equivalente a la percepción de cosas físicas. Percibimos al otro como otro de modo inmediato, como un ser intencional.

Sin embargo, tanto en medicina como en psiquiatría, ha prevalecido una perspectiva de la investigación del cuerpo como sustrato —y no de la corporalidad [*Leiblichkeit*] en sentido fenomenológico— en el que se buscan condiciones materiales de alteración de la experiencia psíquica o conductual. La dicotomía entre las funciones corporales y los estados mentales, por lo tanto, ignora a la persona en su existencia unitaria, concreta y corporal [*leiblich*].

Sin embargo, frente a otro, si bien su cuerpo en cuanto tal es dado en persona, es decir, se percibe directamente el cuerpo como cualquier otro objeto, esto no equivale a decir que sus experiencias me sean dadas de la misma manera original en que me son dadas las mías. El carácter distintivo de la percepción de otro como otro radica precisamente en que la experiencia percibida se sitúa en otro y no en mí (esto significa justamente percibir un cuerpo vivido y no un cuerpo meramente como cualquier otro objeto). Esta diferencia en la percepción de la experiencia es la que permite afirmar que experimentamos otra conciencia corporizada. Si yo accediera a la conciencia de otro como accedo a la mía, el otro dejaría de ser otro y se convertiría en una parte de mí.

En este espacio interpersonal se genera la experiencia que debería permitir la perspectiva descentrada, es decir, la constitución tanto del "yo" o primera

persona, como del otro y del mundo objetivo. Ontogenéticamente es, de hecho, también el espacio interpersonal el primero en el proceso de desarrollo de la subjetividad.

Valga mencionar que la distinción fenomenológica entre cuerpo [Körper] (como cuerpo físico) y cuerpo vivido [Leib] se vuelve por ello crucial para comprender, por ejemplo, la enfermedad psíquica, ya que es precisamente en la medida en que el cuerpo vivido [Leib] emerge perturbador como cuerpo físico [Körper], que puede distorsionar la experiencia del mundo y de los demás. Cuanto más independiente se vuelve el cuerpo, o, en otras palabras, cuando pierde su transparencia (Fuchs, 2000, p. 3), menos libre se vuelve la persona en sus relaciones con el mundo.

3. LA EXPERIMENTACIÓN Y LA PERSPECTIVA

Si atendemos ahora a la conciencia misma, lo que puede reconocerse en primera instancia es que su rasgo constitutivo es su “para mí” [self], su sentido de “ser-mío” [mineness]. Al reconocerse este carácter definitorio de la conciencia y frente a los diseños experimentales en los mencionados marcos interdisciplinarios de las ciencias cognitivas, surgió la necesidad de llamar la atención acerca de diversas perspectivas en las que se accedía a un fenómeno o a la conciencia misma.

La noción de perspectiva proviene originariamente del ámbito del dibujo y de la pintura. Suele reconocerse en Filippo Brunelleschi (1420 aprox.) su consolidación conceptual en cuanto formuló un método de representación del espacio tridimensional en la superficie plana. Es precisamente este desafío de la representación de espacios y objetos percibidos lo que hace manifiesta la relación entre el observador y el modo de aparición de lo percibido.

La noción de perspectiva permite aludir al modo como algo aparece o se entrega, lo que lleva implícita entonces la referencia a otras posibles perspectivas o modalidades relativas al observador.

Por otro lado, una perspectiva parece asociada a diversas personas; persona no en su sentido ontológico absoluto sino en su distinción relativa que se presenta como ordinal: 1°, 2°, 3°. La noción de “personas”, así entendida, proviene del ámbito de la lingüística —la persona es una relación referenciada en un acto de habla por medio de ese mismo acto. Es decir, el modo propio del acto manifiesta

un tipo de relación, un tipo de referencia. Típicamente se distingue la primera persona, que es el emisor del acto de habla, la segunda persona, que es el receptor (quien escucha), y la tercera persona, que es cualquiera que no sea ni emisor ni receptor del acto (de quien se habla).

Podríamos decir que la noción de perspectiva asociada a la de persona (en este sentido distintivo) hace presente o alude a una relación que tiene lugar entre el acto o vivencia o percepción y su modo peculiar de constituirse, un modo esencialmente referenciado.

De esto se desprenden varias preguntas: algunas sumamente conocidas y discutidas en la literatura, como las referidas a la posibilidad o pertinencia o no del estudio de la conciencia desde una perspectiva de tercera persona, dado su carácter esencial de primera persona o condición de posibilidad de toda perspectiva. Pero no sólo esto, sino la pregunta por la posibilidad de dar cuenta de cualquier fenómeno desde una u otra perspectiva.

Más allá de las diversas líneas, incluso enfrentadas, acerca de estas cuestiones, aparece más o menos clara la distinción de lo que supondría una perspectiva de primera persona y una perspectiva de tercera persona, como una especie de correlato.

Retomando el estudio acerca de la cognición social, puede advertirse que tanto su concepción como la experimentación neurocientífica de los comienzos fueron comprendidas desde una perspectiva de tercera persona: se investigaban los correlatos neurales de escenarios contruidos según el modelo de teoría de la mente, es decir, lo relevante resultaba el reclutamiento neurológico implicado en la observación de agentes o de interacciones para la emisión de un juicio o una reacción, situando así el fenómeno mismo de la cognición social en la perspectiva de un observador no implicado o que no interactúa. El conocido test referencial de teoría de la mente en niños, el de Sally y Ann (Baron-Cohen et al., 1985), puede tomarse como modelo estructural de montaje del tipo de experimento observacional. El mismo posicionamiento puede observarse en los experimentos con EEG (electroencefalograma), en los que se sitúa a un sujeto frente a una pantalla o a tests escritos donde se muestran, describen o relatan situaciones o fenómenos sociales sobre los que debe emitir algún juicio. En todos los casos se trata de observar y juzgar a otros agentes o interacciones.

Sin embargo, se ha visto que existen diferencias profundas en el procesamiento neural relativo a la interacción social. La cognición social es

significativamente distinta cuando estamos implicados en la agencia y comprometidos emocionalmente. Para introducir un primer ejemplo: la percepción de secuencias no verbales socialmente relevantes desde el punto de vista del observador recluta regiones cerebrales que han sido relacionadas con procesamiento visual-espacial; mientras que la percepción de idénticos estímulos relacionados con uno mismo activan regiones cerebrales que han sido relacionadas con procesamiento emocional y evaluativo (Schilbach et al., 2013, p. 400).

En el caso de la interacción tiene lugar un cambio de perspectiva. ¿De qué se trata y cómo es posible? La llamada perspectiva de segunda persona ha querido asumir el fenómeno de la cognición social precisamente como su modalidad más propia.

Según describimos la noción de perspectiva, concebir la posibilidad de una perspectiva de segunda persona implica, en un primer acercamiento, una quasi *contradictio in terminis*, en cuanto reclama la consideración de un punto cero de apariciones justamente descentrado, esto es, no referenciado de modo originario a la conciencia epistémica, esto es, a la primera persona, principio mismo de la noción y posibilidad de la perspectiva. En una perspectiva de segunda persona, lo referenciado a la conciencia de modo originario es otro punto cero de apariciones —otra fuente de vivencias—, es decir, la perspectividad misma en otro. La perspectiva de segunda persona es por ello intersubjetiva, en cuanto relaciona a un sujeto con otro, convirtiéndose así en una perspectiva sobre una perspectiva (Pauen, 2012).

¿En qué se diferencia entonces una perspectiva de segunda persona de una concepción sobre cognición social según un enfoque de teoría de la mente? En contraste con una perspectiva de tercera persona, la atribución no se basa en datos objetivos a partir de los cuales se inferencia otra cosa o sobre los que se extiende un concepto o teoría, sino en la propia experiencia corporizada.

En principio, todo tipo de objeto —en sentido amplio— puede ser reconocido desde la perspectiva de tercera persona. Es precisamente la perspectiva de la objetividad. Ahora bien, la condición subjetiva, tanto la propia como la ajena, parecen reclamar algo distintivo. De allí que tanto la perspectiva de primera persona como la de segunda persona se presentan precisamente como no objetivas: la primera es la subjetiva o la del sí mismo [*self*] y la segunda es intersubjetiva.

El horizonte que se despliega desde una perspectiva de segunda persona no acaba en la fundamental presentación de una perspectiva ajena, sino que, dada

esa misma condición subjetiva apercebida, se abre la posibilidad de ser reconocido uno mismo, a su vez, también en la condición de sujeto por otro. Esta reciprocidad de la apercepción modula el contenido mismo de la atribución mental y la interacción. En otras palabras, "mi atribución a otro con quien estoy en relación depende de mi darme cuenta de que él también está atribuyéndome estados mentales en la medida en que esas atribuciones median nuestra interacción" (Gomila, 2002, p.125).

4. PERSPECTIVA DE SEGUNDA PERSONA E INTERACCIÓN

Hasta aquí hemos mostrado cómo los primeros estudios y experimentación sobre cognición social se vieron guiados por una concepción mentalista que situaba "lo social" en el juicio observacional sobre agentes. Con el nuevo horizonte de comprensión que abría una perspectiva de segunda persona, no se hicieron esperar los esfuerzos por definirla experimentalmente y captarla en sus correlatos neurológicos.

En este sentido, a diferencia de aquellos paradigmas de tercera persona, surgieron teóricos de la interacción (Gallagher, 2004; Ratcliffe, 2007; Gallagher y Zahavi, 2008; Reddy, 2008; de Jaegher et al., 2010; de Bruin et. al., 2012; Schilbach et al., 2013) invocando una perspectiva de segunda persona de la cognición social, sosteniendo que responde a la necesidad de reconocer la especificidad estructural que se da en la interacción, debido a que requiere compromiso emocional e interacción precisamente.

No resulta unívoco y, de hecho, existen diversos conceptos de lo que incluiría este enfoque y cómo debería especificarse en contraste con el enfoque de tercera persona. Pues, por otro lado, no parece posible considerar una mera actitud observacional pasiva, sino que cualquier perceptor, no importa qué tan distante o indiferente, está involucrado activamente en lo que percibe. Hubo un modelo explicativo que se llamó "de los dos sistemas visuales", de Leslie Ungerleider, popularizado por Milner y Goodale (Milner y Goodale, 2008), que distinguía una corriente ventral de procesamiento dedicada a la "visión para la percepción" y una corriente dorsal involucrada en la "visión para la acción". Aunque ha sido corroborado en muchos casos y patologías distintivas, también ha sido desafiado por algunos debido a la interpretación de la evidencia.

Más allá de los pormenores, el caso es que la percepción misma incluye habilidades sensoriomotoras, por lo que no puede ser separada totalmente de la acción: son necesarios desde el movimiento ocular y de la cabeza hasta el movimiento de miembros y el traslado corporal que exige percibir un objeto por su carácter tridimensional o porque se mueve, como muy bien se ha advertido ya desde la fenomenología. Esto muestra que no podemos recurrir a la diferencia entre implicación activa y observación pasiva para fundamentar una fuerte distinción entre modos de cognición social de segunda y de tercera persona respectivamente.

La limitación que podría señalarse a algunos interaccionistas radica en considerar la participación activa como el rasgo distintivo propio de la perspectiva de segunda persona a diferencia de la observación pasiva propia de una perspectiva tercera persona. La participación tiene lugar de modo gradual, según se reconoce en el compromiso del sistema sensoriomotor.

Esta limitación promovió la propuesta de una conceptualización alternativa de la distinción entre modos de segunda y de tercera persona de la cognición social. Lo que distinguiría a la perspectiva de segunda persona es su naturaleza recíproca —como ya habíamos advertido en el análisis fenomenológico. Se trata entonces de agentes que coordinan sus acciones unos con otros .

Ahora bien, ¿qué es lo que motiva esta especificación? Además del valor conceptual y descriptivo fenomenológico, la experimentación y ciertas patologías han evidenciado que existen casos en los que es posible la cognición social según un paradigma de tercera persona sin interacción social. Dicho de otro modo: la capacidad de interacción social puede haberse perdido o no haberse desarrollado y sin embargo permanece la capacidad de cognición social como teoría de la mente. En los pacientes con síndrome de enclaustramiento (Bauer et al., 1979), por ejemplo, se ha perdido la posibilidad de interactuar con otros debido a una lesión en porciones específicas del encéfalo inferior y tallo cerebral, mientras que no existe ningún daño en el encéfalo superior. Esto implica que sus funciones cognitivas están intactas, lo que preserva en gran medida las capacidades inferenciales —de tercera persona— de la cognición social. Por otro lado, en el caso del trastorno del espectro autista (TEA o ASD —Autistic Spectrum Disorder—), se ha sostenido, a partir de un análisis tradicional de explicación desde una teoría de la mente, que el déficit social radica en la postura observacional de tercera persona. El trastorno autista inhabilitaría para atribuir estados mentales a otros y

predecir consecuentemente su conducta. Sin embargo, esta "ontología descorporizada" (De Jaegher, 2013; Gipps, 2004) no reconoce que toda experiencia se constituye en un horizonte que incluye situaciones socialmente contextualizadas. En tal sentido, se ha comprobado desde un paradigma corporizado e interactivo (Fuchs, 2015; Zahavi y Parnas, 2003; Gallagher, 2004, 2005) que el TEA debería concebirse más bien como un trastorno de la intersubjetividad primaria, que puede afectar la intersubjetividad secundaria y contribuir para la generación de problemas con la cognición social (Gallagher, 2004, p. 210). En otras palabras, el déficit se situaría originariamente en la perspectiva de segunda persona. De un modo bastante gráfico, a partir del caso de Temple Grandin, la reconocida zoóloga con espectro autista, explican Zahavi y Parnas (2003) que la descripción de sus esfuerzos de análisis, reflexión e inferencia acerca de la conducta e intenciones de los otros, evidencia que en este trastorno nos confrontamos no con una carencia de teoría de la mente sino con una falta de esa comprensión inmediata, implícita y pre-reflexiva del significado de la interacción social. Ahora bien, estos mecanismos compensatorios que describe Grandin reflejan más bien cómo es retratada la comprensión intersubjetiva normal por los representantes de la teoría de la mente (pp. 67-68).

En definitiva, lo que se busca precisar experimentalmente es hasta qué punto es reclutada la red de interacción no-recíproca durante las interacciones recíprocas en las que los sujetos se atribuyen estados mentales mutuamente en vistas a la acción. Así podría reconocerse igualmente la especificidad o no del procesamiento neurológico, aporte fundamental para el tratamiento de perturbaciones psiquiátricas, tanto a nivel neurológico como fenomenológico-corporizado. El caso del reconocimiento de una "corporización autista" (De Jaegher, 2013; He y Jespersen, 2015), por ejemplo, nos insta a identificar en este trastorno una capacidad intacta de aprendizaje implícito, según han demostrado algunos estudios. Ahora bien, esto significa que la intersubjetividad primaria (o perspectiva de segunda persona) afectada no clausura sino, por el contrario, puede establecerse un proceso dinámico coherente que reúne aspectos sensorio-motor, social, experimental y afectivo propios de una experiencia autista corporizada (He y Jespersen, 2015, p. 70). Las particularidades de las personas con TEA pueden comprenderse de una manera coherente e integral desde una perspectiva de primera persona y, en consecuencia, tomar otra posición, digamos, respecto de sus modos y posibilidades de aprendizaje e "interacción": no como un proceso

de ingreso de información y procesamiento intelectual (según resultan tanto la interacción regular como los entornos formales de aprendizaje para una persona con TEA), sino identificando sus modos coherentes de aprendizaje implícito corporizado.

5. CONSIDERACIONES ACERCA DE LA EXPERIMENTACIÓN

La concreción de modelos de experimentación con interacción y reciprocidad presentan sin embargo la dificultad del montaje de escenario y la construcción misma del experimento con interacción, más aún si se pretende un entorno ecológico o una reproducción lo más fiel posible de las condiciones de un ambiente interactivo real. Se han realizado en su mayoría con imágenes virtuales de personas (avatares) en pantallas para obtener el acoplamiento. En el ámbito de la neuroeconomía, por tomar un caso, se utilizan paradigmas de la teoría de juego para estudiar los correlatos neurales de las interacciones sociales y de las preferencias en vistas a la equidad, la cooperación y la confianza (Singer, 2012), jugando, por ejemplo, alguna versión del juego del dilema del prisionero.

Más recientemente, desde hace un par de décadas, se ha desarrollado un método denominado "*hyperscanning*" (o hiperescaneo), por el que se ha intentado abordar los fundamentos neurales de la interacción social midiendo la actividad cerebral de más de un participante simultáneamente (Czeszumski et al. 2020; Babiloni y Astolfi, 2012). Actualmente, las formas más populares de medir la actividad cerebral utilizadas en el campo de la neurociencia cognitiva son la electroencefalografía (EEG) (Luck y Hillyard, 1994), la magnetoencefalografía (MEG) (Baillet, 2017), la resonancia magnética funcional (fMRI) (Eisenberger, 2003), y la espectroscopia funcional de infrarrojo cercano (fNIRS) (Ferrari y Quaresima, 2012). Cada una de ellas presenta sus ventajas y desventajas, considerando sus potencialidades específicas, como la resolución temporal y espacial o la movilidad, valiosas cualidades que pueden ayudarnos a comprender mejor las diferentes funciones cerebrales en el hiperescaneo.

Resulta relevante aquí introducir un caso de experimentación de referencia que nos permite reconocer el papel crucial que juega la comprensión del fenómeno y el acceso filosófico para la constitución misma del dato científico.

El sistema de neuronas espejo (MNS – Mirror Neuron System) se mostró significativo en las primeras experimentaciones sobre cognición social. Más allá del

caso mismo de las neuronas espejo, del que se ha hecho abuso y a cuyo experimento muy acotado en monos se ha atribuido una sobresignificatividad, valga su mención solo en vistas a señalar un punto concreto respecto de la experimentación, según veremos. En su interpretación y estudio se utilizan paradigmas no-recíprocos. Es decir, la interpretación original, que es la tradicional (Rizzolatti y Sinigaglia, 2010), encuentra en el MNS la evidencia de una teoría simulacionista de la cognición, y considera que se nos ofrece una comprensión de primera persona de las metas e intenciones motoras de otros.

Sin embargo, en un marco de psicología experimental (Heyes, 2010) se sostiene que la actividad en estas regiones cerebrales podría estar más estrechamente relacionada con la habilidad para percibir *affordances* (posibilidades de acción) sociales. Estas *affordances* podrían ser entendidas como posibilidades para la interacción provistas por otros, en términos de una activación de programas motores que permitirían la coordinación interpersonal de la conducta.

Lo que aparece como punto clave es el proceso de significatividad de datos. Obviar la pregunta por este proceso sería una ingenuidad que no reconoce que toda búsqueda de correlatos neurales de cualquier fenómeno va de la mano de una perspectiva de tercera persona no sólo del fenómeno mismo, sino de un sentido biológico que requiere su propia constitución fenoménica en una perspectiva de primera persona. En otras palabras, por un lado tenemos el fenómeno conductual observado: el mono que da una banana y el mono que observa a otro dar una banana. Este fenómeno se constituye desde una perspectiva de tercera persona. Por otro lado, tenemos lo observado a nivel neurológico, también desde una perspectiva de tercera persona. Sostener que las neuronas espejo explican la percepción de intenciones motoras ajenas o, más bien, las posibilidades de la propia acción del agente en vistas a una coordinación interpersonal (o cualquier otra cosa), muestra que, desde una perspectiva de primera persona se describe la constitución de una experiencia unitaria y un fenómeno unitario por el que se asocian significativamente fenómenos diversos (el mono y su agencia y los sucesos físico-químicos a nivel neurológico como sucesos biológicos.). Lo mismo podría decirse del modelo del doble sistema visual mencionado más arriba (cf. p. 26). Y, en realidad, la constitución de una experiencia unitaria a partir de fenómenos diversos de tercera persona ocurre en todo proceso de experimentación en el que un dato (aquí, un dato científico) se constituye como tal.

6. PERSPECTIVA DE SEGUNDA PERSONA COMO AUTORIDAD

Existe un aspecto o modalidad de la perspectiva de segunda persona que, si bien se reconoce y trabaja en la psicología del desarrollo, no había sido advertido y en consecuencia tampoco estudiado en el marco de una perspectiva de segunda persona. Ontogenéticamente es precisamente anterior o fundante de las demás modalidades propias de segunda persona. Se trata de la autoridad de segunda persona o perspectiva de segunda persona como autoridad.

Desde la consideración de la psicología del desarrollo se reconoce que la reciprocidad no es una capacidad innata sino un logro ontogenético; su posibilidad requiere la condición de receptor del que comenzará a ser interactor. La perspectiva de segunda persona como autoridad de segunda persona está a la base de la condición de receptor del bebé manifestada en su capacidad de descubrirse como agente, es decir, de ser motivado o llamado por otro a entrar en una interacción y reciprocidad, para luego descubrirse como agente pleno reflexivamente. Se trata de la sensación temprana de la atención (incluso como mirada simplemente) y de las actitudes de los otros dirigidas hacia uno mismo. Se experimenta el volverse "objeto" para los demás (Reddy, 2008, p. 121). Se descubre la mirada, se reacciona a la mirada. Se han comprobado estas respuestas tempranas a la mirada en bebés ya los primeros días de nacidos.

No puede dejar de advertirse aquel sentido más originario de la noción de segunda persona proveniente del ámbito lingüístico, el de receptor. Este matiz de la perspectiva de segunda persona tiene una resonancia ontológico/existencial: la de la necesidad de una llamada, de un otro para la posibilidad del despliegue de la intersubjetividad. Y no solo del despliegue de la intersubjetividad sino de un mundo. Ni la intersubjetividad ni la relación con el mundo pueden desligarse ni comprenderse independientemente. En este sentido, la fenomenología advierte la co-originariedad del yo, los otros y el mundo (e. g., Husserl, 1973a, p. 289; 1973b, p. 497; Merleau-Ponty, 1945, p. 390). Husserl sostiene que la intersubjetividad tiene una importancia directa para el concepto mismo de intencionalidad. Mi experiencia intencional del mundo me otorga un sentido de objetividad que se ofrece en términos de accesibilidad intersubjetiva. El mundo no existe solo para mí, y esto habla de un cierto sentido innegable de lo intersubjetivo (e. g. Husserl, 1950, p.158). Podríamos decir entonces, desde las ciencias cognitivas, que la cognición social es posible por la condición primordial

intersubjetiva de la persona, por la que el mundo, el entorno y los otros emergen significativamente junto con el agente.

Desde el punto de vista experimental, se han obtenido recientemente (Schilbach, s. a.) resultados en relación con esta modalidad de la perspectiva de segunda persona como autoridad y como receptor en correlación. Utilizando *eye tracker* junto con resonancia magnética funcional (fMRI) se procede de la siguiente manera: se muestran en pantalla rostros al participante, y por algoritmos generados especialmente para una respuesta simultánea se puede seguir en tiempo real la mirada de la persona y las activaciones neuronales, a fin de regular las imágenes que comienzan a responder si el participante las mira o no, de modo similar a como una persona real en la vida real podría responder cuando la miras. De esta manera, se registra la interacción y la reciprocidad en correlatos neurológicos (de un participante frente a avatares). Se han registrado, a su vez, los correlatos neurales de la atención conjunta (*joint attention*), fenómeno en el que dos agentes coordinan la atención visual frente a un objeto o suceso. El propósito ha consistido en indagar si el procesamiento neural es el mismo cuando se comienza la coordinación y cuando no, es decir, cuando se es motivado por otro. Cuando se comienza la coordinación, se activa el núcleo accumbens, componente importante del sistema de recompensa en neuropsiquiatría. También se han comparado estudios en los que habría una meta o intención común entre los interactuantes con otros en los que no. Se mostró que aparentemente no resultaba relevante la presencia o no de una meta sino el solo hecho de hacer algo juntos. Este resultado se ha interpretado como índice de una posible motivación intrínseca para la interacción social. En otras palabras, la interacción reclutaría aspectos muy importantes que se relacionan con la motivación y, a su vez, recurriría o haría uso de mecanismos que convierten la interacción social misma de manera general en intrínsecamente motivadora.

7. CONSIDERACIONES FINALES

La neurociencia social o de segunda persona se ha mostrado de interés especialmente para la psiquiatría, ya que, por adentrarse y enfocarse en la interacción social usando paradigmas interactivos en lugar de la observación social, permite identificar los mecanismos neurales que resultan relevantes y que se encuentran afectados en los desórdenes psiquiátricos. En consecuencia, podría

ser beneficiosa si consolidara su ámbito y metodología, tanto para tratamientos como para rastrear cambios a través del tiempo.

Algunos desafíos pendientes que se desprenden del mismo análisis y experimentación ya realizados apuntan a superar las dificultades que supone el montaje de escenarios y la construcción de experimentos con interacción real que permitan estudiar los cerebros de dos (o más) personas interactuantes. Este objetivo se propone no restringir la investigación a la búsqueda de la representación de la conducta colectiva en el cerebro individual, sino que tiene además como fundamento la convicción de que múltiples dificultades sociales que enfrentan las personas con desórdenes psiquiátricos son resultado del desequilibrio o disparidad entre sus capacidades y las de un individuo sin desórdenes psiquiátricos. Una perspectiva de segunda persona que atiende a los aspectos implicados en el carácter recíproco de la interacción señala a la neurociencia la necesidad de investigar de qué manera la discrepancia a través de los "cerebros sociales" puede dar lugar a dificultades sociales que no siempre deben ser "encontradas" en el cerebro individual.

REFERENCIAS

- ANTON MLINAR, I. (2015). "Phenomenology as an Approach Method in the Neurosciences". En P. A. Gargiulo y H. Mesones Arroyo (Eds.), *Psychiatry and Neuroscience Update: Bridging the Divide* (pp. 11-22). Dordrecht: Springer.
- , (2017). "Psychopathology and Corporality: The Possibilities of Intersubjectivity for restoring experience - The cases of Schizophrenia and Autism". En P. A. Gargiulo y H. Mesones Arroyo (Eds.), *Psychiatry and Neuroscience Update: A Translational Approach* – Vol. II. (pp. 13-20). Dordrecht: Springer.
- , (2019). "In search of the «mechanisms» of persistence of subjectivity: minimal self and agency". *Horizon*, 8(2), 502-515.
- BARON-COHEN, S. (1995). *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- BABILONI, F., Astolfi, L. (2012). "Social neuroscience and hyperscanning techniques: Past, present and future". *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*. <http://dx.doi.org/10.1016/j.neubiorev.2012.07.006>
- BAILLET, S. (2017). "For brain electrophysiology and imaging". *Nat. Neurosci.* 20, 327–339. doi: 10.1038/nn.4504
- BARON-COHEN, S.; Leslie, A. y Frith, U. (1985). "Does the autistic child have a "theory of mind"?". *Cognition*, 21(1), 37–46.
- BAUER, G., GERSTENBRAND, F. y RUMPL, E. (1979). "Varieties of the locked-in syndrome". *J. Neurol.*, 221, 77–91.
- BROWN, J., ACZEL, B., JIMÉNEZ, L., KAUFMAN, S.B. y GRANT, K.P. (2010). "Intact implicit learning in autism spectrum conditions". *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 63(9), 1789-1812.

DOI: 10.1080/17470210903536910.

- BRUIN, L. de; ELK, M. van y NEWEN, A. (2012). "Reconceptualizing second-person interaction". *Frontiers in Human Neuroscience*, 6, Article 151. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2012.00151>
- CZESZUMSKI, A., EUSTERGERLING, S., Lang, A., MENRATH, D., GERSTENBERGER, M., SCHUBERTH, S., SCHREIBER, F., ZULUAGA RENDON, Z., KÖNIG, P. (2020). „Hyperscanning: A Valid Method to Study Neural Inter-brain Underpinnings of Social Interaction". *Frontiers in Human Neuroscience*, 14 Febr., Article 39, 1-17.
- EISENBERGER, N. I. (2003). "Does rejection hurt? An fMRI study of social exclusion". *Science*, 302, 290–292. doi: 10.1126/science.1089134
- FERRARI, M., QUARESIMA, V. (2012). "A brief review on the history of human functional near-infrared spectroscopy (fNIRS) development and fields of application". *Neuroimage*, 63, 921–935. doi: 10.1016/j.neuroimage.2012.03.049
- FUCHS, Th. (2000). *Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*. Darmstadt: Steinkopf.
- , (2015). "Pathologies of Intersubjectivity in Autism and Schizophrenia". *Journal of Consciousness Studies*, 22(1–2), 191–214.
- FUCHS, Th. & SCHLIMME, J. (2009). "Embodiment and psychopathology: a phenomenological perspective". *Current Opinion in Psychiatry*, 22, 570–575.
- GALLAGHER, S. (2004). "Understanding interpersonal problems in autism: interaction theory as an alternative to theory of mind". *Philos. Psychiatry Psychol.*, 11, 199–217.
- , (2007). "Sense of Agency and Higher-Order Cognition: Levels of Explanation for Schizophrenia". *Cognitive Semiotics*, 0, 32–48.
- GALLAGHER, S y SCHMICKING, D. (2010). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht/New York/Heidelberg/London: Springer.
- GALLAGHER, S. y ZAHAVI, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London: Routledge.
- GALLESE, V. L. y GOLDMAN, A. (1998). "Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading". *Trends in Cognitive Sciences*, 2, 493–501.
- GARCÍA, A., SEDEÑO, L., HERRERA MURCIA, E., COUTO, B., y IBÁÑEZ, A. (2017). "A Lesion-Proof Brain? Multidimensional Sensorimotor, Cognitive and Socio-Affective Preservation Despite Extensive Damage in a Stroke Patient". *Frontiers in Aging Neuroscience*, Jan. 10. doi: 10.3389/fnagi.2016.00335.
- GARCÍA, Pablo E. (2018). "El yo como fundamento de la identidad desde la fenomenología de la mente de Dan Zahavi". *Philosophia. Revista de Filosofía*, 78(2), 23–43.
- GOLDMAN, A. I. (2005). "Imitation, mind reading, and simulation". En S. Hurley y N. Chater (eds.), *Perspectives on Imitation*, vol. 2 (pp. 79–94). Cambridge, MA: MIT Press.
- GOMILA, A. (2002). "La perspectiva de segunda persona de la atribución mental". *Azafea. Revista de filosofía*, 4, 123-138.
- GOPNIK, A. (1993). "How we know our minds: The illusion of first-person knowledge of intentionality". *Behavioral and Brain Sciences*, 16, 1–14.
- GORDON, R. and Cruz, J. (2006). "Simulation theory". In L. Nadel (ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science*. Published Online 15 January 2006, Doi: 10.1002/0470018860.s00123
- HE, J. y Jespersen, E. (2015). "The Embodied Nature of Autistic Learning: Implications for Physical Education. Physical Culture and Sport". *Studies and Research*, 65, 63-73. DOI: 10.1515/pcssr -2015-0012

- HEYES, C. (2010). "Where do mirror neurons come from?" *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 34, 575–583.
- HUSSERL, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I. La Haya: Martinus Nijhoff.
- , (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Psychologie*. zweites Buch. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. La Haya: Martinus Nijhoff.
- , (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. *Texte aus dem Nachlass*. Zweiter Teil. 1921-28. La Haya: Martinus Nijhoff.
- , (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil: 1929-1935. La Haya: Martinus Nijhoff.
- JAEGHER, H. de (2013). "Embodiment and sense-making in autism". *Frontiers in Integrative Neuroscience*, 7, Article 15.
- JAEGHER, H. de, Di PAOLO, E. y GALLAGHER, Sh. (2010). "Can social interaction constitute social cognition?". *Trends in Cognitive Science*, 14, 441-447.
- LESLIE, A. M. (1987). "Children's understanding of the mental world". En R. L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind* (pp. 139–142). Oxford: Oxford University Press.
- LUCK, S. J., HILLYARD, S. A. (1994). "Spatial filtering during visual search: evidence from human electrophysiology". *J. Exp. Psychol. Hum. Percept. Perform*, 20, 1000. doi: 10.1037/0096-1523.20.5.1000
- MERLEAU-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MILNER, A. D. y GOODALE, M. A. (2008). "Two visual systems re-viewed". *Neuropsychologia*, 46, 774–785.
- PAUEN, M. (2012). "The Second-Person Perspective". *Inquiry*, 55(1), 33–49. DOI: 10.1080/0020174X.2012.643623.
- PREMACK, D. y Woodruff, G. (1978). "Does the chimpanzee have a theory of mind?" *The Behavioral and Brain Sciences*, 49, 515-526.
- RATCLIFFE, M. (2007). *Rethinking Common sense Psychology: A Critique of Folk Psychology, Theory of Mind and Simulation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- REDDY, V. (2008). *How Infants Know Minds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RIZZOLATTI, G. y SINIGAGLIA, C. (2010). "The functional role of the parieto-frontal mirror circuit: interpretations and misinterpretations". *Nat. Rev. Neurosci.*, 11, 264–274. doi: 10.1038/nrn2805.
- SCHILBACH, L., TIMMERMANS, B., REDDY, V., COSTALL, A., BENTE, G., SCHLICHT, T., VOGLEY, K. (2013) "Toward a second-person neuroscience". *Behav. Brain Sci.*, 36, 393–414.
- , (s. a.) "Towards a second-person neuropsychiatry". *Phil. Trans. R. Soc. B* 371: 20150081. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2015.0081>
- , (2016). "Which Neural Mechanisms Are Taking Place During Social Interaction of Individuals?" *LT Video Publication*
DOI: <https://doi.org/10.21036/LTPUB10165>
- SINGER, T. (2012). "The past, present and future of social neuroscience: a European perspective". *Neuroimage*, 61, 437–449.
- WELLMAN, H. M., CROSS, D., y WATSON, J. (2001). "Meta-analysis of theory-of-mind development: The truth about false belief". *Child Development*, 72, 655–684.
- ZAHAVI, D. y PARNAS, J. (2003). "Conceptual problems in infantile autism research: Why cognitive science needs phenomenology". *Journal of Consciousness Studies*, 10(9–10), 53–71.

LA VIDA Y LA REVELACIÓN: LOS CAMINOS INSONDABLES

DE MICHEL HENRY

LIFE AND REVELATION: THE MYSTERIOUS WAYS

OF MICHEL HENRY

Carlos Belvedere

Universidad de Buenos Aires/Conicet
cbelvedere@sociales.uba.ar

Resumen: Me propongo delinear las nociones de vida y revelación tal como son descritas en la obra temprana y en la obra tardía de Michel Henry. Además, cotejaré estas descripciones con la piedra de toque de la fenomenología, a saber, la experiencia en primera persona. A partir de ella levantaré una objeción material: que la vida no se revele en mí como una fenomenalidad pura distinguida del fenómeno propiamente dicho pone en jaque el carácter absoluto de la manifestación pues hay al menos un caso en que no se cumple. Luego mostraré que, en sus últimos años, Henry da cuenta de este tipo de experiencia a partir de las figuras del mal. Argumentaré, por último, que aunque tiene el mérito de dar cuenta de una heterogeneidad posible de la experiencia, la respuesta ofrecida allí resulta insuficiente para retirar la objeción planteada inicialmente.

Palabras clave: vida, revelación, auto-afección, ipseidad

Abstract: My aim is to delineate the notions of life and revelation as they are described in the early work and in the late work of Michel Henry. In addition, I will compare these descriptions with the touchstone of phenomenology, namely, the first-person experience. Based on it I will raise a material objection: that life does not reveal itself in me as a pure phenomenality distinguished from the phenomenon itself calls into question the absolute character of manifestation because there is at least one case in which it is not fulfilled. Then I will show that, in his latest years, Henry accounts for this type of experience as a figure of evil. Finally, I will argue that, although it has the merit of accounting for a possible heterogeneity of the experience, the answer offered there is insufficient to withdraw the objection raised initially.

Keywords: life, revelation, auto-affection, ipseity

Desde hace años me ha interesado la fenomenología de la vida de Michel Henry aunque solo recientemente me he percatado de que aquel interés implicaba una distancia. Si la vida de la cual nos habla esta filosofía despertaba mi curiosidad era porque, de algún modo, me resultaba extraña. Ahora bien, que la vida le resulte extraña al viviente es algo impensable. No obstante lo cual, la

imposibilidad de alejar de mí estas dudas atestigua no solo la extrañeza que me suscitan algunas descripciones henryanas, sino también la seducción irresistible que ejerce sobre mí esta filosofía. Así que, ante la imposibilidad de abandonar la filosofía material a pesar de las discrepancias que encuentro con mi propia experiencia, mis sentimientos me fuerzan a exponer la incómoda verdad que vivo al leer los hipnóticos textos de Henry en clave personal.

De esta experiencia surgen las consideraciones que siguen, cuyo objeto es indagar, con ojo crítico pero mirada amiga, la problemática de la revelación de la vida partiendo de los textos henryanos aunque con la firme decisión de ir más allá de ellos y cotejarlos con la realidad absoluta e incontestable de la vida; en este caso, *mi vida*.

Al circunscribir de este modo la problemática, nos proponemos indagar ese punto del cual parten todos los análisis de Henry: ¿Qué es la vida? ¿Qué nos dice su filosofía acerca de ella? Haciendo abstracción de su afinado oficio de polemista, más allá de su confrontación con otras filosofías, que son sistemáticamente reconducidas a la vida, ¿qué nos ofrece Henry como caracterización positiva? ¿Nos ha legado una genuina *fenomenología* de la vida?

Con este objetivo mostraremos que, desde sus inicios, Henry concibió la vida como indisociablemente ligada a la revelación e identificada con lo absoluto. Buscaremos, para ello, reseñar los principales caracteres de la revelación de la vida aportados por la fenomenología material. En breve, pondremos de manifiesto que Henry concibe la vida como auto-afección y la auto-afección como revelación de lo absoluto en la inmanencia del yo¹.

Tratándose de una revelación absoluta, que ya ha sido cumplida en el viviente, la vida tendría que darse de un modo constante y, por ende, su revelación debería ser objeto de descripciones congruentes. Para mal y para bien, no hemos podido constatar esto. Hemos notado ciertos desplazamientos en el modo en que Henry tematiza la relación de la Vida y el viviente según dos momentos diferenciados que hemos denominado, en un sentido amplio, "obra temprana" y "obra tardía". La primera de ellas tiene su epicentro en *La esencia de la manifestación*; la segunda, lo tiene en lo que podríamos denominar "la trilogía cristiana" de Henry, a saber: *Encarnación*, *Yo soy la verdad*, y *Palabras de Cristo*.

¹ De Simone (2013: 593) observa que, en Henry, la vida se revela como absoluta mediante la afectividad.

Mucho se ha discutido sobre el giro cristiano en la obra de Henry². No es nuestra intención abordar este tema. Simplemente marcamos un hito en la producción del filósofo. Aquí, hemos de atenernos a lo que figuradamente podríamos llamar “las cosas mismas”, que son en nuestro caso ni más ni menos que la vida. Y hemos de abordarla desde una perspectiva fenomenológica. Lo que nos interesa indagar en el mentado giro son sus motivos estrictamente filosóficos.

Nuestra hipótesis es que la emergencia más explícita de las temáticas propias a la fe cristiana en la obra tardía de Henry responde, en una medida considerable, a cuestiones concernientes a la arquitectura de conjunto de su obra. Mostraremos que su filosofía tardía busca dar respuesta a problemas que su obra temprana dejaba sin resolver. Es decir que, más allá de otras consideraciones que pudieran caber, hay al menos una motivación filosófica de esta evolución. En consecuencia, nuestro trabajo se estructurará en base a sendos momentos (la obra temprana y la obra tardía de Henry) y los problemas que cada uno de ellos suscita. Concluiremos con una discusión de conjunto de las cuestiones abordadas con miras a realizar un balance de los motivos y argumentos esgrimidos.

1. VIDA Y REVELACIÓN EN LA OBRA TEMPRANA DE MICHEL HENRY

Comencemos, entonces, con la noción de vida en los primeros escritos de Henry, donde se pregunta a qué llamamos “vida” y responde que vivir significa “el hecho de ser” (Henry 2010: 19). Nótese que se trata de un hecho. Más específicamente, del hecho de “*sentirse a sí mismo*” (Henry [1963] 2003: § 52, 581; énfasis de M.H.).

Este hecho, a su vez, se caracteriza por la auto-afección. La vida “se siente, se experimenta a sí misma” y tiene su esencia en “la pura experiencia de sí, [en] el hecho de sentirse a sí misma” (Henry 2010: 26-27). Es decir, que recibe su esencia de ese sentirse y experimentarse en “su auto-afección” (Henry 2010: 30). En breve: “*La afectividad es [...] el experimentarse a sí misma*” (Henry [1963] 2003: § 57, 669; énfasis de M.H.)

En tanto esencia de la auto-afección, la afectividad es su posibilidad concreta (no teórica ni especulativa) y consiste en “*la manera en que la esencia se recibe,*

² Algunos le objetan “la ‘intrusión’ *non grata* del cristianismo en tierra de la fenomenología material” (Podar, 2013: 101). No es esta nuestra posición.

se siente ella misma" (Henry [1963] 2003: § 52, 578; énfasis de M.H.). Es decir que la posibilidad real de "la identidad de lo afectante y lo afectado" —que reside y se realiza en la afectividad (Henry [1963] 2003: § 52, 581)— resulta ser "una aparición efectiva" (Henry, 1985: 37). La afectividad, entonces, es la "fenomenalidad cumplida", su "materialidad efectiva y concreta" (Henry, 1985: 35).

Esto significa que la sustancia misma de la afectividad —es decir, la materia de la cual está hecha, lo que ella es— no resulta ajena a la fenomenalidad: no hay en ella "nada opaco, nada que deba ser esclarecido por otra cosa y esperar de ella su propio esclarecimiento, nada ajeno a la fenomenalidad" (Henry [1963] 2003: § 59, 667).

No obstante la efectiva realidad de su efectuación fenomenológica, la afectividad no es un fenómeno —en el sentido de que fuera algo que se manifieste— sino "*la manifestación misma y su esencia*" (Henry [1963] 2003: § 59, 667; énfasis de M.H.). Hay, entonces, una separación del aparecer del aparecer respecto de lo que aparece en él en tanto que esto o aquello sin ser el aparecer del aparecer mismo (Henry, 1985: 23).

El aparecer del aparecer, que es el surgimiento original de la afectividad, recibe el nombre de "revelación" (Henry [1963] 2003: § 59, 667). Su peculiaridad reside en que, allí, lo que revela y lo que es revelado son lo mismo. Por eso es que Henry describe la revelación con los mismos rasgos que la afectividad; luego, habrá de concebir "*la realidad del sentimiento*" como siendo "*coextensiva y consubstancial a su revelación*"; es decir, como idéntica a su "*contenido*" (Henry [1963] 2003: § 62, 693-694; énfasis de M.H.). De modo que el sentimiento reside en la unidad interior original que es "la estructura interna de la inmanencia como tal"³ (Henry [1963] 2003: § 66, 764). En otras palabras, "*la afectividad es en ella misma, por completo, revelación*" (Henry [1963] 2003: § 59, 667; énfasis mío); más aún, "*es el modo mismo según el cual se cumple la revelación original; es la afectividad de esta revelación, su fenomenalidad propia, su sustancia, en fin: el aparecer que ella determina y en el que se realiza*" (Henry [1963] 2003: § 60, 674; énfasis de M.H.). Es decir que la afectividad es "el modo mismo según el cual se cumple la revelación original, su modo de presentación fenomenológica, la efectividad de esta revelación, su fenomenalidad propia, su sustancia, el

³ Por eso Canullo (2013) puede argumentar que sentir la inmanencia es un oxímoron.

aparecer, en fin, que determina y en el que se realiza”, o sea: su contenido (Henry [1963] 2003: § 62, 692).

La revelación del sentimiento a sí mismo, entonces, es “constitutiva de su afectividad y [...] consiste en esta afectividad misma” (Henry [1963] 2003: § 66, 760). Tal y como observa Dusausoit (2013: 481), la auto-revelación de la inmanencia reenvía a la afección que, sin cesar, hace de sí todo viviente en la positividad fenomenológica. Es decir, que la revelación es inmanente al sentimiento y en ella radica “*la esencia de la afectividad*” (Henry [1963] 2003: § 66, 771; énfasis de M.H.). Su fenomenalidad no es otra que “el experimentarse a sí mismo del ser que se experimenta a sí mismo y permanece en sí y, en el secreto de este permanecer-en-sí-mismo, hace la experiencia de sí, no es otra cosa que la interioridad del sentimiento y de la vida, que la afectividad misma como tal” (Henry [1963] 2003: § 61, 679-680).

En virtud de su unidad interior, la vida “encuentra en la afectividad su presentación efectiva” (Henry [1963] 2003: § 61, 679); o sea que es “idéntica” a la revelación pues su esencia originaria solo puede llevar a cabo su obra y ser lo que es si se revela a sí misma, en sí misma y tal cual es. La afectividad, entonces, se produce necesariamente y necesariamente se cumple como revelación de sí. En otras palabras, no hay vida sin revelación:

la afectividad, se produce necesariamente y se cumple como revelación de sí. [...] lo que revela es ella misma, en la medida en que se produce necesariamente, ella sola, y se cumple como revelación de sí.

Producirse necesariamente y cumplirse como revelación de sí, es, por tanto, lo que determina la afectividad en relación con el contenido de la revelación que ella realiza cada vez, lo que la caracteriza y lo que encuentra en ella su esencia. *El sentimiento, todo sentimiento posible en general, ‘se revela’ de manera tal que lo que revela en esta revelación que lo constituye es él mismo y nada más.* (Henry [1963] 2003: § 62, 692-693)

Ciertamente, la afectividad “es la revelación misma, su efectividad, su fulguración” (Henry [1963] 2003: § 59, 667). Así, la revelación nos da la vida en su efectuación absoluta. Esto implica que “la realidad del sentimiento es la realidad de lo absoluto” (Henry [1963] 2003: § 67, 788). Más en detalle, y en palabras de Henry:

[... La] determinación ontológica de la realidad del sentimiento [...] funda *el carácter absoluto de esta realidad*, la designa y la instituye como lo que, mostrándose en la apariencia que da de ella misma y agotándose en esta apariencia, coincidiendo con ella y encontrando en ella, en la realidad de su aparecer y de lo que él deja aparecer y en su sustancia, su propia realidad, su propia sustancia, se pone y se afirma en la positividad de su ser fenomenológico irrecusable y desnudo, y no se deja cuestionar. (Henry [1963] 2003: § 62, 694; énfasis mío)

Estamos, entonces, ante una manifestación absoluta e indubitable (Henry, 1985: 37). Ahora bien, el sentimiento absoluto del cual nos habla Henry aquí no es ningún sentimiento particular. No se trata, entonces, del amor o el odio, de la alegría o la tristeza, ni de ninguna otra forma específica, sino del sentimiento del yo que se revela en la ipseidad⁴.

Este sentirse es caracterizado por Henry como "una omni-exhibición de sí-mismo"⁵ (Henry, 1985: 37). Con esto quiere decir que a toda determinación afectiva le pertenece un sí mismo, que es el sentimiento de un yo: "*el 'sentirse a sí mismo' que vive en él como lo que lo hace posible, como lo que hace posible la identidad del sentimiento y de su contenido; en breve, su esencia, la afectividad en cuanto tal*" (Henry [1963] 2003: § 52, 582; énfasis de M.H.).

2. UNA OBJECCIÓN MATERIAL

Hasta aquí hemos reseñado las principales consideraciones que Henry le dedica a la revelación de la vida en su obra temprana. Podemos recapitular cuanto hemos dicho en cinco puntos primordiales. Primero, vivir significa el hecho de *sentirse a sí mismo*. La vida, entonces, es la auto-afección que acontece en la inmanencia radical y encuentra en la afectividad su esencia y su posibilidad concreta; es decir que encuentra allí el cumplimiento de su fenomenalidad. Segundo, la auto-afección es "*una omni-exhibición de sí-mismo*" que se revela a sí misma

⁴ Si bien Henry llama sentimiento a toda afección de la conciencia en sentido amplio (por ejemplo, no solo a los estados de ánimo sino también a las percepciones, etc.), no es éste un tema que nos ocupe aquí. Más bien nos interesa enfocarnos en el sentimiento de sí consubstancial a la revelación de la vida en el viviente, y no desarrollar la problemática del sentimiento en cuanto tal.

⁵ Rolf Kühn acota que la auto-revelación de la vida habla de la concreción de una Ipseización y de la manera en que se cumple la subjetivación individualizándose en su esencia patética como achi-pasividad insuperable (Kühn, 2013: 221). Por eso la revelación primera y última solo es posible por la Ipseización de mi Yo (Kühn, 2013: 222).

sin estar contenida en ningún sentimiento particular; antes bien, se revela en tanto mero carácter afectivo, como afectividad pura. Tercero, la afectividad no es un fenómeno, sino la manifestación misma y su esencia; es el *aparecer del aparecer* y no lo que aparece en él. Cuarto, el aparecer del aparecer es la Revelación. *La vida, entonces, es idéntica a la revelación*. Esto significa que la afectividad no es ajena a la fenomenalidad y por lo tanto no requiere esclarecimiento alguno. Quinto y último, la revelación inmanente de la vida en la afectividad es una manifestación absoluta e indubitable; por tanto, *la realidad del sentimiento es la realidad de lo absoluto*. En síntesis, la obra temprana de Henry caracteriza a la vida como el hecho de sentirse a sí mismo en la auto-afección entendida como omni-exhibición de sí-mismo más allá de todo sentimiento particular, que se revela como absoluta en el aparecer del aparecer.

Pues bien, ¿podemos acordar con esta caracterización? A fin de encontrar una respuesta, sometamos esta descripción a la rigurosa prueba de la experiencia en primera persona, considerando —tal como el mismo Henry argumenta en su diatriba contra Scheler— que sería “una objeción decisiva susceptible de poner en cuestión todos los resultados de la problemática con que, en un solo caso, una sola vez, el sentimiento despliegue su ser en el medio ontológico de la exterioridad y se presente así en él como un contenido trascendente” (Henry [1963] 2003: § 66, 758).

La objeción a Scheler es a la vez una involuntaria objeción de Henry contra sí mismo. No solo le dice a Scheler que se equivoca al describir el sentimiento sensible, sino también que desatiende su propia auto-afección, lo cual sería imposible si la descripción henryana de la revelación fuera cierta. Es decir que su caracterización no se sostiene, sea porque Scheler tiene razón en que existen sentimientos trascendentes (lo cual el mismo Henry considera que pondría en jaque “la problemática”), sea porque Scheler se equivoca y con ello prueba que la vida no se revela de manera indubitable. De todos modos, nuestra objeción no será tan externa como para llegar a afirmar que, en la experiencia de quien suscribe, la afectividad de la vida se experimenta en la trascendencia. Esto sería concederle demasiado no solo a Scheler, sino también a Henry... Simplemente argumentaré que experiencias como la de Scheler y la mía propia bastan para poner en cuestión la posición henryana.

A tales efectos, presentaré una objeción en primera persona. Ella es, además, una objeción material, no formal. Ocurre que la auto-afección de la vida no se

cumple en mí en el sentido esperable para la fenomenología material. De allí solo puede seguirse que, o bien no estoy vivo (tesis que me encuentro impedido de sostener...), o bien la vida no es exactamente tal y como Henry la ha pintado.

Asumamos la segunda posibilidad, por razones de fuerza mayor... ¿Es posible la vida henryana sin la experiencia efectiva de sentirse a sí misma de manera inmediata, concreta y real? Bastaría con que esta experiencia no se cumpliera en un caso para que la revelación absoluta en que la vida se da a sí misma se vea degradada al rango de una experiencia contingente y naufrague en involuntario escepticismo. Pues bien, ese caso soy yo.

En efecto, rara vez —y siempre en un sentido reflexivo, secundario y tardío— tomo nota del hecho de sentir. Siempre me ocurre que simplemente siento. Si tomo consciencia de ello (dicho esto en el peor de los sentidos que pueda tener esto en la fenomenología material); es decir, cuando tomo mi sentimiento como objeto intencional y retomo su constitución políticamente, me percató de que, para que esa realidad se cumpla, ha de haber una condición trascendental de posibilidad. Bello argumento. Precisamente, es un argumento y no una experiencia autoafectiva. Lo puedo pensar, pero no lo puedo sentir. Que sea capaz de pensar que mi sentimiento tenga una condición trascendental de posibilidad no significa que pueda sentir efectivamente el modo en que esa condición me es dada.⁶ Lo que me falta, para decirlo precisamente, es la revelación. Tengo el sentimiento pero no la revelación de la vida en él. Por ejemplo, puedo sentir felicidad pero no sentirme a mí mismo sintiendo felicidad. En la felicidad no siento más que felicidad. No encuentro allí a la Vida sintiéndose a sí misma. Simplemente me siento feliz, y ese sentir no es distinto de sentir felicidad, ni siento que haya desdoblamiento alguno entre sentirme feliz por el nacimiento de mi hija y sentirme feliz. No me siento a mí mismo ni a la Vida en la felicidad. No hay nada más que felicidad. Una felicidad plena.

⁶ Podría pensarse que Henry no sostiene que todo viviente descubra de forma indubitable la Vida absoluta por la que vive sino que la autoafección de la Vida a sí misma en la inmanencia radical es la condición material de posibilidad de toda manifestación trascendente. Pero, ¿cómo sabría el viviente de aquella autoafección de la Vida a sí en su inmanencia radical si no pudiera de algún modo sentirla él mismo? ¿Cómo podría acceder a esa autoafección de la Vida a sí misma en la inmanencia radical sin descubrir de forma indubitable la Vida absoluta? ¿Cómo experimentar la Vida en y por la que vivimos, aquella cuya manifestación es necesaria condición de toda manifestación trascendente, si no la experimentamos en nosotros mismos? En breve, ¿cómo acceder a la manifestación de algo que no se manifiesta en uno mismo? No sería uno quien recibe esa donación. Sin quererlo llegaríamos a una suerte de epicureísmo invertido: cuando estoy yo no está la Vida, cuando está la Vida no estoy yo.

Lo que mi impúdica confesión acaba de poner en cuestión es que la autoafección sea una “omni-exhibición de sí-mismo” que se revele a sí misma sin estar contenida en ningún sentimiento particular y que se revele como afectividad pura. Lo único que se me revela en la felicidad es la felicidad. Puedo pensar que si soy feliz es porque soy, es decir que el yo acompaña ese sentimiento, pero no ocurre en mí (y lo digo en un sentido estrictamente personal) ninguna epifanía de mí-mismo ni, mucho menos, una exhibición total de mí mismo. Irónicamente, mi sí-mismo parece mostrarse en su ocultamiento...

Otro modo de expresar esto es decir que se da en mí el aparecer pero no el “aparecer del aparecer”. Hemos visto que, en sentido estricto, la afectividad no es un fenómeno, sino la manifestación misma y su esencia; es el *aparecer del aparecer* y no lo que aparece en él. Pues bien, tal y como he testimoniado, el aparecer del aparecer no aparece en mí. Técnicamente hablando, accedo al fenómeno, pero no a la fenomenalidad. Retomando nuestro dichoso ejemplo, siento felicidad pero no me siento sintiendo felicidad. Puedo pensar que, si siento felicidad, ese sentimiento se produce en mí y por lo tanto ha de estar involucrado un sentimiento de mí; pero nada de esta elucubración se juega en mi experiencia mientras siento felicidad.⁷

Si esto es así —y no puedo dudar de que lo sea sin entrar en contradicción conmigo mismo—, se disocia —al menos en mí— la identidad entre la vida y la revelación. Para el primer Henry, la afectividad no puede ser ajena a la fenomenalidad y por lo tanto no requiere esclarecimiento alguno. En sentido estricto, una vida sin fenomenalidad no es siquiera pensable esta altura del desarrollo de su filosofía. De modo que —y esta es nuestra interpretación— no hay nada hasta el momento que Henry pueda decir de una vida sin revelación —de mi vida, en la que experimento el fenómeno, pero no la fenomenalidad—.

Si la vida es idéntica a la revelación, si además la revelación ocurre en la afectividad como manifestación absoluta e indubitable, y si —como he venido sosteniendo— no ocurre en mí esa revelación; entonces mi vida me conduce —

⁷ Quizás Henry diría que la autoafección que falta en mí está en la vida y que no soy yo quien se siente a sí mismo en la felicidad sino la Vida misma. Pero con esto seguiríamos empantanados en las arenas del dogmatismo si no pudimos mostrar que esa Vida que no es estrictamente mía existe. Y esa es precisamente la cuestión. El problema es que, si el aparecer del aparecer es la Revelación, entonces la vida es idéntica a la revelación y ésta ocurre o no ocurre. Si la afectividad no es ajena a la fenomenalidad y por lo tanto no requiere esclarecimiento alguno más allá de su propia revelación, que esta revelación no tenga lugar es un problema, al menos para mí...

lo quiera o no— a una suerte de relativismo práctico ya que pone en jaque la identificación de la realidad del sentimiento con la realidad de lo absoluto. Ciertamente es que podría contraargumentarse que Henry no sostiene que uno tenga una experiencia concreta y efectiva de la Vida absoluta, sino que, en la misma capacidad de experimentar, Ella está, al mismo tiempo, posibilitando esa experiencia y experimentándose a sí misma como condición de posibilidad. ¿Pero qué valor tendría esta objeción? Al poner la Vida más allá de la experiencia efectiva del viviente, Henry la arrancaría de toda experiencia personal. Y ese es precisamente mi punto: que no tengo modo de validar fenomenológicamente la descripción henryana de la vida porque no se cumple en mí. Desde mi perspectiva, entonces, resulta abstracta. Se trata de un relato de lo que alguien dice haber experimentado y que me resulta extraño. No tengo más que la palabra de Henry para pensar que hay una autoafección que no es la mía y que se cumple en una Vida que no vive en mí, aunque es condición material de posibilidad de lo que se manifiesta en mí y —más aún— de mi vida misma.

Pues bien, que la vida no se efectivice en mí al modo henryano tiene severas consecuencias. No se trata simplemente de una falla personal, sino de que la manifestación de la vida tiene como una de sus posibilidades esenciales el no revelarse. Si la fenomenología sigue siendo una meditación en primera persona, entonces esta experiencia ciega vale (al menos en mí) tan absolutamente como vale la revelación en el caso de quienes pueden testimoniar en favor de la descripción henryana de la vida.

No discutimos que la vida se revele en el sentimiento, sino que ella se revele a sí misma como el absoluto y que esto ocurra bajo la forma de una experiencia efectiva. Como vida fenomenológica, debería experimentarse a sí misma; pero como Vida absoluta, esa experiencia no se cumple en mí. ¿Qué explicación puede hallarse en la obra temprana de Henry para esa inexperiencia mía? Ninguna. Henry no puede concebir aún que la vida no se revele a sí misma en el viviente.

Ciertamente podrá contra argumentarse que, en otros casos (aunque no en el mío), la experiencia de la vida es absoluta para quien la siente, y que absoluto no significa necesario, sino indubitable. Aceptemos incluso que mi argumento no valga para quienes han sentido en sí la revelación de la vida; pero concédaseme que vale en mí con carácter tan absoluto como vale la revelación de la vida en ellos.

¿Qué hacer, entonces, conmigo? No parece haber respuesta en la obra temprana de Henry para una confesión como la que acabo de hacer. Además, este estado de situación no tiene remedio pues Henry expresamente niega que haya una revelación progresiva. Además su fenomenología radical no proporciona (porque no lo precisa) método alguno: la revelación no solo se ha cumplido ya, sino que se ha cumplido de manera absoluta. No hay, entonces, un problema de “acceso” a algo a lo cual el progresivo ordenamiento de un método podría aproximarnos paso a paso.

La pregunta que nos hacemos al circunscribir de este modo la problemática es si puede la noción de revelación —que es, según vimos, indisociable de la noción de vida— sostenerse en términos estrictamente fenomenológicos. Es decir, ¿puede acaso la vida ser descrita en los términos de Henry sin contradecir la experiencia que el viviente tiene de sí? ¿Guarda la fenomenología material una respuesta a mi experiencia?

Hasta donde hemos analizado, no cabe explicación alguna. Mi caso está más cerca de Scheler que de Henry —aunque mejor cabría decir más cerca de todos que de Henry, habida cuenta que, según nuestro filósofo, salvo algunos párrafos de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, el resto de la filosofía ha sido dominada por la ontología griega, ajena por completo a la revelación de la vida—. Esta sorprendente escasez de descripciones previas concordantes con la caracterización herniana de la vida no parece validar la idea de una revelación ya cumplida en la inmediatez de la vida y de modo absoluto...⁸

⁸ Este hecho reviste una singular gravedad. Que la humanidad en su conjunto ignore algo que presuntamente se manifiesta a sí mismo de modo absoluto es lisa y llanamente un contrasentido. El meollo de la cuestión radica en que la auto-revelación no puede sino revelarse a sí misma y por ende no puede alegar su propio desconocimiento.

Esta situación no es homóloga a otros errores denunciados por filosofías precedentes. Por ejemplo, cuando Nietzsche dice que toda la historia del pensamiento es una repetición del error platónico de duplicar la realidad inventando un tras mundo que niega el mundo sensible, no incurre en el tipo de refutación de sí mismo que encontramos en Henry porque, ante todo, lo denunciado es un error y un invento en vez de un hecho consumado, y porque aquello sobre lo cual versa el argumento no es autorreferencial. Una representación ficticia bien puede ocultar una realidad trascendente que no tenga ella misma una estructura auto-afectiva, ¿pero cómo decir que la vida se esconde de sí misma en sí misma?

Algo análogo puede argumentarse a propósito de la crítica heideggeriana de la metafísica. Sostener que la historia de la filosofía es una repetición del olvido del ser no es una afirmación auto-contradictoria, a menos que se argumente (como lo hace Henry) que ser significa vivir y vivir, sentirse a sí mismo. En cambio, si el hombre es un ente y éste, como todo ente, no es el ser (por íntima relación que tenga con él), bien puede decirse que el ser se le oculta sin que eso implique que el viviente se oculta a sí mismo. Además, Heidegger no llega a tanto como sostener que únicamente él ha reparado en la diferencia ontológica. Previamente los griegos (que no son únicamente un conjunto de filósofos sino en primer lugar un pueblo) han tenido ante sí al ser del ente. Además, es propio del ser el poder ocultarse —de ahí que, por ejemplo, Occidente pueda ser descrita como la tierra del ocaso, donde el ser se pone quizás incluso de modo irremediable—. No ocurre lo mismo que con la vida: ¿Cómo podría ella ocultarse de sí misma? .../...

Este es, en definitiva, el atolladero al que conduce la filosofía temprana de Henry. Veremos si en su obra tardía hay alguna respuesta a experiencias como la mía, de modo tal que una simple facticidad no ponga en jaque al absoluto.

3. VIDA Y REVELACIÓN EN LA OBRA TARDÍA DE HENRY

Dijimos que la objeción a Scheler ha de tomarse seriamente pues no solo implica que éste se equivoca al describir el sentimiento sensible, sino también que desatiende su propia auto-afección; es decir, que es posible desoír-la, lo cual sería inviable si la descripción de la revelación en la obra temprana de Henry fuera acertada. Pues bien, nuestro objetivo aquí será comprender la evolución de la obra tardía de Henry como una respuesta a esta inquietante posibilidad. Es decir, me propongo explorar la hipótesis de que una posibilidad de comprender este giro podría radicar en la búsqueda de soluciones a ciertos problemas técnicos inherentes a su primera filosofía. De ser así, habría para ello una necesidad interna al desarrollo de su obra. Más en particular, buscaré explorar las motivaciones filosóficas que pudiera haber tenido el desplazamiento desde una noción de vida centrada en la auto-afección del *ego ipse* hacia otra en la cual esta auto-afección cobra su sentido en la experiencia absoluta en cuyo seno el *ego ipse* llega a la Vida, es decir, nace.

Ahora bien, por más que el giro de la obra tardía de Henry sea de enorme significación, no quiere decir que haya una ruptura radical con su filosofía temprana. Será tarea sencilla encontrar continuidades en el modo de caracterizar la vida.

Ante todo, volveremos a encontrar la idea de que “la Afectividad es la esencia de la vida” (Henry, 2004: 27). Por eso mismo, ella consiste en un experimentarse

Y nótese que nuestra objeción no versa sobre la filosofía de Henry sino sobre la experiencia del viviente a la cual ella remite: sobre eso que el Henry tardío describe como “la gnosia de los simples”. La cuestión no es si Henry ha argumentado sólida y elocuentemente (cosa que hizo), sino si aquello de lo que nos habla existe tal y como él lo ha descrito. Bien pudiera ocurrir que alguien tuviera razón y aun así estar equivocado, máxime cuando el objeto de consideración es de una índole ajena a lo racional. Discutir la fenomenología material cual si se tratara de un conjunto de argumentos es negarla antes de que el gallo cante tres veces. Que la ontología griega sea falsa no hace, *per se*, que una filosofía sea verdadera por el solo hecho de oponérsele. La falsedad de un argumento ajeno no hace verdadero al propio. Además, que todos los autores hasta Henry hayan podido olvidar que la Vida inmanente es la condición de posibilidad del aparecer del aparecer es algo que solo secundariamente los refuta a ellos; ante todo, hace patente que la vida (aunque más no sea la vida finita) puede ocultarse a sí misma, es decir: que la revelación en el viviente es contingente. Esto es algo para lo cual la filosofía temprana de Henry no ha encontrado aún respuesta.

interiormente a sí misma, esto es, en la experiencia de vivir que tiene todo viviente (Henry, 1996: 51):

La vida es un auto-movimiento que se auto-experimenta y no deja de auto-experimentarse en su movimiento mismo —de tal manera que nada se separa jamás de él, nada se escapa fuera de él, fuera de este auto-experimentarse que se mueve—. El movimiento por el que la vida no cesa de venir a sí y, de este modo, al gozo de sí —el movimiento de su propio vivir que nunca cesa, jamás se separa de sí, sino que permanece eternamente en sí—, tal es el proceso en que consiste la esencia de la vida, su auto-generación. (Henry, 1996: 74-75)

La vida, entonces, no es, sino que adviene sin cesar, en un eterno llegar a sí que es un proceso sin fin en cuyo seno ella se arroja a sí misma, se aplasta contra sí, se experimenta y goza de sí al producir constantemente su propia esencia, que consiste en este gozo y en esta experiencia mismas. Así, la vida se engendra continuamente a sí misma y, en esta auto-generación sin fin se cumple la efectuación fenomenológica activa de su venir a sí (Henry, 1996: 74); lo cual significa que este goce de sí “es la forma primordial de toda fenomenalidad concebible” (Henry, 1996: 75).

En efecto, el proceso de auto-generación de la vida es “un proceso fenomenológico” (Henry, 1996: 75). Ciertamente la vida, en cuanto manifestación pura, es una auto-revelación; es decir: una revelación original de nada más que sí misma y dependiente solo de ella; es una revelación de sí, o sea, una auto-revelación absoluta⁹ (Henry, 1996: 42-43). En palabras de Henry,

la vida tal como la experimentamos en nosotros, nuestra vida, es en sí misma una revelación: este modo único de revelación en el que lo que revela y lo que es revelado son sólo uno y que, por esta razón, hemos denominado una auto-revelación. Tal modo sólo pertenece a la vida y constituye propiamente su esencia. Vivir, en efecto, consiste en esto: ‘experimentarse a sí mismo’, ‘revelarse a sí’. (Henry, 2004: 107)

⁹ Al respecto, Díez (2009: 244) comenta: la “palabra de la Vida es una auto-revelación donde lo que se revela y lo revelado son lo mismo.”

La auto-revelación de la vida conlleva dos significaciones, que es preciso distinguir: en lo concerniente a su esencia, la Vida es quien realiza la revelación, quien revela; en lo concerniente a la revelación, la Vida es lo revelado, o sea que lo revelado es ella misma (Henry, 1996: 42).

Precisamente, es en la auto-revelación absoluta de la vida donde radica la fenomenalidad: "es sólo porque esta auto-revelación se produce [...] que el vivir de la vida es efectivo" (Henry, 1996: 75). La efectuación fenomenológica de la vida se produce, entonces, en un abrazo de sí y se revela en el goce de sí que genera en ella "ese Sí que se abraza a sí misma" (Henry, 1996: 76). De manera que "la Vida absoluta se experimenta a sí misma en una Ipseidad efectiva que es, en cuanto tal, un Sí que es efectivo y, en cuanto tal, singular" (Henry, 1996: 79). Vale decir que la vida es ipseidad:

en el proceso de auto-generación de la vida como proceso por el que la vida viene a sí, se aplasta contra sí, se experimenta a sí misma y goza de sí, está implicada una Ipseidad esencial como condición sin la cual y fuera de la cual jamás se produciría ningún proceso de este tipo. La Ipseidad no es una mera condición del proceso de auto-generación de la vida: es interior a él como el modo mismo en que ese proceso se lleva a cabo. Así se edifica, conjuntamente con la venida a sí de la vida en el experimentarse a sí mismo del goce de sí, la Ipseidad original y esencial de la que obtiene su posibilidad el experimentarse a sí mismo, la Ipseidad en la cual y según la cual se cumple todo experimentarse a sí mismo. (Henry, 1996: 75)

La ipseidad, entonces, pertenece a la auto-revelación de la vida, a un punto tal que la "Iipseidad original y esencial" donde

se lleva a cabo el abrazo patético de la vida que se auto-genera auto-experimentándose es *el modo fenomenológico concreto* según el cual se produce ese proceso de auto-generación en cuanto su proceso de auto-revelación. Así, la Ipseidad pertenece a la auto-generación de la vida como aquello en lo cual esa auto-generación se lleva a cabo como auto-revelación. (Henry, 1996: 76; énfasis mío)

No obstante las sustanciales continuidades de las afirmaciones precedentes con la obra temprana de Henry, pueden apreciarse también significativas modificaciones en el modo en que es descrita la vida. Ahora bien, estas trans-

formaciones no significan una ruptura sino una profundización y un desarrollo de posiciones que se distancian del punto de inicio simplemente para incrementar su alcance. No es que Henry se desdiga sino que más bien detalla, especifica, despliega renovados argumentos como si esta ulterior explicitación ya se encontrase prefigurada en aquello que aún no se expresaba en un vocabulario acabado pero cuya manifestación indicaba como necesaria referencia a esa experiencia tácita y operante que da sentido a toda filosofía de la vida.

En el marco de estos desplazamientos, ciertas cualidades de lo que otrora era la vida del *ego ipse* son ahora atribuidas a la Vida divina. Así, el carácter de absoluto, único, real, efectivo y demás se predica aquí de la Vida de Dios, no necesariamente de la vida del hombre.¹⁰

En efecto, Henry nos habla ya de una Vida absoluta y única que es la vida de Dios, en cuyo seno venimos a nuestra propia vida. Es decir que la experiencia que tenemos de nuestra vida individual se realiza en la experiencia que esa Vida absoluta tiene de sí. Venimos a nosotros mismos, devenimos el Sí mismo que somos, únicamente “en el eterno proceso en que la Vida absoluta viene a sí. Solamente en ese proceso, los vivientes vienen a la vida.” (Henry, 2000: 123) De modo que la única vida real es la Vida fenomenológica absoluta, la que no cesa de experimentarse a sí misma en su vivir (Henry, 1996: 57).

Esto significa que solo existe una Vida, que es la única esencia de todo lo que vive y es la Vida de Dios (Henry, 1996: 72). Así, la esencia de la Vida y la de Dios son una y la misma (Henry, 1996: 68), y la auto-revelación de la Vida es “idéntica a la Revelación de Dios” (Henry, 1996: 72). En consecuencia, el viviente ya no llega a la vida en su propia vida sino sobre el fondo que hay en él del llegar original por el cual la vida llega a sí (Henry, 1996: 74). Esto hace posible que aquello que Henry (en un sentido evangélico) denomina “el hombre” ya no encuentre su propia verdad en sí mismo sino en Dios, y que por lo tanto pueda perfectamente ignorar su propia esencia egoica:

El único saber [acerca del yo singular] del cual dispone la humanidad no proviene precisamente de ella. No es el hombre el que sabe que es un yo ni qué es

¹⁰ Tal como observa agudamente Lipsitz (2004: 69), en la última filosofía de Henry, a diferencia de “las intuiciones desplegadas en *L'Essence de la Manifestation*, la vida es ‘más’ que el viviente” pues, así como entonces “toda la fuerza de la argumentación estaba abocada a mostrar que el hombre no trasciende a la vida”, ahora “nos invita a pensar que *la vida es ‘más’ que el Hombre*”.

un yo en general, no es el hombre el que sabe lo que hace de él un hombre. Este saber lo detenta la Vida y únicamente ella. (Henry, 1996: 169)

De este modo, la experiencia del yo queda sujeta a Dios. Más específicamente, la posibilidad de que exista mi yo viviente sólo es inteligible “en la Vida fenomenológica absoluta en cuya Ipseidad se engendran todo Sí y todo yo concebibles” (Henry, 1996: 170). Vale entonces decir que el yo queda desbordado por el absoluto puesto que es “mucho más” que un yo: al ser “engendrado en la auto-afección de la Vida absoluta, [...] se experimenta pasivamente a sí mismo sobre el fondo de la Ipseidad original de la Vida que lo da a sí mismo y hace de él a cada instante lo que es” (Henry, 1996; 171).

Que la vida del hombre no se revele a sí misma sino que únicamente se vuelva inteligible en la auto-revelación radical de la Archi-inteligibilidad de la Vida (Henry, 2000: 125) significa una subordinación de la vida del yo a la Vida absoluta. Toda modalidad de la vida es dada a sí misma, revelada a sí y experimentada en la auto-revelación de la vida absoluta consistente en la inmediatez patética de la experiencia pura de sí (Henry, 2000: 128), en la auto-donación patética de la Vida absoluta (Henry, 2000: 130). De manera que la vida que viene a sí al experimentarse en su carne no es precisamente la que realiza esta venida sino más bien “la eterna venida a sí de la Vida absoluta, en el proceso por el que se auto-genera al auto-revelarse en su Parusía que no tiene comienzo ni fin” (Henry, 2000: 242).

4. DOS FORMAS DEL MAL Y UNA VICTORIA PÍRRICA SOBRE EL ATEÍSMO

¿Qué consecuencias tienen los desplazamientos descritos recién para nuestra problemática? La sujeción del yo a Dios, la Parusía y demás cuestiones de este tipo bien podrían sugerir interpretaciones de índole religiosa. De hecho, los motivos teológicos del último Henry suelen ser más evidentes para el lector interesado en su obra que los motivos que hacen a la arquitectura interna de su obra. La interpretación que proponemos, en cambio, pone en *epojé* la fe cristiana para indagar cuáles son las razones filosóficas que explican la evolución de la obra tardía de Henry hacia una más decidida atención a la Vida absoluta.

El argumento que intentaremos desarrollar en este apartado es que uno de los sentidos del giro tardío en la obra de Henry es dejar la Vida a resguardo de

las contingencias de la experiencia individual de modo que posiciones como las de Scheler (y experiencias como la mía) ya no pongan en jaque su auto-revelación. Henry habría querido resguardar el absoluto de la posibilidad del ateísmo que su obra temprana dejaba involuntariamente abierta al atar la revelación a la experiencia egoica. Para ello, introduce la cuestión del mal. Que el viviente se cierre a la manifestación de la Vida divina es ahora posible como obra del mal. La existencia del mal hace posible que el absoluto no se manifieste, es decir, que pueda negarse a Dios. En términos del último Henry, es porque el hombre resulta capaz de desoír la Palabra de Dios que la Revelación puede no cumplirse en él.

Esta cuestión ha sido expresamente tratada por Henry en base a las palabras de Cristo que definen tres “figuras del mal”¹¹: (a) la escucha anonadada de la Palabra de Dios —es decir, la dificultad del hombre para oírla— (Henry, 2004: 131, 134-135); (b) su incumplimiento —o sea, el no guardar la Palabra divina— (Henry, 2004: 135); y, (c) la dureza de corazón —esto es, la insensibilidad de quien se vuelve sordo a la Palabra y ciego para consigo mismo— (Henry, 2004: 134-136, 138-139).

Más allá del detalle de esta clasificación, nos interesa retomar el criterio general de que el mal se plasma en distintas figuras. En base a él, tipificaremos dos de sus formas, que se relacionan con la posibilidad del ateísmo (es decir, con la posibilidad de que el absoluto no se revele de manera efectiva al hombre); a saber: el olvido de la Vida, y la ilusión trascendental del yo.

El olvido de la Vida es una de las grandes novedades que introduce Henry a propósito de la cuestión que venimos siguiendo. Su gravitación es tal que le dedica un capítulo en *Yo soy la verdad* (Henry, 1996: 168-191). Allí argumenta que hay un olvido de la Vida por parte del ego, a pesar de que es ella quien “lo da a sí mismo y al mismo tiempo le da todos sus poderes y capacidades” (Henry, 1996: 177). Este olvido consiste en la disimulación original y esencial del estatuto fenomenológico de la Vida, que puede entenderse de dos maneras diferentes: una simple, como “un modo del pensamiento” en el sentido de que olvidamos aquello en lo que no pensamos; otra, radical y completamente ajena a la primera, como “el olvido en el que la Vida se mantiene cara a cara consigo misma” (Henry, 1996: 186). La diferencia decisiva entre ellos es que el olvido del pensamiento

¹¹ Henry llega a hablar incluso de un “sistema del mal” que se acrecienta desmesuradamente y tiene en el egoísmo una de sus “principales figuras” (Henry, 2004: 139).

bien puede subsanarse al retomar el recuerdo correspondiente a la cosa olvidada tal como se muestra en la verdad del mundo, mientras que el olvido de la Vida (la cual “carece de memoria”) es “definitivo” e “insuperable” (Henry, 1996: 186): “En cuanto escapa a toda memoria concebible, la Vida es Inmemorial. El hombre olvida su condición de Hijo porque la Vida escapa a toda memoria posible — puesto que esa condición es la de un viviente cuya esencia es la Vida-.” (Henry, 1996: 186)

Este olvido radical, que hace del ego un mero “fantasma, una ilusión” (Henry, 1996: 189), no recae entonces sobre aquello que es pero no se conoce “sino sobre lo que ha advenido antes de que seamos”: sobre “lo Inmemorial, lo Archi-Antiguo que escapa a todo pensamiento —lo ya siempre olvidado, lo que se mantiene en un Archi-Olvido-” (Henry, 1996: 190).

Basta con lo mostrado en *Yo soy la verdad* para comprender qué es el olvido de la Vida; resta comprender cómo es posible. Precisamente esa es la cuestión con que Henry encabeza el # 36 de *Encarnación*: ¿Cómo es posible que el “yo puedo” olvide la donación originaria que lo pone en posesión de sí mismo? (Henry, 2000: 263)

La respuesta ofrecida allí es que el rasgo más destacado de la vida práctica consiste en actuar con tal libertad que bien pueda el ser humano prestarle nula atención a la condición trascendental de muchas de sus acciones espontáneas sin que esto le genere algún problema (Henry, 2000: 264). Además, el olvido ha de comprenderse “a partir de la duplicidad del aparecer”: en el plano del pensamiento, consiste en no pensar en algo; en el plano de la vida, consiste en que no puede ser pensada ni, por lo tanto, recordada (Henry, 2000: 265-266). Así, a diferencia de la representación, donde ambas posibilidades son dadas, en la vida no hay ni olvido ni recuerdo; con lo cual la Vida bien puede nadar en un “Olvido radical” sin por ello perder su esencia puesto que, si escapa a la memoria, cuando la memoria falta no ha perdido nada (Henry, 2000: 266-267). Además, escapa al olvido en su praxis más elemental y cotidiana, en los gestos más simples, habituales y humildes; ninguno de los cuales puede realizarse sin el recurso a un “yo puedo” (Henry, 2000: 269).

Pues bien, ¿cómo es posible que el yo olvide su propia condición trascendental? ¿Cómo es posible el olvido de la Vida? Una de las respuestas que brinda Henry —quizá la más elaborada— es que opera allí una ilusión trascendental, la cual constituye la segunda forma del mal de la que hablamos.

La ilusión trascendental del yo consiste en que éste se toma a sí mismo por el fundamento de su ser; o sea, “como su propio hecho [...], como lo que proviene de él y, a fin de cuentas, sólo a él remite” (Henry, 1996: 177). En este sentido, “la mayor de las ilusiones” consiste en que el yo, que es pasivo frente a sí mismo, “siempre ya dado a sí mismo en la vida, situado en esta independientemente de su propio querer, se encuentra aquí convertido a ojos suyos en Sujeto todopoderoso, dueño de sí mismo”, de modo que se considera principio absoluto “de su condición de viviente, de su yo, [y] del conjunto de sus capacidades y talentos.” (Henry, 2004: 138) Así es que, en la ilusión trascendental, el yo está sumido en la creencia “demencial” de “atribuir a su propio yo no solo la disposición de los poderes que halla en él, sino el poder de darse a sí mismo todos esos poderes, y finalmente el de traerse a sí mismo al yo que se es y a su propia vida” (Henry, 2004: 138).

Esta ilusión, que toma al ego como fundamento de sí mismo, genera una falsificación y una subversión, que Henry critica con dureza. Ante todo, falsea el modo en que el hombre se representa a sí mismo (Henry, 2004: 138) al considerar que “la donación a sí del ego y de todos sus poderes” es obra del ego mismo (Henry, 1996: 177). Ahora bien, esta falsificación en la cual “el ego vive el hiperpoder de la Vida —la auto-generación en tanto auto-donación- como el suyo propio”, conlleva a su vez una subversión pues “transforma el segundo en el primero” (Henry, 1996: 177). Se trata, ni más ni menos, que de “la subversión del corazón humano” (Henry, 2004: 139) consistente en la idolatría de referir el absoluto a sí mismo y a nada más que sí: “Tomada por nada la relación interior con la vida en la que es engendrado, el yo se cree este ego-sujeto que subsiste por sí mismo y no debe nada a nadie.” (Henry, 2004: 139)

Esto involucra un enmascaramiento de las condiciones trascendentales de la propia experiencia del ego en el cual la positividad de su experiencia irrecusable enmascara su propia condición de posibilidad. El ego, así, ignora la Vida absoluta “aun cuando ejerce el poder que ella le da y él se atribuye, únicamente porque, invisible por naturaleza, radicalmente inmanente [...], esta Vida permanece por entero en sí misma” (Henry, 1996: 179).

El ego víctima de su propia ilusión trascendental se engaña “respecto a sí mismo, a su ser propio, y al conjunto de sus actividades”, de lo cual resulta que “cuanto más ejerce [...] su poder, cuanto más profunda es en él la experiencia, en la concreción de su esfuerzo, de la efectuación de ese poder, más se atribuye

ese poder a sí mismo, más olvida a la Vida que se lo da" (Henry, 1996: 179). Así es que, ilusión trascendental mediante, "el ego se vive en el ejercicio de su poder como la causa de éste, [y] la disimulación de la Vida lleva a su colmo el olvido de este ego de su posibilidad más esencial: su generación en la Ipseidad original consustancial a la Vida" (Henry, 1996: 179).

Aún así, la ilusión trascendental del yo "no altera el hecho" de que el poder que ejerce y su propia vida les son dados únicamente "en la auto-donación de la Vida absoluta", que es también auto-revelación absoluta (Henry, 2004: 140). Con ello Henry ha logrado poner la Vida y la Revelación a resguardo de las contingencias de la experiencia egoica que bien puede engañarse a sí misma, olvidar su propia condición, sin que ello impida la auto-donación y la auto-revelación de la Vida absoluta. Ha triunfado, así, sobre el ateísmo: la vida divina existe, se engañe o no el hombre respecto de ella y de sí mismo. Ha vencido, es cierto, pero a lo Pirro.

La victoria pírrica de la que hablamos consiste en disipar la posibilidad del ateísmo pagando el costo de sustraerle a la experiencia egoica la revelación absoluta, esto es, la manifestación efectiva, real, acabada. La revelación, como antes, aún se cumple indefectiblemente en su inmanente autoafección; pero esa inmanencia ya no es primariamente la ipseidad del ego sino la Vida divina, que pasa a ser identificada con el Dios-Padre de las Escrituras.

¿Resiste esta "solución" la prueba de fuego de la descripción en primera persona? Es decir, ¿sigue siendo esto una fenomenología en sentido estricto? O bien identificamos la vida finita con la Vida absoluta e incurrimos en el panteísmo (riesgo que Henry se esmera en evitar ya desde su obra temprana), o bien debemos despojar a la experiencia egoica del carácter absoluto.

Este despojo se produce en dos pasos concatenados que la obra tardía de Henry despliega de un modo ostensible. En primer lugar, explicita una distinción que no estaba expresamente tratada en su obra temprana: "la que separa una vida finita como la nuestra de la vida infinita propia de Dios" (Henry, 2004: 119). La vida finita es incapaz de darse a sí misma la vida y, por ende, de ser su propio fundamento pues no puede "traerse a sí misma a la vida"; de modo que ella "se opone a la vida infinita de Dios, que se trae a sí misma a la vida y al goce de vivir", que es omnipotente y no muere jamás (Henry, 2004: 78). Es ella quien le da la vida a mi finitud que, "abandonada a sí misma", resulta imposible ya que, al no ser portadora de su propio poder de vivir, "sólo puede vivir en la vida infinita

que no cesa de darle la vida. Ninguna vida finita podría ser separada de esta vida todopoderosa en la que vive: se hundiría en la nada” (Henry, 2004: 120; énfasis de Henry). En segundo lugar, Henry desplaza las cualidades de la vida humana a la Vida absoluta. La ipseidad ahora deviene Ipseidad y la vida, Vida; incurriendo en un deliberado abuso de mayúsculas... El venir a sí, el experimentarse a sí misma, la experiencia de sí, la auto-revelación; todo ello ahora ocurre de manera primordial, efectiva y real, en la Vida absoluta:

ninguna experiencia de sí es posible si no adviene en ella la *Ipseidad* en la que la vida se revela a sí, de tal forma que en esta revelación de sí, en esta auto-revelación, deviene Vida. Pero la Vida absoluta [...] es una vida real que se experimenta realmente a sí misma. Esta es la razón por la que la Ipseidad en la que ella se experimenta es también una Ipseidad efectiva y real: un Sí real, el Primer Sí Viviente en el que la Vida absoluta se experimenta efectivamente y se revela a sí. (Henry, 2004: 120)

Esta apelación a una Vida en cuyo seno mi vida nace y que se experimenta a sí misma, da respuesta a la objeción que una posición como la de Scheler hacía posible en el modo en que *La esencia de la manifestación* formulaba la problemática. Henry ahora puede dar cuenta de esa posibilidad sin poner en jaque la revelación —es decir, la esencia de la vida—. De modo que el giro de su obra tardía responde, al menos en parte, a una necesidad filosófica. No obstante, creemos que la “solución” hallada resulta más problemática que la dificultad que venía a subsanar. De esas nuevas dificultades nos ocuparemos a continuación, en las conclusiones de nuestro estudio.

5. EL PODER MAGNIFICENTE DE LA VIDA COMO DONACIÓN INAPARENTE

(PALABRAS FINALES)

El desdoblamiento¹² entre vida finita y vida absoluta reintroduce, de manera ampliada, la dificultad que Henry pretendía superar, solo que con una inversión

¹² Para delimitar el alcance de nuestro argumento, conviene hablar de un desdoblamiento de la noción de vida en el último Henry y no, por ejemplo, de una disociación. Agradezco en esto la aguda observación de un evaluador anónimo de este artículo, a quien cito: “es cierto que a raíz del contacto con el cristianismo, Henry modifica los conceptos ya introducidos previamente en su fenomenología mediante una serie de ‘desdoblamientos’: la ipseidad se desdoblará en el ‘sí’ (la ipseidad patética que constituye cada

valorativa. El ego que se cierra a la revelación se encuadra ahora en las figuras del mal. Claro que esta valoración presupone la afirmación de lo que habíamos puesto en cuestión en un principio. Que mi ceguera ante la fulgurante auto-revelación de la vida signifique un extravío es algo que depende de que aquella revelación efectivamente ocurra. Ahora bien, como esa revelación no tiene lugar en mi vida, únicamente puedo acceder a ella por el testimonio de Henry; el cual tendrá valor hermenéutico pero no fenomenológico en sentido estricto. Además, esto me enfrenta a una falacia de autoridad pues me lleva a escoger entre mi experiencia personal y la palabra del Filósofo, quien viene a decirme que se cumple en mí una experiencia de la cual no me perco. ¿Cómo es posible esto? Lisa y llanamente a raíz del mal que mora en mí. Luego, en lugar de refutar una experiencia como la mía, Henry simplemente la anatemiza. No puede continuar ignorándola, pero continúa rechazándola. Ha habido, no obstante, un progreso: que ahora reconoce su existencia.

Por eso, al concluir, debo reconocer agradecidamente la generosidad de Henry, quien ha sido capaz de admitir experiencias divergentes como la mía asignándoles un sentido y un lugar preciso en su filosofía. Más allá de las falencias que puedan señalarse, nada de ello le resta mérito a la hospitalidad de atribuirle entidad a una experiencia no solo ajena, sino también contraria a la suya y que, para más, pone en cuestión, con su sola existencia, el punto de partida mismo de su filosofía. Acaso este tipo de virtudes sea muy superior a la prolijidad formal de los razonamientos cuando de una filosofía de la afectividad se trata. Es, sin embargo, una hospitalidad a medias puesto que, si bien le da cabida a mi experiencia, no la reconoce en los términos en que ella se experimenta a sí misma; por el contrario, es puesta bajo el tamiz de aquella otra Experiencia, en comparación con la cual resulta disminuida¹³.

subjetividad) y el 'Archi-Sí' (el 'Primer Viviente', entendido también como Ipseidad patética); por su parte, la vida se escindirá en 'vida finita' (la del viviente) y 'Vida absoluta' (la de Dios), etc. [...]: más allá de la vida finita individual, existe una Vida absoluta que emerge a través de una 'autoafección fuerte', cuya inmanencia radical depende del 'Primer Viviente' (con el que se identifica) y que se relaciona con la vida finita en tanto que la pasividad de ésta tiene su origen en la 'archi-pasividad' de aquélla (que es su prototipo)."

¹³ Podrá discutirse si hay o no en el último Henry la voluntad expresa de producir una desvalorización de la experiencia individual; lo que no podrá discutirse con éxito es que, al leer sus descripciones de la Vida absoluta, en mi fuero interno siento que mi experiencia personal carece de valor si no soy capaz de refutar esas caracterizaciones contrariantes del modo en que vivo mi vida. Ciertamente se podría contra argumentar que esto me sucede porque estoy preso de la ilusión trascendental denunciada por Henry y que, en consecuencia, simplemente no reconozco la Vida que, no obstante, se revela en mí. Así, que lo niegue no significa que la Vida absoluta deje de aparecer en la interioridad afectiva de mi vida, es decir,

Mi imposibilidad de experimentar la vida absoluta será, para otros, una blasfemia; para mí no es más que la realidad irrecusable de mi vida, en la cual me encuentro tan irremediabilmente como Henry en la suya. Queda, entonces, un diferendo entre nuestras respectivas experiencias. Acaso la distancia sea mayor que lo que nos permite pensar la fenomenología material. La jugada conclusiva se encuentra fuera de su tablero, en esa alteridad radical que quizás por ello (y nada más que por ello) lleva el nombre del mal.

Ante el carácter inaprehensible de la vida, Henry, como el niño que intentaba vaciar el océano con su balde, le ha puesto a su manifestación condiciones muy estrechas. El absoluto no puede aparecer en la exterioridad del mundo (concedámoslo), pero tampoco aparece en la interioridad de mi vida (créanmelo). Henry ha cometido el error de pensar la experiencia de quien no recibe la revelación de la vida absoluta como una figura del mal sin advertir que la vida bien puede revelarse en su inapariencia y que, así como puede ser lo más íntimo para quienes como él la experimentan de ese modo, algo de su poder magnífico también se muestra en su distancia absoluta, en su negatividad, hasta el límite de que puede resultarle recóndita a quien no obstante la ha recibido.

Habría que ver entonces las limitaciones que encuentra en Henry la idea de una revelación plena y definitiva, absoluta e imposible de incrementar. A lo mejor la objeción que hemos planteado (y que, a nuestro juicio, no ha sido levantada por los argumentos desplegados por Henry a lo largo de su obra) es algo más que una ceguera y una sordera; quizás contenga el germen de una filosofía negativa que nos muestre lo que la manifestación plena de la cual nos habla Henry oculta en su ominosa revelación, a saber: que la vida es un Poder que en nada se asemeja a mis poderes; que la vida absoluta lo es de un modo tal que resulta incomparable en todo sentido con los modos de mi vida finita. Si así fuera, experiencias como la mía distarían mucho de ser la encarnación del mal y bien

que la revelación se cumpla en mí a pesar de la ilusión trascendental que me engeuece. Sin embargo, eso sería lisa y llanamente una petición de principio. Para que la ilusión trascendental del yo sea posible, es necesario que exista esa Vida absoluta, divina, y que está puesta en cuestión en este artículo. ¿Cómo podría yo, que soy finito, acceder a una experiencia que sucede en la vida infinita? Únicamente si la experimentase en mí; de lo contrario, esa experiencia no sería la mía y, así, *da capo*. Por eso, como establecimos al inicio de nuestra argumentación, la vida es un hecho, y los hechos están dados o no. Poco sentido tiene discutir una experiencia, sobre todo si se trata de la experiencia más personal de todas. Se la tiene o no se la tiene.

Por otro lado, nunca he conocido a nadie lo suficientemente necio como para decir que se ha dado a sí mismo sus poderes. Aquí también la descripción henryana me resulta abstracta y especulativa; para más, tiene todo el aspecto de un argumento *ad hoc*.

podrían esbozar un camino de acceso a esa dimensión a la cual la fenomenología de la vida resulta ciega y sorda, esto es, a la trascendencia infranqueable de la vida absoluta —una trascendencia que no es la del mundo, contra la cual quijotesamente batalla Henry, y que no tiene cabida en los estrechos términos de una filosofía como la suya. Quizás al fin de cuentas algo bueno provenga de esta pertinaz reticencia a meter el absoluto en los confines de la experiencia humana.

REFERENCIAS

- CANULLO, C. (2013). "Pâtir l'immanence. Puissances d'un oxymoron". Grégori Jean, Jean Leclercq y Nicolas Monseu (ed.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Lovaina: Presses Universitaires de Louvain, pp. 267-247.
- DÍEZ, R. O. (2009). "Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida". Círculo Latinoamericano de Fenomenología, *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 233-245.
- DUSAUSOIT, H. (2013). "Nihilisme et Révélation". Grégori Jean, Jean Leclercq y Nicolas Monseu (ed.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Lovaina: Presses Universitaires de Louvain, pp. 471-483.
- HARDY, J.S. (2016). "Life Turned Against Itself: Is There a Theory of the Passions in Michel Henry?" *Analecta Hermeneutica* 8 (2016): 149-165.
- HENRY, M. ([1963] 2003). *L'essence de la manifestation*. París: Presses Universitaires de France.
- , (1985). *Généalogie de la psychanalyse. La commencement perdu*. París: Presses Universitaires de France.
- , (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- , (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. París: Editions du Seuil.
- , (2004). *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- , (2010). "Qué es aquello que llamamos la vida". *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires / Los Polvorines: Prometeo / Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 19-35.
- KÜHN, R. (2013). "La Nature esthétique, ou l'Unité originaire de la Vie et du Monde. La cohérence et le déficit du projet phénoménologique de Michel Henry". Grégori Jean, Jean Leclercq y Nicolas Monseu (ed.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Lovaina: Presses Universitaires de Louvain, pp. 217-236.
- LIPSITZ, M. (2004). *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. Buenos Aires / Los Polvorines: Prometeo / Universidad Nacional de General Sarmiento.
- PODAR, O. S. (2013). "Y a-t-il, en-Principe, une autre médiation que celle de l'Archi-Fils ?". *Revue Internationale Michel Henry* 4 (2013): 99-123.
- SIMONE, G. de (2013). "L'intériorité via ad Deum dans la phénoménologie du christianisme de Michel Henry". Grégori Jean, Jean Leclercq y Nicolas Monseu (ed.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Lovaina, Presses Universitaires de Louvain, pp. 593-603.

**REVISIÓN DE LA CONFRONTACIÓN HEIDEGGER-HUSSERL.
LA PROTOCONTINGENCIA DEL MUNDO DE LA VIDA
Y SUS ESTRUCTURAS ESENCIALES**

**REVISION OF THE CONFRONTATION BETWEEN
HEIDEGGER AND HUSSERL.
THE PROTOCONTINGENCY OF THE LIFEWORLD
AND ITS ESSENTIAL STRUCTURES**

Irene Breuer

orcid.org/0000-0002-6913-5240

Bergische Universität Wuppertal

ibreuer@hotmail.com

Resumen: La confrontación entre Heidegger y Husserl que ha dominado hasta fecha reciente la interpretación filosófica debe ser revisada a la luz de las indagaciones de Husserl sobre la protofacticidad: Ella concierne a una ontología del mundo de la vida que es afín a la mundaneidad heideggeriana: Los protohechos constituyen un horizonte de sentido ya instaurado, que el yo debe reconfigurar en su praxis. Esta protofacticidad inmodalizable alberga un núcleo de protocontingencia que da cuenta no sólo de la contingencia fáctica de las categorías experienciales, sino también la del mundo, del ego y de los entes finitos: En tanto procesos o sujetos a cambios cualitativos en sus características esenciales su modo de ser se caracteriza por una permanente apertura esencial. Ambos pensadores sostienen la contingencia esencial del mundo, de la que sólo puede dar cuenta la experiencia fáctica *hic et nunc* de un ego encarnado y mundano.

Palabras clave: Heidegger, Husserl, contingencia, protofacticidad.

Abstract: The confrontation between Heidegger and Husserl, ever present in philosophical debates, should be reviewed in the light of Husserl's late inquiries into protofacticity. Concerning the ontology of the lifeworld, it addresses some of the issues of Heidegger's characterization of Dasein as being-in-the-world: Protofacts constitute an already given sense-horizon, which the ego must re-configure in its praxis. This unmodalizable primal facts host a core of protocontingency that accounts for the factual contingency not only of the categories of experience, but of the world, the ego and of finite beings: Understood as processes or subjected to qualitative changes in their essential structures, their mode of being is characterized by an essential openness. Both thinkers sustain the contingency of the world, for which only the *hic et nunc* factual experience of a mundane, incarnated ego can account.

Keywords: Heidegger, Husserl, contingency, protofacticity

1. INTRODUCCIÓN¹

La confrontación entre Heidegger y Husserl ha dominado hasta fecha reciente la interpretación filosófica, que se ha abocado a la tensión entre una fenomenología reflexiva y una hermenéutica, una fenomenología imbuida de idealismo trascendental y una fenomenología existencialista. A la luz de las ediciones recientes de la Husserliana, ya no es posible mantener esta dicotomía: La indagación sobre una esfera de profacticidad contingente, que precede genéticamente al ego encarnado, permite plantear una convergencia de ambos pensadores en torno a la interpretación del mundo y la experiencia. En un primer paso el presente escrito aborda la crítica de Heidegger para analizar las afinidades en torno al planteo del nexo espacio-existencia en particular y en un nivel superior, del nexo metafísica-facticidad. En su parte central, se aborda el tema de la facticidad y de la profacticidad, que en Husserl presenta variantes relativas a los análisis estáticos y genéticos de su fenomenología, para luego incursionar brevemente en las características principales de la ontología del mundo de la vida, estructurada de acuerdo con categorías de la experiencia. Finalmente se abordarán los planteos respectivos de Heidegger y Husserl sobre la experiencia y el mundo en la medida en que convergen fundamentalmente en la aseveración de la contingencia del mundo de la vida. El reconocimiento de la irracionalidad y contingencia a la que está expuesta la existencia humana llevará finalmente a Husserl a cuestionar la invariabilidad cualitativa de las esencias: En conclusión, gracias a esta 'apertura esencial' no sólo el mundo y sus entes materiales sino también la subjetividad misma se dan en tanto permanente proceso. La contingencia del mundo conlleva, por ende, la contingencia cualitativa de sus estructuras esenciales.

2. LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

En su curso del semestre de invierno de 1923/24 en Marburgo, publicado en GA 17 bajo el título de *Introducción a la investigación fenomenológica*², Heidegger se aboca a un examen del método fenomenológico a la luz de su nueva

¹ Este trabajo desarrolla y amplía la ponencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía: "Posibilidad y Necesidad de la Fenomenología (entre Husserl y Heidegger)", celebrado entre el 13 y el 15 de diciembre de 2017 en la Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla. Agradezco a los revisores anónimos de *Investigaciones Fenomenológicas* por su crítica constructiva y ajustados comentarios.

² Heidegger, Martin, Gesamtausgabe / 17, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1994. En adelante citado como "GA 17".

fenomenología hermenéutica, que halla su culminación en el curso de verano de 1923 en Friburgo³. En este primer curso en Marburgo el motivo que subyace a su crítica a Husserl es la conquista de la facticidad del *Dasein*⁴. Sus planteos no pretenden superar la fenomenología sino radicalizarla⁵, no sólo en aras de cuestionar su metodología, sino con el objetivo de revelar sus presupuestos no tematizados: Heidegger destaca el *cogito sum* de Descartes⁶ y la determinación de la evidencia como verdad⁷ demostrable por deducción teórica⁸ —presupuestos de una filosofía orientada a la conciencia, que imposibilitan la concepción de la vida y el espíritu como fenómenos.⁹ Heidegger procede a cuestionar la fenomenología en tanto “ciencia eidético-descriptiva de la conciencia pura trascendental”¹⁰. Con conciencia Heidegger mienta la “esfera total de las vivencias”¹¹, a la cual se accede por una percepción interna. Esta concepción de la conciencia en tanto inmanencia de las vivencias en detrimento de la horizontalidad mundana impide para Heidegger la aprehensión del ser de la vida y del ser en tanto mundo de la filosofía griega¹². La pérdida de esta dimensión fáctica de la vida se debe a la “limpieza (*Reinigung*)” de la conciencia de todo posicionamiento de naturaleza y de la historia en la reducción eidética, lo cual conlleva la “absolutización (*Verabsolutierung*)” de la conciencia trascendental¹³. Este proceder apunta a la conquista de una ciencia indubitable¹⁴ guiada por el “dominio de la cognoscibilidad teórica”¹⁵ y de un “cuidado (*Sorge*) por la absoluta evidencia y certeza”¹⁶. La búsqueda de un conocimiento cierto y de base absoluta se realiza a costa de la purificación trascendental y eidética del campo de la investigación. Ella implica una “angustia (*Angst*)” o “fuga ante el *Dasein* (*Flucht vor dem Dasein*)”¹⁷ en su

³ Cf. Heidegger, Martin, Gesamtausgabe / 63, II. Abt., *Vorlesungen / Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2. Aufl. 1995. En adelante citado como “GA 63”.

⁴ Serban, Claudia, “L’interprétation heideggerienne de Husserl”, en: *Heideggers Marburger Zeit*, T. Keiling (ed.), Frankfurt a.M.: Klostermann 2013, pp. 237-253, aquí 238.

⁵ Heidegger, GA 17, 72.

⁶ *Ibid.*, 267.

⁷ *Ibid.*, 273.

⁸ *Ibid.*, 97.

⁹ *Ibid.*, 247.

¹⁰ *Ibid.*, 47.

¹¹ *Ibid.*, 55.

¹² *Ibid.* 55/6, 247, 274/5.

¹³ *Ibid.*, 72, 79.

¹⁴ *Ibid.*, 283.

¹⁵ *Ibid.*, 123; cf. 43: “Die Sorge um eine bestimmte absolute Erkenntnis”; 58: “die Sorge um die erkannte Erkenntnis”; 82: “Den Primat hat also das theoretische Erkennen”.

¹⁶ *Ibid.* 123; cf. 221: “Sorge der Gewißheit”; 270: “Husserls Verunstaltung der phänomenologischen Befunde durch die abkünftige Sorge der Gewißheit”.

¹⁷ *Ibid.*, 97, 98.

historicidad y facticidad, con lo cual la consciencia se ve imposibilitada de determinarse en su ser¹⁸. Aun cuando reconoce la importancia de la intencionalidad¹⁹, Heidegger critica su orientación exclusiva al campo teórico/cognoscitivo. Además, al plantearse una analogía falsa entre las emociones y el conocimiento²⁰, se torna imposible entender las emociones como fenómenos del *Dasein* mismo²¹. Heidegger destaca en repetidas ocasiones que en este proceder se da por sobreentendido al *cogito sum* como *certum*"²², descuidándose así la "pregunta por el carácter de ser (*Seinscharakter*) de la conciencia"²³. Este "cuidado por la certeza (*Sorge der Gewißheit*)" implica un "desplazamiento" o "disimulación del ser (*Verstellen des Seins*)"²⁴ que equivale a un "retiro de sí mismo (*Verlegung von sich selbst*)" del *Dasein*, ya que las determinaciones ontológicas que se aplican a la conciencia en la reducción eidética nada dicen sobre su ser²⁵. Paradójicamente, la búsqueda de certeza y de verdad del conocimiento impide a la conciencia acceder a su propio ser, es decir, conocerse a sí misma²⁶. Igualmente, al estar dirigida la intencionalidad a lo que trasciende al propio *Dasein*, se excluye la posibilidad de que el *Dasein* "se encuentre consigo mismo" en su ser en tanto originario²⁷ y afectivo. Esto conlleva el "desarraigo (*Entwurzelung*)"²⁸ del ser. Para Heidegger, la conciencia supone al *Dasein*²⁹, que no es sino el "el hecho, que yo soy (*Faktum, daß ich bin*)"³⁰. Como expresa en sus lecciones de Marburgo

¹⁸ *Ibid.*, 111.

¹⁹ *Ibid.*, 260: "Mit dieser Entdeckung der Intentionalität ist zum ersten Mal in der ganzen Geschichte der Philosophie ausdrücklich der Weg für eine radikale ontologische Forschung gegeben"; 263: "Die Bestimmung der Intentionalität ermöglicht erst die phänomenologische Forschungsmethode" (cursivas en el original).

²⁰ *Ibid.*, 272.

²¹ *Ibid.*, 288.

²² *Ibid.*, 267, 268.

²³ *Ibid.*, 247, 267, 270.

²⁴ *Ibid.*, 283.

²⁵ *Ibid.*, 274, 287: "In eins mit dieser Flucht vor ihm selbst besorgt das Dasein die Verlegung von sich selbst. Durch diese Ontologie wird unmöglich gemacht, daß das Dasein qua Dasein sich selbst begegnen kann. Von der Besorgung der Idee von Wissenschaft wird eine bestimmte Ontologie ausgebildet und als die einzige Möglichkeit der Befragbarkeit des Daseins festgehalten. Die Tendenz der Verschüttung des Daseins selbst."

²⁶ Serban, op. cit., 250.

²⁷ Heidegger, GA 17, 93: "Die Sorge um erkannte Erkenntnis hat das menschliche Dasein als solches von der Möglichkeit des Begegnens ausgeschlossen"; 98: "Zur Wahrheit gehört [...] auch die Möglichkeit, das Begegnen des Seienden in seiner Ursprünglichkeit zu erhalten". (cursivas en el original).

²⁸ *Ibid.*, 116.

²⁹ *Ibid.*, 198: "Welchen Seinscharakter das Bewußtsein hat und welcher Sorge es entspringt, ist die Frage, und ob diese Sorge des Erkennens Anspruch auf Radikalität hat oder ob nicht vielmehr der Rückgang auf das Thema 'Dasein' erst die Möglichkeiten der phänomenologischen Forschung wirksam zu machen versucht" (cursivas en el original).

³⁰ Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe / 20, Abt. 2, Vorlesungen 1923–1944 / Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2. durchges. Aufl. 1988, 401. En adelante, citado como "GA 20".

Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo de 1925, (GA 20), sólo en la angustia como la disposición afectiva del ser allí-en-el-mundo se revela la facticidad del ser.³¹ Para Heidegger, “el volver a las cosas mismas” implica un retroceso a la “concreción histórica del cuidado”, que es en su ser “cuidado fáctico (*faktische Sorge*)”, es decir, el cuidado es un modo del *Dasein* en su facticidad, una facticidad que es histórica.³² Para Heidegger, la facticidad no es una concreción de lo general, sino una “proto-determinación de un ser específico en tanto *Dasein* (*Urbestimmung eines spezifischen Seins als Daseins*).”³³ Por ende, si tanto Husserl como Descartes no han logrado concebir al ser del *sum*, es porque han descuidado la facticidad, es decir, el ser histórico de la conciencia y de la vida.

Más adelante, en las lecciones de Marburgo arriba mencionadas y, con posterioridad, en su *Seminario en Zähringen* de 1973 (GA 15³⁴), Heidegger continúa su crítica a la fenomenología eidética y trascendental husserliana. En esas lecciones, Heidegger sostiene que los análisis de la percepción en las *Investigaciones Lógicas* y en *Ideas I* están caracterizados por una idealización abstractiva, según la cual la percepción puramente sensible no consiste sino en una capa de actos abstractos que la idealización abstrae de la experiencia concreta. En su curso de 1925 *Los principales descubrimientos de la fenomenología* (GA 20), Heidegger aborda la distinción husserliana entre objetos constituidos pasiva y activamente: En la experiencia cotidiana, los objetos de la naturaleza o entorno sensibles son objeto de una sola capa de actos, aquella que revela la percepción sensible: Una silla incómoda es percibida en su dureza, en su peso, en su incomodidad: “Lo percibido se da en sí mismo” y sus características sensibles no se “desprenden ni son deducid(a)s a través de ella”.³⁵ En cambio, los objetos percibidos en el sentido estricto de la fenomenología son percibidos sólo en tanto y en cuanto son percibidos, es decir, lo percibido es lo existente en el modo de su ser percibido.³⁶ Es decir, la experiencia concreta no se reduce jamás a una simple percepción sensible sino que engloba actos categoriales. En palabras de Heidegger: “La percepción concreta, expresamente dadora de objetos, no es jamás una

³¹ Heidegger, GA 20, 402.

³² Heidegger, GA 17, 106/7.

³³ *Ibid.*, 289.

³⁴ Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe / 15, Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1910–1976 / Seminare*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1986. En adelante citado como “GA 15”.

³⁵ Heidegger, GA 20, 50.

³⁶ *Ibid.*, 53.

intuición sensible aislada y constituida por una sola capa única, sino una intuición estratificada, es decir, una percepción determinada categorialmente.”³⁷ Si bien Heidegger destaca el mérito de este descubrimiento —“con el descubrimiento de la percepción categorial se ha ganado por primera vez el camino concreto para una verdadera investigación identificadora de categorías”³⁸— paralelamente destaca que se trata de un camino abstractivo: el material de la percepción es un “algo formal vacío junto con las estructuras que lo destacan”³⁹. Para Heidegger, la intuición sensible en Husserl no es sino una mera base para la intuición categorial, ya que es la intuición categorial, la que “permite que las cosas se originen”, lo que significa que ella “deja ver lo existente en su objetualidad”⁴⁰.

Más adelante, en el seminario de *Zähringen* de 1973, Heidegger agudiza su crítica a Husserl, destacando que los análisis de la *VI Investigación Lógica* recurren a la abstracción en lugar de tematizar la “experiencia efectiva de la cosa misma”⁴¹. En efecto, al analizar la intuición categorial en Husserl, Heidegger explica que Husserl parte de la intuición sensible para llegar a la intuición categorial y toma como ejemplo un objeto, el tintero, mencionado en una carta de Jean Beaufret. Para Heidegger “el tintero sólo puede ser tomado como algo otro. En sentido estricto: el tintero sólo sirve de ejemplo de un objeto sensible.”⁴² En su crítica, Heidegger sostiene que en Husserl, “el objeto de una impresión sensible no es dado. La objetualidad del objeto no puede ser percibida, en suma, el hecho, de que el objeto sea un objeto, no se desprende de la intuición sensible.”⁴³ Husserl operaría así una reducción de un “tintero” a una cosa pura y simple, objeto de la experiencia sensible, en lugar de tematizar este objeto en la experiencia originaria. Heidegger concluye que en la experiencia del tintero, “se trata de hacer una experiencia fundamental de la cosa misma (*Gründerfahrung des Dinges selbst*)”⁴⁴, cuando se parte empero, de la conciencia, es imposible hacer esta experiencia.

³⁷ *Ibid.*, 93: “Die konkrete, ausdrücklich gegenstandsgebende Anschauung ist nie eine isolierte, einstufige sinnliche Wahrnehmung, sondern ist immer gestufte, d.h. kategorial bestimmte Anschauung.”

³⁸ *Ibid.*, 98.

³⁹ *Ibid.*, 97: “*Sehenlassen des Seienden in seiner Gegenständigkeit*” (cursivas en el original).

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Heidegger, GA 15, 383.

⁴² *Ibid.*, 374.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, 383.

A primera vista, los caminos respectivos son inversos: Mientras que Husserl parte de la *eidê* para regresar hacia la experiencia efectiva donde ella se constituye, Heidegger parte de esa experiencia para interrogar la precomprensión ontológica que ella implica: "Para realizar (esta experiencia, dice Heidegger), se necesita partir de otro ámbito [...] llamado *Dasein*."⁴⁵ Para Heidegger, la experiencia de un existente está predeterminada por la orientación ontológica del *Dasein*, es decir, la orientación no es pensada según la alternativa clásica de *sensatio* e *intellectio* del objeto, sino por el conocimiento y la ocupación práctica⁴⁶. Se debe, por lo tanto, partir de la experiencia fundamental de la cosa misma, es decir, la experiencia no alterada por la "aniquil(ación de) la originalidad del fenómeno, derivándolo de otros", como expresa en *Ser y Tiempo*⁴⁷. Pero esta aparente contraposición surge de una mala interpretación del "*principio de todos los principios*" de la fenomenología, según el cual "*todo lo que se ofrece en la 'intuición' originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo como lo que se da, pero también sólo en los límites en que ella se da.*"⁴⁸ La intuición es la única fuente para el conocimiento, pero ella se divide según la *VI Investigación Lógica* en intuición sensible (*sinnliche Anschauung*) e intuición categorial (*kategoriale Anschauung*). Una intuición categorial es un acto intencional, que es llevado a cabo sobre la base de una percepción actual, en el cual no sólo los elementos de significación que corresponden a la intuición sensible, sino también las formas categoriales encuentran su cumplimiento⁴⁹. Los objetos categoriales u objetos del intelecto activo están referidos a los objetos sensibles, ya que "la respectiva vivencia significativa actual [...] corresponde exactamente a la [...] percepción confirmativa"⁵⁰, lo que para Husserl significa que "están referidos al objeto mismo en su formación categorial, que el objeto con esas formas

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Cf. Pradelle, Dominique, *L'archéologie du monde*, Dordrecht: Kluwer 2000, cap. II "Spatialité et Signification".

⁴⁷ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1999, § 28, 148.

⁴⁸ Husserl, Edmund, Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Buch I*, K. Schuhmann (ed.), Den Haag, Nijhoff 1982, § 24, 51/[44]; esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. A. Zirió Quijano, México: Fondo de Cultura Económica 2013, 129. En adelante citado como "Hua III/1" e "Ideas I", números de página en ese orden.

⁴⁹ Cf. Husserl, Edmund, Hua XIX/2, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. Panzer (ed.), Den Haag, Nijhoff, 1984, 660; esp.: *Investigaciones lógicas, 2*, M. G. Morente, J. Gaos (trad.), Madrid: Alianza, 1982, 696. En adelante, citado como "Hua XIX/2" e "Inv. Lóg. 2", números de página en ese orden.

⁵⁰ Ibid.

categoriales no es meramente mentado [...] sino que es intuitivo o percibido.”⁵¹ En el ejemplo dado por Husserl, la expresión “un papel blanco” equivale a expresar “veo que el papel es blanco” o “este papel es blanco”⁵². Si bien Husserl distingue entre “materias de aprehensión” y “formas de aprehensión” como constituyentes de las intuiciones sensibles y categoriales respectivamente⁵³, esta distinción no redundaría en una abstracción del objeto como le reprochara Heidegger, puesto que la intuición categorial se funda sobre la intuición sensible⁵⁴ y únicamente en unidad conforman el objeto perceptivo: el “acto fundado” es producto de la unión de “los actos fundados, o más bien, estas formas de acto, con sus actos fundamentantes”, obteniéndose así “los actos complejos enteros mediante esta fundamentación formal”.⁵⁵ De esta manera, el concepto de percepción obtiene un “sentido mucho más amplio”, ya que ahora abarca —dice Husserl en probable alusión a Kant— la aprehensión de situaciones objetivas (*Sachverhalte*) enteras”.⁵⁶ Sólo en base a una comprensión insuficiente del planteo de Husserl puede preguntarse si el camino para acceder al conocimiento debe separar por abstracción las distintas capas o respetar el carácter unitario del objeto de experiencia, como criticara Heidegger.

Esta contraposición se evidencia claramente en la concepción de la espacialidad: Mientras Husserl concibe al mundo a partir de la sustancialidad y del espacio —el mundo como totalidad de remisiones, el espacio como extensión en (en el sentido locativo) donde se ubica lo existente percibido— Heidegger plantea al ser-en-el-mundo como originariamente espacial, ya que el *Dasein* no remite primeramente a la espacialidad ni a la percepción sensible sino al “ser-con” en el doble sentido de la familiaridad y del cuidado. Como expresa Heidegger en *El ser y el tiempo*: “Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio. El espacio es, antes bien, ‘en’ el mundo, en tanto que el ‘ser en el mundo’, constitutivo del ‘ser ahí’, ha abierto un espacio.” Este “espaciar” es “comprendido como existencial”⁵⁷. Frente a la orientación epistemológica, a la mirada ‘pura y simple’ de la conciencia pura como modo originario de la intencionalidad, Heidegger opone la

⁵¹ *Ibid.*, 671/703.

⁵² *Ibid.*, 659/695.

⁵³ *Ibid.*, 709/731.

⁵⁴ *Ibid.*, 671/703.

⁵⁵ *Ibid.*, 660/696.

⁵⁶ *Ibid.*, 666/700.

⁵⁷ Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 24, p. 127.

orientación originariamente práctica hacia el mundo y las cosas, fundadas en el cuidado (*Sorge*) como constitución ontológica del *Dasein*.

Esta crítica, que se extiende a la dimensionalidad, a la homogeneidad, a la centralización del espacio en torno al aquí absoluto del cuerpo viviente y a sus cinestesis, al horizonte externo e interno de la cosa como conjunto de remisiones, Heidegger opone la unidad de las estructuras espaciales con el contenido del espacio, o sea las relaciones de remisión de útil a otro útil, el espacio en tanto experiencia del espacio significante, significación que está referida a la utilidad o finalidad práctica. Si, en Husserl, el horizonte externo constitutivo de la mundaneidad se da en un nivel perceptivo como articulación entre las percepciones actuales y potenciales, en Heidegger, este horizonte está determinado por la significación práctica, es decir, la remisión de un útil a otro. Es una estructura no determinada por la percepción de un objeto, sino por su función, un horizonte funcional o práctico. En palabras de Heidegger: "cuando decimos que la estructura fundamental de la mundaneidad, el ser de lo existente que llamamos mundo, reside en la significatividad (*Bedeutsamkeit*), esto quiere decir, que [...] las remisiones y los nexos de remisión son fundamentalmente conexiones de *significación*."⁵⁸ En resumen, el espacio es concebido en cuanto a su significación para la existencia humana y no en cuanto a su estructura formal y a su percepción para y por una conciencia intencional. *Existencia y conciencia en su contraposición* parecen caracterizar ambas posiciones.

3. CONVERGENCIA DE AMBOS PLANTEOS: LA FACTICIDAD

Sin embargo, es posible entender la posición husserliana desde el *entrelazamiento de existencia y conciencia* en un ego encarnado. En efecto, en sus escritos publicados a partir de 1920 en Hua IV, XI, XV, XXXIX y XLII, entre otros, Husserl plantea la fenomenología sobre la base de la génesis del cuerpo vivido, que se relaciona consigo mismo y con su entorno de una manera pre-intencional, caracterizada por acciones pulsionales. En esta etapa de su pensamiento, Husserl reconsidera su concepción del espacio y el mundo como estructuras formales o campos perceptivos: el espacio abarca lugares cualitativos habitados por el cuerpo viviente que se proyecta a un horizonte como campo de su accionar

⁵⁸ Heidegger, GA 20, 276.

práctico. Se trata de un mundo que abarca los fines de nuestras ocupaciones, en tanto campo universal donde se despliegan nuestros actos y afecciones.

Este acento en la vivencia corporal conlleva una inversión del orden de fundación: lo constituyente originario ya no es el objeto en su forma y su ubicación objetivas, sino el cuerpo vivido en tanto centro del mundo de la experiencia. Con "mundo" Husserl no mienta, como le reprochaba Heidegger, el conjunto de cosas objeto de la experiencia, sino la subjetividad comunitaria, vivida, productora y percipiente, ya que los sujetos no son algo separado del mundo, sino portadores del mundo en tanto sujetos activos y cuerpos vividos experienciantes, habitantes de un mundo de la vida.⁵⁹

Esta convergencia de las posiciones de Heidegger y Husserl en torno del nexo espacio–existencia también se establece en torno del nexo metafísica-facticidad. En efecto, ya en su curso de 1923 Heidegger declara que "la facticidad es la designación para el carácter de ser de 'nuestro' 'propio' *Dasein*."⁶⁰ Es el mérito de Ludwig Landgrebe el haber señalado coincidencias entre la fenomenología genética husserliana y la etapa previa a la *Kehre* de la filosofía de Heidegger,⁶¹ coincidencia que puede ejemplificarse con la siguiente afirmación de Husserl acerca de la facticidad del ego como precondition del yo trascendental: "el *eidós* yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico."⁶² En este contexto es destacable que el concepto de *Lebenswelt*, cuya concepción aparece ya en reflexiones que datan de 1918,⁶³ se halla ya 'in status nascendi' en reflexiones de 1912-1915 sobre "la constitución del mundo espiritual", publicadas en *Ideas II*. Este mundo es espiritual en la medida en que es un mundo conformado por personas concretas en su experiencia y praxis cotidianas, es por ello, el mundo de la cultura y de la historia. En la actitud personalista "el *espíritu* no es un yo abstracto de los actos que toman posición, sino que es la personalidad *plena, yo-ser humano*, el yo tomo posición, yo pienso, valoro, actúo, llevo a cabo

⁵⁹ Cf. Breuer, Irene, *Ort, Raum, Unendlichkeit. Aristoteles und Husserl auf dem Weg zu einer lebensweltlichen Raumerfahrung*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2020, cap. 2: "Raum- bzw. OrtKonstitution bei Husserl", 102-178.

⁶⁰ Heidegger, GA 63, 7.

⁶¹ Landgrebe, Ludwig, *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Meiner, 1982, vii.

⁶² Husserl, Edmund, Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, I. Kern (ed.), Den Haag, Nijhoff 1973, 385.

⁶³ Cf. Ms. D. 13 I (aprox. de 1918) , p. 173a; Ms. A IV 22 (1920), p. 70. Cf. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner 1996, 199.

obras, etc.”⁶⁴ Este mundo concierne a la persona en tanto ella no sólo experimenta la “vida universal”⁶⁵, sino también en cuanto se involucra en las actividades de “personas-comunidades, instituciones sociales, del Estado, las costumbres, el derecho, la Iglesia, etc.” Husserl destaca que el hombre “se encuentra como referido *realmente* a su mundo circundante *cósico* y espiritual.”⁶⁶ Se trata, pues, de un mundo concreto histórico de la praxis intersubjetiva cotidiana, consideraciones que parecen acercarse a la concepción heideggeriana del ser del *Dasein*.

También la temática de la intersubjetividad se halla presente en escritos tempranos de Husserl. En sus lecciones de “Filosofía primera (*Erste Philosophie*)” de 1922/23 en las cuales plantea un nuevo comienzo sistemático de su filosofía, Husserl se refiere expresamente a la “doble reducción” sobre la intersubjetividad monádica, manifestando que fue concebida en 1910/11⁶⁷. Es en las lecciones sobre “Problemas fundamentales de la fenomenología (*Grundprobleme der Phänomenologie*)”⁶⁸ de invierno de 1910 donde Husserl desarrolla esta “reducción doble fenomenológica”⁶⁹ de las representificaciones (*Vergegenwärtigungen*), en las cuales no solamente se aprehenden las vivencias actuales, sino también por reflexión, las vivencias contenidas intencionalmente en las primeras en tanto conciencia pura fenomenológica.

Antes de avanzar en este método, es importante aclarar que la reflexión fenomenológica “*conserva la fe perceptiva en lo que se refiere al mundo percibido, pero la inhibe por lo que hace a la percepción misma*”; la percepción sigue siendo referencia a un mundo considerado como existente, pero ella se entiende como

⁶⁴ Husserl, Edmund, Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, M. Biemel (ed.), Den Haag, Nijhoff 1952, 280; esp: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*, A. Zirián Quijano (trad.), México: Fondo de Cultura Económica, 2005, 328. En adelante citado como “Hua IV” e “*Ideas II*”, números de página en ese orden.

⁶⁵ Husserl, Edmund, Hua XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, I. Kern (ed.), Den Haag, Nijhoff 1973, 46.

⁶⁶ Husserl, Hua IV, 141, *Ideas II*, 180

⁶⁷ Husserl, Edmund, Hua VIII, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil. Kritische Ideengeschichte*, R. Boehm (ed.), Den Haag, Nijhoff 1959, Beilage XX, 433. El editor de *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11* (Hua XIII), Iso Kern, aclara que las lecciones se llevaron a cabo en 1909/10 y no en 1910/11, como reconoce Husserl en carta a Roman Ingarden de 1924, cf. Hua XIII, introducción, xiii. En adelante citado como “Hua VIII”.

⁶⁸ Husserl, Edmund, Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Den Haag, Nijhoff 1973, esp.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, C. Moreno, J. San Martín, (ed. y trad.) Madrid: Alianza, 2020. En adelante citado como “Hua XIII” y “*Problemas*”, números de página en ese orden.

⁶⁹ *Ibid.*, 178/176.

donación o apertura del mundo. El método de reducción fenomenológica implica el poner entre paréntesis la fe en la existencia real del mundo, no alterando en lo más mínimo la fe en la existencia real de la percepción.⁷⁰ También es preciso distinguir “en el interior de la reducción fenomenológica, entre diferentes modos de dación”⁷¹, ya que la reducción nos conduce a una ampliación de la “contemplación fenomenológica”, de manera que tal concepto “se convierta en experiencia fenomenológica”⁷². Es por lo tanto necesario precisar qué trascendencias son puestas entre paréntesis en la *epojé* para ser luego reconducidas a las experiencias motivadas e implicadas, es decir, a la experiencia fenomenológica,⁷³ tema que Husserl aborda en el § 30 de *Problemas*.

Como señala Javier San Martín, Husserl distingue tres sentidos de trascendencia e inmanencia: La *epojé* es puesta entre paréntesis de la naturaleza, que en sí misma es absoluta y radicalmente trascendente y sólo se puede dar mediante apareceres (3° concepto), mientras que la reducción es reducción al mundo fenoménico, a lo inmanente, que abarca al objeto trascendente de una experiencia (1° concepto) —objeto intencional o *nóema* dado como ingrediente del acto intencional o *nóesis*— y la trascendencia de mi pasado o de mi futuro (2° concepto) —objetos dables implicados en la retención o protensión⁷⁴. “La fenomenología no quiere, por tanto, desconectar la trascendencia en cualquier sentido”⁷⁵, concluye Husserl, ya que se limita a la desconexión de objetividades que sólo se pueden dar a través de una mera exposición en una percepción actual. Pero así como se ha practicado una reducción de lo trascendente dado en la vida actual al mundo fenoménico, es necesario practicar una reducción de los objetos dados en las vivencias mismas, por lo que se debe practicar una doble reducción en y dentro de ellas.

Este procedimiento de la doble reducción se aplica primeramente a “percepciones, retenciones, recuerdos, expectativas”⁷⁶ y fantasías. Toda representifica-

⁷⁰ García-Baró, Miguel, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta 1999, p. 176s.

⁷¹ Husserl, Hua XIII, 158; “*Problemas*”, 147.

⁷² *Ibid.*, 159/149.

⁷³ *Ibid.*, 167/159, cf. San Martín, Javier, “Presentación (a la primera edición)” de *Problemas Fundamentales*, 50, en adelante citado como “*Presentación*”.

⁷⁴ San Martín, *Presentación*, 47-49; del mismo autor: *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos 1987, 61-63. Remito aquí al cuadro con el que el autor ilustra esta aportación de la *Grundvorlesung*, que aparece en ambas obras citadas. En adelante citada como “*La Fenomenología*”.

⁷⁵ Husserl, Hua XIII, 171; *Problemas*, 166.

⁷⁶ *Ibid.*, 178/176.

ción permite una doble reducción fenomenológica “en” y “dentro” de las vivencias del yo: “primero, la que lleva la experiencia misma al ver puro inmanente y, por otra parte, la que se ejerce en el contenido y objeto intencionales de la experiencia”⁷⁷. La primera reflexión “en” la rememoración permite que la objetividad rememorada sea referida a mi yo rememorante actual, es decir, me capto dentro de un mundo pasado como el yo que ha tenido las experiencias que rememoro. En un segundo paso, mediante una reflexión “dentro” de la rememoración, se reconduce ese mundo pasado a mi yo en tanto constituyente, es decir, al o los actos constitutivos mismos⁷⁸. Con esta segunda reducción se reconduce lo rememorado “a la serie de experiencias motivadas”⁷⁹ en que lo he percibido y constituido, es decir, el yo presentificado. Este pasado sólo puede ser abierto porque los recuerdos están motivados por experiencias de nuestra vida presente.⁸⁰ Este procedimiento es aplicado también al caso de la empatía.

En nuestra experiencia de vida se dan por un lado, un conjunto de actos de conciencia explícitos de referencia a otros, y por el otro, un horizonte intersubjetivo, es decir, de presencia de los otros en nuestra vida, que hacen que nos hallemos desde siempre en un “contexto intersubjetivo”⁸¹. Como destaca J. San Martín, la imposibilidad de aplicar la ley que estipula que en la unidad de la corriente fenomenológica de conciencia se fusionan los recuerdos en “un tiempo” de forma simultánea o consecutiva⁸², en el caso del otro, hará que éste sea otro yo⁸³, en esta experiencia que Husserl llama “*Einführung*”⁸⁴: “la empatía es experiencia de una conciencia dada en empatía en la que también podemos ejercer la reducción fenomenológica”⁸⁵.

En este caso especial de representificación, “la doble forma de la reducción fenomenológica” nos conduce en primer lugar a “la empatía en sí misma”, es decir, a un “yo fenomenológico” que hace la experiencia de una conciencia

⁷⁷ *Ibid.*, 178/176; cf. 179/178.

⁷⁸ Walton, Roberto J., *Intencionalidad y Horizonticidad*, Cali, Aula/Univ. San Buenaventura 2015, 416. En adelante citado como „*Intencionalidad*“.

⁷⁹ San Martín, *Presentación*, 53.

⁸⁰ San Martín, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: Univ. Nacional de Educación a Distancia 1986, 113. En adelante citado como “*La estructura*”.

⁸¹ Husserl, Hua XIII, 183; *Problemas*, 184, cf. San Martín, *La estructura*, p. 114 y *Presentación*, p. 55.

⁸² Husserl, Hua XIII 185s., cf. 189; *Problemas*, 187.

⁸³ Cf. *Ibid.*, 189/192: “Pero ahora vale la ley de que, por principio, un dato *dado en empatía* y la correspondiente experiencia misma de empatía no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia, al mismo yo fenomenológico.”

⁸⁴ Cf. *Presentación*, 55.

⁸⁵ Husserl, Hua XIII 189, *Problemas*, 192.

extraña, y en segundo lugar, a la conciencia empatizada de otros “yoes fenomenológicos”⁸⁶. Es decir, la primera reducción “en” mis operaciones revela la presencia de una conciencia extraña empatizada, cuyas experiencias le pertenecen, mientras la segunda reducción “dentro” de la empatía retrotrae la vida psíquica empatizada a “*otros yoes [...] yoes puestos como viendo, recordando, y eventualmente teniendo empatías*”⁸⁷. Esto no equivale a reducir una conciencia a la otra; por el contrario, Husserl aclara que los datos y la experiencia de otra conciencia se hallan representificados y no directamente vivenciados en la conciencia del yo empatizante⁸⁸. La expresión ‘reducción del otro’ debe ser entendida como un genitivo objetivo y se refiere a “mi reducción en el otro (*meine Reduktion am Anderen*)”, con independencia de que él efectúe o no la reducción⁸⁹. Con el término “*Einfühlung*”⁹⁰ Husserl mienta una experiencia que, a diferencia del recuerdo, es inmediata: en ella “intuimos en el otro su vivencia de modo completamente inmediato”⁹¹ —por ejemplo el dolor o la cólera que se expresan inmediatamente en el cuerpo del otro—, pero en la cual no tenemos acceso a su propia corriente de vivencias, lo que Husserl más tarde llamará una “empatía inauténtica (*uneigentliche Einfühlung*)” o “experiencia del otro (*Fremderfahrung*)”, como indica J. San Martín⁹². Toda “*experiencia fenomenológica*”⁹³ abarca a un “*yo fenomenológico*” y a “*otros yoes puestos en la empatía*”, mientras la naturaleza funge como “*índice*” de la coordinación de la multiplicidad de “plexos de conciencia”⁹⁴ o “*yoes mónadas*”⁹⁵. Este ser índice se hace intuible en la experiencia de la cosa; sin embargo lo que se juzga en la reducción fenomenológica no es la cosa

⁸⁶ *Ibid.*, 189/192.

⁸⁷ *Ibid.*, 190/194.

⁸⁸ *Ibid.*, 189/193.

⁸⁹ Fink, Eugen. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, ed. Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven. Teil 2: Ergänzungsband, ed. Guy van Kerckhoven. *Husserliana-Dokumente II/2*. Dordrecht: Boston, London, Kluwer, 1988, 254. En adelante citado como “HuaDok II/2”.

⁹⁰ Husserl reconoce la inadecuación de la expresión “*Einfühlung*”: Cf. Hua XIII, 234.: „was ich eigentlich ziemlich schlecht „Einfühlung“, besser „einfühlende Wahrnehmung nannte“. Javier San Martín aclara que „*Einfühlung* es introyectar al otro una vivencia, pensar, por ejemplo, que el otro sufre, que siente algo [...], etc.” Este acto de empatía del yo respecto al otro supone la experiencia previa del otro, que la *Einfühlung* no explica en tanto su supuesto. Por ello plantea Husserl la inmediatez de la experiencia, siendo el primer paso el poner al otro en tanto otro. En: San Martín, *La Fenomenología*, 97.

⁹¹ Husserl, Hua XIII, 188; *Problemas* 191.

⁹² San Martín, *Presentación*, 57; *La estructura*, 115.

⁹³ Husserl, Hua XIII, 166; *Problemas*, 158.

⁹⁴ *Ibid.*, 179/177.

⁹⁵ *Ibid.*, 188/192.

experimentada, sino las experiencias de la cosa, las efectivas y posibles, y las conexiones de motivación⁹⁶.

Este método de la doble reducción vuelve a ser utilizado en las lecciones de *Filosofía primera*, en las cuales Husserl plantea la reducción como “*doble reducción trascendental (doppelte transzendente Reduktion)*”⁹⁷ que da acceso a una subjetividad trascendental ‘ampliada’, es decir, a una co-subjetividad trascendental subyacente, que se da en horizonte temporal y social. El otro no se presenta sólo “como persona empírica”, sino también en su “subjetividad trascendental”, en la cual se constituye como persona⁹⁸. Mediante la segunda reflexión, se revela un yo que no es el mío pero que es trascendental del mismo modo que mi yo pasado cuando es revelado en la rememoración.⁹⁹ Mientras no se haya realizado la reducción intersubjetiva no “desaparecerá” la “tensión” o “diferencia entre representación y realidad”, puesto que mientras que los yoes no sean puestos como trascendentales, es decir, como co-constituyentes de un mundo en un horizonte social común en el cual están intencionalmente co-implicados¹⁰⁰, cada subjetividad individual formará su propia representación del mundo.¹⁰¹ Por ende, a través de esta “reflexión y *epojé* fenomenológica”¹⁰² ponemos de manifiesto una “intersubjetividad constituyente como comunidad trascendental”¹⁰³: “[...] la subjetividad sólo en la intersubjetividad es lo que es: Yo que actúa constitutivamente. [...] la síntesis de la intersubjetividad co-atañe a todo: el mundo de vida intersubjetivamente idéntico para todos sirve como ‘índice intencional’ para las multiplicidades aparienciales, las cuales, ligadas en síntesis intersubjetivas, son

⁹⁶ Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, t. II, Buenos Aires: Lohlé 1988, 63.

⁹⁷ Husserl, Hua VIII, 85, cf. 434.

⁹⁸ *Ibid.*, 493.

⁹⁹ Walton, *Intencionalidad*, 417, cf. Hua VIII, 135.

¹⁰⁰ Cf. Husserl, Hua VIII, 434, trad. en San Martín, *La Fenomenología*, 145.

¹⁰¹ Cf. San Martín, *La Fenomenología*, 104; Hua VIII, 480, en la traducción de J. San Martín en *Ibid.*, 153s.: “En tanto no haya captado en la experiencia y pensamiento trascendental la *universalidad completa* de la subjetividad trascendental, es decir, en cuanto *inter*-subjetividad, y mientras no haya conocido en ella el *mundo como correlato de esta intersubjetividad* (en cuanto fenómeno sintético universal del mundo de experiencia, ciertamente comunitaria, presuntivamente posible), con otras palabras, en tanto no haya interpretado trascendentalmente la subjetividad trascendental en toda su completa amplitud como la que vive en el modo de la humanidad o de la mundanidad natural (y que se encuentra sólo en cuanto sociedad humana en el mundo), y en tanto no me haya conocido a mí y a mi nosotros de esa manera trascendental, en esa medida perdura la *tensión entre la representación del mundo* —y en cada caso, representación humana meramente subjetiva de lo mundano— y el *mundo mismo*, el mundo efectivo, existente.”

¹⁰² Husserl, Hua VIII, 135.

¹⁰³ Walton, *Intencionalidad*, 418.

aquello a través de lo que todos los sujetos-Yo [...] están orientados al mundo común",¹⁰⁴ resumirá Husserl en los manuscritos de 1935-36 reunidos en *Krisis*.

Con estas reflexiones se revisa la reducción fenomenológica planteada en *Ideas I* que limita la reducción, es decir, el campo de la experiencia fenomenológica, a un yo único¹⁰⁵ o a una conciencia única en una "reducción cartesiana (*cartesiansche Reduktion*)"¹⁰⁶, como le reprochara Heidegger. A partir de la "liberación de la fenomenología del pensamiento cartesiano" gracias a la doble reducción intersubjetiva, se amplía el campo fenomenológico: La reducción nos da acceso tanto a la propia conciencia como a la extraña en tanto yoes trascendentales co-constituyentes. Con esto "se alcanza la totalidad de la experiencia y se amplía a la intersubjetividad el campo trascendental".¹⁰⁷ Es más, con la revelación de un co-sujeto trascendental se "hace saltar (*sprengen*) el marco de la egología", es decir se "traspasan (*überschreiten*) los límites de la egología", lo que equivale a un "autotraspasamiento inmanente de la egología".¹⁰⁸

Se debe empero enfatizar que Husserl plantea cuestiones distintas a las de Heidegger cuando analiza los correlatos del yo, ya que estos refieren ante todo a nuestra experiencia —no cotidiana, sino trascendental— en el mundo de la vida (*Lebenswelt*). En el marco de sus reflexiones en torno al problema de la "crisis" de las ciencias europeas del período 1934 a 1937, Husserl desarrolla su concepción 'madura' de "*Lebenswelt*". Con este concepto, Husserl mienta el mundo de percepción pre-científico, el mundo "más conocido [...] aquello que siempre es ya autoevidente en toda vida humana, aquello digno de confianza en su típica en

¹⁰⁴ Husserl, Edmund, Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, W. Biemel (ed.), Den Haag: Nijhoff 1952, 175, esp.: *La crisis de las ciencias europeas la fenomenología trascendental*, trad. J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991, 181s. En adelante citado como "Hua VI" y "*Crisis*", número de página en ese orden.

¹⁰⁵ Husserl, Hua XIII, 189s.; *Problemas*, 194, cf. Hua VIII, 433s., en la traducción de J. San Martín en *La Fenomenología*, 144: "En la introducción de la reducción fenomenológica de 1907 [...] se da un error de principio, aunque no sea fácil de evidenciar. Tal error quedó superado con la «ampliación» de la reducción fenomenológica a la intersubjetividad monádica en las clases de otoño de 1910. Ya entonces procedí de este modo: podría parecer que la reducción a la corriente de la conciencia daba como resultado un solipsismo de nuevo cuño. Mas la dificultad se resuelve si nos clarificamos en que la reducción no lleva primero solamente a la corriente de la conciencia actual (y a su polo, el yo), sino que cada cosa de experiencia —y del mismo modo el conjunto del mundo como el que en cada caso vale en la experiencia que fluye (y primero la naturaleza), como decía en 1910—, es *índice* para una multiplicidad de experiencias posibles. El desarrollo posterior descansaba en la exposición de la *doble reducción* que debía aplicarse a toda representificación a saber, la reducción de las representificaciones en cuanto vivencias actuales y la reducción «en» las representificaciones."

¹⁰⁶ Husserl, Hua XIII, 234.

¹⁰⁷ Iribarne, *La intersubjetividad*, 64.

¹⁰⁸ Husserl, HuaDok II/2, 254s. Cf. Petrillo Natalia, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Philosophie Edmund Husserls* (Diss. Wuppertal), Würzburg, Ergon 2009, cap. 2 y 8.

virtud de la experiencia."¹⁰⁹ El mundo de la vida funciona como "suelo (*Boden*)" de nuestra vida y praxis cotidianas¹¹⁰; no es sólo el "horizonte" y "suelo" universales de nuestra experiencia, sino un mundo que se enriquece a través de la incorporación "fluyente" (*einströmend*)¹¹¹ y sedimentación de las prácticas teóricas —de allí su "ambigüedad (*Zweideutigkeit*)": es "el mundo en su totalidad histórica concreta"¹¹². Esta historicidad es una "adquisición trascendental" del ego, asequible sólo "retrospectivamente en el marco de la ruptura de la ingenuidad" propia de la existencia cotidiana, "en el marco del método de la reducción trascendental"¹¹³. Lo decisivo de esta reducción no es, sin embargo, la reducción de todas las ciencias al mundo de la vida, sino "la reducción misma del mundo de la vida a la subjetividad trascendental", como enfatiza J. San Martín¹¹⁴, "una tarea [...] mucho mayor y que, ciertamente, engloba" a la primera¹¹⁵. Es decir, la historicidad y la intersubjetividad planteadas conforman una estructura no del ser fáctico, como en Heidegger, sino de la conciencia trascendental, por lo cual la crítica de Heidegger parece mantener su vigencia.

Desde la perspectiva de Husserl, sin embargo, las críticas de Heidegger parten de una concepción "ingenua" del ser del ser humano como un ser particularizado, quien meramente "comprende" a los demás seres en tanto hechos dados en la experiencia en lugar de inquirir por las estructuras generales que les confieren sentido. En un escrito de 1931 Husserl contrasta su posición con la de Heidegger:

Sería naturalmente una 'ingenuidad' decir: El ser humano es un existente que es consciente de todos los demás seres existentes como su horizonte de ser, o que es una pre-comprensión de ser de si mismo y de todos los demás existentes [...] La *comprensión del ser* es algo totalmente vacío mientras no la reconozcamos como apercepción de si mismo y apercepción del otro, <como> apercepción del mundo en su *estructura trascendental determinada* respectiva, como aquella constante e invariablemente repetitiva, y entonces

¹⁰⁹ Husserl, Hua VI, 126; *Crisis*, 130.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, 213/219.

¹¹² Claesges, Ulrich, "Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff", en: U. Claesges, K. Held (ed.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag 1972, 85-101, aquí 89 y 93.

¹¹³ Husserl, Hua VI, 212; *Crisis*, 219.

¹¹⁴ San Martín, Javier, *La Fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: Univ. Nacional de Educación a Distancia 1994, 259.

¹¹⁵ Husserl, Hua VI, 145, *Crisis*, 149.

consideremos los problemas de esencia en referencia a ella y entre ellos, la pregunta fundamental por la estática y eventual génesis de esta apercepción universal.¹¹⁶

Husserl resalta que de nada le sirve al hombre la “distinción (*Auszeichnung*)” de poseer una comprensión de ser, si esta se ha tornado manifiestamente una comprensión de ser particular y por lo tanto perteneciente a un ser humano individualizado¹¹⁷. Por ello, Husserl distingue entre el mundo como “facticidad (*Tatsache*)”¹¹⁸ —‘el’ mundo trascendente como universo existente de realidades ‘trascendentes’, en sí constante en su espacio-temporalidad trascendental” y el mundo en su “*facticidad trascendental (transzendentalen Tatsächlichkeit)*”¹¹⁹— “el mundo fundado como conformación unitaria intencional en el fluir de los cambiantes modos de aparecer de los mundos subjetiva y respectivamente válidos con el cambio de las modalidades de validez en la subjetividad trascendental”.¹²⁰ Encontramos también aquí una duplicidad del concepto de mundo y de la experiencia: Por un lado, la experiencia “ingenua” del mundo en la experiencia cotidiana¹²¹; por el otro y la vida y experiencia aperceptivas de una intersubjetividad constituyente de sentido, o sea, trascendental, en un mundo histórico. Husserl plantea por lo tanto un retroceso a aquel “horizonte total de pre-daciones (*totalen Horizont der Vorgegebenheiten*)” para reconstruir esta proto-fundación (*diese Urstiftung zu rekonstruieren*)” de sentido. Es decir, se plantea un retroceso —vía regresiva o descendente— hacia el momento fundador de la comprensión de ser en sentido heideggeriano para reconstruir —vía progresiva o ascendente— el proceso de dación de sentido.

¹¹⁶ Husserl, Edmund, Hua XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916.1937)*, R. Sowa (ed.), Dordrecht: Springer 2008, 489/90: “Es wäre natürlich eine ‘Naivität’ zu sagen: Der Mensch ist ein Seiendes, das alles andere Seiende als seinen Seinshorizont bewusst hat oder das im Voraus Seinsverständnis ist von allem, von sich selbst und allem sonst Seienden [...] – *Seinsverständnis* ist etwas völlig Leeres, solange wir es nicht erkennen als Selbstapperzeption und Fremdapperzeption <als> Weltapperzeption in ihrer jeweilig *bestimmten transzendentalen Struktur* als einer beständigen, sich invariant wiederholenden und nun mit Beziehung auf sie die Wesensprobleme stellen und darunter die fundamentale Frage nach der Statik und eventuellen Genesis dieser universalen Apperzeption.” En adelante citado como “Hua XXXIX”.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, 492.

¹¹⁹ *Ibid.*, 493.

¹²⁰ *Ibid.*, 491: “‘Die’ Welt als seiendes Universum von ‘transzendenten’ Realitäten, als transzendent, an sich verharrend in ihrer transzendenten Raumzeitlichkeit; andererseits gestiftet als intentionales Einheitsgebilde im Strome wechselnder Erscheinungsweisen der jeweils subjektiv geltenden Welten mit dem Wandel der Geltungsmodalitäten in der [...] transzendentalen Subjektivität [...]”.

¹²¹ Husserl, Hua VI, 212; *Crisis*, 219.

En conclusión, sólo en la primera acepción del término 'mundo' puede plantearse una convergencia de las posturas respectivas de Heidegger y Husserl: para ambos, se trata del mundo de la experiencia cotidiana, que para Husserl es, sin embargo, objeto de una experiencia meramente "ingenua", que debe ser sujeta a la reducción trascendental para así develar la constitución de sentido.

Es importante primeramente aclarar que en el análisis fenomenológico de Husserl se plantean dos caminos constitutivos: la constitución regresiva y la progresiva.¹²² En la constitución regresiva el yo en tanto proto-yo es primero en el orden de fundamentación, aunque no lo es en el orden de la génesis. En el primer orden él precede a la comunidad intermonádica —llamándose ego "sólo en virtud de un equívoco"¹²³—, en el segundo, los protohechos, entre ellos la intersubjetividad, la historicidad y el mundo, le anteceden históricamente. Como señala Roberto Walton, en la constitución progresiva, la vida trascendental avanza hacia el futuro incorporando nuevas adquisiciones. El yo es un "ser histórico (*historisch Seiendes*)"¹²⁴ pues se configura en el desarrollo humano y da origen a un ordenamiento temporal, instituyendo un tiempo intermonádico¹²⁵ cuando sus horizontes y aquellos de los otros coinciden¹²⁶. En la constitución regresiva, el análisis genético implica una indagación retrospectiva sobre los estratos en los que el mundo se ha organizado y una "transferencia retrospectiva (*Rückübertragung*)" de la típica de la realidad experimentada a aquello experimentado aperceptivamente en el pasado, de manera que estas apercepciones adquieren una "forma histórica (*historische Gestalt*)"¹²⁷. Esta regresión alcanza el nivel inferior de una *hyle* primigenia y de la emergencia de un yo, que en una constitución instintiva del mundo se dirige hacia una naturaleza y una intersubjetividad primigenias. Tanto una como la otra implican estructuras abarcadoras o unidades de un tiempo histórico, que se muestra como "la forma universal"¹²⁸ tanto de lo ya conocido como de un horizonte vacío de lo no conocido aún¹²⁹. Es en esta etapa de indagación sobre la génesis de la facticidad donde en 1931/32 se revela una

¹²² Husserl, Hua XXXIX, 505.

¹²³ Husserl, Hua XV, 586.

¹²⁴ Hua XXXIX, 506.

¹²⁵ *Ibid.*, 343.

¹²⁶ Walton, Roberto: "El 'viraje' en los 'Beiträge' de M. Heidegger y en los manuscritos C de E. Husserl", en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, 89-115, aquí 108.

¹²⁷ Husserl, Hua XXXIX, 506.

¹²⁸ Husserl, Edmund, Hua Mat. VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, D. Lohmar (ed.), Dordrecht: Springer 2006, 298.

¹²⁹ Cf. Walton, 'El 'viraje', op. cit., 108-111.

“protofacticidad” compuesta por protoestructuras del ego o protohechos como el yo, el mundo, la corporalidad viviente, la intersubjetividad y la historicidad, y que conforman tanto en su unidad como en su diversidad un fundamento de lo existente, las protoestructuras contingentes de todo ser encarnado. Esta concepción de una profacticidad puede aproximarse al sentido de la mundaneidad propuesto por Heidegger, como se verá más adelante.

Husserl distingue no sólo dos tipos de constitución sino una “fenomenología eidética” de una metafísica fenomenológica o “filosofía fenomenológica de la facticidad (*phänomenologische Philosophie der Faktizität*)”¹³⁰, que no es otra que “la metafísica como ciencia absoluta de la realidad fáctica (*Metaphysik als absolute Wissenschaft der faktischen Wirklichkeit*)”¹³¹. Por un lado, una filosofía primera se ocupa de las esencias en su condición de ontología universal, y por el otro, una filosofía segunda se orienta hacia los problemas que conciernen a lo fáctico: “La cuestión fundamental es la separación cardinal entre *filosofía pura* [...] y filosofía de la realidad como ciencia absoluta de la realidad en un sentido muy amplio”¹³².

El problema radica no en la separación de ambas, sino en el sentido de la facticidad, que a mi entender varía según los análisis estáticos y genéticos de Husserl. Esta variación de sentido atañe especialmente a la concepción del yo, en tanto hecho fortuito, en el primer caso, y protohecho absoluto, en el segundo. Es en los análisis genéticos donde pueden establecerse coincidencias con la comprensión de la mundaneidad de Heidegger.

3.1. La facticidad: fenomenología estática y genética

En la fenomenología estática correspondiente a *Ideas I* y al comienzo de las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl concibe a la fenomenología trascendental como una fenomenología eidética: A través del método eidético se deben determinar las posibilidades a partir de las cuales el mundo fáctico en su efectividad debe ser constituido por el ego. El ego puro es entendido en tanto una “particularización y singularización eidética”, y está fundado en generalidades eidéticas

¹³⁰ Husserl, Hua VIII, 429.

¹³¹ Husserl, Edmund, Hua XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, U. Melle (ed.), Dordrecht: Kluwer 1988, 182.

¹³² *Ibid.*, 230.

apodícticas; en tanto conciencia de una necesidad eidética de un estado de cosas eidético se llama "conciencia apodíctica"¹³³. La fenomenología así entendida no tiene que ver con realidades, sino con posibilidades ideales, que revelan una generalidad por variación. La efectividad fáctica es "una posibilidad entre otras posibilidades, o sea una posibilidad cualquiera de la fantasía."¹³⁴ Esto se debe a que en la actitud eidética los hechos en tanto individualidad existentes son "contingentes". Sin embargo, el yo último es una excepción a la regla de la variación eidética, pues el yo último efectivizante no es simplemente una realización contingente de las infinitas posibilidades que ese *eidós* ego abarca, sino (por el contrario) él es "el punto de origen de toda constitución y antecede a todo posicionamiento de una diferencia entre *factum* y *eidós*", como destaca Klaus Held¹³⁵. La relación entre el yo fáctico y su *eidós* obtenido por la variación eidética es una excepción a la regla por la cual un esencia general corresponde necesariamente a cada caso particular de esta esencia, pues mientras que el ser de las posibilidades eidéticas es independiente de su posible realización, el "*eidós* ego trascendental es impensable sin ego trascendental en tanto fáctico"¹³⁶. Sin embargo, su necesidad así como la del mundo, su suelo de existencia, no es absoluta, sino que se trata de una "necesidad de un *factum*"¹³⁷, un caso especial de la necesidad empírica que atañe a todo *Dasein*, es decir, a cualquier existencia fáctica. Esta necesidad del yo y del mundo depende del hecho de que ambos existan. El posicionamiento de este ego es por lo tanto necesario para posibilitar la variación eidética y su facticidad responde a motivos metodológicos.

En sus análisis genéticos Husserl parece rever su posición. En una nota suplementaria de 1923/24 publicada en *Meditaciones Cartesianas*, Husserl propone una "metafísica en un sentido nuevo", que debe tratar, a diferencia de la metafísica tradicional, los problemas de la "facticidad accidental", contingencia que caracteriza a los problemas "de la muerte, del destino, de la posibilidad de una 'auténtica' vida humana, [...] del 'sentido' de la historia" y aquellos "ético-reli-

¹³³ Husserl, Hua III/1, § 6, 19/[15] *Ideas I*, 96.

¹³⁴ Husserl, Edmund, Hua IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, W. Biemel (ed.), Den Haag, Nijhoff 1968, 74.

¹³⁵ Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart*, Den Haag, Nijhoff 1966, 147.

¹³⁶ Husserl, Hua XV, 385.

¹³⁷ Husserl, Hua IV, § 46, 98/[86], *Ideas II*, 180.

giosos"¹³⁸. Su contenido es "la irracionalidad del *factum* trascendental que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vivencia fáctica del espíritu"¹³⁹. El tema de esta metafísica es el hecho irracional de que se constituya en la conciencia un mundo ordenado de objetos. Por su parte, la ontología es la ciencia de los "tipos fundamentales disyuntivos de posibles idealizaciones de posibles mundos de experiencia"¹⁴⁰. Como destaca R. Walton, el darse de una de las formas posibles que se encuentran en disyunción configura para la conciencia algo dado que no puede ser explicado por ella, es decir, es un *factum* irracional. De entre las posibles realizaciones, aquella que se realiza es algo último que no deriva de otra cosa y es contingente porque escapa a las necesidades establecidas por las esencias: "El *factum* del mundo dado implica que ese mundo podría no ser o bien ser de otra manera"¹⁴¹. Se trata, por ende, de una necesidad de lo contingente, una necesidad hipotética, una necesidad condicionada por la existencia.

3.2. Metafísica de la protofacticidad, transformación del concepto de facticidad

La irracionalidad de la racionalidad y de la facticidad contingente no caracterizan sólo a lo que no puede ser explicado por la conciencia, sino también a lo que se sustrae a ella, porque no puede ser sometido a la variación eidética, es decir, por ser inmodalizable. Husserl postula una metafísica de la protofacticidad que se basa en la experiencia de protohechos inmodalizables, dados de forma apodíctica. La fenomenología es ampliada a "cuestiones límite" de la vida fáctica, es decir, a "protohechos, [...] necesidades últimas, protonecesidades", como señala Iso Kern¹⁴². Husserl reconoce que la evidencia de un mundo¹⁴³, la intersub-

¹³⁸ Husserl, Edmund, Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, St. Strasser (ed.), Den Haag, Nijhoff 1950, 160; esp.: *Meditaciones cartesianas*, M. A. Presas (trad.), Madrid: Tecnos, 2ª ed. 1997, 203.

¹³⁹ Husserl, Edmund. Hua VII. *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, R. Boehm (ed.), Den Haag, Nijhoff 1956, 188, nota. En adelante citado como "Hua VII".

¹⁴⁰ Husserl, Hua VIII, 213.

¹⁴¹ Walton, Roberto J., "La facticidad como problema metafísico en la fenomenología", en: *Vigencia del Filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni*, Buenos Aires: Ediciones Paulinas 1991, 59-71.

¹⁴² Kern Iso, *Idee und Methode der Philosophie, Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin, de Gruyter 1975, 340.

¹⁴³ Husserl, Hua XV, 386.

jetividad¹⁴⁴, la corporalidad vivida¹⁴⁵ y la historicidad¹⁴⁶, son una protonecesidad para un ego encarnado. Estos protohechos, a los cuales deberían sumarse el espacio y el tiempo, configuran una "realidad absoluta (*absolute Wirklichkeit*)".¹⁴⁷ El darse en tanto *factum* implica que estos protohechos al ser dados de forma apodíctica y por sí mismos no podrían ser dados de otra manera. Es más, son un presupuesto de toda variación eidética:

La duda y la posibilidad de la no-existencia de una realidad particular son posibles desde la base de una certeza continua del mundo. [...] Independientemente de cómo me modalice a mí mismo como yo personal o humano, yo permanezco en tanto aquel que posee el mundo y vive en esta estructura.¹⁴⁸

Esto implica que la certeza del mundo es apodíctica: "Apodíctica es la certeza de ser del mundo como mundo".¹⁴⁹ Por ello, es imposible para un ego imaginar un mundo no-existente, este mundo es ontológicamente necesario para un ego encarnado.

Estos protohechos son también protonecesidades que el yo descubre en la reflexión y que este no sólo no puede superar sino que conforman la protoestructura de su propia facticidad¹⁵⁰, en cuanto "yo soy el protohecho" que los fundamenta. De este modo, resulta que el "yo soy, yo vivo (*Ich bin, Ich lebe*)" debe ser considerado como la protoevidencia originaria¹⁵¹. El proto-yo es "lo absoluto [...] y todas las substancias reales no serían sin su vida cogitativa"¹⁵². En la consideración trascendental yace "lo absoluto [...] aquello que subyace a todas las posibilidades, todas las relatividades y condicionamientos, otorgándoles sentido y ser."¹⁵³ La reducción nos retrotrae a un proto-yo en tanto origen de toda experiencia y acción. El que sea absolutamente dado, es decir, en sí y por sí mismo, no implica que sea autosuficiente: Husserl claramente expone que la

¹⁴⁴ *Ibid.*, 366.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 385.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 381.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 386.

¹⁴⁸ Husserl, Hua XXXIX, 246: "Nur auf dem Boden fortgehender Weltgewissheit ist für Einzelreales Zweifel und Nichtsein möglich. [...] So ist Welt für mich ständig geltend in Seinsgewissheit [...]. Wie immer ich mich umfingiere als personales menschliches Ich, ich bleibe also welthabendes und weltlich lebendes in dieser Struktur."

¹⁴⁹ Husserl, Hua XXXIX, 256.

¹⁵⁰ Husserl, Hua XV, 386.

¹⁵¹ Husserl, Hua XIV, 442.

¹⁵² Husserl, Hua VIII, 500.

¹⁵³ Husserl, Hua XV, 669.

“actualidad”¹⁵⁴ de un ego transcendental sólo es posible dentro de un marco constituido por un mundo espacio-temporal¹⁵⁵, un “entramado intersubjetivo”¹⁵⁶, una “voluntad universal [...] referida al telos ideal”¹⁵⁷ y finalmente a una “concreta individualidad” corporal¹⁵⁸. Esto a su vez implica que el yo transcendental no es un *solus ipse*, sino un yo que sólo es concebible en tanto encarnado, dentro del marco de un entramado intencional de otros yoes, en un mundo histórico predado¹⁵⁹. Estos protohechos a su vez remiten a su fundamento, la *protohyle*, de la cual proceden los datos hyléticos que se unen de manera homogénea en tanto “unidades hylético/afectivas” en el “presente viviente”.¹⁶⁰ La “*protohyle*” o “sensibilidad originaria (*ursprüngliche Sinnlichkeit*)”¹⁶¹ que subyace a los análisis husserlianos del tiempo y de la cual surgen las unidades hyléticas, no es de ningún modo un contenido de aprehensión al que la intencionalidad debiera insuflar vida, sino una *hyle* que ya posee una “vivacidad afectiva (*affektive Lebendigkeit*)”¹⁶² propia. A partir de los datos de sensación que poseen un mayor o menor poder afectivo surge un “relieve afectivo”¹⁶³ que afecta al yo irremisiblemente¹⁶⁴. De esta afectividad básica de la *hyle* es decir, de esta “sensualidad libre de yo (*ichlose Sensualität*)” surge una “intencionalidad de pulsión universal” previa a toda intencionalidad de la conciencia. Esta sensualidad originaria se debe a la “intencionalidad de pulsión (*Triebintentionalität*)”¹⁶⁵, que, de acuerdo con las expresiones de Husserl, puede ser calificada como una ‘intencionalidad corporal’, ya que se trata de tendencias sensibles de asociación y reproducción libres del yo. Solo la fuerza afectiva de la *hyle* puede producir un impulso corporal y diferenciarse así en campos sensibles heterogéneos. Entre esta *hyle* originaria en tanto vivacidad afectiva y los impulsos corpóreos producidas por ella, se produce a mi entender una tensión que no se expresa en la palabra, sino en afecciones

¹⁵⁴ *Ibid.*, 281.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 362.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 372.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 380.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 381.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 371.

¹⁶⁰ Husserl, Edmund, Hua XI, *Analysen ur passive Synthesis*, M. Fleischer (ed.), Den Haag, Nijhoff 1966, 162. En adelante citado como “Hua XI”.

¹⁶¹ Husserl, Hua XXXIII, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917–1918)*, R. Bernet, D. Lohmar (eds.), Dordrecht: Kluwer 2001, 275. En adelante citado como “Hua XXXIII”.

¹⁶² Husserl, Hua XI, 165

¹⁶³ *Ibid.*, 168.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 162.

¹⁶⁵ Husserl, Hua XXXIII, 275.

corporales. Son precisamente estas afecciones corporales en tanto 'base material' las que nos preparan para las afecciones del mundo, como afirma Husserl¹⁶⁶; de ellas parte el proceso dinámico de constitución que se extiende desde la vivencia de una intencionalidad corporal a una experiencia intencional consciente.

Por consiguiente, si en la fenomenología estática la necesidad de la facticidad indica una necesidad hipotética, una necesidad fáctica o contingente que caracteriza al yo y a las cosas en tanto simples hechos contingentes como surge del análisis de *Ideas I*, en la fenomenología genética la protofacticidad de los protohechos está caracterizada por una certeza apodíctica y por una necesidad ontológica.¹⁶⁷ Estas consideraciones atañen al yo en particular. Según *Ideas I*, los hechos son fortuitos en contraste con la necesidad eidética de lo general, mientras que el yo fáctico es *fácticamente necesario* para realizar la variación eidética¹⁶⁸, es decir, por motivos metodológicos. Por el contrario, ya en los escritos a partir de 1920, la variación eidética presupone estos protohechos originariamente dados, que devienen, por lo tanto, *ontológicamente necesarios*. Un yo encarnado sólo puede darse en un mundo, una historicidad y una intersubjetividad previamente dados. Con esta distinción entre un hecho simple y un protohecho se sientan las bases para una nueva concepción de la relación entre metafísica y ontología.

4. COINCIDENCIAS ENTRE LOS PLANTEOS DE HEIDEGGER Y HUSSERL SOBRE LA EXPERIENCIA Y EL MUNDO

La fenomenología se funda en estas protoestructuras que conforman una ontología del mundo de la vida y una "metafísica en un nuevo sentido (*Metaphysik im neuen Sinne*)"¹⁶⁹. Como expresa Husserl:

una ontología completa es teleología, pero ella presupone el *factum*. Yo soy apodícticamente y me encuentro apodícticamente en la creencia en este mundo.

¹⁶⁶ Cf. Husserl, Hua IV, § 39, 152; *Ideas II*, 192.

¹⁶⁷ Cf. Breuer, Irene, "Aristotle and Husserl on the relationship between the necessity of a fact and contingency", en: D. de Santis, E. Trizio (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. XV, 2017, London/New York, Routledge 2018, 269-296.

¹⁶⁸ Husserl, Hua XV, 385.

¹⁶⁹ Husserl, Hua VII, 188, n. 1.

La mundaneidad reside para mí en el *factum*, la teleología es revelable, transcendental¹⁷⁰.

Esta ontología del mundo de la vida es afin a la mundaneidad planteada por Heidegger: los yoes encarnados y existentes son parte de una "protocomunidad"; mi percepción es un vivir-con, un ejecutar-con el otro acciones de pulsión intencionales. Es esta relación originaria de entramado no me encuentro separado del otro, ya que "yo vivo con y en el otro (*ich in ihm mitlebe*)"¹⁷¹, es decir, en una relación de *Sorge* o cuidado. El 'nosotros' antecede pues al 'yo'¹⁷², ya que los otros pertenecen a nuestra esfera originaria. Todos los actos de la praxis dentro del mundo objetivo reciben su sentido de estas transferencias subjetivas, a través de las cuales el mundo adquiere nuevas determinaciones de sentido. Por ende, la intersubjetividad activa está relacionada por nexos de sentido y por la significación que la comunidad otorga a su quehacer y a su historicidad, es decir, el ser de este mundo puede ser entendido en tanto mundaneidad en el sentido heideggeriano del término. A diferencia del simple hecho, los protohechos ponen en juego la ipseidad del yo al cual advienen. En tanto afectan al yo, tienen un sustrato de asignación óntico unívoco. Los protohechos constituyen un horizonte ya instaurado por generaciones precedentes y conforman el primer horizonte de sentido para el yo, quien puede reconfigurarlo activamente con su obrar. Este horizonte solo es comprensible con posterioridad, es decir, retroactivamente. Como señala R. Walton, el retardo no es contingente sino esencial, porque la latencia inherente al horizonte implica un porvenir que prolonga la comprensión en el tiempo¹⁷³.

En cuanto a la crítica de Heidegger en lo que respecta a la falta de descripción de la experiencia efectiva de la cosa misma, es importante destacar que la concepción de una profacticidad responde de una manera particular a esta supuesta ausencia. Estos protohechos se dan en sí y por sí mismos, de forma tal que la realidad efectiva y la objetividad están predadas a la experiencia del ego, es decir, son previas al proceso constitutivo que les asigna un sentido. Por lo

¹⁷⁰ Husserl, Hua XV, 385: "Eine volle Ontologie ist Teleologie, sie setzt aber das Faktum voraus. Ich bin apodiktisch und apodiktisch im Weltglauben. Für mich ist im Faktum die Weltlichkeit, die Teleologie enthüllbar, transzendental."

¹⁷¹ *Ibid.*, 463.

¹⁷² *Ibid.*, 387.

¹⁷³ Walton, Roberto J., "Modos del Acontecimiento", en A. Fornari, P. Perkins (eds.), *Tiempo y acontecimiento*, Buenos Aires: Biblos 2010, 11-44.

tanto, es evidente que el proceso constitutivo no implica la dependencia ontológica del mundo de una consciencia intencional. No obstante, es importante destacar aquí que el problema metafísico del *factum* concierne a lo constituido por la conciencia. En palabras de Husserl: "Lo fáctico es el transcurso de la conciencia"¹⁷⁴. La fenomenología se funda sobre estas estructuras preexistentes, que se a su vez son estructuras de la vida del ego. Así entendidos, estos protohechos deben ser experimentados y constituidos en su sentido para el ego a través de su presencia funcional cinestésica, si tenemos en consideración los planteos genéticos de Husserl y el primer principio de la fenomenología. Aquí se desvela el sentido práctico de la reflexión: el simple 'estar, existir aquí' del cuerpo vivido en medio de su acción. 'Estar-aquí' no implica simplemente un ser percibido, sino un ser intencionalmente consciente (activa y pasivamente) de nuestra posibilidad de acción, de nuestro ser-en-el-mundo intersubjetivo en tanto encarnados en un mundo histórico. Se trata de una praxis ontológica, cuya función es constituir el sentido de estos protohechos para la conciencia. Que estos protohechos estén dados de forma absoluta no significa que estén autofundados: La autodación absoluta requiere de la dación de sentido de la corporalidad vivida. En esta *praxis ontológica* se entrelazan conciencia y existencia, superando supuestas dicotomías.

5. ONTOLOGÍA DEL MUNDO DE LA VIDA, CATEGORÍAS COMO 'EXPERIENCIABLES'

El análisis de la manera en que el mundo se da en la experiencia es un tema común a Husserl y Heidegger: Si el *Dasein* es un ser-en-el-mundo esto implica que al ser del *Dasein* le corresponde el develar el mundo, razón por la cual Heidegger habla de la "significatividad" como "aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal."¹⁷⁵ Retomando el sentido de los existencialistas en sentido heideggeriano, es decir en tanto actividad de apertura a la significatividad de un mundo espacio-temporal, es posible plantear un paralelo con la actividad de formación de sentido en Husserl: El sentido es instituido en y de acuerdo con categorías de la experiencia, o "experienciables": László Tengelyi acuña este término para señalar que, contrariamente a las categorías kantianas,

¹⁷⁴ Husserl, Hua VII, 393.

¹⁷⁵ Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 161.

estas categorías fenomenológicas no indican una necesidad a priori, sino una mera necesidad fáctica, es decir, contingente. Ellas no expresan leyes infranqueables de la naturaleza sino meras tendencias de concordancia de la experiencia o aun meras expectativas en relación con tal concordancia. Ellas son las condiciones subjetivas trascendentales que posibilitan esta concordancia.¹⁷⁶ Mundo, espacio, tiempo, intersubjetividad e historicidad no implican sino una tendencia a una concordancia de diferentes experiencias particulares de los mismos. Estos protohechos¹⁷⁷ están sujetos a condiciones que posibilitan, en lo que respecta al campo perceptivo, “una multiplicidad constituida de apariciones en una unidad armónica de la perspectiva, (en la que) impera un estilo de perspectiva”¹⁷⁸. Este estilo de la experiencia no indica sino una expectativa subjetiva de concordancia de experiencias pasadas con futuras.

Como hemos visto, la existencia misma del mundo es ontológicamente necesaria para un yo en tanto encarnado. Esta necesidad ontológica no implica empero una necesidad absoluta, sino una subjetiva, pues el mundo podría bien no ser, una postura a la que Husserl permanece fiel. Por esta misma razón, la ontología del mundo de la vida no puede ser sino articulada a partir de la experiencia del mundo, es decir, a partir de estos protohechos fundamentales que conforman su estructura. En este sentido, Husserl postula en 1931 una “ontología del mundo de la vida, puramente como mundo de la experiencia (esto es, como el mundo intuible unitaria y de forma consecuentemente consonante en la intuición experiencial real y posible”¹⁷⁹.

Si la fenomenología describe la experiencia del mundo, la ontología debe revelar sus “estructuras invariantes fundamentales”, es decir, aquellas por las cuales los entes son lo que son, es decir, su *eidos*, “la forma-esencia ontológica de un mundo posible”. Esta ontología del mundo de la vida, esta “ontología

¹⁷⁶ Tengelyi, László, “Categories of Experience and the Transcendental”, en: S. Heinämaa, M. Hartimo, T. Miettinen (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, New York, Routledge 2014, 49-61.

¹⁷⁷ Cf. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München 2014, 180-191.

¹⁷⁸ Husserl, Edmund, ‘Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt’, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. VI, No. 3 (Mar. 1946, reprint 1963), 323–343, aquí 324s.

¹⁷⁹ Husserl, Hua VI, § 51, 176; *Crisis*, 182.

verdaderamente fundamental"¹⁸⁰, es la ciencia de la pura esencia del mundo y los diferentes tipos de entes.

6. VARIABILIDAD DEL *EIDOS*, SUBJETIVIDAD EN TANTO PROCESO

Ahora bien, la postulación de esencias invariantes del mundo de la experiencia, que, por lo tanto, son independientes de la contingencia mundana, parece contradecir no sólo la necesidad ontológica de los protohechos que están sometidos al devenir espacio-temporal sino también, como veremos, la contingencia originaria de la esencia del ego.¹⁸¹ En efecto, Husserl aclara que estos protohechos son estructuras de la facticidad del ego, es decir, ellos pertenecen al *cogito* y le imprimen una referencia permanente a la posesión de mundo, a la corporalidad, a la intersubjetividad y a la historicidad, con lo cual se acentúa el autotraspasamiento de la egología antes mencionado. Este ego en tanto protohecho, agrega Husserl, posee un "núcleo de protocontingencia (*Kern von Urzufälligem*) en formas esenciales, en formas de funcionalidad facultativa, en los cuales se fundan las necesidades esenciales mundanas."¹⁸² Esto implica que todas las formas esenciales albergan un núcleo de protocontingencia, con lo cual Husserl muestra no sólo las actualizaciones contingentes de posibilidades eidéticas, sino también las posibilidades abiertas de lo "irracional (*irrationalen*)"¹⁸³ o de "contingencias sin sentido (*unsinnige Zufällen*)"¹⁸⁴ en tanto "probabilidades, sólo en tanto indefinidas e impredecibles (*Wahrscheinlichkeiten, nur als unbestimmte, unberechenbare*)"¹⁸⁵. Esta contingencia atañe no sólo a las esencias, sino también a cualquier telos absoluto como fáctico¹⁸⁶ en lo que respecta a las esferas teleológicas y éticas. De hecho, la mera existencia de seres humanos y comunidades es contingente: el destino, la muerte, la enfermedad, la miseria, entre otros, 'habitan' estas protoestructuras.

¹⁸⁰ Husserl, Edmund, Hua XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, R. Smid (ed.), Dordrecht: Kluwer 1993, 151.

¹⁸¹ Cf. Breuer, Irene, "Towards a Phenomenological Metaphysics. The Contingent Core of the Ego and of all Eidetic Forms", en: I. Apostolescu, C. Serban (eds.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, Berlin/Boston: De Gruyter 2020, 213-233.

¹⁸² Husserl, Hua XV, 386.

¹⁸³ Husserl, Edmund, Hua XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, R. Sowa, Th. Vongehr (eds.), Dordrecht: Springer 2014, 398.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 409.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 398.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 165: "Die Teleologie ist ein Faktum".

Husserl reconoce aquí la influencia de estos protohechos en la esencia misma del *cogito*. La esencia del *cogito* está, por ende, sometida a la influencia de las determinaciones temporales, espaciales, histórico-sociales y culturales, que le son impuestas por estos protohechos. Con esta afirmación del núcleo de contingencia esencial del *ego* Husserl da un primer paso en el cuestionamiento de la invariabilidad esencial de la esencia en sentido aristotélico. El paso definitivo es dado en *Ideas II*, en donde, como se ha señalado más arriba, en el contexto de sus indagaciones sobre la ontología de la persona, Husserl desarrolla la noción de un “*ego personal*”, al cual adscribe un carácter que posee una individualidad cualitativa. Esta particularización del *ego* y la contemplación de su inserción en una comunidad intersubjetiva sujeta a los vaivenes del destino, llevan a Husserl a cuestionar el principio básico aristotélico del *eidos* invariable. Husserl plantea la siguiente pregunta:

¿O la cosa siempre está, por así decirlo, en marcha, sin que sea posible en absoluto apresarla en esta *objetividad* pura, y más bien, merced a su referencia a la subjetividad, es por principio sólo algo relativamente idéntico, algo que no tiene su esencia de antemano, o como algo captable de una vez por todas, sino que tiene una esencia abierta, que siempre de nuevo puede admitir nuevas propiedades según las circunstancias constitutivas de la dación?¹⁸⁷

No se trata, sin embargo, de una apertura total, o de una contingencia absoluta de las esencias, pues ellas están sujetas a legalidades. Recordemos que, como señala Dieter Lohmar, el “algo en general como sustrato de determinaciones”¹⁸⁸ se forma como un tipo general en el marco del proceso constitutivo. Los tipos empíricos surgen de la experiencia del mundo de la vida, mayormente como generalidades intuitivas y como “objetos, que aún no han sido objeto de una formación sintáctica”,¹⁸⁹ de acuerdo con los cuales algo es aprehendido como conocido.¹⁹⁰ Cuando estos tipos son articulados en el habla surge un núcleo general de la síntesis de identidad, es decir, un concepto, que nos permite ordenar

¹⁸⁷ Husserl, Hua IV, 299, *Ideas II*, 348.

¹⁸⁸ Lohmar, Dieter, *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht: Kluwer 1998, 121.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 407.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 385.

un nuevo objeto bajo un tipo determinado.¹⁹¹ Así surge una "idea presuntiva, la idea de algo universal" a la que corresponde un "horizonte abierto todavía indeterminado de atributos desconocidos".¹⁹² En lo que respecta al tipo, Husserl distingue entre tipos empíricos y puros. Mientras los empíricos son vagos y variables y conllevan existencia fáctica, los puros o conceptos de esencia, por el contrario, no están sujetos a esta condición y representan una "*invariante*", es decir, "una *forma general* necesaria, sin la cual algo semejante a esa cosa sería absolutamente impensable como ejemplo de su especie"¹⁹³. Es importante destacar que a diferencia de los tipos empíricos que surgen por "comparación empírica (*empirische Vergleichung*)", los tipos puros son producto de la variación eidética de los objetos de experiencia¹⁹⁴ y poseen por lo tanto una "*esencia general*" invariante, "un contenido absolutamente idéntico", el "*eidos*"¹⁹⁵. El *eidos* es la "forma óptica esencial" dada a priori como "mismidad inquebrantable (*das unzerbrechlich Selbige*)"¹⁹⁶, correlato de un "a priori constitutivo", es decir, de una constitución intencional¹⁹⁷. Al respecto, Husserl aclara en sus lecciones de 1922/23 de "Introducción a la filosofía (*Einleitung in die Philosophie*)" que en cada tipo fáctico se expresa no sólo una "forma esencial (*Wesensform*)" sino una "ley esencial (*Wesensgesetz*)," de una "generalidad esencial apodíctica (*apodiktischer Wesensallgemeinheit*)"¹⁹⁸. Esta legalidad general, el "a priori puro, la legalidad esencial universal (*das reine Apriori, die universelle Wesensgesetzmäßigkeit*)" se aplica al pensamiento de lo empírico, ya que lo que es válido en tanto generalidad, es válido para su caso particular¹⁹⁹. Por ejemplo, si fingimos en la fantasía el "*Dasein* de una cosa (*Dasein eines Dinges*)" cualquiera, este sólo es pensable como unidad sintética de apariciones, como unidad de

¹⁹¹ Cf. Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, L. Landgrebe (ed.), Hamburg: Meiner 1972, § 81/2, 385-390; esp.: *Experiencia y Juicio, Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, J. Reuter (trad.), B. Navarro (rev.), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, 359-361. En adelante citado como "EU" y "EJ", números de página en el mismo orden.

¹⁹² *Ibid.*, § 83, 401/367.

¹⁹³ *Ibid.*, § 87, 411/377.

¹⁹⁴ Husserl, Hua VII, 344.

¹⁹⁵ Husserl, EU, 377; EJ, 411; cf. del mismo autor: Hua XVII, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, P. Janssen (ed.), Den Haag, Nijhoff 1974, § 98, 255s.; esp.: *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, L. Villoro (trad.), México: Universidad Nacional Autónoma de México 1962, 258s.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 255/258 (traducción modificada por la autora).

¹⁹⁷ *Ibid.* 255/259.

¹⁹⁸ Husserl, Edmund, Hua XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, B Goossens (ed.), Dordrecht: Kluwer 2002, 257.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 239.

múltiples aspectos dados en cierta orientación, etc., manifestándose en la cosa un algo idéntico conformado por estructuras esenciales determinadas: se trata de un ordenamiento bajo leyes esenciales, que conforma el "*Dasein* idéntico de la cosa", su "ser ideal en el marco de un *ego*", que tiene la capacidad de efectuar la variación eidética. Esta *Dasein* idéntico de la cosa funge como una idea a priori anticipativa de la síntesis continua de la cosa objeto de experiencia. Es, por lo tanto, un a priori de la experiencia concordante de la misma y, correlativamente, un "a priori egológico (*egologisches Apriori*)"²⁰⁰. Esto significa que aun cuando las cualidades de una cosa estén sujetas a cambios impredecibles, la legalidad constituyente de la esencia asegura el mantenimiento de un núcleo de identidad de la misma a lo largo de la síntesis continua de los aspectos parciales de la cosa dada en la experiencia.

En vista de la correlación constitutiva, puede afirmarse que también el núcleo esencial del *ego* está abierto a modificaciones cualitativas, cuya actualización es posible pero no necesaria. Gracias a esta 'apertura esencial', el mundo, los seres y el *ego* no sólo en su realidad fáctica, sino en sus cualidades esenciales respectivas, están sujetos a un proceso de devenir en respuesta a una variedad de circunstancias. Eventos que nos sobrecogen o acometen pueden imponer el cambio de nuestras cualidades esenciales. Sin embargo, estos cambios no atañen al núcleo de identidad esencial, puesto que las generalidades a priori eidéticas son invariantes: Es una generalidad a priori eidética que, por ejemplo, "a la esencia del hombre le pertenezca una vida espiritual."²⁰¹ Esta generalidad a priori es válida para toda posibilidad correspondiente a ella en la realidad dada o para cada realidad que, tomada como pura posibilidad, le corresponda a aquella dada²⁰². Esto significa que aunque el ser de nuestro *ego* —su núcleo esencial— sea como tal absoluta y necesariamente idéntico, las cualidades que posee no son sino contingentes y expuestas a impredecibles golpes del destino: la 'apertura esencial' da cuenta de la impredecibilidad e indeterminación del devenir. Por ende, tanto la subjetividad como las cosas poseen una infinita potencialidad de transformación cualitativa, que les permite enfrentar las contingencias y vicisitudes de la vida fáctica.

²⁰⁰ *Ibid.*, 258s.

²⁰¹ *Ibid.*, 240.

²⁰² *Ibid.*

7. CONCLUSIÓN

La fenomenología está caracterizada por una teleología universal que presupone el *factum* contingente. Por ello la ontología del mundo de la vida no describe las estructuras exactas idealizadas propias de las ciencias, sino esencias de núcleo invariante que están sometidas a cambios cualitativos. Esta 'apertura esencial' que caracteriza al mundo de la vida da cuenta de la contingencia fáctica de las categorías en tanto experienciables, en tanto ellas expresan meramente las condiciones necesarias para la posibilidad de experiencias concordantes del mundo. En tanto condiciones que estructuran la esencia de todo protohecho, estos *experienciables* se aplican no sólo las estructuras del *ego* encarnado —los *existentialia* heideggerianos— sino a toda facticidad mundana, es decir, a todo protohecho, que en tanto genéticamente anterior al *ego*, lo precede y lo condiciona. Esta ontología del mundo de la vida responde a las críticas de Heidegger, pues ella da cuenta no sólo de experiencia de la conciencia trascendental en tanto *ego* encarnado, personal e imbuido de historia sino también del mundo en tanto horizonte espacio-temporalmente abierto que alberga nuestras expectativas de experiencias conciliables. Esta apertura y contingencia se aplica no sólo al mundo, sino a los entes y sus esencias: Subjetividad y entes materiales se dan en tanto proceso de transformación. Como hemos visto, ambos caminos convergen en la aseveración de la contingencia esencial del mundo, de la que sólo puede dar cuenta la experiencia fáctica *hic et nunc* de un *ego* encarnado.

BIBLIOGRAFÍA

- BERNET, Rudolf, KERN, Iso, MARBACH, Edward, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner 1996.
- BREUER, Irene, *Ort, Raum, Unendlichkeit. Aristoteles und Husserl auf dem Weg zu einer lebensweltlichen Raumerfahrung*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2020.
- , "Towards a Phenomenological Metaphysics. The Contingent Core of the Ego and of all Eidetic Forms", en: Iulian Apostolescu, Claudia Serban (eds.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, Berlin/Boston: De Gruyter 2020, 213-233.
- , "Aristotle and Husserl on the relationship between the necessity of a fact and contingency", en: Danielle de Santis, Emiliano Trizio (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. XV, 2017, London/New York: Routledge 2018, 269-296.

- CLAESGES, Ulrich, "Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff", en: Ulrich Claesges, Klaus Held (ed.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haya, 1972, 85-101.
- FINK, Eugen. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven (ed.), Teil 2: *Ergänzungsband*, Guy van Kerckhoven (ed.), *Husserliana-Dokumente II/2*. Dordrecht: Boston, London: Kluwer, 1988.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta 1999.
- HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe / 15, Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1910–1976 / Seminare*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1986.
- , *Gesamtausgabe / 17, II. Abt.: Vorlesungen 1919-1944, Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1994.
- , *Gesamtausgabe / 20, Abt. 2, Vorlesungen 1923–1944 / Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2. durchges. Aufl. 1988.
- , *Gesamtausgabe / 63, II. Abt., Vorlesungen / Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2. Aufl. 1995.
- , *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 8ª edición, 1999.
- HELD, Klaus, *Lebendige Gegenwart*, La Haya: Nijhoff 1966.
- HUSSERL, Edmund, *Hua I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Stephan Strasser (ed.), La Haya: Nijhoff 1950; esp.: *Meditaciones cartesianas*, Mario A. Presas (trad.), Madrid: Tecnos, 2ª ed. 1997.
- , *Hua III/1, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Buch I*, Karl Schuhmann (ed.), La Haya: Nijhoff 1982, esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Antonio Ziri6n Quijano (trad.), México: Fondo de Cultura Econ6mica 2013.
- , *Hua IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Marly Biemel (ed.), La Haya: Nijhoff 1952; esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*, Antonio Ziri6n Quijano (trad.), México: Fondo de Cultura Econ6mica, 2005.
- , *Hua VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Walter Biemel (ed.), La Haya: Nijhoff 1952; esp.: *La crisis de las ciencias europeas la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Mu6oz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991.
- , *Hua VII. Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, Rudolf Boehm (ed.), La Haya: Nijhoff 1956.
- , *Hua VIII, Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil. Kritische Ideengeschichte*, Rudolf Boehm (ed.), La Haya: Nijhoff 1959.
- , *Hua IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Walter Biemel (ed.), La Haya: Nijhoff 1968.
- , *Hua XI, Analysen ur passive Synthesis*, Margot Fleischer (ed.), La Haya: Nijhoff 1966.
- , *Hua XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Iso Kern (ed.), La Haya: Nijhoff 1973; esp.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, C6sar Moreno, Javier San Mart6n, (ed. y trad.) Madrid: Alianza, 2020.
- , *Hua XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Iso Kern (ed.), La Haya: Nijhoff 1973.
- , *Hua XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Iso Kern (ed.), La Haya: Nijhoff 1973.
- , *Hua XVII, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, Paul Janssen (ed.), La Haya: Nijhoff, 1974; esp.:

- Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Luis Villoro (trad.), México: Universidad Nacional Autónoma de México 1962.
- , Hua XIX/2, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Ursula Panzer (ed.), La Haya: Nijhoff, 1984, *Investigaciones lógicas, 2*, Manuel García Morente, José Gaos (trad.), Madrid: Alianza, 1982.
 - , Hua XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, Ullrich Melle (ed.), Dordrecht: Kluwer 1988.
 - , Hua XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Reinhold Smid (ed.), Dordrecht: Kluwer 1993.
 - , Hua XXXIII, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*, Rudolf Bernet, Dieter Lohmar (eds.), Dordrecht: Kluwer 2001.
 - , Hua XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Berndt Goossens (ed.), Dordrecht: Kluwer 2002.
 - , Hua XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916.1937)*, Rochus Sowa (ed.), Dordrecht: Springer 2008.
 - , Hua XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Rochus Sowa, Thomas Vongehr (eds.), Dordrecht: Springer 2014.
 - , Hua Mat. VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Dieter Lohmar (ed.), Dordrecht: Springer 2006.
 - , *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Ludwig Landgrebe (ed.), Hamburg: Meiner 1972, § 81/2, 385-390; esp: *Experiencia y Juicio, Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Jas Reuter (trad.), Bernabé Navarro (rev.), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
 - , 'Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt', *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. VI, No. 3 (Mar. 1946, reprint 1963), 323-343.
- IRIBARNE, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, t. II, Buenos Aires: Lohlé 1988.
- KERN ISO, *Idee und Methode der Philosophie, Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin: de Gruyter 1975.
- LANDGREBE, Ludwig, *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Meiner, 1982.
- LOHMAR, Dieter, *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht: Kluwer 1998.
- PETRILLO Natalia, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egoologie in der Philosophie Edmund Husserls* (Diss. Wuppertal), Würzburg: Ergon 2009.
- PRADELLE, Dominique, *L'archéologie du monde*, Dordrecht : Kluwer 2000.
- SAN MARTÍN, Javier, „Presentación (a la primera edición)”, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, César Moreno, Javier San Martín, (ed. y trad.) Madrid: Alianza, 2020, 27-60.
- , *La Fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: Univ. Nacional de Educación a Distancia 1994.
 - , *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos 1987.
 - , *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: Univ. Nacional de Educación a Distancia 1986.
- SERBAN, Claudia, "L'interprétation heideggérienne de Husserl", en: *Heideggers Marburger Zeit*, T. Keiling (ed.), Frankfurt a.M.: Klostermann 2013, 237-253.
- TENGELYI, László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg: München 2014.

—, "Categories of Experience and the Transcendental", en: Sara Heinämaa, Mirja Hartimo, Timo Miettinen (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, New York: Routledge 2014, 49-61.

WALTON, Roberto J., *Intencionalidad y Horizonticidad*, Cali: Aula/Univ. San Buenaventura 2015

—, "El 'viraje' en los 'Beiträge' de M. Heidegger y en los manuscritos C de E. Husserl", en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, 89-115.

—, "Modos del Acontecimiento", en Anibal Fornari, Patricio Perkins (eds.), *Tiempo y acontecimiento*, Buenos Aires: Biblos 2010, 11-44.

—, "La facticidad como problema metafísico en la fenomenología", en: *Vigencia del Filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni*, Marie-France Begué de Gilotaux, María Raquel Fischer de Díez, María Gabriela Rebok (eds.), Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1991, pp. 59-72.

PENSAR: EL TRABAJO FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICO.

A PROPÓSITO DE LAS PRIMERAS LÍNEAS DE

CARTA SOBRE EL "HUMANISMO" DE HEIDEGGER

THINKING: THE HERMENEUTICAL-PHENOMENOLOGICAL WORK.

ON THE FIRST LINES OF HEIDEGGER'S *LETTER ON "HUMANISM"*

Guillermo Moreno Tirado
SEFE
guillermo.mrntrd@gmail.com

Resumen: Este trabajo pretende leer línea a línea el comienzo de *Carta sobre el "humanismo"* para defender, por un lado, el compromiso heideggeriano con la actitud fenomenológica a pesar del abandono de la mayoría de los términos técnicos acuñados por Husserl y de que este sea, además, hermenéutico en todo momento; y, por otro lado, que la interpretación de este texto debe llevarse a cabo, precisamente, comprometiéndose con esa actitud. En esta línea, defenderemos que la actitud y el ejercicio fenomenológico-hermenéutico aparece como una *decisión* frente a cómo afrontar la pregunta por nuestro propio tiempo histórico, por en qué consiste nuestro normal andar con las cosas en nuestra situación histórica, que esa *decisión* solo es comprensible desde ese ejercicio y que el término "pensar" demuestra significar, a partir de 1930, ese ejercicio mismo.

Palabras clave: Heidegger, fenomenología-hermenéutica, decisión, pensar, *Carta sobre el "humanismo"*

Abstract: This paper aims to read line by line the beginning of the *Letter on "humanism"* in order to defend, on the one hand, the Heideggerian commitment to the phenomenological attitude in spite of the fact that he no longer uses most of the technical term coined by Husserl and that this is, moreover, hermeneutic at all times; and, on the other hand, that the interpretation of this text must be achieved, precisely, by committing oneself to this attitude. In the same way, we will defend that the hermeneutical-phenomenological attitude and exercise appears as a *decision* regarding how to face the question of our own historical time, why our normal behaviour in our historical situation consist of, that this *decision* is only understandable from this very exercise and that the term "thinking" shows that, from 1930 onwards, it means this very exercise.

Keywords: Heidegger, hermeneutical-phenomenology, decision, thinking, *Letter on "humanism"*

1. INTRODUCCIÓN

Hay cierto consenso general en considerar que la obra de Heidegger hasta 1930 es fenomenológica, pero, en adelante a esa fecha, la cuestión aparece, por de pronto, como un problema¹. No siendo nuestra intención confrontarnos directamente con las distintas interpretaciones a propósito de este asunto, quisiéramos al menos defender aquí en qué sentido, a pesar del abandono de la terminología tradicional de la fenomenología, puede leerse la obra de Heidegger como perteneciente a la actitud que esta imprime en cuanto a cómo se conduce uno y comprende la filosofía². Creemos que esto, por de pronto, puede defenderse mostrando que el término “pensar” en Heidegger refiere al ejercicio fenomenológico.

Por consiguiente, esta lectura pretende mostrar en qué sentido la terminología de Heidegger no es un motivo suficiente para interpretar que su filosofía se coloca al margen o más allá de la fenomenología (concretamente, de la husserliana y, específicamente, del así llamado “aspecto teorícista” de la misma), a pesar de que haya en Heidegger una postura crítica con respecto a ella y de que esa terminología pudiera motivar que se denominase su obra como “poética”, “mitológica”, “acontecional”, etc.³ El interés que puede tener esta defensa —que, ciertamente, se posiciona frente a aquellas lecturas que vieran en lo dicho motivos para no considerar la obra de Heidegger, a partir de cierto momento, como fenomenológica o, incluso, para rechazar su relevancia—, es no perder tan pronto la cordura interna de un *corpus* que todavía merece la pena ser leído con sobriedad, a saber, sin hacer de Heidegger una suerte de “mesías del pensamiento”, un “iluminado” o un “profeta” que hubiese revelado las “verdades del barquero” (del ser o del *Ereignis*).

¹ En general, el aspecto problemático de la filosofía de Heidegger suele aparecer a partir de lo que se conoce en su pensamiento de Heidegger y, sobre todo, en su recepción, como *die Kehre*; sobre ello véase: A. Rosales, “Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers”, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 32, 2 (1984), pp. 241-262, y “Consideraciones sobre el Giro”, en R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*, Granada, Editorial Comares, 2018, pp. 99-117; J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris: Presses Universitaires de France, 1987 y A. Vigo, “Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del ‘giro’ hacia el pensar ontohistórico”, en *Apeiron. Estudios de filosofía*, Monográfico “Heidegger: caminos y giros del pensar”, N.º 9. Madrid: Ápeiron Ediciones, 2018, pp. 115-133.

² Véase lo que el autor entiende por esta actitud en “El Dupin de Poe y la actitud fenomenológica”, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, 4 (2019), pp. 103-120.

³ Un texto que, a pesar de encontrarse entre los que utilizan este tipo de denominaciones, merece la pena citar, es el estudio de Christian Sommer, *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris: Epiméthée, 2017.

Creo, por otro lado, que no hace falta inventar ningún rótulo nuevo o estafalario para la denominación del trabajo que Heidegger practica durante toda su trayectoria, a pesar de que a partir de los años 30' encontremos más o menos reservas en la propia denominación; el rótulo lo extraemos de los propios textos de Heidegger como "fenomenología hermenéutica" (y lo escribiré con guion para marcar el carácter codependiente que esas dos denominaciones cobran en la obra de Heidegger). La clave para comprender qué quiere decir este sintagma ya la dio Ramón Rodríguez en su trabajo *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. No nos vamos a ocupar aquí de ese trabajo ni de exponer en qué consiste esa transformación. Nuestro interés concreto, como ya se ha formulado, es más humilde: pretendemos mostrar cómo la palabra "pensar" puede ser leída como la expresión, en ciertos textos posteriores a los años 30', con la que Heidegger denomina el trabajo de fenomenología-hermenéutica que sigue practicando.

Dado que Heidegger entiende que el ejercicio fenomenológico siempre es al mismo tiempo un ejercicio hermenéutico, las posibilidades que tenemos de cumplir el objetivo de este trabajo es centrarnos en un texto que ponga de manifiesto que "pensar" significa "ejercer la fenomenología-hermenéutica". Así, el centro de esta discusión va a estar fijado en las primeras líneas de *Carta sobre el "humanismo"* y consistirá en su lectura casi "línea a línea":

Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el llevar a cabo. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ello, *producere*. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo "es" es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje.⁴

⁴ M. Heidegger, *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Ed., 2000, p. 259; cf. *Brief über den »Humanismus"*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 9 (en adelante, la obra de Heidegger, excepto *Ser y tiempo*, se citará como GA, seguido del número del tomo, el título del tomo y las páginas citadas; la información editorial de los mismos estará recogida en la bibliografía), *Wegmarken*, p. 313.

Antes de ir a ello habría que definir qué se entiende por fenomenología y qué por fenomenología-hermenéutica. Para esta última ya hemos citado un estudio suficientemente relevante como para no necesitar decir nada más; respecto a la fenomenología vamos a remitir al lector a los trabajos de César Moreno Márquez⁵ y nos quedamos con algo que una vez le escuchamos decir de viva voz: que la fenomenología consiste en o es o tiene lugar allí donde se alcanzan pensamientos esenciales, pensamientos que atrapan una experiencia vivida tan potente que solo mediante un ejercicio intenso de *epokhé* y *reducción* son captables, expresables y, por tanto, conceptualizables. En esta línea, si el asunto de Heidegger termina siendo lo que se llama el *acontecimiento-apropiador* (*das Ereignis*), que no es sino una manera de mencionar (pero esto es mucho y su justificación, de la que no nos vamos a ocupar aquí, es muy larga) el fondo sobre el cual siempre ya se está y la pretensión de captarlo, no es de extrañar que todo su recorrido pueda encuadrarse en la fenomenología, pues no hay pensamiento más esencial que este, que es esencial tanto por su "simplicidad" como por su "dificultad".

Sin pretender entrar a fondo en ello, debe notarse que este ejercicio está presidido por la actitud de *ganar distancia*, *ganar la diferencia*, esto es, el tipo de *posición* que ocupa el fenomenólogo, la cual, sin abandonar en ningún momento el centro de la experiencia que es objeto de la intencionalidad, se caracteriza por no ser posición alguna, porque todo el esfuerzo consista en dejar que sea la *cosa misma* la que hable. En lo que sigue, insisto, vamos a mostrar que esto es lo que Heidegger quiere decir con la palabra "pensar" y que, además, lo dice en el sentido de que en nuestro tiempo, este ejercicio sobresale lo suficiente por encima del normal trato con las cosas como para ser notado explícitamente, incluso, como problema, precisamente porque rara vez tiene lugar.

2. *DAS HANDELN*: LAS PRIMERAS LÍNEAS DE *CARTA SOBRE EL "HUMANISMO"*

Si hay ejercicio fenomenológico en un texto, por lo general, no se anuncia su comienzo, sino que, por así decir, siempre ya se está en ello. Siendo, sin embargo, el autor el que habrá tenido que hacer los esfuerzos previos, lo que uno termina leyendo pretende ser ese ejercicio, de modo que uno mismo pueda

⁵ Mencionamos solo dos: "Un ámbito sin límite ni salvedad. La fenomenología como ciencia abierta y la recepción en Heidegger y Marion del *Principio de todos los principios*", en *Investigaciones Fenomenológicas*, 5 (Monográfico, 2015), pp. 239-254; y, "De ida y por principio: no sin fenomenología. Terapia filosófica y mundo de la vida", en *HASER, Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, 11 (2020), pp. 165-196.

recorrerlo tal que en ese recorrido siga siendo la *cosa misma* la que hable. Dado un texto tal, la actitud que se impone para leerlo, es decir, para recorrer ese ejercicio es, a su vez, fenomenológica: el lector tendrá que hacer sus propios esfuerzos previos. En Heidegger, además, siempre se trata de la puesta en juego de algún texto o conjunto de textos y de la imbricación de esa experiencia con la comprensibilidad del normal andar con las cosas en el cual siempre ya estamos. Por consiguiente, si el texto es de Heidegger, esa actitud exigida será también hermenéutica. Como esto que se acaba de formular es un aspecto de lo que se pretende defender, vaya por delante que es con esa actitud con la que leemos las primeras líneas de *Carta sobre el "humanismo"* y que esta lectura pretende reivindicar la virtualidad que supone frente a cualquier otra. En este orden, allí se trata, por de pronto, de *notar* una lejanía con respecto a la esencia del actuar; *das Wesen des Handelns*, la cual es dependiente de no haberla *pensado* de modo suficientemente *decidido* (*entschieden*).

Por consiguiente, hay que notar algo tanto con respecto a lo que quiere decir *das Handeln*, como a lo que pudiera querer decir *pensar su esencia decididamente*, así como a las consecuencias de no haberlo hecho. El texto deja ver que es cierta *decesión* (y hay todavía que preguntarse, más adelante, en qué sentido sería insuficiente) la que ha determinado la lejanía con respecto a la *esencia* de *das Handeln* y a que, dado ello, "solo se conoce el actuar como el efectuar de un efecto" (*Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung*) tal que, "su efectividad se valora en función de su utilidad" (*deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt*). Se verá que la literalidad en la traducción no es gratuita, especialmente cuando hayamos justificado que quizá merezca la pena traducir *das Handeln* por "habérselas". Pero antes tenemos que resaltar que ese *Handeln* que *se conoce, se lo conoce* precisamente por la lejanía que se tiene con respecto a haber *pensado* su *esencia*; donde "conocer" hace referencia a que nos movemos con ello o *en* ello. Esto quiere decir que, a pesar de todo, alguna "esencia" de *das Handeln* sí *se tiene*, a saber, aquella que está caracterizada por "el efectuar de un efecto" (*das Bewirken einer Wirkung*)⁶.

⁶ A mi juicio, esta expresión es resultado del trabajo interpretativo sobre Kant, cf., especialmente, GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, pp. 196-197; para un comentario crítico de ese trabajo interpretativo sobre Kant, véase: I. Borges Duarte, "¿Recepción o Interpretación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant", en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 12, 1995, pp. 213-232.

El empeño en mantener la literalidad en esta traducción responde a cierta distinción fenomenológica que ya está operando en el texto. No se trata de que se valore o se estime por su utilidad *efectuar o producir un efecto*, sino lo que ese efecto *efectúa o produce*. El fenómeno de *das Handeln* que *se conoce* pone en juego una desconexión explícita de los "actores" e independiza aquello que se estima de los fines que estos "actores" (a saber, nosotros) pudieran tener. Esta es otra manera de expresar la tesis heideggeriana de que la interpretación de lo ente en nuestro tiempo es la que Nietzsche conceptualizase como *Voluntad de poder*, ya que *voluntad* es precisamente lo que expresa la *valoración*, la *estimación*, y *poder* la *efectuación*, lo que se logra, los *efectos* del *Handeln*. Dado que estos ya no están sujetos a quien los inicia, sino que es su mismo *efectuar* el que da lugar a efectos y es este automatismo, esta independencia, si se quiere decir así, la que se estima, este *Handeln* que *se conoce* es el que consiste en *disponer* de todos los medios para cualquier fin, sin que este fin sea otro que la *disposición* permanente de todos esos medios. Lejos de estar trasnochada esta formulación, sigue mostrándose hoy, por ejemplo, en la fenomenalidad de los algoritmos que conducen las redes sociales, los cuales prevén la posibilidad de generar nuevos algoritmos y cuyos "fines" no son en ningún caso los nuestros, ni siquiera son "fines" en el mismo sentido en el que lo son para nosotros: estos solo son "fines" en tanto que *disposición permanente de todos los medios*, que en el caso de los algoritmos de las redes sociales se expresa en mantener a los *usuarios* conectados el mayor tiempo posible para que haya la mayor recogida de datos posible que permita la mayor precisión en la predicción posible del comportamiento del *usuario* en la propia red social; predicción que solo persigue, de nuevo, la permanencia en la conexión y la recogida de datos, etc., es decir, la *disposición permanente de todos los medios*.

Por otro lado, la formulación en impersonal de este *conocer* (*man kennt*) pone de manifiesto otro aspecto u otra distinción del fenómeno del *Handeln* que *se tiene* allí donde rige la lejanía con respecto a su *esencia*, a saber, que solo se lo tiene, es decir, que la *estimación del efectuar de un efecto* no es explícita para quien así estima (*todos nosotros*). Solo el discurso filosófico se arroga la tarea de explicitar este *Handeln* que, en general, acontece implícitamente. El ejercicio de explicitarlo, que es poner en primer plano aquello sobre lo cual siempre ya se

está y que por ello mismo queda inaccesible a la "actitud natural", se rige por *mostrar lo que no se muestra de lo que se muestra*⁷.

Por consiguiente, debe notarse que tanto el modo de haber expresado qué *Handeln se conoce*, como el que ello mismo ha expresado de qué lejanía padece ese conocer y con respecto a qué (de lo cual todavía tenemos que ocuparnos), son formulaciones que han comportado ya un trabajo fenomenológico-hermenéutico. Este trabajo no está en este momento explícito, pero uno lo encuentra en los textos de Heidegger con relativa facilidad si emprende sobre ellos ese mismo trabajo. Las formulaciones son, ciertamente, algo extravagantes y, como diremos más adelante, comportan arcos argumentativos y de análisis que no siempre se explicitan, pero lo formulado busca una claridad en la descripción tal que responda no solo a lo dado inmediatamente a la intuición, sino a núcleos eidéticos y distinciones fundamentales que previamente o en contexto aledaños han pasado por un ejercicio de *epokhé* y por distintas *reducciones*. La *epokhé*, a pesar de que a partir de 1930 no suele mencionarse, como no se menciona ningún término técnico de la fenomenología husserliana, suele presidir los análisis de Heidegger, realizándose sutilmente al principio, o bien, como si se tratara de una *conditio sine qua non* supuesta para la comprensión del texto, como algo llevado a cabo previamente y que cada cual ha debido realizar para entender de lo que se le está hablando.

Pues bien, ahora sí podemos discutir la traducción de *das Handeln*. Lo primero que quisiera hacer notar es que el problema de la traducción no es externo a la interpretación de los textos heideggerianos. Estos mismo exigen siempre que los traduzcamos no tanto del alemán moderno, como del "alemán de Heidegger"⁸,

⁷ Véase: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, p. 35.

⁸ Cf. M. Heidegger, GA 53, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, pp. 74-79; GA 55 *Heraklit*, pp. 44-45 y p. 63; GA 62, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, pp. 6-8; GA 10, *Der Satz vom Grund*, pp. 139-169; GA 8, *Was heißt denken?*, pp. 176-206 (si bien, en este curso, apenas se tematiza la cuestión de la *traducción*, sí "se lleva a la práctica" lo que esa tematización conlleva, desarrollándose en el resto del curso; sobre este asunto, véase I. De Gennaro y F. Schalow, "Translation, Tradition, and the Other Onset of Thinking", en *Heidegger Studien*, Vol. 26, 2010, pp. 97-124). Asimismo, Cf. M. Jiménez Redondo, "Mis experiencias como traductor de Fichte, Hegel, Heidegger y Habermas" en A. Domínguez Rey y A. Alonso Martos (eds.), *O sonho transparente da lingua*, A Coruña: Espiral Maior, 2015, pp. 83-104; G. Kovacs, "Caring for Language in Translating and Interpreting. Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*", en *Heidegger Studien*, Vol. 30, 2014, pp. 131-157 —en este trabajo, Kovacs se confronta tanto con Schalow como con el libro de Parvis Emad, *Translation and Interpretation: Learning from Beiträge*, Introduction by Frank Schalow, Bucharest: Zeta Books, 2012, que ambos citan como una de las fuentes principales para la cuestión de la traducción en Heidegger— y el conjunto de texto de I. Borges-Duarte, F. Henriques e I. Matos Dias (Organização), *Heidegger, Linguagem e Tradução. Colóquio Internacional. Março 2002*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2004. Respecto a la cuestión de la ligazón de uno mismo con la *lingua* que guarda el problema de la traducción, véase lo que se dice en el texto *La*

es decir, del concreto forcejeo de sus textos con la lengua alemana para lograr expresar un asunto que, por su propia naturaleza, no se deja expresar con normalidad en lenguas modernas⁹. *Das Handeln* suele traducirse por “actuar”¹⁰, “tratar”, “manejarse” o “negociar” y, ciertamente, todas ellas son traducciones que vienen justificadas por la semántica involucrada en el lexema “hand” —de donde el sustantivo *die Hand*, la mano—. Dado esto último, el fenómeno que se pone en primer plano con este vocablo es el “tener a la mano”, “en (la) mano” o “entre manos”; “tener a mi hermano a la mano” es “tener a mi hermano al alcance (de la mano), disponible para esto o lo otro”, “tener algo entre manos” es estar ocupándose de ello, como me ocupo de un negocio o de una investigación, de la escritura de una novela o del arreglo de un jardín. Todo esto es “actuar”, “tratar”, “manejarse” o “negociar”, ahora bien, como no se dice que sea este o aquel sino, por así decir, cualquiera, se trata, más bien, de expresar que uno siempre se las tiene que *haber* con algo en este modo. Dada la cuestión que según Heidegger es *la* cuestión (*die Seinsfrage*), este *haber* es quizá lo fundamental de la semántica que se pretende desplegar, pues es precisamente el que capta el fenómeno que este término indica en el siguiente sentido.

En castellano, “haber” tiene la virtualidad de tratarse, por un lado, de un verbo “auxiliar” o “no pleno”, es decir, que puede aparecer vacío de léxico o con léxico cero de modo que su semántica repose exclusivamente en ese caso en su función sintáctica (o sea, morfemática o gramatical) de *nexo* y, por tanto, que

sentencia de Anaximandro, a colación de la sentencia de este pensador que está siendo objeto de interpretación allí; cf. M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, en GA 5, *Holzwege*, p. 328, y GA 51, *Grundbegriffe*, pp. 94-123.

⁹ A saber, cualquier lengua actual de las que normalmente hablamos, cuyo primer interés es la comunicación con *cualquiera*, es decir, lenguas que si bien son distintas (alemán, francés, italiano, español, inglés, portugués, ruso, etc.), se comprenden como parte de algo común (cierta sintaxis o gramática postulada como universal o general) que ha sido constituida, en cierto modo, *ex professo* para esa posibilidad comunicativa (a propósito de ello, véase especialmente N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (1965), Cambridge, Massachusetts, London, M.I.T. Press, 2015). Por otra parte, el que se trate de algo que no puede expresarse en tales lenguas, o sea, algo que “no cabe” en enunciado alguno, es consustancial a que ese asunto sea el fondo sobre el cual siempre estamos; cf. M. Heidegger, *Zeit und Sein y Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein“* en GA 14, *Zur Sache des Denkes*, pp. 3-30 y pp. 31-64; a este respecto, véase: P. Martínez Matías “Hasta el umbral: Heidegger, Hölderlin y el decir del ser”, en A. Leyte (ed.): *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Madrid: La Oficina, 2017, pp. 176-193.

¹⁰ Como traduce Helena Cortés y Arturo Leyte en la edición de Alianza de *Hitos*. Esto no significa que no sea una buena traducción, que de hecho lo es, simplemente significa que la tarea de la traducción no es un problema menor en los textos donde se trata, de una u otra forma, de esta cuestión, la cual, por su naturaleza no se deja expresar con normalidad. Aquí no se pretende ni corregir traducciones *qua* traducciones, ni proponer otras, simplemente se trata de hacerse cargo del problema mismo. Este asunto está expuesto en F. Fédiér, “L'intraduisible”, en P. Brickle (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 19-25.

léxicamente solo dé el que haya constitución de oración¹¹. Así, para cierto aspecto de este verbo, la semántica es la misma que se reconoce en el verbo cópula, a saber, que haya la "cópula", la oración, el *nexo*. Esta función de *nexo* es tan difícil de notar como lo es la del verbo cópula. Ahora bien, a diferencia del verbo cópula, "haber" tiene léxico propio en ciertos usos; "haber" significa "aparecer", "comparecer", esto es, *indica* el presentarse de la presencia de algo (incluso puede tener el problemático significado de "existencia"). Téngase presente que esa semántica propia del verbo "haber" (por ejemplo, en "hay tormenta") es justamente lo que expresa el léxicamente vacío verbo cópula desde su gramática o aspecto morfemático. Dicho de otro modo, la semántica del léxico propio de este verbo pone en primer plano lo que se juega (y por ello mismo *queda irremediablemente atrás*) en el uso cotidiano del verbo cópula: el aspecto *gramático* o *morfemático* del mismo, a saber, el *aparecer*, el *comparecer* en cuanto tal que no se "percibe", no se nota y que, sin embargo, tiene lugar, es mostrable fenomenológicamente siempre que se logre algún procedimiento que alcance esa fenomenalidad de modo indirecto (por ejemplo, como se acaba de hacer aquí).

Digo que el verbo "haber" pone ese *sentido* en primer plano porque, cuando se dice, "la tormenta es muy fuerte", se entiende que "A" (la tormenta) aparece *como* "B" (muy fuerte), quedando en segundo plano el fenómeno de que *aparece como* (es), mientras que, al decir, "hay tormenta", se entiende que "una tormenta" se está dando, está teniendo lugar, o sea, ella comparece o aparece. Esto no puede lograrlo el verbo cópula en un contexto cotidiano de uso, ya que si alguien dice "la tormenta es", todos esperamos que siga algo más; cualquiera preguntaría, "es, ¿qué?". El verbo "haber", tanto en su función de "auxiliar" como en aquella función en la cual tiene léxico propio a pesar de estar siendo usado como si se tratara de la mera cópula, logra expresar (de modo cotidiano) el mero *tener lugar* de algo y, por tanto, si asumimos un uso algo artificial (que sin

¹¹ Si faltase el verbo "haber", por ejemplo, en la oración: "he comido lentejas" no diríamos que ha habido oración; "comido lentejas" no es oración alguna del castellano. En las gramáticas escolares se suele decir que lo que introduce el "he" de la oración anterior son las desinencias o el tiempo, el modo, etc., del verbo; algo más técnico sería decir que introduce las funciones de lengua o los elementos o "contenidos de expresión" (cf. L. Hjelmslev, *Lenguaje*, trad. María Victoria Catalina, Madrid: Editorial Gredos, 1968; también, del mismo: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, versión española de José Luis Díaz de Liaño, Madrid: Editorial Gredos, 1971, pp. 73-89) de primera persona, singular, presente y modo indicativo. En las gramáticas escolares suele decirse que se trata de un presente compuesto (perfecto, o sea, acabado) en la medida en que viene acompañado de la forma adjetivo o participio de otro verbo, pero, de todas formas, es evidente que sin el elemento de expresión "he", la oración anterior no se asumiría en tanto que oración.

embargo aparece en contexto cotidiano) de este verbo sin complemento, logramos expresar justamente solo su léxico, el *tener lugar* en general, lo cual nos permite captar toda la fenomenalidad que se está jugando Heidegger al comienzo de *Carta sobre el "humanismo"*. Así, el "haber" de "con lo que uno se las tiene que haber" expresa simple y llanamente el *tener lugar*, incluso lo expresa en el sentido de que ello mismo *ande* teniendo lugar¹². Con ello hemos encontrado que han sido estos análisis fenomenológicos los que han motivado la elección de esta voz en Heidegger, de modo que ella está comprometida con la actitud fenomenológica.

Dicho esto, retomemos ahora la cuestión de que haya algún *habérselas* que sí se conoce. Según el sentido que se le acaba de dar a este vocablo, que haya algún *habérselas* (digamos, a pesar de todo) es otro modo de decir que siempre hay algún modo de manejarnos o movernos con las cosas. Esto implica que siempre nos movemos en lo que Heidegger llama *comprensión de ser* (*Seinsverständnis*)¹³, lo cual, brevísimamente quiere decir que siempre nos movemos en alguna *comprensión* de la fenomenalidad más o menos articulable de lo que acontece y tal que es esa *fenomenalidad comprensible* lo que podemos decir que acontece y que es "el acontecer" en el que estamos envueltos e imbricados. Por tanto, puede interpretarse que ese "conocer" está refiriéndose, efectivamente y como ya se ha sugerido, a la concreta *comprensión de ser* en la que uno se anda moviendo cuando "estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo". Este es el modo del "normal trato con las cosas" que hay en juego en el "actuar", "manejar", "negociar", etc., de "todos los días", del cual ya hemos dicho que es el que está determinado por la *esencia* de la técnica

¹² Hay otra razón para reclamar esta traducción en función del uso "artificial" señalado que no es lingüística y tampoco filológica como tal, aunque depende de hacer buen uso de ambas, a saber, que el vestigio perdido para nosotros del verbo "auxiliar" (categoría gramatical sumamente problemática, la cual no se va a discutir aquí) *haber*, se encuentra en el verbo pleno *aver* del castellano antiguo, tal como lo expone Antonio de Nebrija en su *Gramática de la lengua castellana*; cf. F. Martínez Marzoa, *La soledad y el círculo*, Madrid: Abada Ed., 2012, pp. 19-31. Que se encuentre el "vestigio" no significa aquí que uno se deduzca del otro o se derive, sino que hay un *parentesco genético de lengua* entre ellos lo suficientemente fuerte como para notarlo, es decir, como para que *sincrónicamente* en nuestro uso aparezca un uso que solo se entiende desde explicaciones como la que Nebrija propone en su *Gramática*.

¹³ El sintagma "comprensión de ser" no es, como tal, correcto en castellano, pues no se dice "comprensión de andar o de comer". De hecho, la traducción correcta es "comprensión del ser", pero dado que con ello se hipostasiasa eso de "ser" (se lo hace "cosa") tampoco refleja lo que en alemán se logra expresar con *Seinsverständnis*; pues, como comenta Ramón Rodríguez: "Comprensión tiene aquí el latísimo sentido de «venir a ser fenómeno»"; *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2015, p. 167.

moderna, esto es, el característico de nuestro tiempo y cuya averiguación ha comportado que esta fenomenología sea siempre ya hermenéutica.

Como se puede ver se están empleando recursos que Heidegger pone en juego en *Ser y tiempo*, a pesar de las referencias a desarrollos posteriores, y, por tanto, se trata de lo que allí se expone como la *comprensión de ser* en la que consiste el ente que en cada caso somos nosotros mismos. Este ente que en cada caso somos, como se sabe, no es meramente un ente entre los demás entes, una cosa entre las cosas, sino que, teniendo como carácter de su ser el *ser-en-el-mundo*, es (somos) el ente al cual le va su *ser* en *ser*.

Pues bien, sea cual sea el *habérselas* en el que nos encontremos, los ingredientes *a priori* de la constitución de ese *habérselas*, de ese *andar en los asuntos*, en *nuestros negocios*, *manejándose y tratando con las cosas*, que aglutina la semántica del *actuar* de esta primera línea de la *Carta*, son los rasgos existenciales del *Dasein* tal como quedan descritos fenomenológicamente en *Ser y tiempo*. Esta conexión nos da otra razón para el argumento que aquí se trata de sostener, pues dado que esos rasgos y esa descripción son reconocidamente fenomenológicos, asimismo, estos también lo son.

Cabe cuestionar, por otro lado, si los análisis de *Ser y tiempo* son válidos para cualquier situación histórica, pero no que sean los *a priori* "válidos" de la nuestra, es decir, ellos son los *rasgos fenomenológico-hermenéuticos a priori* de nuestra situación histórica, y esta averiguación no es abandonada en ningún momento del trayecto heideggeriano, a pesar de que se abandonen los usos o que los análisis terminen conduciendo a *pensar* la *esencia* de la técnica o del lenguaje. No voy a emprender estas discusiones ni tampoco a analizar esos rasgos *a priori* que, por otro lado, han sido tratados ya con mucha pericia innumerables veces, sino que me voy a centrar a continuación en la cuestión de la "decisión" que aparece en estas primeras líneas. Esta cuestión, sin embargo, debe ser leída, por lo que se acaba de recordar de *Ser y tiempo*, en cierta sintonía con esta obra y, en cualquier caso, me voy a dirigir a ello porque esa *decisión* solo puede articularse y dirimirse atendiendo a la fenomenalidad de esta y en función de previos análisis fenomenológicos, constituyendo, así, otro argumento de defensa de la tesis interpretativa aquí propuesta.

3. UN PROBLEMA DE DECISIÓN

Pudiendo considerar, como hemos hecho, que se tiene en mente qué hay *de antemano* en el *habérselas con* las cosas en el que, sea cual fuere el caso, siempre ya nos encontramos (a saber, lo que pone en juego la analítica del *Dasein*), podemos preguntar cuál es concretamente en el que nos encontramos e, incluso, qué quiere decir que sea uno en concreto de manera innegociable. En las primeras líneas de la *Carta* ya hemos encontrado, de un modo casi críptico, respuesta a estas preguntas. Ahora se tratará de despejar algo de ese aspecto críptico el cual se encuentra concentrado en el adjetivo "decisivo". Así, por un lado, el *habérselas*, el *actuar*, que, recordemos, sí conocemos, se muestra como dependiente de una *decisión* que, por de pronto, requiere que nos detengamos en un análisis acerca de lo que la *decisión* está poniendo en juego. Esta palabra aparece durante todo el trayecto de pensamiento de Heidegger, pero hay cierta diferencia de alcance entre el uso que se hace de ella, por ejemplo, en *Ser y tiempo* y el que se hace en textos como los *Aportes y Meditación* que son los que marcan la pauta después de los años 30'.

Sin embargo, podemos interpretar que, en general, nunca significa meramente una elección entre dos cosas, sino que la palabra siempre guarda las resonancias kantianas de *factum* y, por tanto, su análisis en Heidegger trata de describir la fenomenalidad de lo *a priori* de ese *factum*¹⁴. Esto quiere decir que una *decisión* nunca es una *cosa*, o sea, que su ámbito de validez tiene que ser distinto al de los entes empíricamente cognoscibles¹⁵, de modo que, entonces, se reconoce que ello, la *decisión*, tiene su propio criterio de *discernimiento*, el cual, en la medida en que solo puede estar "medido" por la *decisión* misma (por la *ley moral*, en Kant), es de auto enjuiciamiento; al criterio de auto enjuiciamiento de la *decisión* lo llama Kant *ética autónoma*, de ahí que quepa una

¹⁴ Estas resonancias expresadas mínimamente, pueden concentrarse en la siguiente definición según la cual, *decisión* es la "función del conjunto de las posibles situaciones cognoscitivamente dadas [físico-matemáticamente constatables] en el conjunto de las posibles conductas materiales [físico-matemáticamente observables], donde tanto los elementos del conjunto de partida como los del conjunto de llegada son objetos posibles de conocimiento y solo la función misma es decisión"; F. Martínez Marzoa, *El concepto de lo civil*, Madrid: La Oficina, 2018, p. 84; ver, del mismo, *Releer a Kant*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, especialmente, pp. 95-108.

¹⁵ Este otro ámbito de validez kantiano no ha sido excesivamente tratado por Heidegger explícitamente. El lugar más señalado está en GA 31, *Vom Wesen der Menschlichen Freiheitk. Einleitung in die Philosophie*, en la segunda parte, p. 139 y ss., y concretamente en el segundo capítulo de esta parte, pp. 260-297 y en la solución, pp. 298-303.

investigación *crítica* sobre este ámbito y, a su vez, la delimitación de los principios de los objetos de ese ámbito, es decir, una *Metafísica de las costumbres*. Lo que me interesa destacar de este rastro kantiano en Heidegger es que se mantiene un uso de *decisión* que la coloca en otro ámbito distinto al de los “entes a la mano” (con todo lo que ello implica). La *decisión* en Heidegger no es la conducta, no es algo observable desde el punto de vista “óptico”, sino un aspecto *fenoménico*, es decir, un aspecto del *fondo sobre el cual ya siempre nos encontramos* y esto está presente en todo su trayecto¹⁶.

La diferencia que sí se reconoce entre los usos de *Ser y tiempo* y los posteriores, radicaría en que mientras allí la cuestión está circunscrita a la “autotransparentación” del ente que en cada caso somos (donde lo que se *decide* es el “tener conciencia” de la propia *muerte* que abre camino a la *resolución*, etc.), en textos como los *Aportes o Meditación*, este *hacer transparente* no se dirige solamente hacia sí, sino hacia los distintos modos en los que el “ser” (lo que no se muestra de lo que se muestra), la *diferencia* o, en definitiva, el *ámbito de la manifestación general de lo que hay*, se retira, *rehúsa comparecer*; tomar la *decisión* es tener el coraje “de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado”¹⁷.

Hay que advertir que esta cuestión merecería una investigación independiente; aquí solo se la está mencionando sujeta a los intereses de este trabajo y, por tanto, lo que se diga será escueto e insuficiente. Buscamos, además, que se vea claramente una observación que se hará más abajo y que incide en la defensa que aquí estamos llevando a cabo.

¹⁶ A pesar de que Heidegger pretende que este uso no refiera directamente a lo moral, sabemos que es cuestionable tal reparo. Véanse los capítulos del 8 al 11, recogidos en la parte de “Filosofía Práctica” del conjunto de textos de Ramón Rodríguez *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, cit., pp. 161-248; el capítulo 8 “Ontología existencial y ética. En torno a la “ética implícita” de *Ser y tiempo*”, pp. 163-198, está dedicado, específicamente, a la cuestión moral o “ética” en *Ser y tiempo*. Por otro lado, estos textos se enmarcan en un proyecto de investigación que R. Rodríguez viene desarrollando desde hace ya casi veinte años; puede rastrearse, por un lado, en: “Autonomía y objetividad” y “El sujeto de la apelación”, en *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid: Editorial Trotta, 2010, pp. 58-72 y pp. 121-137 y, por otro lado, en *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004, donde R. Rodríguez problematiza la crítica a la idea de subjetividad, tanto desde el punto de vista interno de la teoría, como apuntando hacia las posiciones prácticas que luego teoriza en los subsiguientes textos señalados. Para otra lectura de la misma problemática, pero con intereses distintos, véase, M. Jiménez Redondo, “Heidegger sobre el principio moral de Kant”, en A. M. Faerna y M. Torrevejanos (eds.), *Identidad, individuo e historia*. Valencia: Pre-textos, 2003, pp. 191-221.

¹⁷ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, en GA 5, *Holzwege*, p. 75.

Hecha la advertencia, cabría interpretar que lo que se juega en la *decisión* en el marco de *Ser y tiempo* se caracteriza según el existencial de la *resolución*¹⁸, que es el modo propio de la aperturidad del *Dasein*, a saber, la manera *propia* de su ser, la manera más propia o auténtica de ser lo que él mismo es. En los *Aportes* o en *Meditación*, la *decisión* aparece, más bien, como la disposición a dejar que venga el acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) del ser, o sea, los modos según los cuales ese mismo *acontecer como apropiación del "en qué consiste" el acontecer mismo* se retira o rehúsa comparecer¹⁹. En otras palabras, el uso después de los años 30 abarca más, a saber, abarca las distintas situaciones históricas.

Pues bien, en el comienzo de la *Carta* parece que se está observando una suerte de deficiencia en la *decisión* por la cual *conocemos* un determinado *actuar* que, según lo que también se lee allí, no es *esencial*. Esto hace pensar que habría *decisiones* deficientes y otras eficientes, o algo así. A mi juicio, interpretada de este modo, la obra de Heidegger (especialmente después de los años 30') aparece como un maniqueísmo, más o menos elaborado y confuso, que apenas constituiría cuestión filosófica y que, por supuesto, no pertenecería a la actitud fenomenológica que defendemos que hay en Heidegger.

A pesar de que esta lectura resulta filológicamente viable, a mi juicio, demuestra una fuerte incoherencia con el compromiso fenomenológico-hermenéutico de dejar que sea la "cosa misma" la que hable. Lo que de viable tenga esa lectura me parece, por tanto, refutable desde Heidegger; la defensa que se está haciendo del compromiso fenomenológico-hermenéutico pretende indirecta-

¹⁸ Cf. el capítulo segundo de la segunda sección de *Sein und Zeit*, cit., pp. 267-301.

¹⁹ Cf. M. Heidegger, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pp. 87-103; en el apartado 44 (pp. 90-95) se enumeran una serie de decisiones en la forma de "o esto o aquello"; finalmente, se dice: "Todas estas decisiones, que en apariencia son muchas y diferentes, se reúnen en una y única: si el ser [Seyn] se sustrae definitivamente o si esta sustracción como rehusar se convierte en la primera verdad y en el otro comienzo de la historia"; p. 90. Así, a colación de ello, se lee: "La decisión pertenece a la esencia del ser [Seyn] mismo y no es nada hecho [keine Gemächte] del hombre, porque este mismo recibe respectivamente de esta de-cisión [Ent-scheidung] y de su negación lo fundamental y fundacional o lo emprededor y fugaz de su esencia. El ser [Seyn] de-cide; en su esenciarse y como tal se dispensa [ent-bindet] en el acaecimiento (decisión no mienta aquí lo adicional de una toma de posición optativa)". M. Heidegger, GA 66, *Besinnung*, p. 46. Sobre estos textos, véase: M.ª J. Callejo Hernanz, "Heidegger y la otra historia de occidente. Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*", en *Anales del Seminario de Metafísica*, N.º 27, 1993, pp. 59-109 y "Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de los "límites de la sensibilidad" (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N.º 1, 1998, pp. 197-249. Por otro lado, para una interpretación completa de los *Aportes*, véase F.-W. Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, Fankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994; la interpretación que seguimos toma también en una alta consideración el texto de Richard Plot: *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*, Inthaca and London: Cornell University Press, 2006.

mente que se disponga de un recorrido argumental que permita rechazar estas incoherencias sin renunciar a todo el texto heideggeriano.

Se trata, por tanto, de sostener que lo que quiera decir el que “estemos muy lejos de pensar la esencia del *habérselas* de un modo suficientemente decisivo”²⁰ deberá demostrarse coherente con que sí conozcamos un *actuar* o *habérselas con las cosas* y con que este consista en lo que significa el *realizar de un efecto* y no que haya aquí rastro de maniqueísmo alguno. Al mismo tiempo, deberá poder demostrarse coherencia con la posibilidad de que *decidamos pensar esencialmente el actuar*, posibilidad que implicaría que ese *actuar decididamente pensado* significara el “llevar a cabo” en el sentido del *producere* latino y no en el del *efectuar* o *producir* del *efectuar de un efecto*. Esto último quiere decir que se estaría marcando alguna distinción fundamental entre lo que modernamente siempre anda teniendo lugar (*el efectuar de un efecto*) y algo que, si bien tiene que pertenecer a lo que modernamente puede tener lugar (*el llevar a cabo como producere*), se aparta explícitamente de lo que *normalmente* anda teniendo lugar.

Notemos todavía algo más respecto a la noción de “decisión”. Puede asumirse que después de la etapa del Rectorado (y a pesar de ella), “la decisión no es aquella entre “ser” y “no-ser” del hombre, sino entre la verdad del ser de cada y posible ente y la maquinación [*Machenschaft*] del ente en totalidad abandonado por el ser”²¹. En otras palabras, la *decisión* es entre si se asume la *finitud* (la *propia muerte*) y nos enfrentamos a lo que las cosas *tengan que decirnos* o si nos abandonamos a una “huida” (de la *propia muerte* o de la *finitud*) hacia adelante en aras de “seguir produciendo”, lo cual comportaría apostar por la *manipulación* o el dominio incondicionado de lo ente y acallar todo lo que este tuviera que decirnos; y si esta bifurcación pertenece a nuestro normal *habérselas con las cosas*, este *habérselas* ya no es sin más uno cualquiera, el de cualquier situación histórica, sino exclusivamente el *nuestro*, porque es la *fenomenalidad* de nuestro tiempo la que se está describiendo con ello²².

²⁰ M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

²¹ M. Heidegger, GA 66, *Besinnung*, p. 46.

²² Desde aquí, entonces, sí *decidiríamos* “si el hombre quiere permanecer “sujeto” o si funda al ser-ahí [*Da-sein*]”; M. Heidegger, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 91. Esta *fundación*, sería, entonces, aquella *resolución* que estaba expresada como “*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*”. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 296-297. Y podría, en efecto, interpretarse que la *fundación* en los *Aportes* está conectada con la *resolución de Ser y tiempo*, aunque Heidegger reconozca que estas expresiones de *Ser y tiempo* pueden malinterpretarse: “El peligro de

Así, pues, la observación que quería hacer notar claramente es que, en la *Carta*, la noción de "decisión" está muy lejos de ser trivial. *Decidirnos a pensar* suficientemente la *esencia* del *actuar* o del *habérselas* será una *decisión* acerca de si afrontamos o no la *decisión* correspondiente a nuestra concreta situación histórica en el sentido de que tanto lo que se pretende nombrar con "decisión" es su aspecto fenomenológico, como que aquello sobre lo que *se decide* es acerca de algo que solamente se nota previo análisis fenomenológico. Hay, por tanto, si se quiere plantear así, dos niveles de experiencia involucrados en esta noción de "decisión", uno que correspondería a cómo es la situación históricamente dada, y otro que consistiría en si *asumimos o no* lo que ya está dado (la *decisión* "tomada" por la misma situación histórica). Lo primero no modifica lo segundo, sino que consiste en hacerse cargo de ello. Esto quiere decir que siempre ya hay dado un modo de *habérselas* con las cosas, que ese modo está dado por la situación histórica empíricamente dada en la que nos encontramos y, finalmente, que *pensar la esencia del habérselas* (digamos, cualquier *habérselas*) es reconocer y asumir cuál es aquel horizonte al que ya siempre pertenecemos.

Debe tenerse presente que, así leído, en ningún caso se trata de que *alguien*, para el primer nivel, *decida* nada, ni de que la *decisión* esté escrita o anunciada en algún lugar que "inaugurase" un tiempo histórico, sino que esa *decisión* (o, más bien, su "objeto") es algo que hay que encontrar en el análisis de la situación histórica y que es, por tanto, una manera de explicitar que hay que ponerse a la

malinterpretar *Ser y tiempo* en esta dirección "existencial-antropológica", ver las conexiones entre estar resultado-a-la-verdad-del-ser-ahí desde la resolución mentada moralmente, en lugar de concebir, *a la inversa*, a partir del fundamento reinante del ser-ahí, la verdad como apertura y el estar re-suelto como el emplazamiento que madura del espacio-de-juego-temporal del ser [Seyn], este peligro se encuentra cercano y es reforzado en *Ser y tiempo* a través de lo múltiplemente no vencido". M. Heidegger, GA 65, *Beiträge zur Philosophie*, p. 87-88. Pues, a pesar de esa malinterpretación, insisto, una vez colocados en los presupuestos de los *Aportes*, no habría motivos para renunciar a los resultados de *Ser y tiempo* en cuanto a concretar cómo sería el *Dasein a fundar*. En este sentido, podría defenderse, a mi juicio, que, por ejemplo, lo que sigue se mantendría: "La resolución como *modo propio de ser-sí-mismo* no corta el vínculo del *Dasein* con su mundo, ni aísla al *Dasein* convirtiéndolo en un "yo" que flota en el vacío. ¿Cómo podría, por lo demás, hacerlo, siendo que, como aperturidad propia, no es otra cosa que el *modo propio de estar-en-el-mundo*? La resolución lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al coestar solícito con los otros". M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 298. Sería otra investigación desarrollar estas cuestiones, pero creo que este es el sentido de que Heidegger hable de "un *Dasein* griego", de que lo hubo en la medida en que Grecia *se decidió* a ser lo que ya siempre había sido y que esté por venir uno "moderno" de modo que sea a *nosotros*, modernos tardíos, *modernos en descomposición*, *en penuria*, etc., a quien *nos toque decidirnos a fundar Da-sein*. Así, "*Da-sein*" (que entre tanto se escribirá con guion para indicar que, en definitiva, lo que se funda es el *ahí* en el que hay *ser*) sería, para cada situación histórica, el decidirse a resolverse (*abrirse propiamente*) a ser lo que ya siempre se había estado siendo, es decir, que para cada situación histórica cabría el ejercicio de un reconocimiento de lo *propio*. Heidegger podría estar pensando en la misma estrategia que sigue Hölderlin cuando asume nombres de composiciones métricas griegas para definir caminos de aprendizaje del "*libre* uso de lo *propio*".

tarea de describir los *implícitos* o *supuestos* fundamentales de una u otra situación. Y tampoco sería como tal relevante si, por ejemplo, yo, o mi hermana, o cualquier otra persona viva en este u otro momento, *decidió* ponerse a la tarea de asumir su tiempo histórico. Esto puede haber ocurrido o no, incluso siempre cabe la duda de que quien dice que lo hace sea un impostor e incluso que lo único que haya habido hasta la fecha (lo sepamos o no) hayan sido imposturas. *Decidirnos a asumir* es en lo que consiste el análisis de la situación misma y, por tanto, es independiente de si esta o aquella persona, efectivamente, lo anda haciendo o no, o si lo sabe, lo dice, etc., o no. Puesto que no podemos estar seguros de que estemos emprendiendo el análisis de la situación con toda la sinceridad que requeriría, lo único que podemos hacer es apostar por procurar hacerlo. En cualquier caso, es eso lo que leemos en la *Carta*: que a lo que hay que *decidirse* es a *pensar la esencia del habérselas* y eso es justamente lo que hemos empezado a hacer y lo que ahora debemos continuar.

4. LA ESENCIA DEL HABÉRSELAS Y EL PENSAR

Antes de nada, empezaré por decir algo que debe tenerse en cuenta acerca de la noción de "esencia" cuando está referida al *habérselas*. Heidegger insiste en que la *esencia* (*das Wesen*) del *habérselas*, es el "llevar a cabo" (*das Vollbringen*: el consumir, el cumplir) y que este, en referencia al *producere*, quiere decir desplegar algo en la plenitud de lo que ese algo es.

Como se sabe, Heidegger emplea el término *Wesen* tratando de marcar su valor verbal. Dejaré al margen el problema que rastrea en qué sentido la palabra "esencia", en las lenguas modernas europeas occidentales, proviene de tratar de traducir la forma sustantiva participio presente femenino del verbo griego que, a partir del helenismo, se adopta, con carácter de obviedad, como verbo cópula (*eínai, ousía*) y cuyo proceso de fijación como tal verbo puede leerse como una de las maneras de exponer en qué consiste la situación histórica de la Grecia antigua. No obstante, sí voy a recordar alguna cuestión que afecta estructuralmente a la palabra, por tanto, que no cuenta la "historia" de la misma (su cronología) sino que expone su afectación sincrónicamente y, por tanto, que tiene

resonancias estructurales en la lengua alemana, resonancias que Heidegger también recuerda en ciertos momentos²³.

Pues bien, *das Wesen*, además del significado más o menos trivial de “lo que algo es”, el *qué* de algo, su *quid*, o sea, su “esencia”, su “naturaleza”, incluso su “substancia”, es una sustantivación de la forma verbal de infinitivo emparentada genéticamente con los verbos germánicos: *wisan* (gótico), *vesa* (nórdico antiguo), *wesan* (anglosajón, alto alemán antiguo y sajón antiguo), *wesen* (alto alemán medio, bajo alemán medio y neerlandés medio, emparentado en alto alemán y neerlandés moderno con el verbo *wesen* en su significado de “vivir y tejer”), *wesa* (frisón antiguo), que corresponden a la raíz (radical, lexema, *elemento o contenido de expresión*²⁴) indogermánica **ues-* y el germánico **bheu-* (de donde las flexiones del verbo *sein*: *bin* y *bist*) cuya semántica comporta tanto morar o perdurar (*verweilen*), como habitar (*wohnen*) y también está emparentado con el verbo *vasati* (sánscrito) que significa “quedarse, permanecer, detener, morar o pernoctar” (emparentado, a su vez con la expresión griega antigua: *áesa nýkta*, “trajo la noche a”), en el sentido de llegar para permanecer en un lugar, y que, por tanto, tiene resonancias con la residencia o la estancia. Está, así, en definitiva, emparentado con el indoeuropeo **es-*, y por tanto se trata de un verbo sinónimo de *sein* o una forma arcaica de este.

Por otra parte, guarda parentesco genético con el verbo *goy* (armenio): “es, existe, está disponible o a la mano”, con *werōn* (sajón antiguo), *werēn* (alto alemán antiguo) y *währen* (alto alemán moderno) y, por tanto, en su semántica también se recoge la de “durar”. Según la entrada del diccionario de los Hermanos Grimm, aunque el sustantivo solo existe propiamente en alto alemán moderno y en neerlandés moderno, se encuentra en alto alemán antiguo junto con sustantivos derivados del mismo verbo y formaciones con el sufijo abstracto -*wist* (que está emparentado con el elemento de expresión **ti-* en **ues-ti-* como en irlandés *feiss* que expresa: quedarse, descansar) y que forma, por ejemplo,

²³ Para el uso de estos conceptos lingüísticos, cf. E. Coseriu, *Principios de semántica estructural*, versión española de Marcos Martínez Hernández revisada por el autor, Madrid: Editorial Gredos, 1981. Por otro lado, algunos de esos lugares en Heidegger son: *Der Spruch des Anaximander*, en GA 5, *Holzwege*, p. 346 y passim.; *Die Frage nach der Technik y Bauen Wohnen Denken*, en GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, pp. 30-32 y pp. 145-164; *Vom Wesen der Wahrheit*, en GA 9, *Wegmarken*, pp. 177-202; *Das Wesen der Sprache*, en GA 12, *Unterwegs zur Sprache*, pp. 189-190.

²⁴ Cf. L. Hjelmslev, *El lenguaje*, cit., pp. 15-41; y para las familias, clases, grupos y ramas lingüísticas: pp. 87-100. Asimismo, cf. el capítulo “Lenguas originales”, pp. 101-111.

en alto alemán antiguo *heimwist*, domicilio. Hay, por supuesto, mucho más²⁵, por ejemplo, que también significa *Dasein*, pero me he ceñido a referir lo que aparece señalado por Heidegger, lo cual nos autoriza a decir que *Wesen* (en su obra) pone *estructuralmente* en juego estos significados, aunque Heidegger no siempre los haga explícitos. Dicho de otro modo, lo que Heidegger quiere atrapar con esta palabra es el fenómeno que se caracteriza a partir de todas esas formas latentes en la palabra. Este fenómeno es el que Heidegger pretende hacer resonar con su uso de modo que pueda ser recorrido por nosotros en un nuevo ejercicio fenomenológico cada vez.

Por consiguiente, incluso cuando la palabra aparece como sustantivo (*Wesung*, pues a veces Heidegger fuerza la lengua utilizando la forma verbal arcaica y en esos casos no hay duda), pretende expresar el *tener lugar*, el *estar aconteciendo*, el que algo *ande siendo* (y en este sentido esté *durando*, *permaneciendo*, etc.) en cuanto tal. En principio, todo ello suele estar implicado cada vez que Heidegger utiliza la palabra alemana marcadamente, es decir, pretendiendo que no se atienda meramente a su sentido trivial de *quiditas*, sino tratando de llegar al fenómeno que expresa.

Pues bien, decía que, según Heidegger, el "llevar a cabo", que es la *esencia* (en el sentido dicho) del *habérselas* o *actuar*, significa *producere*. *Producere* refiere, a su vez, al "desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella"²⁶, por consiguiente, desplegar algo en la plenitud de su *tener lugar* como *demorándose*. Es cierto que *producere* puede traducirse por "hacer", pero el sentido en el que aquí se dice "*hacer* esto o aquello *como* el despliegue de ello en la plenitud de su *esencia*", no es el mismo que el de, por ejemplo, la "producción", digamos, en una fábrica. El sentido en el que se trata de un *hacer* refiere en este caso, más bien, a aquel *hacer* que *me concierne*, en el cual estoy en juego y en el que me juego a mí mismo. Es evidente que si lo que hago es, como Chaplin en *Tiempos modernos*, apretar tornillos en una cadena de montaje, lo que *hago* no solo no *me concierne*, sino que me aleja cada vez más de mí mismo, me *extraña* o

²⁵ Cf. la entrada WESEN, vb. y n. en: DWB, Bd. 29, pp. 507-581. Es ilustrativa la nota 43 del texto de Félix Duque "En lo impoético, pensar lo poético" (De las difíciles relaciones de Heidegger con la tecnología): "Repárese en que, como verbos, *wesen* ("esenciar") y *währen* ("ser duradero") son etimológicamente equiparables (de ahí se derivan el sustantivo *Wesen*: "aquello que hace que algo dure, que se sostenga en su ser", y el adverbio *während*: "durante"); en R. Rodríguez, (ed.): *Guía Comares de Heidegger*, Granada: Editorial Comares, 2018, p. 279.

²⁶ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

enajena de mí mismo porque me *extraña* de las condiciones de la posibilidad que me han puesto a apretar tornillos; pero debemos notar, de todas formas, que si averiguamos esas condiciones de la posibilidad, esto no nos va a colocar fuera de la cadena de montaje (aunque el proceso por el cual puedan averiguarse implique ese apartamiento), sino que nos va a mostrar en qué sentido *nos ponemos en juego a nosotros mismos* también en esa cadena; el proceso de averiguación es *fenomenología y fenomenológico* es nuestro "estar en juego" también en la cadena de montaje.

Pues bien, el *producere* no es esta "producción", sino, más bien, "aquella otra" en la cual *estoy* en lo que *hago*, es decir, aquella que *me pone en camino* (*Bewegen*²⁷) hacia eso que hago porque ello mismo, lo que ando *produciendo*, o sea, prolongando, llevándolo a lo que es, *me demanda* hacia sí, de modo que ese mismo *producere* es la puesta en marcha de las condiciones de la posibilidad por las cuales *llevo a cabo* esto o lo otro. Por tanto, no se trata del *producere* de *Tiempos modernos*, sino del que se narra del "mexicanito" del cuento *Canastitas en serie*, de B. Traven (Otto Feige), quien ponía en cada canastilla que hacía un pedacito de su alma, pero una vez hemos averiguado esto, nos damos cuenta de que en la cadena de montaje no solo pongo "un pedacito de mi alma", sino "toda mi alma", hasta el punto de que prácticamente casi la pierdo por completo. Por eso, Heidegger dice que, en definitiva, "solo se puede llevar a cabo lo que ya es"²⁸; y eso, efectivamente, es el "ser" mismo, lo que ya siempre *hay*, etc.; en uno "canastitas", en otro un puesto de la cadena de montaje y, en ambos, todo lo que implica lo uno y lo otro.

Todo esto, como puede apreciarse en la exposición, solo se sigue si se hace el desglose de los términos y cuestiones que Heidegger va poniendo en juego. Por su parte, insisto, Heidegger no siempre explicita todo lo que arrastran sus enunciados, ni siquiera refiere sistemáticamente dónde sí pueden encontrarse las explicaciones pertinentes, sino que, en muchas ocasiones, va avanzando sin dar demasiado norte de por dónde va o en qué está pensando exactamente²⁹. En este sentido, constantemente se perciben, en la lectura, cortes o *non sequitur*

²⁷ Véase: M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, en GA 12, *Unterwegs zur Sprache*, p. 190.

²⁸ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

²⁹ Günter Figal ha visto en este rasgo el carácter de discontinuidad de la obra de Heidegger. Un carácter que aparece intrínseco al pensamiento mismo de Heidegger; véase G. Figal, "El pensar como tomar aliento", trad. Mercedes Sarabia, en *Sileno*, N.º 11, 2001, 53-60.

argumentativos. En estas líneas de la *Carta*, encontramos uno de estos cortes justo a continuación de la última oración citada: "El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre"³⁰. Pero, y esta es mi interpretación, ese corte está previsto por lo que se ha dicho, es decir, se sigue fenomenológicamente de lo que se acaba de explicitar ahora a propósito del *producere* y de que sea el "ser" lo único que puede, en definitiva, llevarse a cabo, o sea, *pensarse*. Adelanté esta conexión más arriba, cuando se dijo que iba a aparecer una correspondencia entre *pensar* y la *esencia del habérselas*. Por tanto, *pensar es (tiene lugar como) el llevar a cabo*, y, por consiguiente, comparece como el *habérselas* con esto o lo otro *decisivo* o *decidido*.

Así, precisamente porque la *esencia del habérselas* no es pensada de modo suficientemente *decisivo*, nuestro *habérselas* solo se conoce como *el efectuar de un efecto* y no como el *llevar a cabo*, que es justamente lo que significa (o sea, su *tener lugar*, su *esencia*), entonces, *pensar*. El *habérselas con las cosas* en el que estamos, el que aquí aparece como *el efectuar de un efecto* y del cual *Ser y tiempo* nos da sus rasgos *a priori*, por así decir, "no-piensa"³¹, pues, como Heidegger matiza, este *llevar a cabo* del pensar no es ni *hacer* ni *producir*—"No hace ni produce esta relación"³²—, que es, a su vez, lo que se acaba de decir que significa el *habérselas* que sí conocemos (*el efectuar de un efecto*).

Ahora bien, si el *pensar* ni hace ni produce nada, parece no pertenecer al *habérselas que sí conocemos*, pues no es (ni se mide, ni se rige por) el *efectuar de un efecto*. Sin embargo, el *pensar* sí es *atender* de modo *suficientemente decisivo* a la *esencia del habérselas*; digamos, a cualquier *habérselas* que haya. Por consiguiente, si bien el *pensar* no está en el orden del hacer y el producir, sí *parece* ser la posibilidad misma de "salvar" la lejanía con la *esencia* del *actuar* que genera la *decisión* acerca del *habérselas* mismo. Esta *esencia* tiene que decir, de todas formas, en qué consiste el *habérselas* en el que nos encontramos, a saber, el del *efectuar de un efecto*. *Pensar* significa, entonces, *atender* a la *esencia del habérselas* y, por tanto, consiste en el *llevar a cabo* (lo que el *habérselas*,

³⁰ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

³¹ Esto, evidentemente, está en sintonía con la noción de "ciencia" que emplea Heidegger, por ejemplo, cf. *Was heißt Denken?*, en GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, pp. 127-143. Acerca de que "el que no pensemos" sea aquello que *llama a pensar* en nuestro tiempo, véase el curso: GA 8, *Was heißt Denken?*, especialmente, la primera parte, pp. 5-113.

³² M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

en esta situación histórica y, por tanto, para nosotros, no es) la relación entre el ser y nosotros.

El *pensar* queda, por tanto, como el ejercicio de hacer visible lo que nuestro normal trato con las cosas oculta, de sacar a la luz lo siempre ya supuesto, de mostrar lo que no se muestra de lo que se muestra; por ejemplo, de poner en primer plano las condiciones de la posibilidad del puesto de Chaplin en la cadena de montaje o de la puesta de pedacitos de alma en cada canastita del cuento de B. Traven. Podemos decir, pues, que, para Heidegger significa lo mismo que ejercer *fenomenología-hermenéutica*, y que esto, "pensar", "fenomenología-hermenéutica", es algo distinto del "modo normal de andar con las cosas" en el que en general nos encontramos (o sea, distinto a la producción o *el efectuar de un efecto*), pero perteneciente a ello mismo y, por consiguiente, dependiente de qué *habérselas sí se conoce*, dependiente, en última instancia, del suelo que pisamos o el fondo en el que estamos instalados.

Así, el pensar es "otra cosa" que el *actuar* en el que nos encontramos, algo, por así decir, "otro" con respecto a eso que en general se anda haciendo, por de pronto, porque consiste en *ganar la distancia suficiente* como para tener a la vista eso que siempre ya se anda haciendo: los implícitos y supuestos fundamentales de nuestra situación histórica, los "pensamiento esenciales" que cabe captar de nuestro tiempo porque ponen en juego, desde una experiencia particular de este tiempo, el fondo o los fundamentos mismos de este tiempo, o sea, porque "pone el tiempo en conceptos", porque "pensar" es justamente eso.

Ahora bien, a pesar de que sea algo "otro", si puede acontecer (si alguien se puede dedicar a la *fenomenología-hermenéutica*) es porque, de todas maneras, no es algo que esté en otra situación histórica, en otro *mundo*, ni que lo inaugure. Luego, más bien, la interpretación que, a mi juicio, se desprende es que el *pensar* es "algo otro" perteneciendo, sin embargo, a lo que de todas formas *hay*. En otras palabras, el *pensar* tiene también que formar parte, por muy extraño que sea a ello mismo, del cotidiano andar con las cosas; *pensar* es, por consiguiente, una *posibilidad nuestra*, de nuestro *normal andar con las cosas*, a saber, aquella posibilidad que es coherente con la *actitud fenomenológica* que pone entre paréntesis todo aquello que no sea el darse mismo de lo dado a la intuición. Es más, es la posibilidad que, si se lleva a cabo, puede *fundamentar* toda otra posibilidad, en el sentido de que ella misma será evitar (dicho en palabras del Husserl de *La crisis*) la *subturación del mundo de la vida*.

Así, resulta que *pensar* es lo "otro" que *el efectuar de un efecto*, a saber, el *llevar a cabo*. Pero esto no significa que hayamos superado la lejanía con respecto a la *esencia* del *habérselas* y, por así decir, nos vayamos a situar en otro *actuar* o que el *habérselas* vaya a cambiar; no se trata de que al *pensar* "superemos" nuestra situación histórica. Más bien, significa que precisamente porque estamos muy lejos de esa *esencia*, lo que cabe es *pensarla*, es decir, lo que cabe es que nos hagamos cargo de lo lejos que estamos de *pensarla* decisivamente y en ese sentido que la "salvemos", pero no que superemos lo lejos que, de hecho y a pesar de todo, estamos de ello. Por consiguiente, allí donde Heidegger emprende un ejercicio de *pensar la esencia* de esto o lo otro, este no es sino tratar de evitar que por la marcha interna de nuestro propio tiempo *el mundo de la vida quede subturado*.

Siendo "algo otro" con respecto a cualquier *normal andar con las cosas*, pero perteneciendo a nuestras posibilidades, el *pensar* consiste en el ejercicio de colocarnos *a distancia* de ese mismo *normal andar con las cosas*, de manera que este mismo sea descriptible; y esto es, en definitiva, lo que nos enseña y a lo que nos posibilita la *epokhé*, la *reducción*, etc. de Husserl, es decir, los principios de la fenomenología.

Precisamente por esto, *pensar* no es ni hacer ni producir, sino *ofrecer* (*darbringen*): "El pensar se limita a ofrecérsela [la relación entre el ser y el hombre] al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser"³³. Eso que el *pensar*, la *fenomenología-hermenéutica*, *lleva a cabo* u *ofrece al ser* es lo que le ha sido dado (por el "ser" mismo, por el *tener lugar* en general) al *pensar*, a la *fenomenología-hermenéutica*. Si se quiere formular así, eso *ofrecido* es lo *donado a la intuición* y *ganado mediante la epokhé*. Este "ser" o "tener lugar" en general tampoco es nada, por así decir, "mágico" (o mitológico, o cosa parecida), sino que refiere al ser de esta y aquella otra cosa, a cómo las cosas, en general, para *nosotros* tienen lugar. Y este "tener lugar", por cierto, consiste en *el efectuar de un efecto*. Eso es lo que, en definitiva, *piensa* el *pensar*.

El pensar no se convierte en acción [*Aktion*] porque salga de él un efecto [*Wirkung*] o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa [*handelt*] en la medida en que piensa. Este actuar [*Handeln*] es, seguramente, el más simple, pero

³³ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por el contrario, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar.³⁴

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Creemos que con lo que se ha expuesto se alcanza el objetivo principal de este trabajo: defender que el compromiso fenomenológico de Heidegger se mantiene después de 1930. Lo hemos defendido atendiendo a lo que quiere decir "pensar" desde un análisis de las primeras líneas de *Carta sobre el "humanismo"*, el cual ha ido mostrando que esas líneas implican un constante ejercicio fenomenológico que no se circunscribe a un solo texto de Heidegger, sino que pone en juego toda su obra. Hemos insistido en que ese compromiso es en Heidegger, además, hermenéutico, aunque no ha sido nuestra intención demostrarlo. A pesar de ello, se ha podido percibir, por el hecho de que siempre hay algún texto o alguna constelación de textos en juego en los análisis fenomenológicos de Heidegger, que ese compromiso comporta un ejercicio de *comprensión de lo que somos* que él llama *hermenéutica*.

Quisiera, sin embargo, terminar con un último apunte argumentativo que reforce esta conclusión. El hecho de que el *pensar* aparezca como una *posibilidad* de nuestro tiempo, es decir, que a nuestro tiempo le pertenezca el ejercicio de *ganar distancia*, demuestra que la fenomenología-hermenéutica no es para Heidegger una mera opción metodológica, sino lo que significa el propio ejercicio filosófico. Razón de más para que no haya abandono de ello por mucho que no se usen términos husserlianos ni se expliciten apenas el método. De esa explicitación mínima no hemos hablado, pero se puede rastrear en Heidegger por el uso de sintagmas como "paso atrás", "dejar-ser", etc. El "paso atrás", por ejemplo, está involucrado en todo ejercicio de *pensamiento* y es la expresión con la cual podemos seguir encontrando el espíritu de la *epokhé* en Heidegger. Creemos, sin embargo, que no es necesario recurrir a ello más que como guinda final, pues la fuerza de la defensa que hemos querido practicar aquí radica en que los

³⁴ M. Heidegger, *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Ed., 2000, p. 259; cf. *Brief über den "Humanismus"*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

propios análisis de Heidegger no se entienden sin enmarcarlos en la actitud fenomenológica; actitud que es, además, la que demuestra una lectura de *Carta sobre el "humanismo"* a la altura de (y en coherencia con) esos mismos análisis.

BIBLIOGRAFÍA

- BORGES DUARTE, Irene. "¿Recepción o Interpretación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant", en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 12 (1995), 213-232.
- BORGES-DUARTE, Irene, HENRIQUES, Fernanda, y MATOS DIAS, Isabel (Organização). *Heidegger, Linguagem e Tradução. Colóquio Internacional. Março 2002*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2004.
- CALLEJO HERNANZ, María José. "Heidegger y la otra historia de occidente. Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*", en *Anales del Seminario de Metafísica*, 27, 1993, 59-109.
- , "Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de los "límites de la sensibilidad" (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 1998, 197-249.
- CHOMSKY, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax* (1965). Cambridge, Massachusetts, London, M.I.T. Press, 2015.
- COSERIU, Eugenio. *Principios de semántica estructural*. Versión española de Marcos Martínez Hernández revisada por el autor, Madrid, Editorial Gredos, 1981.
- De GENNARO, Ivo y SCHALOW, Frank: "Translation, Tradition, and the Other Onset of Thinking", en *Heidegger Studien*, 26, 2010, 97-124.
- DUQUE, Félix. "'En lo impoético, pensar lo poético" (De las difíciles relaciones de Heidegger con la tecnología)", en Rodríguez, Ramón (ed.). *Guía Comares de Heidegger*. Granada, Editorial Comares, 2018.
- EMAD, Parvis. *Translation and Interpretation: Learning from Beiträge*. Introduction by Frank Schalow, Bucharest, Zeta Books, 2012.
- FÉDIER, François. "L'intraduisible", en Brickle, Patricio (ed.). *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 19-25.
- FIGAL, Günter. "El pensar como tomar aliento". Trad. Mercedes Sarabia, en *Sileno*, 11 (2001), 53-60.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.
- , *Gesamtausgabe, Bd. 5, Holzwege*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- , *Gesamtausgabe, Bd. 9, Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- , *Gesamtausgabe, Bd. 39, Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Ed. Susanne Ziegler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.
- , *Gesamtausgabe, Bd. 4, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.

- , *Gesamtausgabe, Bd. 51, Grundbegriffe*. Ed. Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.
 - , *Gesamtausgabe, Bd. 31, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982.
 - , *Gesamtausgabe, Bd. 52, Hölderlins Hymne "Andenken"*. Ed. Curd Ochwadt, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982.
 - , *Gesamtausgabe, Bd. 13, Aus der Erfahrung des Denkens, 1910-1976*. Ed. Hermann Heidegger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.
 - , *Gesamtausgabe, Bd. 53, Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Ed. Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984.
 - , *Gesamtausgabe, Bd. 12, Unterwegs zur Sprache*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
 - , *Gesamtausgabe, Bd. 61, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Ed., Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
 - , *Gesamtausgabe, Bd. 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.
 - , *Gesamtausgabe, Bd. 66, Besinnung*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.
 - , *Gesamtausgabe, Bd. 7, Vorträge und Aufsätze*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
 - , *Gesamtausgabe, Bd. 75, Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*. Ed. Curd Ochwadt, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
 - , *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Ed., 2000.
 - , *Gesamtausgabe, Bd. 8, Was heißt Denken?* Ed. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.
 - , *Gesamtausgabe, Bd. 14, Zur Sache des Denkens*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- HJELMSLEV, Louis. *Lenguaje*. Trad. María Victoria Catalina, Madrid, Editorial Gredos, 1968.
- , *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, versión española de José Luis Díaz de Liaño, Madrid, Editorial Gredos, 1971.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel. "Heidegger sobre el principio moral de Kant", en Faerna, Ángel Manuel y Torrevejano, Mercedes (eds.). *Identidad, individuo e historia*. Valencia, Pre-textos, 2003, 191-221.
- , "Mis experiencias como traductor de Fichte, Hegel, Heidegger y Habermas", en Domínguez Rey, Antonio. y Alonso Martos, Andrés (eds.). *O sueño transparente da língua*, A Coruña, Espiral Maior, 2015, 83-104.
- KOVACS, George. "Caring for Language in Translating and Interpreting. Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*", en *Heidegger Studien*, 30, 2014, 131-157.
- MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma. "Hasta el umbral: Heidegger, Hölderlin y el decir del ser", en Arturo Leyte (ed.). *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Madrid, La Oficina, 2017, 176-193.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Releer a Kant*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.
- , *La soledad y el círculo*. Madrid, Abada Ed., 2012.
 - , *El concepto de lo civil*. Madrid, La Oficina, 2018.
- MORENO MÁRQUEZ, César. "Un ámbito sin límite ni salvedad. La fenomenología como ciencia abierta y la recepción en Heidegger y Marion del *Principio de todos los principios*", en *Investigaciones Fenomenológicas*, 5 (Monográfico, 2015), 239-254; https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.05/pdf/12_Moreno.pdf [13/08/2020].

- MORENO MÁRQUEZ, César. "De ida y por principio: no sin fenomenología. Terapia filosófica y mundo de la vida", en *HASER, Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, 11 (2020), 165-196; <https://institucional.us.es/revistas/haser/11-2020/07NOTASMoreno.pdf> [13/08/2020].
- MORENO TIRADO, Guillermo. "El Dupin de Poe y la actitud fenomenológica", en *Acta Mexicana de Fenomenología*, 4 (2019), 103-120; <http://actamexicanadefenomenologia.org/> [13/08/2020].
- PLOT, Richard, *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2006.
- RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997.
- , *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004.
- , *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Editorial Trotta, 2010.
- , *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2015.
- ROSALES, Alberto. "Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers", en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 32, 2 (1984), 241-262.
- , "Consideraciones sobre el Giro", en Ramón Rodríguez (ed.). *Guía Comares de Heidegger*, Granada, Editorial Comares, 2018, 99-117.
- SOMMER, Christian. *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris, Epiméthée, 2017.
- VIGO, Alejandro. "Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del 'giro' hacia el pensar ontohistórico", en *Apeiron. Estudios de filosofía, Monográfico "Heidegger: caminos y giros del pensar"*, 9 (2018), 115-133.

DIS(EX)TORSIONAR AL OTRO: VARIACIONES E INVOLUCIONES SOBRE LA POSIBILIDAD Y LA FACTICIDAD

DIS(EX)TORT THE OTHER: VARIATIONS AND INVOLUTIONS ON POSSIBILITY AND FACTICITY

Francisco José Pérez Fernández
SEFE
franjopefe@icloud.es

Resumen: La tecnificación y las grandes catástrofes militares y sociales del siglo XX condujeron a un autor como Husserl a reivindicar un concepto como el de *Lebenswelt*. Tras este acercamiento hay una reflexión sobre el yo y el otro que se ha querido poner de manifiesto en este artículo a fin de destacar dos conceptos como el de *posibilidad* y *facticidad*. Las variaciones imaginarias husserlianas y los testimonios de los supervivientes de los campos de exterminio han servido para destacar y definir tales conceptos, así como un acercamiento a la memoria como concepto que podría marcar un punto de contacto entre ambos.

Palabras clave: Otredad, Subjetividad, variaciones imaginarias, posibilidad, facticidad, holocausto, testimonio, memoria.

Abstract: The technification and the great military and social disasters of the twentieth century led an author like Husserl to claim a concept like *Lebenswelt*. Behind this approach there is a reflection on the self and the other that one has wanted to highlight in this article, two concepts such as *possibility* and *factuality*. The Husserlian imaginary variations and the testimonies of the survivors of the extermination camps have served to highlight and define such concepts, as well as an approach to memory as a concept that could mark a point of contact between both.

Keywords: Otherness, subjectivity, imaginary variations, possibility, facticity, holocaust, testimony, memory.

Ante *el vaticinador* —cuadro pintado por Giorgio de Chirico entre 1914-15—, la mirada no puede más que asombrarse e inquietarse. En el centro del cuadro, el espectador encuentra una construcción de apariencia neoclásica, frente a él, una plataforma de madera parece sustentar una figura cuasi-humana (*manichino*) sobre un bloque de madera frente a un caballete que tiene una pizarra con un estudio de perspectivas. El *manichino*, sustentado por una escuadra gigante de carpintero, parece dirigir la mirada hacia el espectador —decimos

parece, porque la figura no tiene ojos, pero la torsión del cuello indica una regresión hacia el público. Hay que decir que el cuadro carece de perspectiva, y la uniformidad de la luz llena intranquilizando todo el espacio. Aturdido por las líneas paralelas que se muestran en el cuadro, el asistente se alarma porque no hay ninguna mirada en el cuadro, salvo la suya: un mundo humano donde el hombre ha desaparecido, o una pura exterioridad donde la interioridad no se muestra, no hay presencia salvo por los edificios y los objetos abandonados, como si una epidemia hubiera acabado con el hombre y cualquier viso de vida. Aun habiendo un juego de perspectiva en el cuadro dentro del cuadro, que permite entrever la posibilidad de una retina que siguiera las líneas a fin de fabricar una posición humana, toda ella se derrumba, porque la única figura cuasi humana no tiene ojos, ni orejas; no tiene rostro, tan sólo la forma de una humanidad sobre la que se han depositar cosas: ropas, alfileres y todo tipo de utensilios para probar y cubrir; una estructura humana vacía salvo por aquello que parece apoyarse sobre su torso como si tuviera algo que proteger. Afirma de Chirico que

deduciendo podemos concluir que cualquier cosa tiene dos aspectos: uno corriente, el que vemos casi siempre y que ven los hombres en general, y el otro espectral o metafísico que sólo pocos individuos pueden ver en momentos de clarividencia y de abstracción metafísica, así como ciertos cuerpos ocultos por una materia en la que no penetran los rayos de sol, no pueden aparecer si no es bajo la potencia de luces artificiales como serían, por ejemplo, los rayos X¹.

Hagamos un esfuerzo por intentar adentrarnos en esa mirada espectral para poder acceder a lo que pudiera querer decir De Chirico. ¿Hacia dónde apunta esa figura cuasi humana, sin mirada ni movimiento, apoyada sobre una gran escuadra? Quizás, hacia la desaparición de lo humano, o hacia un intento por descubrir aquello que de humano podría quedar aún en la humanidad: un muñeco intentando descubrir la perspectiva. Una figura humana se muestra, o al menos lo parece, e intenta adentrarse en un universo desconocido ante él: un resto humano hace aparecer aquello perdido en la historia. La inquietud provocada por

¹ De Chirico, G., *Sobre el arte metafísico y otros escritos*, Murcia: Colegio oficial de Aparejadores y Arquitectos técnicos, 1990, p. 41.

los cuadros de de Chirico, nos retrotrae a un presente que no se reconoce en su pasado, pero que tampoco tiene futuro.

En este sentido, no se debería olvidar la época en que estos cuadros fueron pintados: años previos a la primera Gran Guerra en la que murieron algunas de las mejores cabezas pensantes y creativas de Europa, además de millones de personas que sirvieron de peones en un juego de estrategia inmóvil. Murieron dentro de unas trincheras que parecieran cavadas para acoger la juventud y la podredumbre moral de una sociedad dispuesta a desaparecer con el fin de conseguir objetivos inútiles y bastardos. En *Tempestades de acero*, Ernst Jünger describe su *lucha cotidiana en las trincheras*. En esa descripción, la conclusión que se saca en claro es la imagen de muerte continua y constante de compañeros y como la experiencia de la muerte se hace cotidiana y su percepción, la normalidad en el día a día. Si la posibilidad de la imposibilidad, perspectiva heideggeriana de la muerte, se transforma en la imposibilidad de la posibilidad, perspectiva sartreana de la muerte, entonces la vida se conforma como algo imposible en la medida en que la muerte se presenta no como una posibilidad de ser en cada caso mío, sino desde la necesidad de una fuerza externa que sólo necesita algo de tiempo para cumplimentarse. De este modo, los *maniquinos* pudieran ser máquinas protectoras de un cuerpo aterrorizado ante lo vivido y lo que adviene. No sólo un cuerpo sin alma y sin visión, sino un cuerpo autoprotector que no quiere ver ni oír, tan solo recordar un mundo perdido donde la sensación de seguridad era lo apremiante en la vida cotidiana. De este modo, Clair puede afirmar que lo fascinó tanto

a sus contemporáneos —si nos sigue fascinando hoy—, es porque el sentimiento romántico del retorno a la patria perdida de la infancia no era como en Novalis o Schiller, tierno y apaciguado, sino, como en Hölderlin y pronto en Nietzsche, áspero y desesperado. La nostalgia de los orígenes se veía así contradicha por otro sentimiento, la aprehensión aguda del mundo dentro del que había entrado, o más bien del que había sido prácticamente expulsado, el mundo moderno de la industria, mundo de la técnica, mundo de incesantes intercambios, mundo de la no-permanencia, mundo de lo lábil y lo fugitivo, mundo de la manipulación de las

masas, mundo, a fin de cuentas, que podríamos llamar, como Mircea Eliade, mundo del “terror de la Historia”².

La Fuerza de la Historia se hace presente de una manera abrumadora a través de la Guerra como inercia destructora, donde los involucrados son conducidos a mataderos, cavando sus propias tumbas en un entramado de trincheras inasumibles. El hombre sólo se siente protegido en aquellos lugares donde morirá, absolutamente inmóvil, atrapado por el miedo y cegado por la luz artificial de una fuerza sobrecogedora que no le permite abrir los ojos. La cotidianidad se convierte en lugar de muerte y las relaciones se transforman en espacios de experimentación, odio y lejanía. El único espacio es el cercano, aquel basado exclusivamente en la necesidad imperiosa de sobrevivir. No hay reconocimiento mutuo salvo para aquellos que aceptando su precariedad se atan a otros con el único afán de no abandonar la existencia. En este espacio de reconocimiento es donde se podría entender aquello que Patocka denomina la *solidaridad de los perturbados*:

la solidaridad de los perturbados —perturbados en su fe en la luz, la “vida” y la “paz”— adquiere un significado particular precisamente en el periodo de liberación de la Fuerza. Sin la fuerza liberada no pueden existir la “luz” y la “paz”, la vida humana producida en un mundo de crecimientos geométricos. La solidaridad de los perturbados es la solidaridad de los que comprenden. En las actuales circunstancias esta comprensión no puede limitarse al plano más fundamental, al plano de la esclavitud o de la libertad respecto de la vida; implica también la comprensión del significado de la ciencia y de la técnica, de esa Fuerza que estamos liberando³.

Si se ha destacado, y tan sólo apuntado, esta experiencia de la Gran Guerra ha sido para poner de manifiesto el horizonte donde la *otredad* se pone en riesgo. Ese lugar geométrico de la ciencia y la técnica parece ser el lugar frío donde se posa la mirada del *maniquino*. Esta figura sin ojos, en pie a duras penas e integrada en un entorno extraño y sin mirar, señala una actitud y pose donde se muestra la ausencia de lo humano, representado solo por una arquitectura y un

² Clair, J., *Malinconia. Motivos saturninos en el arte de entreguerras*, Visor, Madrid: 1999, p. 115.

³ Patocka, J., *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Península: Barcelona, 1988, p. 160.

modelo extraño. Si atendemos a algunos cuadros de De Chirico comprenderemos que se trata de un espacio sin perspectiva o el encuentro de diversas perspectivas, se podría decir que es un *collage* pintado, un encuentro inconveniente de territorios descontextualizados y diversamente iluminados. En muchos de ellos dominado por un reloj que nos avisa del tiempo, de un tiempo huido y representado tan sólo por una máquina que nos indica a qué hora ir a trabajar o comer o disfrutar. En cualquier caso, un reloj domina un tiempo que no existe en el entrecruzamiento de realidades que se da en un cuadro que no está dominado por la presencia humana, sino al margen de ella:

Ese mundo en donde reina el dios Silencio, en donde se esbozan formas descriptibles, pero aún no designables, ese mundo en gestación, es también el mundo *in-fans* en donde las cosas se callan: fuente del sentido, no revela el significado, matriz de las formas, no dice el nombre. Pero ese mundo prehistórico en el que toman cuerpo las formas es, de igual manera, al término de la evolución, el mundo posthistórico, ese mundo cortado del pasado, ese mundo del desierto nietzscheano donde De Chirico va a verse condenado a vivir, mundo en el que las cosas, privadas de memoria cultural, "no quieren decir ya nada". (...) La vida se petrifica, el dios Silencio reina de nuevo como en sus orígenes porque el mundo ha sido abandonado por los dioses y los demonios⁴.

Tras estas dos experiencias donde el sentido del mundo se desmorona, quizás se debería atender a un concepto de mundo como el del *Lebenswelt* husserliano, en la medida en que en y a través de él se podría entrever una universalidad experiencial desde la cual el mundo aún tendría sentido o, al menos, se podría recuperar un sentido del mundo como aquello sobreentendido, siempre dado y en el que se vive manifiestamente. Ese mundo de la vida cotidiana donde se desarrolla la existencia de todo ser humano y desde el que se abre todas las posibilidades de comprensión de mundo. Además de adentrarnos en las referencias de la intersubjetividad y la vinculación con el otro en una vida cotidiana a salvaguarda de la necesidad de luchar contra una muerte inminente y la destrucción de un mundo habitable.

⁴ Clair, J., *Malinconia*, p. 128.

De este modo, se querrá destacar un concepto de *mundo de vida* [*Lebenswelt*] que permita establecer un orden de pensamiento donde la relación con el otro esté estructurada y mediada culturalmente, donde la confianza sea un elemento fundamental desde el que partir:

“Mundo de la vida cotidiana” significará el mundo intersubjetivo que existía mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por Otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora está dado a nuestras experiencias e interpretación. Toda interpretación de este mundo se basa en un acervo de experiencias anteriores de él, nuestras propias experiencias y las que nos han transmitido nuestros padres y maestros, que funcionan como un esquema de referencia en la forma de “conocimiento a mano”⁵.

Tras esta breve referencia, se pretende poner de manifiesto un mundo humano donde una unidad de sentido enclave al sujeto en una cotidianidad, donde la confianza se haga presente y el sujeto se encuentre en un lugar común y tranquilo. Además de asumir un conocimiento previo sobre el que la duda, en principio, se suspende y la temporalidad discurre en un tiempo tranquilo donde cualquier acontecimiento tiene su situación y comprensión. El mundo de la vida es un lugar donde no cabe el desconcierto, y, de este modo, el otro se muestra como un compañero, aquel a su lado, del que no se duda y al que se presta ayuda.

Abrir los ojos es siempre estar ante Otro. La primera apertura de ojos nos conduce a otro protector, acogedor y mantenedor de la propia existencia. Esa primera apertura, quizás, sea nuestro primer contacto con el mundo. El Otro materno es mi mundo, mi primer mundo, mi primer sabor, mi primer tacto, mi primer sonido; el origen de todo cuanto soy y seré. Ese Otro se irá ampliando y el reconocimiento será la base de cualquier conocimiento ya que el otro siempre se encuentra junto a mí, a mi lado, en frente y en torno. Es aquella figura siempre presente desde la cual el mundo se abre sobreentendido. Se asume el acervo de conocimiento que pretende predecir y comprender cualquier acontecimiento que pudiera sobrevenir. El otro es aquel que me integra en un mundo seguro y previsible. Además de concederme un hábito, una forma de vida desde la cual poder

⁵ Schütz, A., *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 198.

afrontar lo imprevisible, aquello que puede hacer saltar todos los resortes que pudieran acabar con la tranquilidad y la confianza de un mundo construido desde la práctica y la capacidad para su modificación y transformación. En este sentido, el mundo de la vida es un mundo ejecutivo dominado por un motivo pragmático⁶. Por tanto, un mundo al alcance de la mano⁷, cercano y conocido. Incluso la intersubjetividad es algo que se da como una evidencia, creemos firmemente que nos comunicamos y comprendemos mutuamente (al menos en algunas ocasiones) y que la intersubjetividad, por tanto, lejos de ser un problema, es en primer lugar una facticidad primordial, y, en consecuencia, indiscutible al margen de cualquier interpretación. A mi juicio, lo que se dirime en esta intersubjetividad es la configuración de un *espacio común* en el que el sujeto se reconozca a sí mismo y los Otros en la posibilidad de una comunicación y mancomunización plenas gracias a la coordinación de perspectivas individuales dentro de un marco común interindividual, permitiendo trazar, con ello, unas líneas interpretativas de comprensión que funden un concepto de *normalidad* tanto trascendental como existencial.

Desde este punto de vista, podría ser interpretada la teoría schütziana de la *tesis de reciprocidad de perspectivas*. Dicha tesis se funda en dos principios que, en cuanto presupuestos, deben ser considerados *idealizaciones* que permiten la comunicación y predefinición de un Mundo común: *la idealización de la intercambiabilidad de los puntos de vista*, en la que el sujeto presupone —presumiendo a la vez que su semejante hará lo mismo— que puede asumir *análogamente* el lugar del Otro y percibir las cosas de forma semejante y a similar distancia; y *la idealización de la congruencia del sistema de significatividades*. En ésta se admite que “las diferencias de perspectivas originadas en nuestras situaciones biográficas exclusivas no son significativas para el propósito a mano de cualquiera de nosotros”⁸. De ello se sigue que el resultado de esta tesis de la reciprocidad de perspectivas es un *espacio común y anónimo*, en tanto presupuesto, que permite a todos los sujetos contemplarse separados e independientemente de su

⁶ «Una ejecución es, por consiguiente, una acción en el mundo externo basada en un proyecto y caracterizada por la intención de producir el estado de cosas proyectado mediante movimientos corporales. Entre todas las formas descritas de espontaneidad, la ejecución es la más importante para constituir la realidad del mundo de la vida cotidiana” (Schütz, A., *El problema de la realidad social*, p. 201).

⁷ Para un análisis más profundo de este concepto remitimos a Schütz, A., *El problema de la realidad social*, pp. 209-212: *Los estratos de la realidad en el mundo del ejecutar cotidiano*.

⁸ *Ibid.*, p. 42.

situación fáctica, de su aquí y ahora, constituyéndose con ello un estatus de *normalidad* que ofrece el reconocimiento y el curso aproblemático de la comunicación; en definitiva, constituir un *Nosotros*⁹.

Nos encontramos, pues, en este mundo de la vida cotidiana con algo muy similar a lo que Husserl denominaba “el Mundo de las lisas y llanas experiencias intersubjetivas”, un Mundo interpretado que se nos predona como plenamente comunicativo y en el que el sujeto (como hombre y persona) se halla desde su nacimiento hasta su muerte. Asimismo, la intersubjetividad recibida o pasivamente asumida, incluso inconscientemente, en el Mundo de la vida cotidiana tiene un carácter predado que funda toda posible comunicación mucho antes de que yo, en tanto *sujeto para el mundo*, desarrolle procesos comunicativos activos y voluntarios; además, esa intersubjetividad nos es dada a través de un acervo de experiencias previas que nos permiten una preinterpretación del mundo como delimitado en sus cualidades y realidades, y que se nos resiste; así pues, de un Mundo sobre el que actuar y en el que resolver los *motivos pragmáticos* que dominan la actitud natural en tanto actitud cognoscitiva típica del mundo de la vida cotidiana. Por otra parte, este acervo de experiencias previas tiene la capacidad de ponernos en comunicación con Otros Yoes que sin encontrarse enlazados explícita ni contemporáneamente, no se hallan en un espacio comunicativo actual y que se vinculan en *líneas bidimensionales* de comunicación, pasadas y futuras, que nos permiten alcanzar una unidad comprensiva íntegra del Mundo que funda toda posible comunicación. Dichas líneas de comprensión o, mejor, pre-comprensión, en su recorrido “crucial”, enlazan al propio sujeto, en tanto polo necesario de comunicación, en una línea interpretativa *horizontal*, con los Otros Yoes coetáneos (*Mitsubjekte*), así como una línea comunicativa *vertical*,

⁹ Que la intercambiabilidad de los puntos de vista tiene una gran importancia en la posibilidad de configuración de un mundo y una comunidad, nos lo hace comprender Peter Handke en *El momento de la sensación verdadera* (Madrid: Alfaguara, 1981, p. 19), cuando hace decir a su protagonista G. Keuschnig, un ser solitario, que “ya no me siento cómodo aquí, pero ni siquiera imagino que podría estar cómodo en otro sitio; no puedo imaginarme vivir como hasta ahora, pero tampoco vivir como otro ha vivido o vive. No me resulta desagradable, sino inimaginable, vivir como un monje budista, como un pionero, como un filántropo, como un desesperado. No existe ningún «como» para mí, excepto que tengo que seguir viviendo «como yo» —esta idea le cortó la respiración”. No obstante, la imposibilidad de intercambiar los puntos de vista no sólo lleva a no poderse imaginar el Yo como siendo de otro modo, sino que es también, como veremos, uno de los impedimentos de dicha idealización en la medida en que dificulta la comprensión del mundo. En este sentido, también Handke tendrá algo que decir al respecto, pero, en este caso, en *El miedo del portero ante el penalti* (Madrid: Alfaguara, 1990, p. 93), en el cual su protagonista, Joseph Broch, tras un proceso de distanciamiento de la realidad, llega a una situación en la que “parecía como si todos los objetos estuvieran fuera de su alcance. Estaba tan alejado de los acontecimientos, que él mismo ya no se hallaba en lo que veía o escuchaba”.

que, también partiendo del sujeto, en tanto presente necesario, enlaza con los Otros Yoes pasados y futuros. En ambos casos unifican las diversas perspectivas interindividuales y las perspectivas interpretativas presentes y pasadas en un presente vivido.

No obstante, la base de la constitución de cualquier mundo se establece desde, lo que Schütz denomina la *ansiedad fundamental*, el *temor a morir*. La presencia de la muerte, siempre dada desde el Otro, se hace presente de un modo inexorable. El Otro abre el abismo de la desaparición en la seguridad de un espacio común, donde la convivencia protege el tiempo. Siempre se muere en el tiempo, mejor, en un tiempo. Ese artículo indeterminado marca la determinación de la desaparición de un mundo: alguien muere y se pierde un mundo, un mundo vivido, experiencias que marcan una vida. Rastrear la vida de alguien muestra ese mundo perdido, aquello nunca vivido pero presentado en la narración de esa vida desaparecida. La vida cotidiana asume esa posibilidad abriendo la virtualidad de otras vidas. Si la vida cotidiana se muestra como un mundo pragmático, en su seno se abre el juego de la posibilidad. Ésta es lo que abre el misterio del vivir al margen de la necesidad.

Si el temor a morir se puede considerar como la condición primordial del individuo dentro de la vida cotidiana (sé que moriré y temo morir), también hay que decir que este carácter, aun mostrando la preeminencia de la cotidianidad, abre al sujeto a buscar nuevas posibilidades que amplíen este mundo. Esto es, podemos considerar la muerte como un vacío en nuestra realidad. El ser humano muerto abandona por completo el mundo en el que vivía y vivimos, ilumina ese margen más allá del cual se abre lo desconocido. La muerte horada el mundo, lo abre hacia otros espacios en los que el hombre se adentra para intentar comprender lo incomprensible, aquello que conduce hacia la propia vida: su desaparición. No obstante, la muerte es la última ruptura en la continuidad del ser, una secuencia rota previamente ya que se ha asistido a otras muertes y acontecimientos que han trastornado una vida, que la ha puesto patas arriba, donde la muerte quizás se adentra en el alma humana haciendo previsible lo imprevisible. Esto trastorna todo el sentido del mundo, aquello construido al abrigo de la cotidianidad. El mundo cerrado y seguro se abre hacia un nuevo vacío que requiere una respuesta; una nueva búsqueda de sentido, un sentido ignoto. Podríamos decir que la muerte rompe el hábito, esa forma de vivir donde el sujeto se encuentra dueño de sí mismo y del lugar donde habita. El vacío abierto por la

muerte desarticula el sentido del mundo y de uno mismo, de todos los intereses que habían conformado una vida y la posibilidad de un futuro. La posibilidad se muestra como una lucha contra la oscuridad abierta ante el acontecimiento de la muerte y contra ese estado de *arrojado* en la que se constituye la naturaleza humana. El ser arrojado al mundo, más nuestra posición ante nuestra muerte, muestran dos existenciaros del ser humano. Ahora bien, no hay que olvidar la presencia constante del Otro en la constitución de cualquier singularidad. Entre el Yo y el Otro se abre una distancia que pretende ser salvada por la cultura, el lenguaje, la sociedad, etc. Sin embargo, escapa siempre al enclaustramiento en tales estructuras.

Ahora bien, ese intersticio también se da en la presencia del Otro, no ya como un igual a mí dado dentro del marco de comprensión de una estructura social determinada, sino aquel que se impone desde el abismo de su aparición. Es esa figura que atenta contra mí, al tiempo que ayuda y muestra un mundo ampliado, además de poner en contacto con una exterioridad, en principio, atronadora, pero, al tiempo, despierta una curiosidad ayudada por el otro en frente, aquel que abre un mundo protector y protegido. Introduce una llamada y al mismo tiempo llama.

La distancia del otro, cada vez en la lejanía, contiene la grandeza del lenguaje, el signo y la ausencia. La alteridad se enciende, en un principio, como cuerpo ajeno, cuerpo exterior que solo se da en la cercanía y lejanía. El primer contacto con la exterioridad es el cuerpo ajeno; se me acerca y se aleja, me abraza y me suelta, me alimenta y me hace dormir; tranquilidad ajena al mundo y la necesidad. También es lugar de abandono, de desapego y huida. La distancia del Otro es lo que conforma la relación tranquila con un mundo ajeno y su contrario. Marca el ritmo del mundo y la destrucción de la relación con el mismo¹⁰.

El Otro es un gran amplificador del mundo, marca una diferencia y extiende el mundo desde su mirada. El mundo sin el otro es un mundo que no está amplificado, no tiene posibilidad. El Otro introduce en el mundo una posibilidad de apertura, de amplificación y establece nuevas perspectivas desde la que una

¹⁰ "¿Qué significa vivir?- Vivir, esto significa: derribar continuamente algo de uno mismo que quiere morir; vivir, esto significa: ser cruel e implacable contra todo lo que se vuelve débil y viejo dentro de nosotros. Vivir, significa pues: ¿no tener piedad con lo que muere, con la miseria, con el anciano? ¿Ser siempre asesino? ¡Pero si el viejo Moisés dijo: «No matarás!»!" (Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, Madrid: Gredos, 2014, p. 361.

nueva mirada puede abrirse. El Otro instala la infinitud en el mundo humano. Lo infinito no es solo espacial, sino que a través del Otro se introduce en el mundo desde la temporalidad: una infinitud sincrónica. Esto es, no se pretende ampliar el tiempo en el futuro ya sea desde la inmortalidad, ya desde la figura del hijo, ampliación de la especie. La ampliación del mundo se ofrece en la conjunción de la diversidad de experiencias que pudieran ser acumuladas en un diálogo perpetuo. El Otro es mi límite, pero también la apertura hacia otros lugares desconocidos e ignotos para mí. Pero, ante todo, el Otro es mi presencia, su presencia. No podemos desoír a Levinas cuando afirma que “el interpelado es convocado a hablar, su palabra consiste en “auxiliar” a su palabra, en estar *presente*. Este presente no está hecho de momentos misteriosamente inmovilizados en la duración, sino de un recobrar *incesante* de instantes que transcurren por una presencia que los auxilia, que responde. Este *incesante* produce el presente, es la presentación —la vida— del presente”¹¹. Este presente es necesario en la presencia del decir y la ocultación de lo dicho. Lo dicho entra dentro del margen del lenguaje, la presencia del decir es aquello que nunca se alcanza, se mantiene al margen, fuera de la significación. A través de lo dicho es como se introduce la posibilidad de la experimentación sobre el Otro, ya que se transforma en una exterioridad sobre la que se puede variar el contenido de su decir. En este proceso de transformación se desconsidera la presencia y se hace presente aquello que el decir deposita sobre sí. Ahora bien, lo que no se debe olvidar es que la interposición de lo dicho sobre el Decir no puede olvidar la presencia inalcanzable del Otro.

Así podemos concluir que la distancia del Otro permite la introducción del despliegue de la posibilidad, el trasiego de virtualidades. El Otro se constituye como un dispositivo de experimentación en una realidad virtual que debe ser extendida. Aquí radica la inquietud de ese desarrollo. En este proceso de experimentación quisiéramos adentrarnos para intentar comprender la introducción de una posibilidad en el ámbito de realidad que haga de la comprensión humana una posibilidad.

La posibilidad es lo que permite salvar el vacío, la distancia en la que se sitúa el Otro. El *posible-ser-de-otro-modo* presenta al hombre frente a sí mismo y,

¹¹ Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 92.

quizás, lo importante, frente a su actividad. “A la esencia del yo puro —afirma Husserl— pertenece, pues, la posibilidad de una captación originaria de sí mismo, de una “percepción de sí mismo”, pero luego también la posibilidad de las correspondientes modificaciones de la captación de sí mismo, o sea, de un recuerdo-de-sí-mismo, fantasía-de-sí mismo y similares”¹². En este sentido, el yo, sin ser una sustancia, es una *actividad* plenificada continuamente en su acción, y donación de sentido, desde donde la subjetividad se establece como un centro centrípeto/centrífugo permanente en el que la conciencia como apertura confirma una unidad de irradiación y consiente al mundo una unidad de sentido¹³. La presencia, como evidencia de la experiencia del objeto, permite establecer una vinculación esencial entre el hombre y el mundo, además de constituir una transcendencia inmanente en la que el objeto vivenciado traslada al sujeto hacia aquello que se halla fuera de él. Así la subjetividad, lejos de ser una instancia cerrada en sí misma, en su mismidad, se transforma en un centro de apertura permanente determinado como una disposición abierta hacia un afuera que siempre da más de sí. No obstante, tal yo no depende solo de la facticidad de los acontecimientos acaecidos a su alrededor, cuanto de aquellas estructuras que organizan una unidad virtual de lo acaecido. El yo no es un *factum*, no puede ser llevado a la presencia; es el *factum* de la presencia misma. Se muestra como una instancia móvil, al mismo tiempo central-crucial, iluminada en su contacto continuo y constante con una exterioridad indeterminada que la plenifica y “es que el ego para Husserl —afirma Benoist— en este sentido originario del ego como “Presente viviente”, no es todavía un ser, y aquello que es alcanzado en la profusión originaria de la presencia como estando más acá de toda determinación de ser; es la riqueza de la donación como gesto, “acto de proferir” todo lo dado”¹⁴. El ego trascendental, por tanto, no es un sujeto que se aísla del mundo sino un lugar de comunicación entre el sujeto (reflexivo) y el objeto. Así como la actividad

¹² Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: U.N.A.M., p. 137.

¹³ Así pues, afirma Husserl que «el mundo objetivo que para mí existe, que para mí ha existido y existirá siempre, y que siempre puede existir, con todos sus objetos, saca, he dicho antes, todo su sentido y su valor de realidad, aquel que en cada caso tiene para mí, de mí mismo, *pero de mí en cuanto soy el yo trascendental*, el yo que surge únicamente con la *epojé* fenomenológico-trascendental” (Husserl, E., *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, Madrid: F.C.E., 1985, p. 68). Desde esta posición dice Benoist que «la conciencia es egoica en la medida en que es una “mirada”, su egoicidad debe estar estrictamente referida a su estructura fundamental, que no es otra que la de la donación. Hay un ego en la medida en que hay donación (por tanto, presencia)” (Benoist, J., «Egología y donación” en *Anuario filosófico*, Vol. 28, n.º 1, 1995, pp. 114-115).

¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

noética de tal Yo se muestra, en y desde la posibilidad de disponer las experiencias en diferentes modificaciones, y que pretenden establecer las diversas posibilidades de los datos objetivos noemáticos dados a la conciencia. El Yo se transfigura en un modelo que variado puede transformarse en cualquier ego, destacando de este modo las posibilidades universales que las estructuras subjetivas muestran.

En este proceso de experimentación, el Yo sólo tendrá que tomar otro cualquiera desde el cual desarrollar todo un proceso de variaciones imaginarias sobre él mismo. Así pues, la distancia entre el Yo y el Otro se acorta pero al mismo tiempo se hace infinita, se aleja de sí misma. Y, en tal distancia, se muestra la derrota de la egoicidad en el arriesgado intento de mostrar una intersubjetividad en la apertura de un mundo compartido. Propone Husserl,

transformamos el *factum* de esta percepción, despojándola de su valor real, en una pura posibilidad, y entre otras puras posibilidades totalmente "a nuestro gusto", pero puras posibilidades de percepciones. Trasponemos, por decirlo así, la percepción real al reino de las irrealidades, de lo "como si", que nos entrega las "puras" posibilidades, puras de todo lo que vincula al *factum* en general. En este último respecto, tampoco consideramos estas posibilidades en su vinculación al ego fáctico simultáneamente puesto, sino justo como ficción completamente libre de la "fantasía", de tal suerte que también hubiéramos podido tomar desde el primer momento como ejemplo inicial un fantasear al percibir, extraño a toda relación con el resto de nuestra vida fáctica¹⁵.

De tal modo, que cualquier otro, u otro cualquiera, se constituye en un ejemplar sobre las variaciones de las estructuras de la otredad a fin de conseguir un *eidos* que nos muestre la esencia de aquello que es el Otro. No quizás tanto una esencia como definición positiva, cuanto aquello sin lo cual el Otro dejaría de serlo; esto es, los elementos esenciales para poder comprender la Otredad y, quizás, de forma más relevante las *Diferencias*; aquello que hace que seamos distintos, *singulares*. Podríamos decirlo de otro modo y, esta vez, en palabras de César Moreno que

¹⁵ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, p. 125.

las *variaciones* posibilitan no simplemente un *Anders-sein* (ser-de-otro-modo) de lo dado, sino un *Ander-sein* (ser-Otro) gracias al cual lo dado se *multiplica* "saltando" a otros individuos según la necesaria ley dictaminada por su eidos. Mientras que las *alteraciones* (horizonte interno de alteraciones) del Uno jamás conducen a Otro, sino solamente a ese mismo Uno de-otro-modo (forzosamente en el tiempo), las *variaciones* de ese Uno (su horizonte externo-eidético de variaciones) si conducen, por el contrario, a Otro; y si lo que organiza la congruencia o acoplamiento de la diversidad en el contexto de la *Veränderung* (alteración) es el vínculo o pliegue sustanciales de lo dado en su unidad temporal, lo que organiza la congruencia de la multitud engendrada por la multiplicación/variación de lo dado en cada caso es el eidos¹⁶.

Se ha de decir, también, que la base de este movimiento de desvelamiento del Otro sólo se da desde el *cualquiera*, el azar de la elección muestra la honestidad de la búsqueda del *eidos*: *cualquier otro nos vale*. Nos vale en la medida en que intentamos comprender las estructuras de esa relación con el Otro: lo que hace posible la comprensión del *Otro-en-el-uno*. Ahora bien, en este proceso de aceleración se muestra la posibilidad de alcanzar la continuidad de aquello que hay en todo Otro, el *eidos* que marca esa continuidad, las relaciones que contienen la unidad de una humanidad. Así pues, la egología se abre a la universalidad, a los otros modos *ser-"yo"* a partir de tales variaciones imaginarias. Además, estas posibilidades muestran el despliegue del *horizonte de posibilidades* descubierto en cualquier ego, estableciendo, de este modo, en la propia *posibilidad* la virtualidad de abrir la egología hacia aquellos otros que yo, si bien dicha apertura despeja la universalidad del *eidos* a sus estructuras universales¹⁷. El ego, en este proceso de variaciones imaginarias, no se somete a un proceso de extrañamiento, más bien, al contrario, pretende en tal proceso alcanzar aquello que le hace ser el que es; aunque para alcanzar tal *eidos* debe variarse y dejar de ser sí mismo en un movimiento imaginario que le permita alcanzar aquello que le hace ser un ego trascendental. Así pues, éste se somete a un proceso de

¹⁶ Moreno Márquez, C., "Tentativas sobre el rostro (Eidos y punctum)" en *Er. Revista de Filosofía*, núm. 19. Año X, Sevilla, 1985, p. 115.

¹⁷ "El fenomenólogo —afirma Husserl— está al empezar involuntariamente *atado por su partir de sí mismo como ejemplar*. En sentido trascendental, se encuentra consigo mismo como siendo el *ego*, y luego como siendo un *ego* en general, que tiene ya conciencia de un mundo, *de un mundo de nuestro bien conocido tipo ontológico*, con una naturaleza, con una cultura (ciencias, arte bello, técnica, etc), con personalidades de tipo superior (el Estado, la Iglesia), etc." (Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, pp. 132-133).

diferenciación que le permite cotejar tales diferencias y similitudes y le acerca a lo común transformado en *eidos*; “la variación —nos dice Husserl— estriba justo en que abandonamos la identidad de lo individual y la transformamos ficticiamente en otra individualidad posible”¹⁸. Podemos decir que la experimentación y exploración de uno mismo, en la búsqueda de una unidad de significación eidética, se transforma en una investigación infinita en la que el sujeto no sale de sí mismo ni se convierte en otro; aunque, por otra parte, sí busca otro yo de sí mismo, esto es, explora el *horizonte de posibilidades* de la subjetividad.

La posibilidad se adentra en la distancia del Otro, traza un mapa de acercamiento, vasos comunicantes que permiten si no acortar la distancia, al menos establecer emisiones para comprender esa misma distancia del Otro. Las variaciones imaginarias ponen en juego el ámbito de la conciencia para intentar entrever las conexiones y divergencias entre el Yo y el Otro. Intenta comprender en la continuidad temporal de la conciencia aquellas líneas que nos conectan en una intersubjetividad trascendental a toda conciencia. Ahora bien, se abre una problemática cuando el Otro se hace presente e impone su presencia. El Otro siempre se muestra como el Extraño, extranjero, indigente; una presencia demolidora y que atenta sobre la mismidad y escapa a las estructuras mundanas¹⁹. En esta exposición, el sujeto se hace vulnerable en su acción y en la responsabilidad por el Otro del que se hace cargo. Aquí el hombre *está-al-descubierto* frente a la distancia del Otro. Pero aquí, el Otro ya no es *mi-otro-modo-de-ser*, sino aquel *otro-que-Yo*, al margen de mí, extraño e irredento. Este *Otro-frente-a-mí* marca un extravío, una distancia abismal y abisal. Tal extravío es consecuencia de la incapacidad para asumir al Otro. En ese momento se abre un vacío desde el cual la distancia entre el Yo y el Otro desmorona la articulación de cualquier mundo, y el mundo se contempla desde la extrañeza de una mirada ajena, alienada, extraña, alejada de cualquier comprensión. Ese vacío se contempla desde la posibilidad de la muerte, desde la carencia de alma. La incapacidad de recibir respuesta es aquello que permite que el ser humano pueda ser desalmado. La incomodidad del maniquí remite a esa apariencia humana donde el humano ha

¹⁸ Husserl, E., *Experiencia y juicio*, p. 385.

¹⁹ Nos dice Lévinas que «el rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre a todo pacto, a todo contrato. Escapa a la representación, es la defección misma de la fenomenalidad no porque sea excesivamente brutal para el aparecer, sino porque en un sentido es excesivamente débil, un no-fenómeno, porque es “menos” que el fenómeno” (Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987, pp. 150-151).

desaparecido, no hay trascendencia sino pura corporalidad que puede ser sometida a cualquier acción humana sin recibir respuesta, pura pasividad de una presencia sometida a extorsiones y distorsiones para adquirir una respuesta nunca emitida.

Tras Jünger y su experiencia en las trincheras (donde aún se salvaguardaba cierta humanidad pobre, solitaria, vulnerable, esperanzada, ...) encontramos la de Primo Levi, donde la humanidad se desvanece en el trato experimental, científico, político de los *hundidos*²⁰. Quizás los *maniquinos* de De Chirico sean aquellos hombres que ante el proceso de deshumanización miran hacia un pasado desde el cual intentar comprender el acontecimiento de las grandes guerras, o quizás la figuración de un humano al que se puede someter a cualquier aberración porque su alma se escapó hacia la oscuridad de una desaparición acaecida hace tiempo. En cualquier caso, rastrear ese vacío es el interés fundamental de estas páginas.

Bien, ya hemos apuntado más arriba, la necesidad de habitar un mundo cotidiano al que todos pertenecemos, un mundo en el que el hombre encuentra un sentido y que esta mediado por el Otro en el sentido más amplio, antecesores y predecesores, una tradición común, un lenguaje propio y otro reconocido y reconocible. Todo ello motivado por la *ansiedad fundamental*, el temor a morir conduce a crear esferas de convivencia que satisfagan las necesidades y los deseos del ser humano. Todo ello es, a grandes rasgos, *el mundo de la vida* (*Lebenswelt*). Aunque también se da la indisponibilidad del propio mundo, la guerra, la muerte, el mal funcionamiento, todo ello conduce hacia un replanteamiento y un cambio de actitud. La realidad deja de ser el estado de cosas y se transforma en la búsqueda de un sentido de esa realidad. Desde esta posición, la posibilidad se muestra como la capacidad para encontrar otra forma de ser, un cambio de hábito, una nueva forma de estar en el mundo. El Otro, en tanto estructura de la experiencia, se establece como el punto de fuga que permite romper la arquitectura que salvaguarda la cotidianidad. El Otro es el que introduce la posibilidad en el Yo, en la medida en que hace ver otro mundo posible, otra forma de estar en el Mundo.

²⁰ «Son los que pueblan mi memoria —relata Levi— con su presencia sin rostro, y si pudiese encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento» (Levi, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona: Muchnik, 2000, p. 96).

No obstante, se debería atender a las conclusiones a las que llega César Moreno cuando al finalizar su artículo sobre las *Tentativas sobre el rostro* afirma que

Frente a la indiferencia de las (meras) diferencias de los rostros, (...), la alteridad surge siempre *fuera del eidos*, pero en un *Afuera* que no podría ser teórico, sino ante todo afectivo y axiológico. La alteridad no es, en efecto, un asunto de *theoria*, sino de "entrañas", y visceral. Ni la alteridad de este o aquel Rostro "punzante" ni la alteridad (perfecta, extrañeza, universalidad radical) del Rostro-en-general de Cualquiera niegan el eidos, sino que lo sobrepasan, lo dejan atrás²¹.

Así, y tras lo dicho, el Otro se distorsiona desde la estética, pero se extorsiona desde la ética. Por *extorsión* se quiere manifestar la distancia abismática del Otro, o cuando el Otro ya no se contempla como un Otro sino como aquello que debe ser arruinado, denostado y abatido para reivindicar un Yo que tampoco lo es, en la medida en que no tiene lugar de reconocimiento, salvo en el espejo distorsionante de una Mismidad enclaustrada en un Mundo cerrado sobre sí mismo y sin posibilidad de ampliación. De este modo, el rostro del Otro en su distancia interrumpe la posibilidad de la humanidad: *Hombres sin rostros son los que pueblan mi memoria*, afirma Levi. La distancia produce un extravío en la concepción del Otro y modifica la propia separación anulando la comunicación, el lenguaje y la representación de ese Otro. Desde esta posición habría que preguntarse por el condicional de la obra de Primo Levi, *Si esto es un hombre*. La extorsión se debería plantear de un modo radical desde los campos de exterminio: ¿cómo se puede robar a un hombre su *posibilidad*, su posible ser de otro modo? Finkelkraut llega a afirmar que "las fábricas de la muerte también son *laboratorios de la humanidad sin hombres*. Tributarias tanto de la utopía radical como de la política extrema, pretenden, además de la aniquilación física del Adversario, la desaparición *metafísica* de lo Múltiple en lo Único"²². Se quisiera alentar a pensar el planteamiento de Levi cuando dice:

Enciérrese tras la alambrada de púas a millares de individuos diferentes en edades, estado, origen, lengua, cultura y costumbres, y sean sometidos aquí a un

²¹ Moreno Márquez, C., *op. cit.*, p. 128.

²² Finkelkraut, A., *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 106.

régimen de vida constante, controlable, idéntico para todos y por debajo de todas las necesidades: es cuanto de más riguroso habría podido organizar un estudioso para establecer qué es esencial y qué es accesorio en el comportamiento animal-hombre frente a la lucha por la vida²³.

Para responder a la pregunta planteada, se deberá pensar al hombre como un ser marcado por un horizonte unidimensional desde el cual ser definido, delimitado y cerrado; definido por la pobreza de un mundo reducido a la necesidad o *por debajo de las necesidades*. Este proceso impide la comunicación y, por tanto, la definición fáctica de ese ser humano, sin poder cambiar, y cuya única dimensión es aquella dada desde esa facticidad. Después hacerlo un pedazo de carne. El hombre debe experimentar únicamente su cuerpo, y tan sólo ello, por lo cual ha de sentir el dolor como máxima expresión de su propio cuerpo y suprema soledad, o como dice Améry, "el dolor es la máxima exaltación imaginable de nuestra corporalidad"²⁴. El dolor encierra al hombre en sí mismo, no permitiéndole salir de sí, pensar, extrañarse ante sí y *perder la conciencia*. En definitiva, extrañarse del mundo y la confianza en sí mismo. "Por tanto —dice Améry—, ignoro si quien recibe una paliza de la policía pierde la dignidad humana. Sin embargo, estoy seguro de que ya con el primer golpe que se le asesta pierde algo que tal vez podríamos denominar provisionalmente *confianza en el mundo*"²⁵. El mundo deja de ser un lugar de gozo —donde la luz hace visible la belleza de las cosas—, al contrario, se transforma en un espacio inenarrable que provoca los más diversos horrores, donde el cuerpo es sólo eso, cuerpo, deja de ser un ámbito de expresión para transformarse en algo solitario y sin trascendencia ni expresividad. No es una fuente de expresividad porque en el Otro no provoca más que frialdad e incomprensión. El cuerpo asume la más absoluta de las soledades en la medida en que la epidermis se cierra al mundo, y pone en contacto al hombre con su interioridad en su dimensión más cárnica y sólo con ella. Por tanto, no sólo se pierde la confianza en el mundo, sino que, además, éste deja de pertenecer a una *conciencia de mundo*, restándole la única esperanza de la anulación del dolor y la seguridad de la desesperanza en el socorro;

²³ Levi, P., *Si esto es un hombre*, p. 93.

²⁴ Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia: Pre-textos, 2001, p. 98.

²⁵ *Ibíd.*, p. 90.

nadie le oirá y atenderá, donde todo es silencio en su derredor, salvo el crujir de sus propios huesos. En definitiva, se abre una distancia radical e insalvable entre el hombre y el mundo en la medida en que no hay posibilidad de reconciliación. El hombre se ha desplazado de su quicio vital en el grito de un cuerpo desalmado, no ya sólo por el dolor sino también por el extrañamiento del Otro. Se da un extrañamiento ya que no encuentra un interlocutor que lo ponga en contacto con el mundo y el sí mismo. El hombre deja de reconocerse como tal y abandona la posibilidad de comunicarse, ya que su llamada es siempre desoída. Escribe así, Améry: "Asombro por la existencia del otro que en la tortura se impone desmesuradamente y asombro ante aquello en que nos podemos convertir: carne y muerte"²⁶. En esta situación, el Otro es un mazo que golpea, no habla ni escucha; es un adversario que pretende hacer desaparecer lo que de humano aún pudiera quedar. Por tanto, como apunta Levi, el hombre queda como una *presencia sin rostro*, un objeto, algo que no tiene alma, ni una *huella de pensamiento*. El hombre pierde aquello que lo ha caracterizado a lo largo de la Historia de la Filosofía: "contener" algo parecido a eso que llamamos *espíritu*, ya sea por su naturaleza racional, ya su capacidad de elegir, autonomía o capacidad de comunicación. Sin embargo, tras los testimonios de los internos en campos de exterminio, el interno no posee ninguna de estas categorías y, además, todas ellas han desaparecido, han huido y no hay espacio de reconocimiento donde buscar. ¿Puede quitársele al hombre esa zona oscura donde parece descansar su capacidad de actuar? Parece que sí, incluso los sueños, dice Levi: "Ay de quien sueña: el momento de conciencia que acompaña al despertar es el sufrimiento más agudo. Pero no nos ocurre con frecuencia, y los sueños no son largos: no somos más que bestias cansadas"²⁷. El hombre se transforma en un cuerpo necesitado e impelido a satisfacerse, sin fuerzas ni esperanzas ni fines, salvo la supervivencia; una bestia cuya única ilusión es saciar su hambre. Recuerda Wiesel que "sólo tenía interés por mi plato de sopa cotidiana y por mi trozo de pan duro. El pan, la sopa, era

²⁶ Améry, J., *op. cit.*, p. 107. Continúa Améry: "Quien ha sufrido la tortura, ya no puede sentir el mundo como su hogar. La ignominia de la destrucción no se puede cancelar. La confianza en el mundo que ya en parte se tambalea con el primer golpe, pero que con la tortura finalmente se desmorona en su totalidad, ya no volverá a restablecerse. En el torturado se acumula el terror de haber experimentado al prójimo como enemigo: sobre esta base nadie puede otear un mundo donde reine el principio de esperanza. La víctima del martirio queda inerme a merced de la angustia. Será *ella* quien de aquí en adelante reine sobre él. La angustia y además todo aquello que solemos llamar resentimientos. También estos sentimientos permanecen y apenas tienen la oportunidad de concentrarse en una espumeante y catártica sed de venganza" (*idem.*, pp. 107-108).

²⁷ Levi, P., *op. cit.*, p. 47.

toda mi vida. Era un cuerpo. Tal vez menos aún; un estómago hambriento. Y sólo el estómago sentía pasar el tiempo”²⁸.

Si a un hombre se le quita su mundo, éste se queda sin hombre, más aún, sin sentido: ¿y qué sería un mundo sin sentido? Probablemente, un mundo habitado por bestias buscadoras de satisfacciones materiales, movidas por el hambre y la sed: satisfacciones absortas en la necesidad, en un organismo sin fuerza, saturado de trabajo y perdido en su indigencia y escasez. Recuérdese, en este sentido, aquel prisionero desahuciado y esperando su entrada en la cámara de gas, deleitándose sin angustia en la segunda taza de sopa servida a aquellos que iban a morir. Además, tal reclusión en sí mismo desemboca en una falta de reconocimiento en la medida en que también los otros han desaparecido en la misma reclusión, un espejo continuo que siempre refleja la misma imagen; mónadas sin ventanas y sin armonía preestablecida. Nos dice Améry que se “había convertido en un ser humano que ya no podía decir “nosotros” y que por tanto decía “yo” solo por costumbre, pero sin el sentimiento de poseerse plenamente a sí mismo”²⁹.

Junto con el mundo desaparece el otro, ya en minúscula. El ser humano se convierte en un ser que pretende adaptarse al nuevo medio que le rodea, sin buscar reconocimiento, sin encontrarlo y, más aún, sin pretenderlo. Comenta Frankl que ya tenían

bastante suerte con conservar nuestro cuerpo que, al fin y al cabo, seguía respirando. Todo lo demás que nos rodeaba, como los harapos que pendían de nuestros esqueletos macilentos, sólo tenían interés cuando se ordenaba un transporte de enfermos. Se examinaba a los “musulmanes” con curiosidad descarada, con el fin de averiguar si sus chaquetas o sus zapatos eran mejores que los de uno. Después de todo, su suerte estaba echada³⁰.

No hay posibilidad de comunicación, tan sólo utilización de uno por el otro, el verdugo y carcelero, y el que quiere sobrevivir, y entre los prisioneros todos son enemigos en la búsqueda de un poco de agua o trozo de alimento suplementario. Una iluminación de este proceso se muestra en el encuentro de Primo Levi y el

²⁸ Wiesel, E., *La noche*, Barcelona: El Aleph, 2002, p. 71.

²⁹ Améry, J., *op. cit.*, p. 113.

³⁰ Frankl, V., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 2001, p. 83.

Doktor Pannwitz, una relación marcada —curiosamente— por la vergüenza que siente el torturado ante la mirada de aquel que, sin torturarlo directamente, forma parte de la maquinaria de muerte. Todavía en un intento de reconocimiento, el *Häftling* 174517 se preguntaba

cuál sería el funcionamiento íntimo de aquel hombre; cómo llenaría su tiempo fuera de la Polimerización y de la conciencia indogermánica; sobre todo, cuando he vuelto a ser hombre libre, he deseado encontrarlo otra vez, y no ya por vergüenza sino sólo por mi curiosidad frente al alma humana³¹.

Todavía subsiste en el ser humano hundido, sin posible salvación, la idea de una comunidad de almas, aunque esta no se dé ni se muestre. No hay reconocimiento porque tras la mirada azul de aquel hombre no había ni la más remota conmiseración ante la piltrafa humana que se le presentaba delante, tan sólo la posible utilidad que podría darle antes de que muriera reventado. Como continúa Primo Levi,

porque aquella mirada no se cruzó entre dos hombres; y si yo supiese explicar a fondo la naturaleza de aquella mirada, intercambiada como a través de la pared de vidrio de un acuario entre dos seres que viven en medios diferentes, habría explicado también la esencia de la gran locura de la tercera Alemania³².

No hay lugar para el reconocimiento entre el sobrehombre y el infrahombre. No hay posibilidad de comunicación, no ya sólo por la falta de reconocimiento con los guardianes de las SS, ni con los otros presos en tanto contrincantes en la búsqueda de alimento, sino también por la cantidad de idiomas que se hablaban en el Lager. En este sentido, comenta Levi que

el uso de la palabra para comunicar el pensamiento, ese mecanismo necesario y suficiente para que el hombre sea hombre, había caído en desuso. Era una señal: para aquellos, no éramos ya hombres; con nosotros, como con las mulas o las vacas, no existía una diferencia sustancial entre grito y el puñetazo (...). Hablarles sería una necesidad, como hablar solo, o un patetismo ridículo: porque ¿qué iban a

³¹ Levi, P., *op. cit.*, p. 112.

³² *Ibíd.*, p. 112-113.

entender? Cuenta Marsalek, en su libro *Mauthausen* (Milán: La Pietra, 1977) que en ese Lager, todavía más políglota que Auschwitz, al látigo de goma se le llamaba *der Dolmetscher*, el intérprete: el que se hacía entender por todos³³.

Sin posibilidad de comunicación ni reconocimiento (o como única comunión la del dolor), porque los *Häftlingen* no se les consideraba como hombres, sino como bestias, hombres pertenecientes a un estrato inferior, destinados al exterminio, con los que no había que mantener ningún contacto y, mucho menos, interhumano, son destinados al silencio, al lugar donde nadie creería que existió. A ese espacio donde el hombre desaparece y solo se muestra el destino de la destrucción. El *entre* básico de Buber no conformaba las relaciones establecidas en este espacio de muerte. Por el contrario, si algo parecido a un "entre" pudiera existir, remetía a una jerarquía deshumanizadora que impedía cualquier contacto que no fuera el de la sumisión. De este modo, el lenguaje sólo servía como consigna e información, no para la comunicación, sino para la obediencia. El lenguaje, signo de comunicación y conocimiento, quedaba reducido a un grupo de órdenes que debían ser reconocidas si se quería llegar a la comida o evitar una somanta de palos, etc³⁴. No había que hablar, tan sólo obedecer; por otra parte, porque incluso hablar cansa, como le comentó un *musulmán* a Semprún en Buchenwald. El lenguaje se transforma, pues, en un cliché, en consignas que no comunican nada, tan sólo ordenan a los infrahombres hacinados en un espacio reducido y maloliente. Además, tal lenguaje consignatario salvaba a los verdugos de sus problemas de conciencia en la medida en que evitaba a éstos de pensar y enfrentarse a la realidad. En este sentido, reconoce a Arendt que a Eichmann

cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera sino porque estaba rodeado por la más segura de las

³³ Levi, P., *Los hundidos y lo salvados*, Barcelona: Múchnik, 2000, pp. 79-80.

³⁴ «En la memoria de todos nosotros, los sobrevivientes, escasamente políglotas, los primeros días del Lager han quedado grabados en forma de película desenfocada y frenética, llena de ruido y furia, y carente de significado: un ajetreo de personajes sin nombre ni rostro sumergidos en un continuo y ensordecedor ruido de fondo del que no afloraba la palabra humana. *Una película en blanco y negro, sonora pero no hablada*" (Ibíd., p. 81. Las cursivas son nuestras).

protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal³⁵.

El lenguaje, en este sentido, tiene la función de anular la realidad o, quizás, de crear una realidad donde el sujeto desaparece, donde se establece una serie de significantes en los que el significado no tiene relevancia y mucho menos la fuente de sentido, en la medida en que no hay ninguna intención de comunicar, sino tan sólo de requerir una acción, obedecer y mandar sin-sentidos a fin de hacer trabajar sin razón ni objetivo. En consecuencia, se establece un conjunto de transacciones en las que no hay nada que decir ni contacto interhumano alguno, sólo especulaciones comerciales con la comida mantenida siempre en lugares donde nadie se atrevía a entrar por su mal olor y perniciosidad salutífera. No hay posibilidad de comunicación porque no hay reconocimiento mutuo en un espacio de muerte y supervivencia, en la medida en que el hombre se encuentra abrumado y aplastado por la realidad: "en ningún otro lugar del mundo, la realidad poseía una fuerza tan imponente como en el *campo*, en ningún otro lugar era tan poderosamente real"³⁶.

¿Qué implica, pues, la necesidad de esta realidad? En primer lugar, el *no-poder-ser-de-otro-modo*. Quedar restringido a lo que se es, ya que es imposible poder *ponerse en el lugar del otro*, en la medida en que se es él mismo; el *imperio de la Mismidad*. Un hombre, restringido a su propia corporalidad, siente sólo la interioridad de su epidermis, el ámbito de la necesidad insatisfecha: la más absoluta de las soledades. No obstante, no es la soledad de una unidad retirada y enclaustrada, sino aquella que se muestra en la más solemne *promiscuidad*. No ya sólo porque no hay lugar para el recogimiento, *no-estar-al-lado-del-otro*, sino también porque toda privacidad desaparece en el terrible reflejo continuo y constante del laboratorio humanos sin hombres, *uno-espejo-del-otro*; no poder dejar de ver cómo es uno tras un tiempo en el campo, no olvidar en ningún momento dónde se está y ver la degradación de uno mismo en los demás. Se acaba la confianza, como decíamos más arriba, en el mundo pero también se destroza la confianza en uno mismo y en los demás, y se vive en el *infierno de lo mismo*,

³⁵ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 2001, p. 80.

³⁶ Améry, J., *op. cit.*, p. 78.

una imagen reflejada infinitamente cuyo horizonte no es más que la espesa atmósfera del campo. De esto modo, no hay virtualidad de pensar en la medida en que no se pueden abrir posibilidades. Por eso, si se restringe al hombre un *sentido de la posibilidad* se lo lanza *por debajo de las necesidades*, esto es, no ya sólo en la impotencia de poder ser otro, sino dejar de ser uno para pasar a ser algo; imposibilidad de ser alguien y transformación en objeto. Como afirma Finkielkraut, en un campo de exterminio las relaciones humanas, "el hombre en el hombre, (...), no se reconoce en sus propiedades, en sus facultades o en sus prerrogativas, sino en los tormentos que lo agobian"³⁷. Esta es la mayor soledad en la que en un hombre puede vivir, en la búsqueda de un alma en la que reconocerse, y no encontrarla; una búsqueda infructuosa en un cuerpo del que el alma del muerto en un campo de exterminio se fue mucho antes de morir. Recuérdese, si no el testimonio de Semprún ante François L., moribundo a su lado mientras aquel espera ocupar su lugar

:

Yo miraba el rostro de François L. en el que no vería aparecer el alma una hora después de la muerte. Ni hora después ni nunca. El alma —es decir, la curiosidad, el gusto por los riesgos de la vida, la generosidad del ser-con, del ser-para, la capacidad de ser-otro, en resumen, de ser-por-delante-de-uno-mismo por el deseo y el proyecto, pero también de perdurar en la memoria, en el arraigo, la pertenencia; el alma, en una palabra sin duda fácil, demasiado cómoda, —y no obstante clara—, el alma ya había abandonado desde hacía mucho el cuerpo de François, había desertado de su rostro, vaciado su mirada al ausentarse³⁸.

Por tanto, lo que desaparece tras la tortura, la incomunicación, la necesidad y la soledad es el alma del ser humano. Su incapacidad de ocupar el lugar del otro es lo que hace que el ser humano deje de serlo, se transforme en un *imposible*. En un ser unívoco, incapaz de salir de sí mismo en la medida en que no puede comunicarse, no puede entrar en la vida de otro y no puede ser el que fue, ni trazar proyecto de futuro; sin esperanzas. Se cierra en sí mismo y en su actualidad, además de compartir un espacio de horror del que no puede salir y no puede imaginar otro, ya que sería mucho más doloroso encontrarse de nuevo

³⁷ Finkielkraut, A., *op. cit.*, p. 117.

³⁸ Semprún, J., *op. cit.*, pp. 205-206.

con esa realidad imposible. La memoria se convierte en un peso de muerte: "Jamás olvidaré, aunque me condenaran a vivir tanto como Dios. Jamás"³⁹. No hay manera de olvidar, como reconocen todos los sobrevivientes, pero tampoco hay manera de vivir, ya que no sólo no puede uno deshacerse de sí mismo en ningún momento, sino que tampoco tiene a su alcance la virtualidad de ser otro, compartir otras vidas, "vivirlas". La vida vivida aprieta toda posibilidad hasta anularla, hasta convertirla en un *imposible-ser-de-otro-modo*. De ahí uno de los títulos de Semprún, *La escritura o la vida*, que por su contenido podría ser "recordar u olvidar", porque durante medio siglo tuvo que elegir entre la fijación escrita de sus torturadores recuerdos o un olvido liberador que le permitiera seguir viviendo. Tal disyuntiva desembocó en la escritura como un intento de desplazar de su memoria todo el contenido de su vida, de hacer un hueco a través del cual pudiera vivir otra existencia que no fuera la que vivió. Se podría suponer que la densidad terrorífica de tal memoria deja incapacitado al que vive en tal situación para ser capaz de ponerse en el lugar del Otro. *Imposibilidad-para-dejar-de-ser-yo*, no por egoísmo, sino por saturación mnemónica y compasión: no querer que nadie pase por lo mismo. Una vida puesta al servicio del recuerdo, de grabar con todo detalle lo ocurrido, de salvar del olvido la barbarie y a aquellos que murieron, encauzar a Leteo o, al menos, hacer partícipe a la humanidad de aquello que nunca debió ocurrir, pero ocurrió. Yo estuve allí, dirá un superviviente con la vergüenza de haber sobrevivido y con el orgullo de poder testificar su propia memoria, su no ser otro, sino el que se es. Pensar, por fin, pensar y transmitir, presentar una vida que no es vida y una muerte que no es muerte, además de un humano que no es humano. Testimoniar, dar lengua a aquellos que la perdieron y resistir a una memoria siempre presente. No caer en un olvido que no de resistencia a aquellos que cayeron. Y, sobre todo, hacer presente un acontecimiento que en su saturación anula toda experiencia. De este modo, se ha de coincidir con Agamben que

la lengua del testimonio es una lengua que ya no significa, pero que, en ese su no significar, se adentra en lo sin lengua hasta recoger otra insignificancia, la del testigo integral, la del que no puede prestar testimonio.

³⁹ Wiesel, E., *op. cit.*, p. 51.

No basta, pues, para testimoniar, llevar la lengua hasta el propio no sentido, hasta la pura indeterminación de las letras (m-a-s-s-k-l-o, m-a-t-i-s-k-l-o); es preciso que este sonido despojado de sentido, sea, a su vez, voz de algo o de alguien que por razones muy diferentes no puede testimoniar⁴⁰.

Y que, desde esa lengua sin significación, pueda surgir otro acontecimiento saturador de la experiencia: el *perdón*. Un perdón, este, desde el cual se pudiera abrir una nueva luz a una vida renacida: un nuevo comienzo sobre lo imposible. Afirma Derrida: “el perdón, si es que lo hay, no debe y no puede perdonar más que lo imperdonable, lo inexplicable —y hacer por tanto lo imposible”⁴¹.

Esto imposible es la memoria como estructura constitutiva de una vida. Una memoria cerrada y enclaustrada aún en un cuerpo dolorido y supurante de vivencias siempre presente en una mente sin recuperar. El perdón libera y abre una nueva posibilidad o podríamos decir recupera posibilidades. De este modo, se podría entender la aseveración de Bloch cuando afirma que “el hombre es así la posibilidad real de todo lo que se ha hecho de él en su historia y, sobre todo, con progreso irrefrenado, todo lo que todavía puede llegar a ser”⁴². Así, el perdón es lo que permite reconciliarse con el tiempo, con el discurrir del mismo, buscar una salida a la saturación de una memoria que aún recobra el dolor pasado como lugar inhabitable⁴³. El perdón, de este modo, abre una capsula permitiendo la sucesividad de un tiempo para así poder abrir una posibilidad de llegar a ser de otro modo, ya que el perdón ayuda al discurrir temporal, y en ese mismo transcurrir ayuda al perdón a perdonar. Ya para terminar quisiéramos recordar un poema de Celan que pone en Voz de Jacob: “Las lágrimas./ Las lágrimas en el ojo hermano./ Una quedó suspensa, creció./ Dentro vivimos nosotros./ Respira, que/ se desprenda”⁴⁴.

⁴⁰ Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia: Pre-Textos, 2000, p. 39.

⁴¹ Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, Madrid: Avarigani, 2015, p. 29.

⁴² Bloch, E., *El principio de esperanza. Tomo I*, p. 280.

⁴³ Afirma Jankélévitch, en este sentido, que «el agresivo rencor resiste al devenir; mientras el perdón lo favorece, al quitarle los impedimentos que lo entorpecen; nos cura de la hipertrofia rencorosa: la conciencia, una vez liquidados los viejos rencores, es semejante a un viajero sin equipaje; camina a paso ligero al encuentro de la vida (...), el perdón confirma la dirección general y el sentido de un devenir que pone el acento tónico en su futuro” (Jankélévitch, V., *El perdón*, Barcelona: Seix Barral, 1999, p. 24).

⁴⁴ CELAN, P., *Obras completas*, Madrid: Trotta, 1999, p. 118.

Como conclusión del presente artículo se podría decir, recordando unas palabras de Adorno, que “nada hay ya que sea inofensivo”⁴⁵ y, mucho menos, el pensamiento en una época en la que lo social parece anular la experiencia de lo humano en un aumento de la actualidad, hasta transformarla en un acontecimiento novedoso desde el que anular un pasado, irreconocible e inabordable, y un futuro inaudito. Variar imaginariamente el yo y el otro, en este escrito, es un intento por recuperar aquello que podría recuperarse aún de lo humano, todavía en aquellos acontecimientos en los que ambos fueron puesto a prueba. En primer lugar, recuperar el *mundo de la vida* tras la mirada de los *maniquinos* es el intento de atrapar una cotidianidad donde el hombre se ha refugiado en los momentos de más zozobra, aquel lugar donde la seguridad y la experiencia humana recupera, de algún modo, la vinculación con un mundo repetitivo y “rutinario” donde todo ocupa un lugar con cierto sentido, marcando un ritmo vital donde la necesidad es superada en el contacto interhumano.

La experiencia de la guerra es un ejemplo de la ruptura de esta repetición cotidiana que salvaguarda esa cotidianidad desde y donde el sujeto se siente, en gran medida, a salvo de la barbarie. No obstante, la experiencia de la muerte es algo que rompe siempre esa continuidad del sentido del mundo de la vida. Ante ella es donde hay que responder si se quiere salvar lo humano. Una muerte sin sentido es una ruptura dentro de la humanidad. Recuperar la experiencia de la *Shoah* tiene significación si ésta abre una reflexión sobre lo humano en el mundo. O, quizás, tal como afirma Adorno,

con cada explosión se destruye, dondequiera que se hallen, los muros a cuyo amparo germina la experiencia y se asienta la continuidad entre el oportuno olvido y el oportuno recuerdo. La vida se ha convertido en una discontinua sucesión de sacudidas entre las que se abren oquedades e intervalos de parálisis. Pero, quizá nada sea tan funesto para el porvenir como el hecho de que literalmente nadie pueda ya advertirlo, pues todo trauma, todo *shock* no superado en los que regresan es un fermento de futura destrucción⁴⁶.

⁴⁵ ADORNO, Th. W., *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Akal, 2004, p. 29.

⁴⁶ ADORNO, Th. W., *Op. cit.*, p. 59.

La reflexión abierta a través de los testimonios de supervivientes de los campos de exterminio lanza el pensamiento desde la *posibilidad de ser otro* a la facticidad de ser nada. La narración dada por aquellos desaparecidos sin sentido de la faz de la tierra es la iluminación de esos lugares de desesperación de los que el humano han intentado huir desde su aparición en el mundo. Ese oportuno olvido y oportuno recuerdo del que habla Adorno es solo la aparición del hombre en ese *infierno de lo mismo* que fue el campo de exterminio. Ese olvido y recuerdo es el de Levi, Amery, Kertesz,... la palabra de todos los muertos que no pudieron recordar pero que tampoco pasaron al olvido. La memoria se transforma en un lugar de redención al mismo tiempo que de destrucción de un hombre que ha perdido, en cierto sentido, su cotidianidad y su lugar en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA.

- ADORNO, Th. W., *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid, 2004.
- AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-textos, Valencia, 2000.
- AMÉRY, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-textos, Valencia, 2001.
- ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 2001.
- BENOIST, J., "Egología y donación: Primera aproximación a la cuestión de la presencia" en *Anuario Filosófico*, Volumen 28, núm. 1, 1995.
- BLOCH, E., *El principio de esperanza. Tomo I*, Trotta, Madrid, 2004.
- CELAN, P., *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1999.
- CHIRICO, G. de, *Sobre el arte metafísico y otros escritos*, Colegio Oficial del Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Murcia, 1990.
- CLAIR, J., *Malinconia. Motivos saturninos en el arte de entreguerras*, Visor, Madrid, 1999.
- DERRIDA, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, Avarigani, Madrid, 2015.
- FINKIELKRAUT, A., *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Anagrama, Barcelona, 1998.
- FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2001.
- HANDKE, P., *El momento de la sensación verdadera*, Alfaguara, Madrid, 1981.
- , *El miedo del portero ante el penalti*, Alfaguara, Madrid, 1990.
- HUSSERL, E., *Meditaciones metafísicas. Introducción a la fenomenología*, F.C.E., Madrid, 1985.
- , *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, U.N.A.M., México, 1980.

- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, U.N.A.M., México, 1997.
- JANKÉLEVITCH, V., *El perdón*, Seix Barral, Barcelona, 1999.
- LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1987.
—, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- LEVI, P., *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona, 2000.
—, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 2000.
- MORENO MÁRQUEZ, C., "Tentativas sobre el rostro (Eidos y punctum)" en *Er. Revista de Filosofía*, n.º 19, Año X, Sevilla, 1985.
- NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, Gredos, Madrid, 2014.
- PATOCKA, J., *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia, seguido de glosas*, Península, Barcelona, 1988.
- SCHÜTZ, A., *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- SEMPRUM, J., *Viviré con su nombre, morirá con el mío*, Tusquets, Barcelona, 2002.
- WIESEL, E., *La noche*, El Aleph, Barcelona, 2002.

**HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA LECTURA. RICŒUR
Y HUSSERL EN DIÁLOGO EN TORNO A LAS VARIACIONES
IMAGINATIVAS EN LA LECTURA DE TEXTOS DE FICCIÓN**

**TOWARDS A PHENOMENOLOGY OF READING. RICŒUR
AND HUSSERL IN DIALOGUE ABOUT IMAGINATIVE VARIATIONS
IN READING FICTION TEXTS**

Manuel Alejandro Prada Londoño*
José Luis Luna Bravo**

Resumen: En este texto se describe la estructura del acto de la lectura como encuentro entre la conciencia del lector y el texto de ficción —teniendo en la base la imaginación—. Con este propósito en mente, se lleva a cabo una lectura complementaria entre la hermenéutica del texto de Ricœur y los análisis sobre la conciencia de fantasía de Husserl, en tres momentos: 1) explicitación de la autonomía semántica del texto de ficción sobre la base de la constitución de mundos de fantasía en el modo “como si”; 2) descripción de la configuración de la experiencia de tiempo en el acto de la lectura como un modo de neutralización; y 3) descripción de la escisión del yo en el modo “como si” constitutivo de los mundos de fantasía en la experiencia de la lectura como condición de posibilidad de la comprensión del sí mismo (correlación texto-lector).

Palabras clave: fenomenología de la lectura, variación imaginativa, texto de ficción, Ricœur, Husserl.

Abstract: This text describes the structure of the act of reading, based on imagination, as a meeting between the reader’s awareness and the fictional text. With this purpose in mind, a complementary reading is carried out between Ricœur’s hermeneutics of the text and Husserl’s analyzes of fantasy consciousness, in three moments: 1) making explicit the semantic autonomy of the fictional text on the basis of the constitution of fantasy worlds in the “as if” mode; 2) description of the configuration of the time experience in the act of reading as a mode of neutralization; and 3) description of the splitting of the self in the “as-if” mode constitutive of fantasy worlds in the experience of reading as a condition of possibility of understanding the self (text-reader correlation).

Keywords: phenomenology of reading, imaginative variation, text of fiction, Ricœur, Husserl.

* Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos por la Universidad de Barcelona. Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá. Miembro del grupo de investigación *Moralía*. Correo electrónico: mpradalon@gmail.com.

** Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Profesor de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá y del Colegio Andino – Deutsche Schule, Bogotá. Correo electrónico: joseluislunabravo@gmail.com. Miembro del grupo de investigación *Devenir*.

La fenomenología es también una victoria contra los hechos brutos por medio del método de las variaciones imaginativas.

Paul Ricœur¹

[...] los enunciados descriptivos, los juicios sobre los personajes, sobre su desarrollo esperado, etc., también tienen un tipo de verdad objetiva, aunque estos se refieran a *ficciones*.

Edmund Husserl²

Este poder de transformar los significados dados en nuevos nos permite construir el futuro como el teatro posible de la libertad propia, como un horizonte de esperanza.

Richard Kearney³

INTRODUCCIÓN

Dos ideas fungen como “telón de fondo” de esta exposición: 1) para Ricœur, el acceso al sentido de la propia existencia, la comprensión de nosotros mismos y de nuestra condición situada, solo son posibles mediante el gran rodeo por los símbolos de la cultura; 2) Ricœur no abandona la fenomenología, ni hace un “tránsito” de esta última a la hermenéutica, sino que trabaja siempre como fenomenólogo, sumándose con ello creativamente a la larga lista de herejías sobre Husserl⁴.

Respecto a la primera idea, cabe anotar que la pregunta por la lectura de textos literarios ocupa un lugar de central en textos como *La métaphore vive*, *Temps et récit* o *Soi-même comme un autre* en los que se desarrolló una completa teoría del texto, una filosofía de la lectura y una reflexión en la que Ricœur articuló la pregunta por la configuración de narraciones históricas y de ficción con

¹ Paul Ricœur, “Étude sur les Méditations cartésiennes de Husserl”, en *A l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 2004, 222.

² “Demnach haben auch die beschreibenden Aussagen, die Urteile über die Charaktere, über ihre zu erwartende Entwicklung usw. eine Art objektiver Wahrheit, obschon sie sich auf *Fikta* beziehen”. Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, ed. Eduard Marbach, Husserliana, Bd. XXIII, La Haya; Boston; Londres: Martinus Nijhoff, 1980, 520.

³ Richard Kearney, “Exploring Imagination with Paul Ricoeur”, en *Stretching the Limits of Productive Imagination. Studies in Kantianism, Phenomenology, and Hermeneutics*, ed. Saulius Geniusas, London - New York: Rowman & Littlefield, 2018, 189.

⁴ Tomás Domingo, “¿Es Paul Ricoeur un fenomenólogo? Entre fenomenología y hermenéutica”, *Escritos* 26, n.º 57 (diciembre de 2018): 251-82, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.18566/escr.v26n57.a02>.

el cuestionamiento por la configuración narrativa de la identidad personal y sus implicaciones éticas.

Ahora bien, a pesar de que se pueden establecer notables diferencias entre énfasis, referentes teóricos de discusión e intereses de investigación de la filosofía ricœuriana de este periodo respecto a los de obras anteriores (por ejemplo los dos volúmenes de *Philosophie de la volonté*), lo que parece ser una constante en el periplo intelectual de Ricœur es que las preguntas filosóficas fundamentales, en general, y las relacionadas con la condición humana, en particular, no siempre comienzan en el terreno del pensamiento puro, sino que requieren el rodeo por el universo simbólico de mitos, metáforas o relatos. En palabras de Ricœur, su filosofía opera "como si el hombre solo accediera a su propia profundidad por el camino real de la analogía, y como si la conciencia de sí solo pudiese expresarse, por último, a modo de enigma y requiriese no accidental, sino esencialmente, una hermenéutica"⁵.

De la segunda idea da cuenta la presencia de un diálogo permanente con Husserl que puede constatarse a lo largo de sus obras. Este diálogo es significativo no solo respecto al seguimiento, ampliación y crítica de la "doctrina" husserliana, sino sobre todo por la encarnación de al menos dos postulados caros a la fenomenología. El primero afirma que el sí mismo se hace *en* la correlación sujeto-mundo, correlación en la cual el yo no es dueño del sentido, sino que requiere siempre "la *guía trascendental* del "objeto" (un sentido constituido "frente a")"⁶. "Objeto" se refiere aquí a las cosas, a los acontecimientos del mundo, al lenguaje, a los textos e incluso a los otros, a nuestra vida en común, a las instituciones, etc., todo aquello que se pone frente a nosotros (*Gegen-stand*) y nos invita al trabajo de pensar, además de ser constitutivo del quién que somos. En la descripción fenomenológica de cómo aparecen estos "objetos" comprendemos cómo vamos cumpliendo la tarea de desarrollar nuestras capacidades.

El segundo postulado se cifra en que la fenomenología nos enseña que el pensar comienza cuando el ser humano es capaz de poner en suspenso, para cuestionarlos, convicciones, percepciones y modos de ver el mundo, a los otros

⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*, París: Points, 2009, 27.

⁶ Domingo, "¿Es Paul Ricœur un fenomenólogo?...", 267 s.

y a uno mismo, propios de la actitud natural. Al respecto, es ilustrativo cómo Ricœur plantea la situación inicial del trabajo del pensar:

Estoy inicialmente olvidado y perdido en el mundo, en cosas, en ideas, perdido entre plantas y animales, entre otra gente, perdido en las matemáticas. La presencia (que nunca ha de ser negada) es el lugar de la tentación. Hay a la vista una trampa, la trampa de mi alienación. Estoy afuera, distraído⁷.

La fenomenología permite, entonces, despertar de esta distracción al ejercer un trabajo *crítico* que pone en cuestión el aparecer de las cosas y del *ego* que las percibe; así, poner la actitud natural entre paréntesis “es el primer acto libre porque es el liberador de la ilusión mundana. Por este acto yo aparentemente pierdo el mundo mientras verdaderamente lo estoy ganando”⁸.

En la base de este “giro de mirada” se encuentran las *variaciones imaginativas*. Tales variaciones constituyen un “método a través del cual llegamos a lo que Husserl llama [en *Ideas*] el “ver esencial”, es decir, una comprensión de una “esencia” o *eidós*”⁹. Este *eidós* no es la esencia platónica, sino un universal constituido a través de una síntesis entre las presentaciones actuales, pasadas y posibles de un objeto dadas en un acto de conciencia. Cuando el fenomenólogo se ocupa de un asunto, hace el ejercicio de examinarlo, *vía imaginación*, desde distintos puntos de vista, según diversas consideraciones, para entender, en el cruce de posibilidades imaginadas, cuáles son constitutivas realmente de la cosa estudiada y de cuáles se puede prescindir. En segundo lugar, las variaciones abren el pensamiento y la acción a otros modos de ser de las cosas, a nuevas posibilidades de ser del mundo y de mí mismo¹⁰. Al fin y al cabo, “la imaginación es un modo indispensable de investigación de lo posible”¹¹.

Si bien es cierto que Ricœur tiene a la vista de manera particular los análisis de Husserl expuestos en *Ideas I*, y con ello las descripciones de la imaginación puestas “al servicio del método”, los análisis más detallados sobre la experiencia

⁷ Paul Ricœur, *A Key to Husserl's Ideas I*, ed. Pol Vandavelde, trad. Bond Harris y Jacqueline Bouchard, Milwaukee: Marquette University, 1996, 42.

⁸ Ricœur, *A Key to Husserl's Ideas I*, 43; Paul Ricœur, “Kant et Husserl”, en *À l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 2004, 275.

⁹ Leslie MacAvoy, “Distanciation and Epoché: The Influence of Husserl on Ricœur's Hermeneutics”, en *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur. Between Text and Phenomenon*, ed. Scott Davidson y Marc-Antoine Vallée, Cham: Springer, 2016, 20.

¹⁰ MacAvoy, “Distanciation and Epoché...”, 21-22.

¹¹ Ricœur, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*, 198.

imaginativa se encuentran en el volumen XXIII de *Husserliana* dedicado a la fantasía, la conciencia de imagen y la imaginación, publicado en 1980¹². Las descripciones desarrolladas en este texto, a pesar de carecer de uniformidad, toda vez que comprenden manuscritos de un periodo de casi treinta años, ofrecen una perspectiva muchísimo más amplia de los actos de conciencia presentificantes (*Vergegenwärtigen*), dentro de los que se destaca la fantasía, que Ricœur no tematizará directamente, pero que permiten profundizar los análisis alrededor de la experiencia de la lectura.

A la luz de las consideraciones anteriores, en lo que sigue se esbozará el papel que ocupa la conciencia de fantasía, en general, y las *variaciones imaginativas*, en particular, en la experiencia de la lectura de textos de ficción en el marco de la filosofía ricœuriana, pero ampliada a partir de los análisis de Husserl. Tres aspectos merecerán especial atención: a) la redescrición de la realidad; b) la configuración de la experiencia del tiempo; y c) la comprensión de sí mismo.

1. REDESCRIPCIÓN DE LA REALIDAD: LA AUTONOMÍA SEMÁNTICA DEL TEXTO Y LA CONSTITUCIÓN DE LOS MUNDOS DE FANTASÍA EN EL MODO "COMO SI".

Especialmente en *Du texte à l'action*, vemos el esfuerzo permanente de Ricœur por otorgarle a los textos su autonomía semántica. Esto significa que, por un lado, una obra literaria no refleja la *psique* del autor, ni ha de buscarse en ella una comprensión mejor que la que el autor tuvo de sí mismo; por otro, los textos tampoco son el reflejo de la ideología política, económica, cultural o de otra naturaleza del autor o del contexto en el que éste compuso la obra. Al contrario, Ricœur señala que el texto se distancia del acontecimiento del discurso, lo que significa que en él se pierde la inmediatez del habla, del cara a cara, de la ostensibilidad de la referencia, del contexto de producción. Es precisamente esta "pérdida" la que le hace ganar al texto su espesura de sentido en la medida en que amplía el referente espacio-temporal del discurso: ahora éste, liberado de su contexto de producción y fijado en la escritura, está abierto a todo aquel que sepa leer; el texto puede trascender las fronteras de su mundo circundante para

¹² Husserl, Hua XXIII.

alumbrar referentes diferentes a los que su autor apuntaba o a los que el texto mismo remite.

Otro aspecto que resalta Ricœur ya se anunciaba en su obra temprana cuando afirmaba que las variaciones imaginativas tenían como uno de sus rendimientos la destrucción ideal del mundo¹³. Dado que “solo la ficción, por seguir siendo ficción incluso cuando proyecta y describe la experiencia, puede permitirse un poco de ebriedad”¹⁴; y que “lo imaginario no tolera la censura”¹⁵, el autor francés resalta que el texto tiene la capacidad de referirse a un universo que desafía o redice leyes físicas o morales, normas sociales habituales, formas consagradas como “normales” de estar en el mundo.

En esta capacidad de redecir el mundo, en el redecir la realidad personal y colectiva, propios de la ficción, radica la potencia subversiva del lenguaje, la potencia subversiva de la imaginación y, por contera, la fuerza crítica de la literatura, al mostrar que los textos abren mundos posibles en los que se fraguan para los lectores horizontes de sentido y acción que pueden contravenir lo establecido.

Ahora bien, ¿cómo es posible la configuración de estos espacios de ficción depositarios de tal autonomía? La clave está quizá en lo que Husserl, muy tempranamente (1904-05), anuncia como una total separación entre el campo de la fantasía y el campo de la percepción¹⁶. Esta separación hunde sus raíces en la naturaleza misma de estos dos actos. Al respecto, afirma Husserl:

Caracterizamos a la percepción como un acto en el que lo objetivo aparece en cierto modo como en propia persona, como él mismo presente (*gegenwärtig*). En la fantasía bien es verdad que aparece el objeto en tanto él mismo, como él precisamente es, el que aparece allí, pero él no aparece como presente, él es solo presentificado (*vergegenwärtigt*), es en cierto modo como si estuviera allí¹⁷.

Así las cosas, lo fantaseado no es aprehendido como algo presente, pero tampoco como algo pasado o futuro, que sería lo recordado o lo esperado, sino que es intuido “como si” (*als ob*) fuera presente, pasado o futuro, es decir, “como

¹³ Paul Ricœur, “Analyses et problèmes dans Ideen II”, en *À l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 2004, 117.

¹⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté* París: Seuil, 1985, 245.

¹⁵ Ricœur, *Temps et récit III*, 484.

¹⁶ Husserl, Hua XXIII, 49.

¹⁷ Husserl, Hua XXIII, 16.

si" lo aprehendido fuera real¹⁸. Este carácter del "como si" de la fantasía da pie a la constitución de lo que Husserl denomina "mundos de fantasía" (*Phantasiewelten*). Una vez que el yo que fantasea en el modo "como si", por así decirlo, se libera de la creencia en la realidad, puede experimentar todos los posibles mundos de fantasía como si fueran reales. Afirma Husserl: "Podemos decir también que experimentamos no realmente, sino que fantaseamos en el interior de una experiencia; para nosotros es así, es como si tuviéramos una experiencia"¹⁹.

Pero ¿qué quiere decir este "fantasear en el interior de una experiencia"? De acuerdo con Rudolf Bernet, aquí tiene lugar una suerte de escisión del yo, una duplicación de la conciencia intencional²⁰, pues, por un lado, tenemos al yo que fantasea actualmente; y, por otro, al yo fantaseado. El yo real que fantasea sostiene como no real todo aquello que es fantaseado, es claramente una ficción; sin embargo, para el yo de la fantasía no hay duda de que aquello que tiene lugar en el mundo de fantasía existe, aunque sea en el modo "como si", de manera que puede sostener una *cuasi*-posición de creencia de todo aquello que experimenta en el mundo de fantasía. En palabras de Husserl: "Entonces tenemos dos yoes, el del mundo de la fantasía y el del mundo actual, al que pertenece el reproducir mismo. Y de igual modo una duplicidad de vivencias del yo, aquellas que, ahora débiles, ahora variadas y vivas, pertenecen al yo-fantasía y aquellas que pertenecen al yo fantaseante"²¹.

Cabe precisar, sin embargo, que mientras el yo real del mundo actual que fantasea es uno y siempre el mismo, el yo de fantasía es diverso, pues "cada yo de fantasía vive en su propio mundo, y hay, por tanto, tantos mundos de fantasía como hay yoes de fantasía"²². Estos mundos de fantasía son en principio incompatibles unos con otros. El mundo de fantasía de Caperucita roja, en el cual sentamos *cuasi*-posición respecto de la existencia de un lobo feroz al que le es sacada de su estómago una persona sana y salva y en su lugar le son depositadas piedras en su interior, es incompatible con el mundo de fantasía de la bella joven que es engañada por la bruja para que coma una manzana. El yo de fantasía que

¹⁸ Husserl, Hua XXIII, 504.

¹⁹ Husserl, Hua XXIII, 505.

²⁰ Rudolf Bernet, "Phantasieren und Phantasma bei Husserl und Freud", en *Phänomenologie und Philosophische Anthropologie*, ed. Christian Sternad y Günther Pöltner, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2011, 20.

²¹ Husserl, Hua XXIII, 467 s.

²² Bernet, "Phantasieren und Phantasma bei Husserl und Freud", 21.

experimenta cada uno de estos mundos sienta *cuasi*-posición sobre lo que allí se presenta como si fuera real. Aunque se pudiera crear un nuevo mundo de fantasía en el que se unificaran los dos anteriores, como por ejemplo el mundo de *Shrek*, sin embargo, este a su vez sería incompatible con otros en los que los ogros carecen de la nobleza del protagonista de la película. Por el contrario, todas las experiencias reales pertenecen al mismo yo-real, pues “yo tengo solo una única vida real, pero muchas posibles vidas de fantasía”²³.

Ahora, si bien es cierto que en la fantasía se diluye el vínculo de posición de creencia con la realidad, en el “como si” de los mundos de fantasía no todo vale. Aunque lo ideal de la fantasía sea su arbitrariedad incondicional, su absoluta libertad, “en cuanto acepto y fijo [un objeto de fantasía] como una *cuasi*-realidad, con él también he fijado un espacio, un tiempo, un entorno en el que está, y que le pertenece a él como un horizonte indefinido”²⁴. Tanto es así que “los enunciados descriptivos, los juicios sobre los personajes, sobre su desarrollo esperado, etc., también tienen un tipo de verdad objetiva, aunque estos se refieran a *ficciones*”²⁵, aunque estos, en sí mismos, sean ficciones. Estos juicios se refieren no al autor, sino a los personajes, a las acciones en el modo “como si” esto fuera real. Las novelas, las obras de teatro, afirma Husserl, por ejemplo, tienen una “existencia” intersubjetiva, en tanto alguien trae a la presencia los objetos de experiencia de este mundo de fantasía, pero no en una subjetividad arbitraria, sino que debe ser traída a la *cuasi*-experiencia la misma novela, la misma pieza de vida ficcional que allí tiene lugar²⁶.

Justamente gracias a esta restricción a la que está sujeta la experiencia del yo de fantasía al llevar a cabo estas *cuasi* determinaciones de los objetos en el mundo de fantasía, es posible que el texto adquiera la autonomía semántica de la que nos habla Ricœur. Espacio, tiempo y entorno del mundo de fantasía fijados en el texto pueden entonces ser vividos nuevamente e infinitas veces por el yo de fantasía “como si” fuera realidad, liberándose, en el marco de cada mundo de fantasía, de la creencia en el mundo real. Así, solo gracias al “como si” de la fantasía que genera la escisión del yo es posible que el texto, y con él los mundos

²³ Bernet, “Phantasieren und Phantasma bei Husserl und Freud”, 21.

²⁴ Husserl, Hua XXIII, 535.

²⁵ Husserl, Hua XXIII, 520.

²⁶ Husserl, Hua XXIII, 520.

de fantasía, adquieran tal autonomía. Bajo esta duplicación de la conciencia intencional adquiere toda su radicalidad el poder subversivo de la fantasía, del lenguaje —en palabras de Ricœur—, pues todas las experiencias que tenemos, lo que incluye a las que tienen lugar en la fantasía, pertenecen al mismo yo-real, de modo que todo aquello *cuasi* experimentado en cada mundo de fantasía constituye a su vez una experiencia que alimenta al yo real.

2. CONFIGURACIÓN DE LA EXPERIENCIA DE TIEMPO: EL ACTO DE LA LECTURA COMO NEUTRALIZACIÓN

En *Temps et récit* Ricœur usa el concepto de *variaciones imaginativas* para referirse a cómo la ficción literaria ayuda a dar cuenta de múltiples modos de concordancia discordante que desafían nuestra lectura de la temporalidad cotidiana²⁷. Al respecto dice Ricœur:

[...] la mayor contribución de la ficción a la filosofía no reside en la gama de las soluciones que propone para superar la discordancia entre tiempo del mundo y tiempo vivido, sino en la exploración de los rasgos no lineales del tiempo fenomenológico que el tiempo histórico oculta precisamente en virtud de su inserción en la gran cronología del universo²⁸.

Ricœur analiza cómo los relatos de ficción juegan imaginativamente con la unidad del flujo de conciencia. Así, un personaje puede estar narrando en el presente un acontecimiento del pasado mientras el narrador traslapa el pasado y el presente en una trama mediante la cual se jalona el desenvolvimiento futuro de los acontecimientos.

Por tanto, dice Ricœur, la unificación del flujo temporal consiste en una suerte de “embaldosado” [*tuilage*] que resulta del traslape de varios sistemas de retenciones y protensiones irradiados por el presente vivo y por cualquier cuasi-presente, la retención de un presente que recubre la protensión de otro: “es este mismo embaldosado [*tuilage*] del tiempo el que no sólo es descrito, sino también

²⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, París: Seuil, 1984, 191.

²⁸ Ricœur, *Temps et récit III*, 237.

puesto en acto de modo efectivo —y esto de múltiples formas— mediante las variaciones imaginativas que dependen de la ficción”²⁹.

En el volumen III de la misma obra recién citada, Ricœur explica cómo las variaciones imaginativas *neutralizan el tiempo histórico*. Así, en las novelas en las que se mezclan acontecimientos y lugares históricos, datables, con tiempos y lugares inventados, se conserva la función de “representancia” del relato, esto es, una “espera vinculada al conocimiento histórico de las construcciones que constituyen reconstrucciones del curso pasado de los acontecimientos”³⁰, “pero según un modo neutralizado, semejante al que emplea Husserl para caracterizar lo imaginario”³¹.

En otras palabras, aun si mienta un hecho datable —v. gr. una guerra, una fiesta o un asesinato—, no se espera que la ficción cumpla con la veracidad que se le pide a la historia. A esto se añade que Ricœur sigue sosteniendo la idea expresada en *Du texte à l'action* según la cual los textos constituyen un mundo en sí mismos, y para hacerlo no requieren estar sostenidos por el recurso a un régimen de verdad ajeno, como el historiográfico. Sin embargo, el hecho de que a la novela histórica no se le exija cumplir a carta cabal los criterios epistemológicos de la disciplina histórica no obsta para que el texto abra nuevas posibilidades de que los lectores miren otras aristas del hecho histórico mismo mentado, vean cursos de acción diversos a los efectivamente trazados o formas de evaluar lo acontecido que no siempre el historiador está dispuesto a plantear³². En esto último se articula la función neutralizadora del tiempo histórico con la apertura de un “mirar de otro modo” mencionado hace un momento.

También en *Temps et récit* Ricœur afirma que la ficción permite explorar “las experiencias-límite que jalonan los confines del tiempo y de la eternidad”³³. A partir del diálogo con Agustín de Hipona y del comentario a tres novelas en las que descubre preciosas referencias para pensar el problema del tiempo narrado —*Mrs. Dalloway*, de Virginia Woolf; *En busca del tiempo perdido*, de Proust; y *La montaña mágica* de Thomas Mann—, Ricœur insiste en que mediante la ficción podemos “explorar, con el poder figurativo que conocemos, [...] el límite superior

²⁹ Ricœur, *Temps et récit* III, 238-239.

³⁰ Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Madrid: Trotta, 2003, 366-67.

³¹ Ricœur, *Temps et récit* III, 233. Ricœur cita *Ideas I*, § 111.

³² Ricœur, *Temps et récit* III, 229.

³³ Ricœur, *Temps et récit* III, 244.

del proceso de jerarquización de la temporalidad. Para Agustín, este límite superior es la *eternidad*³⁴. Si bien es cierto que la mortalidad es el “rasgo universal de la condición humana”³⁵, el rodeo por las obras de ficción, en las que es posible tener la experiencia aporética de una eternidad que aparece en el relato, nos permite abrazar el límite superior de nuestra temporalidad y atestiguar, también por vía narrativa, “que la eternidad, como el ser para Aristóteles, se dice de múltiples maneras”³⁶.

Pero ¿cómo es posible la neutralización de este tiempo histórico y, con ello, la apertura a la experiencia de tan diversas modalidades temporales? La clave nuevamente estaría —siguiendo a Husserl— en la escisión del yo que tiene lugar en el “como si” de la fantasía. Mientras el yo-real que fantasea vive “en la neutralidad, [pues] respecto a lo intuido no llevamos a cabo ninguna posición verdadera, todo lo que allí [en la fantasía] tiene lugar, lo que hay en cuanto a las cosas y las personas, lo que allí se dice, se hace, etc., todo tiene el carácter del como si”³⁷. Esto no significa en modo alguno que en la fantasía no exista ningún tipo conciencia de ser (*Seinsbewusstsein*), pues en la fantasía pueden tener lugar todos los modos de realidad, y con ello, todos los modos de temporalidad, solo que en la forma del “como si”; en este sentido, se habla de una *cuasi*-posición de creencia. El yo-real sienta, por ficción, irrealidad, todo aquello que tiene lugar en el mundo de fantasía, mientras que el yo de fantasía sienta *cuasi*-posición sobre todo aquello que *cuasi*-experimenta. Esto exige, claro está, que “nos ubiquemos en el suelo de la intuición de fantasía”³⁸, pues de lo contrario todo queda puesto en el plano de la total irrealidad. Se requiere, entonces, en la experiencia de la lectura estar dispuesto a neutralizar la posición de creencia del yo-real para dar paso a la *cuasi*-posición de fantasía en la que incluso nos alegramos, tememos y simpatizamos con los personajes.

Ahora bien, este mundo de fantasía no constituye una mera reproducción (*Abbildlichkeit*) del mundo real. A lo sumo, en aquellos casos en los que una figura histórica es representada ficcionalmente en un mundo de fantasía, se podría hablar de la constitución de una imagen (*Bildlichkeit*) de este personaje, en

³⁴ Ricœur, *Temps et récit* III, 241-242.

³⁵ Ricœur, *Temps et récit* III, 242.

³⁶ Ricœur, *Temps et récit* III, 243.

³⁷ Husserl, *Hua* XXIII, 515-516.

³⁸ Husserl, *Hua* XXIII, 517.

el sentido de que lo que aparece en el mundo de fantasía remite a algo externo a él, en este caso a la figura histórica; sin embargo, al hacer parte de una ficción se está en el terreno de la *cuasi*-posición, lo que permite la configuración de nuevos horizontes determinados por la misma narración. En palabras de Husserl: "imagen (*Bild*) de" no significa aquí reproducción (*Abbild*) de"³⁹, con lo que queda fuera de juego la referencia al mundo real, y con ello, al tiempo histórico.

En este sentido, en aquellas narraciones, como por ejemplo los cuentos de hadas, en las que se inicia con el famoso "érase una vez", no se trata del tiempo histórico, sino justamente de "reproducciones [es decir, no impresiones, por el contrario, presentificaciones] intuitas o parcialmente intuitas del pasado que nos son presentadas, a saber, en el modo de la fantasía del pasado, y eventualmente de una fantasía completamente pura"⁴⁰. Así, por ejemplo, el mundo de fantasía que nos ofrece la novela *Noticias del imperio* de Fernando del Paso pone en escena a los emperadores Maximiliano y Carlota; sin embargo, se trata de una fantasía de pasado, no un recuerdo de ese pasado. Por su parte, el protagonista del cuento de Borges "Las ruinas circulares" inaugura una temporalidad en el marco de una fantasía completamente pura.

Tenemos, entonces, un yo-real que, una vez ingresa al mundo de fantasía, neutraliza su creencia de mundo; de este modo, se da paso a la *cuasi*-creencia de la fantasía y, con ello, a la *cuasi*-experiencia de cada objeto del mundo de fantasía en sus diferentes modalidades temporales, es decir, en el darse del objeto como *cuasi*-presente, *cuasi*-recordado o *cuasi*-esperado. Ahora bien, "dicha espacio-temporalidad no es ni puede ser la de la realidad efectiva, que es donde vive el yo real de la experiencia; motivo por el cual ha de ser designada como un *cuasi*-"⁴¹.

Una vez suspendida, neutralizada la creencia de mundo en el "como si" de la fantasía, y fijado el objeto de fantasía como *cuasi*-realidad, se fija inmediatamente el *cuasi*-tiempo en el que está *cuasi*-determinado. Ahora bien, si, como se indicó anteriormente, esta restricción da pie a la autonomía semántica del texto, también es cierto que la naturaleza de la fantasía es su libertad —ahora

³⁹ Husserl, Hua XXIII, 515.

⁴⁰ Husserl, Hua XXIII, 515.

⁴¹ Ricardo Mendoza-Canales, "El mundo ficcional: Fenomenología del mundo de fantasía", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53 (5 de agosto de 2020): 269, <https://doi.org/10.5209/asem.70848>.

diríamos— hasta cierto punto incondicional. Con ello se quiere indicar que, en el marco de esta arbitrariedad, es decir, sin romper las mismas determinaciones impuestas por el mundo de fantasía, en las que se juega por ejemplo la verdad o falsedad de los juicios de ficción, es posible explorar, en palabras de Ricœur, “rasgos no lineales del tiempo fenomenológico”. Así como es posible *cuasi*-experimentar los objetos de fantasía en tanto *cuasi*-percepciones, *cuasi*-recuerdos o *cuasi*-expectativas, también es posible, gracias a la libertad de la fantasía, prolongar, retrasar o alterar la *cuasi*-temporalidad de la conciencia, pero todo en los límites autoimpuestos de las *cuasi*-determinaciones del mundo de fantasía.

3. LA COMPRENSIÓN DEL SÍ MISMO: LA EXPERIENCIA DE LA LECTURA COMO CORRELACIÓN TEXTO-LEYENTE

Llamaremos aquí la atención sobre dos aspectos en los cuales las variaciones imaginativas que propician los textos de ficción tienen un lugar preponderante en la comprensión de sí mismo: (a) la crítica a la idea de sujeto; y (b) la orientación en la acción del sí.

a. Crítica a la idea de sujeto y el vínculo entre el yo-real y el yo de fantasía

En *Du texte à la action*, pero también en *Le conflit des interprétations* y *Soi-même comme un autre*, Ricœur establece una relación entre la lectura de textos y la comprensión de uno mismo. El punto de partida de esta idea es su crítica a la pretensión del sujeto moderno no solo de comprenderse directamente por vía intuitiva, reflexiva, sino de derivar de esa comprensión una base firme de la filosofía, la ciencia, la moral o la política. En contraste con esta pretensión, Ricœur insiste en que el acceso al sí mismo —nunca sinónimo de “yo”— no se da por tal vía directa, sino mediante el rodeo por la filosofías de la sospecha —asunto que no se desarrollará aquí— y en la escucha e interpretación de los textos que uno ha amado y odiado, que uno previamente ha *recibido* —no es otro el sentido hermenéutico de *tradición*— y que, en un acto posterior, uno asume para configurar, con otros, el conjunto de valores, normas, pautas de acción y modos de ser propios. En palabras de Ricœur, el sí que se gana en la lectura de los textos es el sí que ha vivido una vida examinada, “una vida purificada, clarificada, gracias a los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción

transmitidos por nuestra cultura. La ipseidad es así la de un sí instruido por las obras de la cultura que se ha aplicado a sí mismo"⁴².

En esta misma dirección, para entender la teoría ricœuriana de la lectura es pertinente recordar el *leitmotiv* que guía el conjunto de trabajos publicados bajo el título *Du texte à l'action: leer un texto implica comprenderse a sí mismo*; el recorrido por el *arco hermenéutico*, que va de la explicación a la comprensión, debe terminar, para ser completo, en que el lector se comprende a sí mismo. Dicho de otro modo, leer no es solo decodificar un texto, dar cuenta de sus estructuras internas, de los recursos retóricos, estilísticos o narrativos de su composición; tampoco es únicamente comprender la referencia específica del texto, o el contexto en el que se produjo. Leer es apropiarse "de las proposiciones de mundo que la interpretación despliega" y a ganar con ello "un sí más vasto"⁴³.

Esta apropiación paga el precio de una puesta en suspenso de la subjetividad del lector⁴⁴. En virtud de la relación sujeto-mundo que marca también la lectura, esta vez como dialéctica entre mundo del texto y mundo del lector; y a la luz de que la fenomenología parte de esta relación y arriba a la comprensión de la misma poniendo en suspenso la actitud natural (vía *epoché* y *variaciones imaginativas*), huelga decir que leer un texto implica someter a *crítica*, suspender, los propios prejuicios, las formas particulares de ver el mundo y sumergirse en el horizonte abierto por el texto⁴⁵. Solo en virtud de esta crítica se fragua la otra cara de la metamorfosis que opera la ficción sobre la realidad, a saber: "la metamorfosis lúdica del *ego*"⁴⁶ que se efectúa por vía de las variaciones imaginativas⁴⁷.

Ahora bien, todo esto es posible solo si se entiende qué tipo de relación es la que mantiene el yo real que lleva a cabo el acto de la lectura, es decir, el yo concreto que fantasea aquí y ahora, y el yo de fantasía correlato de los mundos de fantasía que se despliegan en el texto. De acuerdo con Husserl, la unidad de la vida efectiva hunde sus raíces en la continuidad del flujo de la conciencia del

⁴² Ricœur, *Temps et récit III*, 443-44.

⁴³ Ricœur, *Du texte à l'action...*, 408.

⁴⁴ Ricœur, *Du texte à l'action...*, 131.

⁴⁵ "Puesto que el mundo del texto involucra al lector al presentarle posibles vías de ser *para el lector*, el texto permite también posibilidades para la autocrítica", MacAvoy, "Distanciation and Epoché: The Influence of Husserl on Ricœur's Hermeneutics", 17.

⁴⁶ Ricœur, *Du texte à l'action...*, 408.

⁴⁷ Ricœur, *Du texte à l'action...*, 408-9.

yo. Así las cosas, "cada acto intencional va acompañado de una conciencia interna del cumplimiento de este acto. Esta conciencia interna tendría entonces la función de conectar y unir este acto presente en el nexo de los otros actos intencionales del sujeto ya cumplidos o por cumplir"⁴⁸. Esto incluye naturalmente a los actos intencionales que corresponden a la vida de fantasía, pues toda experiencia queda inevitablemente inscrita en ese flujo de conciencia. En la vida de fantasía no se elimina la vida real, de manera que "[a]mbos niveles operan conjuntamente, sin que, no obstante, exista una síntesis de solapamiento entre lo fantaseado y la actualidad de la conciencia perceptiva"⁴⁹. A partir del yo real se proyectan los infinitos yoes de fantasía, de modo que el primero se convierte en el anclaje de todos los demás.

Sin embargo, en tanto la constitución de los objetos de fantasía y con ello de sus respectivos mundos requiere la presencia del sujeto correlativo a este mundo de objetos, es decir, el yo de fantasía, las representaciones de fantasía se limitan a la duración del acto en el que se produce dicha correlación. Tenemos, pues, que, dada la limitada extensión temporal de estos tipos de actos, que conservan entre sí una suerte de incompatibilidad, es imposible que coincida el yo real con el yo de fantasía. En palabras de Husserl: "El yo de fantasía no es el yo actual; bien es verdad que éste se identifica con aquel, pero no como si sus vivencias de fantasía pudieran ser actuales ahora"⁵⁰, pues se trata de vivencias solo posibles en el modo "como si". Así las cosas, la continuidad del flujo temporal que caracteriza a la experiencia del yo real no se ve afectada por las intermitencias de las experiencias de la fantasía. Empero, esto no significa que el yo real quede en modo alguno intacto tras las *cuasi*-experiencias que tienen lugar en la correlación "yo de fantasía-mundos de fantasía", pues, tal como lo expresa Mendoza-Canales: "Un yo-imaginario que, desgajado de nosotros mismos, pero siguiendo siendo nosotros trasladados a la irrealidad del mundo ficcional, nos permite incorporar lo vivido en la imaginación a nuestra vida real, permanentemente enriqueciéndola"⁵¹.

⁴⁸ Mendoza-Canales, "El mundo ficcional", 271.

⁴⁹ Mendoza-Canales, 273.

⁵⁰ Husserl, Hua XXIII, 173.

⁵¹ Mendoza-Canales, "El mundo ficcional", 280.

Justamente gracias a este vínculo entre el yo real y el yo de fantasía es posible, en palabras de Ricœur, ganar “un sí más vasto” cada vez que estamos inmersos en la fantasía. Aunque la experiencia de lectura de textos de ficción, esto es, la vivencia de la fantasía, exija poner en suspenso nuestra subjetivada actual, ello no implica una desconexión radical, toda vez que la unidad de la conciencia del yo actual constituye el anclaje de toda experiencia real o posible, presente, pasada o futura.

b. La orientación en la acción del sí y la vida de fantasía

Cuando leemos un texto de ficción y asumimos el pacto de lectura que nos ofrece, somos llevados a ejercer “una experiencia de pensamiento por la cual nos ejercitamos en habitar mundos extraños a nosotros mismos”. Ahora bien, Ricœur da un paso más en este planteamiento al señalar que hay un vínculo entre una experiencia de pensamiento y una “provocación para ser y obrar de otro modo”⁵². En la misma línea de reflexión, Michaël Foessel señala que las variaciones imaginativas —que modifican la lectura de la realidad, permiten articular la experiencia de la temporalidad y comprenderse a sí mismo— “operan directamente sobre el “yo puedo”, que es la categoría primaria de una fenomenología del hombre capaz”⁵³.

Uno de los pasajes en los que Ricœur desarrolla mejor esta operación sobre el “yo puedo” es la última parte del estudio VI de *Soi-même comme un autre*. Ya en *Temps et récit* Ricœur había afirmado que la ficción debía cumplir una tarea “relevante y transformadora respecto a la práctica cotidiana; relevante, en el sentido de que presenta aspectos ocultos, pero ya dibujados en el centro de nuestra experiencia de praxis; transformadora, en el sentido de que una vida así examinada es una vida cambiada, otra vida”⁵⁴. Esta idea la retoma en la obra de 1990, ahora orientada por la figura del encuentro entre relato y vida *mediante la*

⁵² Ricœur, *Temps et récit* III. *Le temps raconté*, 447.

“El lector no sabe el destino de su viaje imaginario, aún no definido por la trama que es immanente al texto. Es necesario, entonces, interpretar el curso de la lectura fenomenológicamente: las expectativas que son modificadas por el curso de las frases provocan un exilio del mundo circundante del lector, un modo de remover su dimensión pragmática”, Michaël Foessel, “The World of the Text and the World of Life: Two Contradictory Paradigms?”, en *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur. Between Text and Phenomenon*, ed. Scott Davidson y Marc-Antoine Vallée, Cham: Springer, 2016, 82.

⁵³ Foessel, “The World of the Text and the World of Life: Two Contradictory Paradigms?”, 85.

⁵⁴ Ricœur, *Temps et récit* III. *Le temps raconté*.

lectura, a partir del cual la ficción literaria se convierte en un *vasto laboratorio de experiencias de pensamiento* donde la unión entre el agente y su acción se somete a múltiples variaciones imaginativas.

De manera muy resumida, digamos los cuatro lugares en los que Ricœur considera que hay un vínculo entre las capacidades del sí mismo y los hallazgos que suscita el paso por los textos de ficción. El primero de ellos concierne a la *noción de autor*. Al leer un texto, veo que hay personajes que hacen cosas y dejan de hacerlas, que omiten actuar voluntariamente o no, o que juzgan con sabiduría o sin ella; también puedo entender que ha habido alguien, un *autor*, que ha tenido un cierto poder de decisión respecto a personajes, tiempos, estructura narrativa, etc. La variación imaginativa que me exige situarme *como si* fuera uno de los actores y tuviera que tomar decisiones en el curso de los acontecimientos me pone alerta contra la pretensión de arrogarme la tarea de ser “autor” de mi propia vida, o de su sentido. La lectura atenta del texto literario ha de permitirme aprender que soy co-autor del sentido de mi propia vida y de su capacidad de obrar⁵⁵, a la vez que *recibo*, digamos: pasivamente, muchas de las características, modos de ser, de sentir o de hablar que me atraviesan.

Sólo el cambio de actitud que nos permite estar inmersos en los mundos de fantasía hace posible que tengan lugar la *cuasi-vivencias* de este yo de fantasía. Ahora bien, al ir de la mano de los mundos de fantasía que me abren los textos de ficción, la libertad “incondicionada” de mi vida de fantasía se ve reducida por las *cuasi-determinaciones* establecidas a través de la narración. Aun así, el yo de fantasía puede libremente establecer relaciones de empatía, antipatía, confidencialidad, temor, odio, etc., con los personajes, objetos y circunstancias despegadas en el mundo ficcional. El yo de fantasía tiene entonces la capacidad de posicionarse en este mundo de fantasía.

Un segundo aspecto en el que nos instruye la literatura concierne a las nociones de *comienzo y fin narrativo*. Como dijimos, las ficciones pueden concebir líneas temporales diversas en las que, por ejemplo, ni el comienzo ni el fin son necesariamente los de los acontecimientos narrados. Además de plantearnos formas no lineales de la temporalidad —uno de los rendimientos de la ficción que señalamos atrás—, también podemos contrastar la temporalidad de la novela con

⁵⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, París: Seuil, 1990, 164.

mi vida en la que nada tiene valor de comienzo narrativo: “la memoria se pierde en las brumas de la infancia”; “el acto por el que he sido concebido pertenece más a la historia de los demás, en este caso de mis padres, que a mí mismo. Y la muerte sólo será final narrado en el relato de los que me sobrevivan”⁵⁶. Ricœur avanza en su exposición, afirmando que el asunto de los comienzos y fines narrativos está vinculado radicalmente a la reflexión sobre la lucha del ser humano con la experiencia de la temporalidad⁵⁷. Diríamos, entonces, que las variaciones imaginativas sobre el comienzo y el fin narrativos nos ayudan a pensar de otro modo los comienzos reales constituidos por nuestras iniciativas; también, por medio de los fines narrativos, podemos tener la experiencia, aunque inexacta, de lo que quiere decir “terminar un episodio de la vida real”. Asimismo, si no podemos narrar nuestra muerte, pregunta Ricœur, “¿no tienen —los relatos de la literatura sobre la muerte— la virtud de debilitar el aguijón de la angustia frente a la nada desconocida, dándole imaginariamente el contorno de tal o cual muerte, ejemplar por un motivo o por otro?”⁵⁸. De este modo, la ficción puede ayudar al aprendizaje de morir, puede servir de consuelo —de manera lúcida, a la manera de la *catarsis* aristotélica—, de medio perspicaz de presidir el duelo de sí mismo.

Estos mundos de ficción inauguran sus *cuasi*-temporalidades y con ello sus propios *cuasi*-pasados, *cuasi*-presentes y *cuasi*-futuros. Cada vez que desplegamos un mundo de fantasía a través de la lectura de un texto, con él desplegamos su propia temporalidad. El día en que el coronel Aureliano Buendía estaba frente al pelotón de fusilamiento establece su propio horizonte temporal, presupone el día en que su padre lo llevó a conocer el hielo, y pone los cimientos para la desaparición de Macondo; aquel día inaugura un comienzo y un fin de la *cuasi*-temporalidad en la que se desarrolla *Cien años de soledad*. Ahora bien, “[a]quí también tengo una doble actitud: viviendo en la fantasía pura soy el sujeto de la fantasía pura y el yo de la fantasía pura, que ha dado un presente de fantasía, un pasado de fantasía, etc. O soy el yo real actual, el que es presente, pasado etc. el ser que “fantasea”⁵⁹. Entonces, siempre que viva en la actitud de fantasía

⁵⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 162.

⁵⁷ Hayden White, “The metaphysics of narrativity: time and symbol in Ricœur’s philosophy of History”, en: *Paul Ricœur: Narrative and interpretation*, Londres: Routledge, 1991, 140-159.

⁵⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 192.

⁵⁹ Husserl, *Hua XXIII*, 560.

se abren estas temporalidades que enriquecen el flujo de la temporalidad del yo actual.

Tercer aspecto. La literatura de ficción, especialmente la novela, despliega la capacidad de seguir una trama en la que se engarzan unos relatos con otros y se enfrentan destinos de múltiples protagonistas; también desarrolla la habilidad para seguir modelos de interacción muy diversa aun hasta entre tiempos, espacios y contextos difíciles de hallar juntos no solo en la vida real, sino hasta en cualquier otra novela. Aprender a seguir cursos complejos de acción, a desentrañar los hilos que tejen diversas competencias entre relatos y el esfuerzo del narrador por ganarse la confianza de su lector, todo ello nos puede hacer leer de otro modo el propio mundo vital y nuestro propio relato identitario en el que "las historias vividas de unos (en la vida real) se imbrican en las historias de los demás. Episodios enteros de mi vida forman parte de la historia de la vida de los otros, de mis padres, de mis amigos, de mis compañeros de trabajo y de ocio"⁶⁰. Además, las luchas internas entre personajes y tramas, entre valores y formas de vida, nos enseñan también a debilitar la compulsión de tener la razón al imponer la narración de mí mismo o de los míos como el único criterio al que se tienen que ajustar todas las demás narraciones.

Una inmersión en los mundos de fantasía exige entonces no solo suspender la posición de creencia del mundo real, sino sentar *cuasi*-posición de las *cuasi*-determinaciones establecidas en la narración. Con otras palabras, no se trata únicamente de neutralizar el tiempo histórico, sino de que aparezca el yo de fantasía correlato del correspondiente mundo de fantasía, de modo que se forme una unidad coherente. En este sentido, cada universo narrativo requiere de un específico yo de fantasía, el cual constituye esos determinados objetos de fantasía, estableciendo los límites, no solo con el mundo real, sino con los otros posibles mundos de fantasía.

El último aspecto concierne a que el relato de ficción puede ser un *laboratorio ético de la subjetividad*. Allí uno ensaya sus propios límites, se plantea asumir valores, pautas de comportamiento o rupturas morales de acuerdo con la intensidad de la identificación con los personajes. Dicho de otro modo: uno puede "jugar" a ser de otra manera, se puede plantear acciones que a lo mejor en la

⁶⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 163.

vida cotidiana uno no se permite. Asimismo, Ricœur resalta que especialmente en el caso de la novela histórica o biográfica se tiene la tentación de pensar que los relatos solo se refieren al pasado, que el modo del “como si” que se atestigua en la ficción, aun a pesar de jugar con la temporalidad lineal, termina recorriendo el tiempo solo retrospectivamente. En realidad, sostiene Ricœur, en la narración del pasado, ficcional o histórica, la retrospectión está ligada con la prospección, la evaluación de lo que ha sido está jalonada por el presente viviente de quien narra y por el horizonte de espera, de futuro que el sí mismo se plantea en su lucha por mantenerse.

Es así como los rendimientos de la experiencia de fantasía no se limitan al despliegue creativo de múltiples mundos ficcionales. El estremecimiento que en ocasiones nuestro yo actual experimenta con las vivencias del yo de fantasía, y que se expresa en piel erizada, sonrisas o lágrimas reales, nos muestra cómo las fronteras entre estos dos flujos de conciencia, uno continuo e ininterrumpido y el otro fundando y consumado con la apertura y el cierre del libro, no siempre permanecen separados, sino que, por el contrario, se rozan e inauguran un umbral, que, sin embargo, siempre conserva su anclaje y ganancia en el mundo de la vida de nuestro yo actual⁶¹.

CONSIDERACIÓN FINAL

Entre la multiplicidad de problemas y diálogos que emprendió Ricœur, el de la lectura de textos de ficción es uno en el que se hace más evidente el vínculo creativo entre fenomenología y hermenéutica. Se ha tratado de sugerir dicho vínculo tematizando algunos lugares que ocupan las variaciones imaginativas. Queda claro entonces que tales variaciones no solo conciernen a un problema del *método*, ni a un tema particular del que se ocupa Ricœur, sino que están imbricadas en la filosofía ricœuriana misma. En esta misma dirección, los análisis de Husserl sobre la vida de fantasía dan claras indicaciones sobre la fuerza y lugar de esta experiencia en nuestra vida, a tal punto que incluso pueda, en cierto

⁶¹ Un análisis de la experiencia de los símbolos presentes en la cultura como experiencia de la extrañeza de sí mismo la desarrollamos con mayor detalle en: José Luis Luna Bravo, *Phänomenologie der sinnbildlichen Erfahrung. Phänomenologische Auslegung der Eranos-Sichtweise zu den Sinnbildern im Ausgang vom Phantasieleben.*, Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie 45, Baden-Baden: Ergon Verlag, 2019.

sentido, equipararse a la percepción, tal como lo anuncia muy tempranamente el padre de la fenomenología: "presentificación [fantasía] es un modo último de representación intuitiva, igual que la representación de percepción, igual que la presentación"⁶².

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNET, Rudolf. "Phantasieren und Phantasma bei Husserl und Freud". En *Phänomenologie und Philosophische Anthropologie*, editado por Christian Sternad y Günther Pöltner. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2011.
- DOMINGO, Tomás. "¿Es Paul Ricœur un fenomenólogo? Entre fenomenología y hermenéutica". *Escritos* 26, n.º 57 (diciembre de 2018): 251-82.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.18566/escr.v26n57.a02>.
- FOESSEL, Michaël. "The World of the Text and the World of Life: Two Contradictory Paradigms?" En *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur. Between Text and Phenomenon*, editado por Scott Davidson y Marc-Antoine Vallée, 75-87. Cham: Springer, 2016.
- HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Editado por Eduard Marbach. Husserliana, Bd. XXIII. La Haya; Boston; Londres: Martinus Nijhoff, 1980.
- KEARNEY, Richard. "Exploring Imagination with Paul Ricœur". En *Stretching the Limits of Productive Imagination. Studies in Kantianism, Phenomenology, and Hermeneutics*, editado por Saulius Geniusas, 187-204. London - New York: Rowman & Littlefield, 2018.
- LUNA Bravo, José Luis. *Phänomenologie der sinnbildlichen Erfahrung. Phänomenologische Auslegung der Eranos-Sichtweise zu den Sinnbildern im Ausgang vom Phantasieleben*. Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie 45. Baden-Baden: Ergon Verlag, 2019.
- MACAVOY, Leslie. "Distanciation and Epoché: The Influence of Husserl on Ricœur 's Hermeneutics". En *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur. Between Text and Phenomenon*, editado por Scott Davidson y Marc-Antoine Vallée, 13-30. Cham: Springer, 2016.
- MENDOZA-CANALES, Ricardo. "El mundo ficcional: Fenomenología del mundo de fantasía". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53 (5 de agosto de 2020): 265-82.
<https://doi.org/10.5209/asem.70848>.
- RICŒUR, Paul. *A Key to Husserl's Ideas I*. Editado por Pol Vandavelde. Traducido por Bond Harris y Jacqueline Bouchard. Milwaukee: Marquette University, 1996.
- , "Analyses et problèmes dans Ideen II". En *A l'école de la phénoménologie*, 93-158. París: Vrin, 2004.
- , *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París: Seuil, 1986.
- , *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París: Seuil, 1986.

⁶² Husserl, Hua XXIII, 86.

- , "Étude sur les Méditations cartésiennes de Husserl". En *A l'école de la phénoménologie*, 187-231. París: Vrin, 2004.
- , "Kant et Husserl". En *A l'école de la phénoménologie*, 273-313. París: Vrin, 2004.
- , *La memoria, la historia, el olvido*. Traducido por Agustín Neira. Madrid: Trotta, 2003.
- , *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*. París: Points, 2009.
- , *Soi-même comme un autre*. París: Seuil, 1990.
- , *Temps et récit III. Le temps raconté*. París: Seuil, 1985.

DAVOS 1929: “¿QUÉ ES EL HOMBRE?”
EL DESENCUENTRO ENTRE CASSIRER Y HEIDEGGER.
RAZONES FILOSÓFICA Y POLÍTICA*

DAVOS 1929: “WHAT IS MAN?”
THE DISAGREEMENT BETWEEN CASSIRER AND HEIDEGGER.
PHILOSOPHICAL AND POLITICAL REASONS

Julio Quesada

Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana
quesada14@hotmail.com

A mis queridos compañeros de Filosofía en Valencia, Juan Sáez Carreras y Jorge Novella Suárez: con admiración y cariño. Siempre.

La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado [Ausspruch] nunca es sino el consenso [Einstimmung] de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto.

Immanuel Kant¹

* El artículo del Dr. Quesada excede la extensión usual de las contribuciones de la revista, pero dado el interés del mismo y la inconveniencia de publicarlo en dos entregas, los editores han decidido hacer en este caso una excepción a la norma.

¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, Traducción, notas e índice de Pedro Ribas, Madrid: Alfabeta, 1978 [KrV], A 739-B 767, p. 590.

Resumen: Mi ensayo ha querido explicar genealógicamente y de forma contextualizada el desencuentro entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger en Davos, y la deriva de éste hacia el nazismo desde los presupuestos de su filosofía existencial. ¿Qué papel juega el antisemitismo espiritual en la crítica heideggeriana al neokantismo y la fenomenología trascendental? ¿Por qué la fenomenología de Edmund Husserl es «una monstruosidad»? ¿Por qué Kant se convierte en batalla y campo de batalla de la Kulturkampf? ¿Por qué se lee a Heidegger como se lee? ¿Qué sentido tiene la práctica de la historia de la filosofía en el “final” de la filosofía?

Palabras clave: Kant, Husserl, universalidad, libertad, lenguaje, constitución republicana, infinitud, pluralidad, Cassirer, Heidegger.

Abstract: My essay wanted to explain genealogically and in a contextualized way the disagreement between Cassirer and Heidegger in Davos, and its drift towards Nazism from the budgets of their existential philosophy. What role does spiritual anti-Semitism play in the Heideggerian critique of neo-Kantianism and transcendental phenomenology? Why is Husserl's phenomenology «a monstrosity»? Why does Kant become the battle and battlefield of the Kulturkampf? Why do you read Heidegger as you read? What is the meaning of the practice of the history of philosophy in the “final” of philosophy?

Keywords: Kant, Husserl, universality, freedom, language, republican constitution, infinity, plurality, Cassirer, Heidegger.

1. EL ANTISEMITISMO ALCANZA EL ESTATUTO DE “CUESTIÓN ACADÉMICA”. CARTAS DE HEIDEGGER SOBRE LA SITUACIÓN CULTURAL DE ALEMANIA Y LA CIRCUNSTANCIA SOCIOPOLÍTICO

Aunque la cuestión judía alcanzó a nivel popular una atención cultural muy especial a partir del ominoso texto de Richard Wagner *El judaísmo en la música*² (la edición de 1850 con pseudónimo), en donde pone en circulación por primera vez el término “judaización” y la necesidad de que la cultura judía en Alemania se asimile absolutamente con las raíces cristianas de Alemania, lo que significa, en palabras de Wagner, la necesidad de su “hundimiento”³ como liberación de su “apatricidad” al que habría sido condenado el pueblo judío, no obstante, “la cuestión judía” no alcanzó en Alemania el “status de debate académico”⁴ hasta 1879. En ese año, Treischke publicó un artículo en los *Anales prusianos (Unsere Aussichten: “Nuestras perspectivas”)* en donde arremetió contra la masiva migración de judíos polacos argumentando que ellos tenían la culpa de todos los problemas de Alemania. ¿Solución? La asimilación total a la cultura alemana, como exigía Wagner, lo que significaba el total abandono de sus costumbres. Como señala Héctor Igor Arrese en su excelente investigación⁵. Lo sorprendente fue que prácticamente ningún intelectual salió a discutir en público tales argumentaciones aberrantes. El negativo revelador de la foto de la época nos revela,

² R. Wagner, *El judaísmo en la música*. Traducción de Rosa Sala Rose, Madrid: Hermida Editores, 2013.

³ *Ibíd.*, p. 68.

⁴ H. I. Arrese, “La discusión en torno al concepto de comunidad en el neokantismo de Hermann Cohen” en *V Jornadas de Sociología de la UNLP*, 2008, p. 2.

⁵ *Ibíd.*, p. 3.

y esto es decisivo para mi artículo, que desde finales del XIX el antisemitismo entiende paradigmáticamente que lo judío es un elemento "extraño" que hay que sacar del corazón de la cultura propiamente alemana. Y es en este contexto histórico-cultural y sociopolítico en el que hay que analizar y valorar la disputa filosófica de Martin Heidegger contra el neokantismo y la fenomenología.

En 1880 Hermann Cohen le contestó a Treischke con su fuerte y argumentado texto *Declaración sobre la cuestión judía*, en donde el neokantiano negaba esa abismal diferencia entre el judaísmo y el cristianismo. Llegó a defender la germanidad de los judíos. Al mismo tiempo que se oponía a los sionistas, como Buber, destacando la relación profunda que se había dado entre el exilio constante de los judíos y su nomadismo itinerante con su "universalidad moral"⁶. Un único Dios que, junto a la experiencia del exilio en Egipto, le hizo a Cohen combatir el nacionalismo y antisemitismo alemán desde sus propias fuentes judeo-cristianas, ya que, tanto para el *Antiguo Testamento* como para el *Nuevo*, el significado espiritual del amor al prójimo no está, aunque obviamente lo incluya, en el amor al "prójimo", sino al "extranjero"⁷. Por otra parte Cohen escribió un largo trabajo titulado "Germanidad y judaísmo"⁸. Ahí estableció la tesis dialéctica según la cual una cultura no se puede comprender si no es al trasluz de otras culturas. El judío Filón de Alejandría dedicó toda su vida intelectual a los puentes que había entre el judaísmo y la cultura griega; interconexión que habría heredado la filosofía alemana. Para nuestro propósito lo importante es este resumen: lo "extraño" en el corazón de la cultura genuinamente alemana es la característica de "universalidad" que se le da a la filosofía. Hermann Cohen fue el primer judío asimilado que consiguió una cátedra en una universidad alemana (1875, Universidad de Marburgo). En 1871 publicó *Teoría kantiana de la experiencia*. Sus clases en la universidad de Marburgo tenían dos ángulos muy importantes: (a) el análisis lógico del método trascendental kantiano y (b) la tesis según la cual había una fuerte conexión entre las fuentes de la moral judaica y la ética de Kant. Cohen trazó un arco de bóveda entre el cosmopolitismo, la universalidad de la filosofía kantiana y el imperativo categórico —allende todas las fronteras—

⁶ Ídem.

⁷ J. Quesada, "El redescubrimiento del Otro en tiempos antisemitas (II): Hermann Cohen y la crítica al nacionalismo" en *Protépsis. Revista de filosofía*, año 8, número 5, 2019.

⁸ H. Cohen, "Germanidad y judaísmo" en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Buenos Aires: Lilmod, 2010, pp. 201-260.

con el imperativo moral judío: “Amarás al extranjero como a tu prójimo, porque extranjero fuisteis en la tierra de Egipto”⁹.

En 1917 el director de los *Kant-Studien*, el neokantiano de Baden Bruno Bauch, publicó un artículo en esa prestigiosa revista académica cuyo objetivo no era otro que aclarar (aún no había acabado la Primera Guerra Mundial) el concepto de “nación” (*Über den Begriff der Nation*)¹⁰. Este concepto es fundamental a la hora de entender el profundo desencuentro entre Cassirer y Heidegger en Davos (1929). Bruno Bauch ponía en circulación académica una filosofía moral y política de la nación alemana desde su propio, generalizado, antisemitismo. El mantenimiento de la “unidad cultural alemana” dependía directamente de que Alemania, de una vez por todas, se defendiera del “peligro” judío. Por lo que el fundamento de la nación únicamente debería sostenerse sobre “el suelo y la sangre” (*Boden und Blut*)¹¹. Es importante señalar que no tenemos que esperar al éxito político del nazismo y su sagrado lema —*Blut und Boden*— para hacernos una clara idea de cómo y por dónde el antisemitismo se había introducido en la filosofía a través del *Kant-Studien*. Obviamente el Kant de los judíos asimilados de la Escuela de Marburgo representaba para el nacionalismo y antisemitismo académicos un obstáculo ¡y en la propia universidad alemana! Ernst Cassirer contestó con un artículo muy polémico que no se publicó. Por lo que Cohen, Cassirer y otros colegas amenazaron con abandonar la *Sociedad Kant* si Bauch no era expulsado del *Kant-Studien*. Al final el antisemita dimitió no sin antes publicar en un periódico que dimitía porque el *Kant-Studien* se había “judaizado”. En 1917 Bauch fundó una sociedad filosófica propia, la *Sociedad Filosófica Alemana*, que publicó la revista *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus* (*Contribuciones a la filosofía del idealismo alemán*); cuyo título nos recuerda la obra de Heidegger con un muy parecido título y al nazismo en el poder como “acontecimiento” (*Ereignis*) del Ser.

Pues bien, esta atalaya de pensamiento va a servirme para comentar varias cartas de Heidegger a su mujer Elfride.

1) El 18 de octubre de 1916 escribió: “La judaización de nuestra cultura y de nuestras universidades es, sin duda, espantosa y creo que la raza alemana

⁹ *Éxodo*, 22, 21. J. Quesada, “El redescubrimiento del otro”, p. 165.

¹⁰ H.I. Arrese, *op. cit.*, p. 3.

¹¹ *Ibid.*, p. 4.

debería procurarse aun otro tanto de fuerza interior para llegar a la cima. ¡De lo contrario el Capital!"¹². Este documento pone la verdad histórica en su sitio. Mi tesis sostiene, desde hace más de dos décadas, que la intencionalidad del pensamiento de Heidegger no es otra que la preocupación por lo que esta carta declaraba. La preocupación de Heidegger ya era claramente racista desde mucho antes de su afiliación al nazismo (1 de mayo de 1933). No se trata de un antisemitismo vulgar, sino del problema de la judaización en la cultura y universidades alemanas. Este antisemitismo se enmarca en lo que anteriormente hemos definido, a propósito de los artículos de Treischke y Bruno Baus, como alcance de estatuto académico del antisemitismo. Toda la obra de Heidegger se encamina por la exigencia racial y cultural (*Kultur*) de una universidad alemana sin judíos; al respecto, nos parece obvio que Heidegger se estuviera refiriendo a los maestros judío alemanes de la época. El neokantismo y la fenomenología trascendental, escuelas fundadas por judíos como Hermann Cohen (maestro de Ernst Cassirer) y Edmund Husserl. El calificativo de "espantosa" aplicado a la "judaización" no debemos verlo desde un aspecto físico —por ejemplo, el Drácula de Murnau tiene, como bien ha observado Andros Saldaña¹³, todos los clichés asociados al judío: malvado, siniestro, nariz hebrea, etcétera—, sino que tenemos que ir al corazón de la filosofía. ¿Qué hay en el neokantismo y en la fenomenología como para que provoquen este terror, pavor y alarma? Por último, y esto no es menos importante, el que Heidegger utilice el término "judaización" indica semánticamente que, y aunque no lo nombre, su situación hermenéutica está completamente enraizada en el antisemitismo alemán de mitad del siglo XIX. Ahora bien, el que este término aparezca junto a la crítica del capitalismo y en el sentido de que éste deriva de aquél, nos pone en la esencial pista de otra fuente que, aunque sin citarlo, es decisiva para entender por qué Heidegger definió la filosofía neokantiana y la fenomenología trascendental como un "pensamiento sin suelo" (*Bodenlosigkeit*)¹⁴ y "una monstruosidad"¹⁵ que cabe sintetizar como "teoría" o

¹² M. Heidegger, *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, Gertrud Heidegger, edición, selección y comentarios; Sebastián Seriso, trad. del francés (Édition du Seuil, 2007), Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 69.

¹³ A. Saldaña, *Protocolo de Tesis*, Doctorado en Filosofía, Universidad Veracruzana, 2019. Inédito.

¹⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2012, § 77, p. 45. También, M. Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de Juan José García Norro, Madrid: Síntesis, § 6, pp. 72-74.

¹⁵ En el § 6 de *Introducción a la investigación fenomenológica* —el primer curso que dio Heidegger en Marburgo (1923/24)— aparece claramente el fundamento de su crítica a la fenomenología trascendental de Husserl que, como he dicho, se aplica al neokantismo por ser también un "pensamiento sin suelo". En

“imagen” que, manifiestamente, oculta el ser. Werner Sombart en *Los judíos y la vida económica*¹⁶ afirmó que el capitalismo tiene su causa o motor en la vida nómada, sin patria, que llevaron siempre los judíos. El comercio itinerante, los cambios de países, la habilidad para el cálculo y la abstracción, serían las bases de su percepción del mundo y del hombre. En una palabra: una visión “teórica” del mundo (global, universal), sin “claro del bosque” en donde asentarse para siempre. A esta forma de vida y de percepción del mundo “abstracta” se le opone una forma de vida concreta arraigada en la tierra. La percepción judía es propia de su medio, el desierto y los continuos exilios; mientras que la percepción nórdico-germánica sería lo opuesto de la abstracción, el infinito y la universalidad. Esta oposición entre la percepción abstracta del mundo y la percepción concreta del mismo se refuerza estéticamente con la oposición entre el “desierto” y el “bosque”¹⁷.

otras palabras, el *Bodenlosigkeit* de 1927 (*Sein und Zeit*, § 77) no se entiende sin la crítica a Husserl de 1923/24. Heidegger afirmó —entre las pp. 73 y 74 de la *Introducción*— el común denominador entre la fenomenología de Husserl y “los filósofos de Marburgo”. El tema que los une es la tematización de la conciencia. Por lo tanto, y siempre según Heidegger, la intencionalidad o “preocupación” de la tematización de la conciencia apunta a disolver el auténtico ser de las “vivencias” históricas en aras de una mera preocupación crítico-epistemológica. De esta guisa el ser de la “cultura” se desplaza, tanto en el neokantismo como en Husserl, hacia un mundo puramente “teórico” válido, a su vez, como “ciencia” (p. 74). Podemos re-preguntar: ¿qué está pasando históricamente como para que Heidegger “sospeche” de que detrás de la “preocupación” por la tematización de la conciencia se esconda un determinado interés? ¿Por qué “esta región de la conciencia” se da a sí misma la “prerrogativa” como eje principal de “una ciencia que se designará posteriormente como ciencia fundamental de la filosofía” (p. 72)? ¿En qué están ocupados (*Sorge*) la fenomenología trascendental y los filósofos de Marburgo? La conciencia, entonces, nada tiene que ver con la universalidad de lo teórico porque cada conciencia tiene su “propia” preocupación gracias a lo que se desvela el ente (p. 73). A Heidegger lo que le interesa demostrar en su crítica a Husserl (a Hermann Cohen y Ernst Cassirer) es ¿de qué manera la “conciencia” se vuelve en el “tema” de “la filosofía contemporánea”? En este contexto Heidegger critica a Kant, al que acuden tanto los neokantianos de Marburgo como el autor de las *Investigaciones lógicas*. ¿Por qué? Porque la pregunta no es “¿Qué es el hombre?”, sino qué ha pasado como para que la “vivencia del ser” se haya transformado en “vivencias de significado” en las que están, precisamente, “los enunciados del pensar teórico” (p. 74). Pero Heidegger se descubre a sí mismo y a su “preocupación” por y contra Husserl y el neokantismo al declarar que proponer como tematización la conciencia de la vivencia no es un error, sino “una monstruosidad”: “En sí mismo es una monstruosidad [eine *Ungeheuerlichkeit*] designar al amor como conciencia-de-algo” (p. 74). Y como había señalado magníficamente Javier San Martín, hace algunos años, en “La crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl”, esta crítica a la monstruosidad teórica de la fenomenología de Husserl desmonta las lecturas biempensantes del célebre “ser-con” (*Mitsein*) de *Sein und Zeit* que solo puede ser endogámico. En definitiva, ni Husserl ni los filósofos de Marburgo pueden llegar al ser alemán porque sólo viven de lo teórico. San Martín, J., “La crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl” en *Seminario de filosofía, centenario de René Descartes (1596-1996)*, Eduardo Ranch Sales y Fernando Miguel Pérez Herranz coords, Alicante: Universidad de Alicante, 1997, pp. 88 y ss. El pasaje en el que Heidegger señala la común identidad de los enemigos es el siguiente: “En la medida en que Husserl subraya que el tema de sus investigaciones viene dado de antemano por el hecho de las ciencias, en especial de las ciencias matemáticas de la naturaleza, se presenta la misma tendencia de problemas que en los “filósofos de Marburgo.” *Introducción a la investigación fenomenológica* § 6, p. 73-74. Comillas del autor.

¹⁶ W. Sombart, *Los judíos y la vida económica*, Buenos Aires: Ediciones Cuatro Espadas, 1981.

¹⁷ J. Quesada, “El mito cultural nórdico-germánico de la ‘Lichtung’ (claro del bosque)” en Víctor Borges Caamal, ed., *Heidegger ¿a cuenta de qué?*, Xalapa: Instituto de Filosofía. Universidad Veracruzana-IVEC. 2013, pp. 29-57.

2) El 8 de septiembre de 1920 escribió: "El Hölderlin de Mannesse [?] es tan grotesco que sólo mueve a risa —me pregunto si será posible escapar a esta contaminación y alcanzar una frescura original y un arraigo en la vida— hay momentos en los que uno se convertiría con gusto en antisemita del espíritu"¹⁸. Este pasaje de la biografía de Heidegger, lo que realmente pensaba en privado, es muy esclarecedor. No sólo la filosofía sino toda la cultura y muy especialmente la poesía están contaminadas por el judaísmo. En línea con Wagner. Para mí es obvia la dicotomía (y esto se convertirá en lo más peligroso) entre: a) la "contaminación" judía y b) la esperanza de alcanzar "una frescura original" y "un arraigo en la vida". La reflexión es complejamente elemental. Los judíos alemanes se están apropiando de la cultura alemana como forma histórica de aparecer con espíritu. Pero la oposición real se vuelve en reveladoramente inquietante si contraponemos a) vida y b) muerte. La apropiación judía de Hölderlin es algo grotesco y mueve a risa porque los judíos, incluso los maestros de la universidad no pueden ser alemanes. Pero lo alemán no sólo aparece románticamente como "frescura original", sino como "arraigo" en la "vida". Querer ser antisemita del espíritu (¡en 1920!) no es algo baladí para la filosofía. Implica nada más y nada menos que al mundo de la cultura y del espíritu sólo se llega a través de las vivencias originarias y originantes de la percepción del mundo que tiene, todo un pleonismo, lo auténticamente alemán. Por lo tanto, la tarea de Heidegger se encamina a la destrucción de esa "contaminación"; sólo que, como sabemos, el punto de partida de la contaminación teórica del mundo ya había comenzado con Platón. Lo auténticamente nórdico-germánico es al "arraigo" del claro del bosque (=vida) lo que el "desarraigo", la copia, de los judíos alemanes es a la muerte. El desierto semita invade el bosque occidental. Desde esta perspectiva se entiende por qué la ontología de Heidegger tiene que dedicarse a reconstruir el verdadero mundo del espíritu: lo que creyó conseguir al identificar el ser de la conciencia, el ser de la filosofía, la poesía y la ciencia con el *Volk alemán* o *Da-sein*. Esto implica un contragiro en la percepción del mundo que, *ipso facto*, deja de pertenecer a la teoría del conocimiento para convertirse en un existencialista ajeno a las ideas infinitas y universales del desierto. Heidegger, entonces, no va a tener otra preocupación o *Sorge* que la que proviene del "espanto": la judai-

¹⁸ M. Heidegger, *¡Alma mía!*, op. cit., p. 129. Mannasse fue un editor judío que publicaba temas de cultura.

zación de la cultura y el espíritu de Alemania y de Occidente. En fin, una vuelta atrás de toda la historia de la filosofía, una nueva (originaria) forma de percepción del mundo que posibilite el reencuentro con el ser gracias a lo que el pueblo alemán vuelve a recuperar, destruida la época de la imagen del mundo, su cultura y su espíritu.

3) El 9 de junio de 1932 en una carta a Elfride Martin Heidegger le comunica —a propósito de Bäumlér y Krieck (dos entusiastas nazis) y al margen de sus comentarios personales críticos con uno y otro— el peligro que representa, en efecto, el comunismo y que toda la intelectualidad judía se ha hecho comunista. Pero, para nuestra investigación filosófica, lo importante es lo siguiente:

Detrás de esto se halla la dialéctica sistemática fundada en Hegel que, de momento, sigue siendo superior al gorgoteo de los nazis y a sus confusas burradas. (...). Según Bäumlér, lo más peligroso y el obstáculo mayor lo constituyen los remilgos cristianos del Partido Nacional. Sin embargo, haremos el intento de reunir a los hombres afines. (...). Aguardo con alegría la llegada de los próximos meses y tengo la certeza de que, aunque estoy lejos aún de la obra que me propongo, ganaré terreno y hallaré el camino que la hará posible. Otros tendrán que atender los negocios y tareas cotidianas. Lo más importante es que nuestra existencia alemana recupere una gran meta y, sobre todo, que pueda ajustarse a ella¹⁹.

El 18 de junio de 1932 escribe: “En cualquier caso, me resulta cada vez más evidente la urgencia de sumergirme por completo en un trabajo originario, dejando de lado las cuestiones cotidianas por más relevantes que parezcan. El *V[ölkischer] B[eobachter]* es criticado nuevamente por su falta de nivel; si no fuera por la misión que tiene, podría suscitar repulsión”²⁰. Por último, de nuevo desde Friburgo, le escribe a su mujer el 20 de junio de 1932 lo que sigue:

Estos son los aspectos externos de mi viaje; íntimamente, en cambio, sentí aversión por toda esa masa humana que deambula sin propósito alguno y medité sobre mi auténtico trabajo. Cada vez me resulta más evidente —y la experiencia de Dresde lo confirma— que debo empeñar todas mis fuerzas en llevar a buen

¹⁹ *Ibid.*, pp. 186, 187 y 188.

²⁰ *Ibid.*, p. 189.

término la nueva obra que he planeado en su totalidad, hondura, eficacia y hacer que posea un valor perdurable. Estoy leyendo las memorias de Bismarck y sus pensamientos —y también acerca de la historia griega— y no dejo de preguntarme a dónde hemos ido a parar. No sólo no existe nada grande o esencial, sino que, como es natural que ocurra estando así las cosas, falta el instinto para las normas y las jerarquías. Pero, como ya he escrito, aun cuando el esfuerzo que exigen los nazis es grande, será siempre mejor que este pernicioso envenenamiento al que hemos sido expuestos durante las décadas pasadas bajo el lema de "cultura" y "espíritu"²¹.

Asombra que los heideggerianos, ya sean de derecha o de izquierda (François Fédier y Duque, por ejemplo) no se asombren todavía ante el talante nazi de Heidegger. Hablar de las acciones y pensamientos de los nazis —¡en 1932!— como "confusas burradas" nos revela, de nuevo, que no podemos esperar ninguna objetividad de una hermenéutica de la facticidad histórica. El nazismo, este es el punto, está más allá del bien y del mal. Heidegger le mintió a Marcuse cuando le contestó, después de la Guerra, que se había asombrado de la deriva nazi²². Hasta tal punto mentía que era el propio Heidegger, como hemos comprobado en estas cartas, quien se autoanimaba, a la hora de dejar fuera del NSDAP, los remilgos morales del cristianismo. Frente a todas las críticas recibidas, la tesis central de Emmanuel Faye²³ sigue en pie: con Heidegger el nazismo se *introduce* en la filosofía. El planteamiento de su obra, tal y como Heidegger lo confirma, tiene como centro de gravedad el cuidado o la preocupación por darle nuevamente una "meta" a "nuestra existencia alemana", pero, además, es también el propio Heidegger quien relaciona históricamente con esa "meta" la falta de "nivel" del nazismo, del pensamiento o filosofía *völkisch*. Si pensamos que el nazismo es, filosófico-moral y políticamente, un ataque total no ya contra la República de Weimar, sino a favor de la destrucción de la "idea" constitucional republicana, entonces la "meta" de la obra de Heidegger y la vuelta al origen de "nuestra existencia alemana" (de un nazismo que no se entiende bien a sí

²¹ *Ibid.*, p. 190.

²² H. Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero, Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, pp. 211-213.

²³ E. Faye, *Heidegger, La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los Seminarios inéditos de 1933-1935*. Traducción de Óscar Moro Abadía, Madrid: Akal, 2009.

mismo) van, a pesar de la sutileza metafísica heideggeriana, del brazo. La cultura de las *ideas* va a ser reemplazada por la cultura de la *raza*.

Por otra parte, no existe ningún antes y después de *Sein und Zeit* respecto de 1933 y la entrada de Heidegger a la *militancia* del partido nazi. Invito a la microhermenéutica. Weimar es precioso, le cuenta a Elfride, incluso ha captado la atmósfera espiritual del gabinete de estudio de Goethe, al que hace obviamente *uno de los suyos*²⁴. Pero el detalle de sus paseos por las calles de la ciudad nos desvela el corazón de *Ser y Tiempo* y en el sentido, precisamente, de su aversión a esa “masa humana” que deambula sin meta alguna. Es decir, esa “existencia inauténtica”²⁵. Las lecturas apolíticas que se vienen haciendo de *Ser y Tiempo* ya han quedado fuera de juego²⁶. Esa “aversión” heideggeriana a la ciudad de Weimar es todo un símbolo filosófico, moral y político de su aversión ontológica a todo modo de existencia que no sea “originario”. No sólo Weimar sino toda ciudad constituida de forma republicana debería ser arrasada políticamente. Esta pedagogía política se anuncia claramente desde 1927 en el §77 de *Sein und Zeit* en donde, seis años antes de la victoria nazi, se exige del Estado que suprima la libertad de las opiniones públicas²⁷. ¿Y si la constitución del

²⁴ M. Heidegger, *¡Alma mía!*, op. cit., p. 185-189. La carta a la que hago referencia está fechada el 9 de junio de 1932, escrita desde Friburgo.

²⁵ *Ibid.*, p. 188.

²⁶ R. Wolin. *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York, Columbia: University Press, 1990. J. Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, Boston/Los Angeles/Berkeley: California of University Press, 1999.

²⁷ Todo el § 77 es un comentario de texto que hizo Heidegger del epistolario entre el Conde York y Dilthey, publicado en 1923; 6 años antes de Davos y 4 años antes de la publicación de *Ser y Tiempo*. Heidegger cita al Conde York para darle la razón, desde su propia analítica del *Dasein*, contra: a) el modelo del pensar “teórico” y b) el modelo “histórico” que, basado, a su vez, en lo teórico, es incapaz de llegar a la “historicidad” como algo propio de la cuestión ontológica fundamental. Si el título del § 76 es *El origen existencial del saber histórico en la historicidad del Dasein*, este § 77, del que les hablo, viene a corroborar la crítica del Conde York al historicismo de Dilthey por ser aún rehén, precisamente, de un pensar “teórico”, es decir, de un “pensamiento sin suelo”. No de un “pensamiento sin base”, como tradujo José Gaos, ni como un “pensamiento sin fundamento” como hace Rivera. Esto ha ocasionado un malentendido generalizado: creer que Heidegger seguía buscando un fundamento (*Grund*) en el sentido de “logos” e “idea”. Para nada. El Conde York, tal y como lo repite Heidegger, criticó el historicismo teórico o universal advirtiendo que, y esta influencia es definitiva para Heidegger, la falta de suelo es lo propio de la “metafísica”; pero que, y esto también es esencial, esa forma de pensar el mundo no dejaba, a su vez, de ser un “producto histórico”. “La falta de fundamento del pensar y de la creencia en tal pensar —considerada desde el punto de vista de la teoría del conocimiento: una metafísica— es un producto histórico. (p. 39)”. Véase *Ser y tiempo*, Trotta, p. 415 y *El Ser y el tiempo*, FCE, p. 429). Pero en alemán dice: »*Die Bodenlosigkeit des Denkens und des Glaubens an solches Denken – erkenntnistheoretisch betrachtet: ein metaphysisches Verhalten – ist historisches Produkt.*« (S. 39.). *Sein und Zeit*, p. 401. Si se traduce *Boden* por “base” o “fundamento”, entonces descontextualizamos las palabras y le damos la espalda al meollo del asunto: la *Kulturkampf* aparece en esta obra del joven Heidegger como lucha por las “ciencias del espíritu” y, justamente, en el sentido ontológico de la crítica: una cosa es lo “histórico” (café para todos) y otra, ahí está la diferencia ontológica, la “historicidad” exclusivamente propia del *Dasein*, es decir, del *Volk* alemán que no es teórico porque sí tiene un *arraigo* (*Heimat*). Este *Boden* tiene su propia historia cultural y política que no podemos desatender; su más clara sintonía filosófica y política —precisamente en perfecta consonancia con el antisemitismo (oficial) del Conde York— es el artículo, comentado anteriormente en la cita n.º 10, del director del *Kant Studien* —Bruno Bauch— quien en 1917 reclamaba un

Estado ya no se basa en el acuerdo o consenso entre diversas perspectivas políticas, ¿en qué se fundamenta, entonces, el *Reich*? A lo que contestaría Heidegger: en el renovado "instinto" alemán. Éste y no las "ideas" es lo que debe fundamentar y guiar tanto la "legalidad" como las "normas" de "nuestra existencia alemana". En este contexto se entiende que Heidegger, antes de ser rector de Friburgo, comulgara con los atropellos políticos (y filosóficos) del nazismo por la "misión" que este movimiento tenía encomendado por el destino histórico que Heidegger conocía en profundidad gracias a su "metapolítica"²⁸, tal y como lo confirman los recientes *Cuadernos negros*²⁹. Ahora bien, la *vuelta* metapolítica al orden de los instintos como fundamento (*Grund*) de la legalidad y normatividad —que debe destruir la constitución republicana de Weimar —pasa forzosamente por la *destrucción* de la subjetividad moderna y la idea del hombre como ciudadano por encima de todas las fronteras. Este es el sentido y la estructura metapolítica de *Sein und Zeit* publicado en 1927. La proeza ontológico-política de ese libro consiste en la destrucción de la humanidad como sujeto jurídico para, así, imponer un orden basado en la auténtica subjetividad del pueblo alemán. A partir de este momento el nacimiento de la filosofía ya no tiene nada que ver con la idea de universalidad en tanto principio, sino con el nacimiento a la historia en el sentido radicalmente excluyente que tiene el término (*Geschick*).

nuevo concepto de nación alemana basada en el *suelo* y la *sangre*. Al hilo del *Boden* Heidegger, también en este § 77, hace suya las palabras del Conde York sobre la necesidad de suprimir la "opinión pública", lo que nos demuestra que la ontología del *Dasein* siempre fue política: "Sería *función pedagógica del Estado disolver* las opiniones públicas elementales y posibilitar al máximo, mediante la educación, la individualidad del ver y del observar. Entonces, en vez de la llamada *conciencia pública* —en vez de esa radical exteriorización de la *conciencia moral* volverían a imperar las conciencias individuales, es decir, la conciencia a secas (p. 249 s)". *Ser y tiempo*, p. 417. Cursivas mías. *Staatspädagogische Aufgabe wäre es die elementare öffentliche Meinung zu zersetzen und möglichst die Individualität des Sehens und Ansehens bildend zu ermöglichen. Es würden dann statt eines so genannten öffentlichen Gewissens – dieser radikalen Veräußerlichung, wieder Einzelgewissen, das heißt Gewissen mächtig werden*«. (p. 249 s.) *Sein und Zeit*, p. 404. Ahora bien, la disolución de la opinión pública ya había comenzado, en *Ser y Tiempo*, con la *destrucción* de las categorías de la ontología de la pluralidad que había que destruir, como "yo", "sujeto", "persona", "conciencia-de", "libertad", "intersubjetividad", "universalidad", en una palabra, había que destruir el "espacio público intersubjetivo" que era, filosóficamente, el fundamento político de la constitución republicana de Weimar. Desde un punto exegético-metodológico —¿cómo se ha leído *Sein und Zeit*?— el § 77 me deja perplejo: ¿no será que el principio de *Ser y Tiempo* —tanto de tiempo de escritura como de fundamento de la "analítica" del "ser-ahí"— está en el final, "temporalidad e historicidad"? ¿Qué hubiera pensado Husserl si al comienzo del libro de su alumno se encuentra con esta apología del Conde York?

Agradezco al profesor José Lasaga su tan atinada observación para hacer que aflorara toda esta problemática. Bendita intersubjetividad.

²⁸ J. Quesada, *Martin Heidegger: Metapolítica. Cuadernos negros (1931-1938)*, Bogotá: Aula Humanidades, 2019, pp. 22 y ss.

²⁹ M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-IV*. Edición de Peter Trawny y traducción de Alberto Ciria, Madrid: Trotta, 2015.

2. ERNST CASSIRER EN 1928 Y LA "IDEA" DE LA CONSTITUCIÓN REPUBLICANA

En 1928 el Senado de Hamburgo invitó al filósofo Ernst Cassirer para que hablara a propósito de la conmemoración del aniversario de la constitución de la República de Weimar, y lo hizo con la conferencia titulada "La idea de la constitución republicana" (11 de julio de 1928)³⁰. Al concluir Cassirer vuelve a recordar el objetivo de la conmemoración: "Lo que mis consideraciones debían traer a colación era el hecho de que la idea de la constitución republicana en cuanto tal no es en absoluto algo ajeno a la historia *intelectual* alemana, ni mucho menos un intruso externo, sino que más bien ha crecido en su suelo y gracias a sus fuerzas más propias"³¹. Había que tener mucho *Sapere aude!* para: 1°) defender la República de Weimar, su "idea" constitucional republicana en un momento histórico cargado de nubarrones anti-ilustrados y antidemocráticos; pero 2°) más valor e inteligencia, si cabe, conmemorar esa "idea" poniendo como manantial filosófico de la misma a la historia de la filosofía alemana. No puede ser casualidad que Cassirer tematizara la "idea" señalando en un lenguaje *anti-völkisch* —pero en el horizonte semántico que ya se había impuesto como lo propiamente alemán frente a lo impropio— que para nada era algo "externo" o "extraño" a la filosofía alemana. Hasta tal punto que el neokantiano rastrea en el significado "simbólico" del acontecimiento histórico de la Revolución francesa (1789) el eco de las ideas trascendentales kantianas y su ética: "la tendencia fundamental de las ideas que determinan la filosofía teórica kantiana y su ética se relacionan con aquellas tendencias de las cuales surge el movimiento revolucionario en Francia"³². Por lo tanto, la *Declaración de los Derechos Universales del hombre* y la imposibilidad de renunciar a los mismos apunta a Kant. Ahora bien, para Cassirer el "pacto social" pensado por Rousseau tiene un problema ya que esa "universalidad" puede funcionar como una apisonadora del "individuo". De *El contrato social* señaló, ante el Senado de Hamburgo, el problema de una posible política totalitaria en la que, en aras de la comunidad, los individuos desaparecen como sujetos jurídicos: "La plena enajenación de cada asociado con todos sus derechos

³⁰ Cito apoyándome en el excelente libro: *Cassirer y su Neo-Ilustración. La Conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*. Introducción y traducción a cargo de Roberto R. Aramayo. Plaza y Valdés, Madrid: 2009, p. 45.

³¹ *Ibid.*, p. 65. Cursivas mías.

³² *Ibid.*, p. 48.

a toda la comunidad". Este camino fue el que llevó a Francia al Terror y a las guerras napoleónicas. Y es al hilo de esta problemática entre lo particular y lo universal por lo que Cassirer trae a colación la filosofía alemana del XVII de la mano de Leibniz. El autor de la *Monadología*, "pensador teórico", "metafísico", "lógico", "matemático", fue el primer filósofo cuya "universalidad" hizo posible el desarrollo de una "filosofía europea en general". Los comentarios de Leibniz tenían dos objetivos: 1º) recordar la profunda relación que se da entre "filosofía" y "política"; 2º) la aclaración del problema de Rousseau porque Leibniz es "el primero entre los grandes pensadores europeos que, al fundamentar su ética y su teoría jurídico-política, invoca enfática y resueltamente el principio de los derechos inalienables del individuo"³³. Lo que, a su vez, no hubiera sido posible sin los antiguos, especialmente los "estoicos" y sin Hugo Grocio, el fundador del "iusnaturalismo".

Cassirer se refirió a Wolff como el erudito alemán que dio sistematicidad a los pensamientos aforísticos de Leibniz relacionados con el principio de los derechos innatos e inalienables del "*alma racional*"; gracias a lo cual la filosofía moderna estuvo influenciada desde su seno por estas ideas revolucionarias. Estos "derechos naturales" son los que están basados en la esencia o naturaleza del hombre y, por eso, son absolutos y universales; mientras que todos los demás derechos que provienen del orden temporal sólo son "adquiridos" o "azarosos" como los derechos de "linaje" y "posición social". Por lo tanto, estos proclamados derechos sólo son "privilegios" o "prerrogativas" que rompen con el orden universal del verdadero derecho de todos los hombres. "Aquí rige el principio de la absoluta igualdad de los sujetos jurídicos". Ahora bien, Wolff añadió algo más al derecho de igualdad totalmente inexcusable: "el derecho de la seguridad personal (*ius securitatis*)". Este derecho posibilita jurídicamente que cada "individuo", cada "*mónada*", no quede sin más atrapado por una universalidad en la que lo individual-concreto de cada "*persona*" desaparece³⁴. Obviamente, y desde un ángulo metafísico que no ha lugar en esta conferencia, Cassirer habría podido incidir en que la teoría leibniziana de la persona, que es una perspectiva única, tiene su base en el *principium individuationis*.

³³ *Ibid.*, p. 51. Cursivas mías.

³⁴ *Ibid.*, pp. 53-54.

A continuación, Cassirer recordó ante los senadores que la teoría política inglesa no sólo estaba influenciada por Locke, sino también por la filosofía leibniziano-wolffiana, como lo demuestran los *Commentaries on the Laws of England* de Blackstone. Esta teoría jurídico-política emanada de la filosofía alemana del XVII no se quedó en Inglaterra, sino que saltó a América. En efecto, en “la declaración del Estado libre de Virginia del 12 de junio de 1776 (...) culminan todas [estas declaraciones] en la idea de que todos los hombres son igualmente libres e independientes por naturaleza, (...) y que no le son arrebatados por su ingreso en la sociedad civil y a los que ellos mismos nunca pueden renunciar”³⁵.

Tampoco queda ahí el movimiento migratorio de las “ideas” porque gracias a Lafayette y su abrazo con George Washington “se nos muestra una curiosa migración y mudanza de las ideas”³⁶. A través de Lafayette la levadura de estos derechos universales de la persona regresa al continente europeo, a la Francia revolucionaria. Afirmó Cassirer, no lo olviden: en julio de 1928, que “Un vasto espíritu filosófico, el auténtico fundador del ámbito europeo de las ideas, es quien por primera vez acuña un carácter firme y preciso para el principio de los derechos originarios e inalienables del individuo, indicándole su lugar dentro del sistema de la filosofía”³⁷. Cassirer se adelanta a Husserl en el mismo camino que al fenomenólogo trascendental le llevará en 1935, y contra el nazismo y la filosofía historicista de Heidegger, a proclamar desde la filosofía que hasta los papúas eran seres racionales y no bestias. Quiero comentar con lo anterior que, paradójicamente, fueron dos judíos asimilados y profesores en la universidad alemana (sin olvidar a Hermann Cohen), quienes, a modo de funcionarios de toda la humanidad, se opusieron al nazismo desde el espíritu de la filosofía³⁸. El “lugar” de los Derechos Universales del hombre —pienso por mi cuenta— no está, entonces, en el “ahí” del *Dasein*, sino en el sistema de la filosofía. Un “sistema” bastante curioso porque depende de las “ideas” que, bendito “espíritu”, van desplazándose en círculo por todo el mundo. No como la repetición de un eco, sino en la *metamorfosis* continua, aunque su “origen” tenga que ver con la filosofía y ética estoicas. Y es que las “ideas”, al contrario de los “derechos adqui-

³⁵ *Ibid.*, pp. 54-55. Cursivas mías.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 56. Cursivas mías.

³⁸ D. Moran, “'Incluso el papúa es un hombre y no una bestia': Husserl sobre el universalismo y la relatividad de las culturas” en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 49, n.º. 4 (octubre de 2011), págs. 463-494.

ridos" por este o aquel "privilegio", no tienen dueño ni están atadas a un lugar geográfico.

Para Cassirer, la filosofía alemana —"tal y como fue defendida por Kant"³⁹— tiene un vector filosófico, ético y político cuya trascendencia teórica y práctica funda, a su vez, la idea de la constitución republicana. La *Crítica de la razón pura* fundamenta de forma "pura" o "trascendental" lo que más adelante la filosofía política de Hannah Arendt denominó "espacio público intersubjetivo", el lugar en donde los individuos pueden hacer *striptease* de lo que piensan en libertad⁴⁰. He elegido el pasaje de la KrV que me sirve de frontispicio pensando en estas ideas. A mi juicio lo que está en juego en 1928 es el "lugar" de la "idea" de la República de Weimar. Y ese dónde no es otro que el de la libertad de la crítica lo que, a su vez, está filosóficamente enraizada en un "cosmopolitismo" que debería difundirse *empáticamente* por todo el mundo, ese "cosmos espiritual" descubierto por Leibniz. Cinco años antes del comienzo de la Revolución francesa Kant publicó *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784)⁴¹. Cassirer se enfrentaba al nacionalismo y racismo alemán de la época desde la *Dialéctica Trascendental* y los últimos escritos de Kant que, obvio, no se entenderían al margen, precisamente, de la preeminencia de la ética —el imperativo categórico— sobre la razón teórica. Por esta razón, y a pesar de su alegría ante la Revolución francesa como "acontecimiento histórico", criticó Kant las consecuencias de ese totalitarismo revolucionario denominado "Terror". A partir de aquí, últimas siete páginas de la conferencia, Cassirer tematiza su modo de leer a Kant en base a lo que ha dedicado buena parte de su vida filosófica: el "significado simbólico" de los datos empírico-históricos. Anima a los políticos de Hamburgo, y de toda Alemania, a no quedarse de la Revolución francesa con la época del Terror, sino hacia dónde apunta este fáctico hecho histórico. Lo que con la toma de la Bastilla y la Declaración de la Asamblea francesa acontece —para decirlo con Kant— es el paso cualitativo que va "del reino del *ser* al del *deber ser*, cuando en el lugar del hecho histórico se introduce un *imperativo ético*"⁴².

³⁹ E. Cassirer. en la edición de Roberto R. Aramayo, oc., p. 58.

⁴⁰ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.

⁴¹ I. Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Traducción de Dulce María Granja Castro. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

⁴² *Ibid.*, p. 60.

Esta dialéctica entre el “acontecimiento histórico” y “lo verdaderamente simbólico” (esta expresión la toma Cassirer de Goethe), esta dialéctica entre lo particular-concreto y la universalidad que sólo se puede captar de forma simbólica, esta dialéctica neokantiana es lo que se llevaba enseñando en Marburgo durante las últimas décadas. De modo que, pienso, la conferencia de Cassirer nos sirve para atar cabos sueltos. El problema en cuestión sobre el significado de “la filosofía alemana”, que atañe tanto a la filosofía como a la política, no es otro que el de la vivencia de la filosofía alemana. Tal y como lo ha planteado Heidegger en *Sein und Zeit*. La radical finitud del *Dasein* es lo que hace imposible, inconcebible y perniciosamente venenoso entender las vivencias como si fueran un símbolo que apunta a lo infinito y universalidad de las ideas. La crítica de Heidegger contra Husserl —desde Marburgo en 1923/24— *Introducción a la investigación fenomenológica*, es la misma, *mutatis mutandi*, que le hará a Cassirer en Davos. Aquel paso del “ser” al “deber ser” se hace en base a la prioridad filosófica que tiene la vivencia de la “conciencia” sobre cualquier dato fáctico. Los filósofos judíos-alemanes, pero muy distintivamente el neokantismo de Cohen y Cassirer y la fenomenología trascendental de Husserl, son la quinta columna que estaría destruyendo el “espíritu” y la “cultura” auténticamente alemanas. Dijo Cassirer: “el trasfondo de una vivencia concreta que ha durado un instante se destaca repentinamente como un acontecimiento global, un mundo para el destino de la humanidad y el destino del pueblo”⁴³. La “idea” de la constitución republicana viene de ese mundo espiritual que nunca quedará encorsetado por sus fronteras nacionales.

Más allá del Terror Cassirer animaba a aquellos senadores a conmemorar la validez de la “idea” de la Revolución francesa; validación que Kant fundaba en todo un símbolo: el “entusiasmo” que producía este acontecimiento en el espíritu de hombres como Hegel y Hölderlin. Este *entusiasmo* no se entiende al margen de su auténtico motivo: “su motivo ético”⁴⁴.

⁴³ E. Cassirer, apud, R. Aramayo, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 65. *Cursivas de Cassirer.*

3. DAVOS 1929: LA DISPUTA ESPIRITUAL Y CULTURAL ENTRE CASSIRER Y HEIDEGGER POR EL LEGADO DE KANT

El espíritu de los encuentros de Davos (Suiza) entre intelectuales franceses y alemanes apuntaba a la pacificación entre ambos países. Del 17 de marzo al 9 de abril de 1929 se produjo el II Encuentro de Davos bajo el título "¿Qué es el hombre?". La disputa entre dos filósofos alemanes de mucho renombre, Cassirer y Heidegger, atrajo toda la atención del programa⁴⁵. ¿Por qué se convirtió Kant en batalla y campo de batalla?: porque el antisemitismo nacional luchaba desde, aproximadamente, 1850 (año de la publicación del panfleto de Wagner: *La judaización de la música*) por la *restauración* del auténtico espíritu alemán en la cultura. Esta vuelta al ser de lo propiamente alemán implicaba la *expulsión* de ese elemento "extraño" a la cultura alemana como era la cultura judía. Tengo que hacer hincapié en que esta extrañeza y repulsión aparecen, desde Wagner, y esta es una de sus novedades antisemitas en Europa, en el ámbito académico pues su ataque a los judíos se produjo: 1) por mor de la introducción de los judíos en la música alemana y 2) porque su crítica apareció en una conocida revista de música de Leipzig. En el caso de Wagner la crítica fue contra Félix Mendelssohn y Meyerbeer, dos músicos judíos alemanes de mucho prestigio. Y la causa última del rechazo fue que la *naturaleza* del ser judío es lo radicalmente opuesto al espíritu y la vida alemanas por lo que son incapaces de entrar en la "esencia" de la música alemana. Mendelssohn y Meyerbeer sólo son "parásitos" de los clásicos alemanes. No pueden acceder al núcleo más íntimo del ser alemán y de su música porque, en última instancia, no tienen al alemán como *lengua materna*. Mientras que, en el caso de Heidegger, como parte del espíritu de su época, de su temporalidad e historicidad, los enemigos son Cohen y Cassirer, fundamentalmente, aunque en general el elemento "extraño" a la cultura auténticamente alemana es el neokantismo. Así que la razón de este profundo desencuentro hay que buscarla en el problema de la posibilidad de la metafísica, pero, a su vez, este problema, siendo como es un problema filosófico, no deja de ser

⁴⁵ Ernst Cassirer-Martin Heidegger. *Davos*, traducción de Guillermo Hoyos. Versión digital disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/20091/21191>. En adelante remito a este texto como "E. Cassirer/M. Heidegger". Las Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger con un análisis muy interesante se encuentran también en el ya referido en *Cassirer y su Neo-Ilustración*, 2009.

una problemática política relacionada con la identidad propiamente alemana que transforma al judío en “la cuestión judía”⁴⁶.

Cassirer sí se dio cuenta enseguida de que el neokantismo (también la fenomenología) era “el chivo expiatorio de la filosofía contemporánea”. Una observación tan aguda que, muy posiblemente, le hizo percibir como nadie el peligro de lo que se acercaba como acontecimiento histórico en Alemania. El desencuentro se palpó desde el comienzo: para Cassirer la pregunta de Kant tiene su clave en la “dirección del planteamiento”⁴⁷; mientras que para Heidegger esa pregunta presupone la posibilidad de la metafísica en el sentido de un primer preparativo (nunca llevado a cabo) para la ontología del *Da-sein*. Por lo que no puede haber auténtica filosofía si no se parte ya del *Da*. El neokantismo es un elemento extraño a la filosofía propiamente alemana y griega que pregunta por el ser porque este “regreso” a Kant —del que participó Husserl desde 1900 a 1910— quiere hacer de la *Crítica de la razón pura* una mera teoría del conocimiento al servicio de la validez de la físico-matemática. Cassirer se defendió argumentando que eso sólo era una verdad a medias. La pregunta por el hombre no se reduce en Kant a la certeza de las ciencias de la naturaleza porque está el otro mundo de la “libertad” que sí puede escapar de la finitud del “estar arrojado” al mundo. Cassirer sostiene, siguiendo a Cohen, que lo verdaderamente importante y novedoso es la “irrupción” de ese nuevo orden que es la razón práctica gracias a lo que cae la “delimitación de la finitud”. Lo “decisivamente metafísico” no está,

⁴⁶ El eco de la *Kulturkampf* o “lucha por la cultura” —aglutinante político del II Reich— reaparece nítidamente al final de *Kant y el problema de la metafísica* de 1929. En la Parte Cuarta, §44, *La finalidad de la ontología fundamental*, y cuatro años antes de hacerse militante del nazismo, Heidegger aclaró que el problema de la metafísica no era otro que “la lucha (*Kampf*) por el ser”. Frente a las interpretaciones “teóricas” de Kant para quienes es, precisamente, la metafísica la que posibilita dejar de ser rehenes de la radical finitud del historicismo, Heidegger quiere recuperar el legado de Kant como “cuidado” (*Sorge*) de la auténtica y originaria subjetividad que se opone ontológicamente a la subjetividad cartesiana. “Por lo tanto, al repetir el problema [¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?] debemos atender al modo y manera en que el filosofar, en esta su primera lucha por el ser, se expresa espontáneamente acerca del mismo.” (*Kant y el problema de la metafísica*, p. 199. Cursivas mías). Por lo que un Kant “teórico” significa, desde la lucha por el ser alemán, un Kant judaizado, tal y como en 1916 le escribe a Elfride a propósito de la introducción del judaísmo en la universidad alemana que, ahora, debemos entender como la introducción del “desarraigo” en la cultura alemana. Para un estudio más pormenorizado véase el capítulo VII (*Kant y el problema de la metapolítica: «la lucha por el ser»*) de mi obra *Heidegger de camino al Holocausto*, publicada más de una década antes de la aparición de los *Schwarze Hefte*.

⁴⁷ Desde el pensamiento crítico de Kant es la propia metafísica la que nos obliga a pensar y existir en la posibilidad trascendental que rompe con los límites de la finitud, es decir, que rompe con los límites de una tradición que pretende quedarse completamente al margen de la crítica de la razón pura. Este universalismo, este cosmopolitismo, en nada ajenos a la propia dialéctica de la razón pura, es lo que vectoriza y da intención a una forma de pensar, a una forma de practicar la filosofía, que no viene a arruinar al “ser-ahí”, sino a transformarlo en parte del mundo cuya pluralidad ontológica fundamentan, por vías distintas, los “filósofos de Marburgo” a los que ataca directamente desde el seminario de verano, 1923/24, que da en esa misma universidad con el título *Introducción a la investigación filosófica*.

pues, en la razón teórica (y en el ser-para-la-muerte), sino en esta "ruptura"⁴⁸ con la finitud para poder ir "hacia" ese nuevo horizonte de mundo que es el "mundus intelligibilis". Este planteamiento neokantiano de Kant también escapa, entonces, del "historicismo" y, sobre todo, del papel ontológico popular (*Völkisch*) que Heidegger le había dado a la "imaginación trascendental" en su *Kant y el problema de la metafísica*. El papel de la "imaginación trascendental": "común raíz desconocida entre sensibilidad y entendimiento", tal y como aparece en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, es, frente a la segunda edición, retomada por Heidegger como el camino para la fundamentación de la ontología desde el *Da-sein* de *Ser y Tiempo*. Todo *mundus intelligibilis* —pero muy especialmente el de la ética— queda destruido si, como pretende Heidegger, "Sólo hay verdades —si es que las hay— si están referidas al ser-ahí. ¿Quiere Heidegger —pregunta Cassirer— refugiarse en el ser finito?"⁴⁹

Heidegger entendió que el "signo"⁵⁰ de la *Crítica de la razón pura* no era otra cosa que aclarar si "la estructura interna del ser-ahí era finita o infinita". Esa era "la pregunta". Afirmando (desde *Ser y Tiempo*) que la "infinitud" de la metafísica

⁴⁸ E. Cassirer/M. Heidegger, *Davos*, p. 89. Nos referimos a la ruptura con la radical finitud: toda una irrupción de la universalidad. *Cursiva mía*.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 90. El primero en señalar la importancia de la problemática ontológica y política de la "imaginación trascendental" en la lectura de Heidegger fue Pierre Bourdieu quien, en 1975, señaló que en este problema se encontraba la clave de "la revolución conservadora en la filosofía". Bourdieu sostenía —aunque sin desarrollarlo— que ahí estaba, a su vez, la clave de la pretendida "superación" de Husserl por parte de Heidegger a través de la lectura histórico temporal de Kant (P. Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, pp. 63-74). Tiene su lógica hermenéutica heideggeriana. El neokantismo, así como la fenomenología de Husserl, se decantan por la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* por el papel central que ocupa el "entendimiento"; de lo contrario la "universalidad" —ya "fenomenológica" (Edmund Husserl) ya "simbólica" (Ernst Cassirer)— son imposibles. "Esta constitución originaria de la esencia del hombre, «enraizada» en la imaginación trascendental, es lo «desconocido», que Kant debe haber entrevisto, pues habló de una «raíz desconocida para nosotros». Lo desconocido no es aquello de lo que no sabemos absolutamente nada, sino aquello que, en lo conocido, se nos impone como un elemento de inquietud. Sin embargo, Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental, ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros, que fue el primero en reconocer, para un análisis de esta índole. Por el contrario, Kant retrocedió ante esta raíz desconocida" (Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 137). El problema de la "imaginación trascendental" —sostengo— es una cuestión *Völkisch* porque, para Heidegger, lo que está en juego es el "arraigo" de esa común raíz desconocida; por esta razón señaló que en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant ya no escribe "función del alma", sino "función del entendimiento" por lo que la síntesis pura volvía a depender del entendimiento (*op. cit.*, p. 140). Me parece obvio y actual: Heidegger estaba luchando por la radical autonomía ontológica del "alma" del *Volk* alemán; autonomía y finitud que carecen de sentido si la "síntesis pura" sigue siendo una "facultad del entendimiento". El *leitmotiv* entre la crítica de Heidegger en 1923/24 a la fenomenología de Husserl señalada, como advirtió hace tiempo Javier San Martín, en tanto "una monstruosidad", reaparece con toda su fuerza tanto en *Kant y el problema de la metafísica* como en el encontronazo de Davos con Cassirer. Tanto la fenomenología husserliana como los neokantianos están fuera del alma del pueblo alemán: como lo «demuestra», digámoslo así, que el origen de «nuestras vivencias» así como el de «nuestra imaginación trascendental» tengan su centro de gravedad en el entendimiento, en la "conciencia-de". Esta "actualidad" heideggeriana se ve en la forma de «sentir» de nuestros nacionalismos periféricos españoles: una legalidad a imagen y semejanza de los territorios.

⁵⁰ Davos, p. 99.

siempre está “atada” a la experiencia óptica. La infinitud sólo irrumpe en la imaginación como suma de finitudes. No hay ningún salto cualitativo en Kant. Por lo tanto la verdad está, efectivamente, relacionada con el ser-ahí. Pero el Dasein no es un “individuo” (ni un yo, ni una persona), sino la comunidad del pueblo en su Estado.⁵¹ La pregunta por la posibilidad de la metafísica —¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?— “sólo es posible si el ser-ahí existe”. La verdad del ser-ahí se cumple como “apertura” y sólo de esta manera “viene la verdad al ser ahí mismo”. Esta “validez” existencial nada tiene que ver con la verdad de una “proposición”, pura “teoría” sin “arraigo”, sin suelo (*Boden*), tal y como viene destruyendo Heidegger a la filosofía occidental desde la tarea hermenéutica como “destrucción”, sino con la verdad de la “temporalidad”. Si Heidegger insiste en diferenciar *Dasein*, existencia, “ser-ahí”, de *Dasein*, existir, es porque, en su lógica radical del origen, ni el Ser ni el existir son categorías universales por la sencilla razón ontológico-histórica de que en la temporalidad, en la historicidad, no existe, no aparece ningún universal, y todo intento habido hasta ahora en Occidente por relacionar la intención de la filosofía con lo universal e infinito ha sido, a juicio de Heidegger, un falseamiento de la verdad originaria del nacimiento de la filosofía en Grecia. Historia del olvido del Ser que, en 1938, aparecerá como *La época de la imagen del mundo*, que también podríamos titular *La época de la idea del mundo* en donde la conexión “teoría” y “judaísmo” vuelve a aparecer en esa conferencia⁵². Pero ya nueve años antes —en Davos— Heidegger está asentando el fundamento de su destrucción de la filosofía teórica y su desprecio por Cassirer como uno de los filósofos de Marburgo. Para el antisemita Heidegger (ahí está su correspondencia con Elfride) a la verdad del ser, esto es, a la verdad del *Da-sein* no se puede llegar a través de ideas, ni de “conciencia de”, porque la verdad del ser-ahí solo y exclusivamente se da como un “aparecer”. Esta verdad como *aletheia* o “des-ocultamiento” significa que la verdad es el propio aparecer, “claro del bosque” (*Lichtung*) del *Da-sein*. Y esta verdad es ontológicamente tan “finita” e “histórica” como el propio aparecer del *Ahí* en donde queda arraigada la existencia verdaderamente humana. De ahí provienen, a juicio de Heidegger en su confrontación con Cassirer y todo lo que éste representaba en Davos más allá del neokantismo, todos los títulos de la metafísica

⁵¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 77.

trascendental como "ousía" y "a priori". ¡Claro que hay un "a priori" en la filosofía de Heidegger; ¡pero nada tiene que ver con las "ideas", sino con el "Ahí" del ser! ¿Y cuál es la "sustancia" del "ser-ahí"?: el "suelo", la "hacienda", los "bienes patrimoniales", en los que el joven Heidegger venía insistiendo desde 1922 y su interpretación fenomenológico-existencial de Aristóteles, completamente al margen tanto de la lógica como de la ética del propio Aristóteles. Frente a la infinitud y universalidad de la teoría debe imponerse la "repetición" (*Wiederholung*) de la verdad. Y aunque no lo expresara Heidegger tal cual, el espíritu de Davos es, para el investigador objetivo, una mina en la que reconstruir el espíritu de una época y de un pueblo, el alemán y sus filósofos. Para los que el mito de la *Kultur* se transforma, en contra de la *Aufklärung*, en el *mito del mito* del ser alemán tal y como lo manifestó en 1872 el joven romántico, metafísico y nacionalista Nietzsche⁵³. Una mina, digo, para poder entender genealógicamente los pasos filosó-

⁵³ Alemania no se constituyó como un Estado moderno, sino como un Estado cultural. Bismarck y sus filósofos impusieron una unidad estatal lo más alejada posible del modelo republicano francés, así como del modelo inglés y norteamericano. Alemania, el II *Reich*, nunca pudo ser una República, un contrato social, porque la existencia del *Volk* alemán, su suelo, su lengua, su cultura, son las premisas de la política y no al revés. La unidad alemana, el nacimiento del II *Reich*, es un acontecimiento filosófico unido en su "origen" cultural al nacimiento de la filosofía en Grecia. Tanto para el joven *romántico, nacionalista y metafísico* Nietzsche como para el *nazi* Heidegger, el "nacimiento" solo tiene que ver con el "pueblo" alemán y nunca con el "individuo". Por esta razón elemental la filosofía del III *Reich* —contra la República de Weimar— exigió, a instancias de Heidegger, una vuelta al "comienzo" del significado auténticamente metafísico del "nacimiento" de Occidente. En *El nacimiento de lo tragedia* (1872) Nietzsche, que había participado como voluntario en la guerra franco-prusiana, cree haber hallado el hilo conductor entre los griegos y la cultura alemana en el joven Goethe, concretamente en estos "temerarios" versos: "¡Aquí estoy sentado, formo hombres /A mi imagen [*Bilde*], /Una estirpe [*Ein Geschlecht*] que sea igual a mí, /Que sufra, que lllore, /Que goce y se alegre /Y que no se preocupe de ti, /Como yo!" (KSA,1, 67). Por lo que no fue Heidegger sino este Nietzsche quien, frente a la modernidad de *Sócrates-Eurípides-Descartes*, se pone en marcha cultural y políticamente la idea nacionalista de que el nacimiento de la filosofía nada tiene que ver con la "teoría" sino con el formar griegos y alemanes. Vamos a decirlo utilizando la terminología fenomenológica. La intencionalidad de la filosofía, el sentido de su nacimiento consiste en el cuidado de una determinada estirpe que nada tienen que ver con Sócrates, Eurípides y Descartes. Esta triada recibe como común denominador la definición de "hombre teórico" cuya irrupción en Occidente coincide, de forma antigua y moderna, con la destrucción del mito sin lo que se destruye, al mismo tiempo, el mito del origen, la propia identidad. De manera que tenemos al II *Reich* en busca de una "leyenda" que aglutine al ser alemán, es decir, el "sentimiento" de lo alemán. Nietzsche cree de forma romántica, no solo al margen sino contra la teoría del nacimiento de la tragedia, que el "renacimiento" de Alemania, el "renacimiento del mito alemán", pasaba por una vuelta al sentimiento del origen. Lo que escucha como eco en los versos del joven Goethe es lo profundo griego. Es en el *Prometeo* de Esquilo en donde Alemania debe entenderse a sí misma a través de Goethe. ¿Con qué espíritu el soldado alemán debe ir al campo de batalla? Como herederos de los *Misterios* griegos en el sentido dado por Nietzsche: "el griego profundo disponía en sus *Misterios* de un sustrato inamoviblemente firme del pensar metafísico, (...)" (KSA,9, 68). Este pensar metafísico no se inicia, pues, en la teoría, sino en la práctica del hondo misterio greco-alemán: la "rudeza" del "artista" que con su "poder" forma hombres no a imagen del Olimpo, sino de su mismo "poder". Este galimatías lingüístico como arena para la guerra franco-prusiana solo se entiende porque en alemán "poder", *können*, y "artista", *Künstler*, tienen la misma raíz. Estos juegos lingüísticos serán posteriormente para Heidegger una mina. Pero lo importante es que, a juicio de Nietzsche, lo que es el ser propiamente alemán hay que buscarlo en ese misterio de un Prometeo que "aniquila" a los dioses por amor a su comunidad, aun sabiendo que va a estar condenado eternamente a un horrible sufrimiento. Ese sería el "poder" que la poesía de Esquilo pone en juego en el campo de batalla contra los hombres "teóricos" Sócrates-Eurípides-Descartes. Afirmaba Nietzsche: "La leyenda de Prometeo es posesión originaria de la comunidad entera de los pueblos arios y documento de su aptitud para lo trágico y profundo, más aún, no sería

ficos y políticos necesarios para que el III *Reich* hiciera realidad, a nivel de la nueva legalidad alemana, de la definición heideggeriana de “sustancia” como “bienes patrimoniales”, “hacienda”, “casa”, términos que a partir de su discurso de rectorado terminan sintetizándose como bienes nacionales: la “sangre” y el “suelo”.

Cassirer insistió en una línea contraria. La tarea de la filosofía es hacer que el hombre *emerja* de su propia finitud y llevarlo “*hacia algo nuevo*”⁵⁴. Podemos definir al pensamiento heideggeriano como *endógeno*; mientras que el del neokantiano judío sería *exógeno*. Lo que la filosofía de Kant nos descubre no sólo es el horizonte del nuevo infinito de la revolución científica, sino algo que va más allá de ese infinito: la “infinitud inmanente”. Esta es la razón del nuevo mundo y de que haya algo nuevo bajo el sol de nuestra repetitiva finitud. Frente a la metafísica como verdad de la finitud del *Dasein* el judío y socialdemócrata ofrece

inverosímil que ese mito tuviera para el ser ario lo que el mismo significado característico tiene el mito del pecado original para el ser semítico, y que entre ambos mitos existiese un grado de parentesco igual al que existe entre hermano y hermana” (KSA, 9, 68-69). En palabras de Nietzsche Alemania representa “la dignidad que confiere el sacrilegio” que denominó como “pecado activo”; mientras que el mito de Eva, afecciones feministas, carece de la aureola de la dignidad como “pecado pasivo”. Lo importante para mi ensayo es que tanto un mito como el otro sirven para “justificar” el mal en el mundo. De forma que habría un mal ario que consistiría en el totalitarismo; en el entendido de que el pecado activo consiste en aniquilar la multiplicidad de los individuos en aras de un ser único; una actitud contra los dioses que denomina aquí como “heroísmo” del individuo por acceder a lo “universal”. La otra forma de acceder a lo universal —el pecado pasivo— tendría que ver con lo “teórico” asimilado a lo “femenino” como la “curiosidad”, el “engaño” o la “mentira”, en fin, la “seducción” y la “concupiscencia” (KSA, 9, 69-70). Pero es en el § 23 de *El nacimiento de la tragedia* en donde la *Kulturkampf* desvela de forma clara la alianza entre “Prometeo” y el “pecado activo”, la profunda similitud entre *metafísica* y *violencia*, y en donde esta violencia metafísica del “origen” aparece realmente —la guerra franco-prusiana solo es la excusa— como lo que es, la expulsión de Alemania de todo lo extraño a su propia cultura. “Nosotros tenemos en tanto el núcleo puro y vigoroso del ser alemán, que precisamente de él nos atrevemos a aguardar aquella *expulsión de elementos extranjeros injertados a la fuerza*, y consideramos que *el espíritu alemán reflexione de nuevo sobre sí mismo*. Acaso más de uno opinará que ese espíritu tiene que comenzar su lucha (*Kampf*) con *la expulsión del elemento latino*, y reconocerá una preparación y un estímulo externo para ello en la triunfadora valentía y en la *sangrienta aureola* de la última guerra, pero la necesidad íntima tiene que buscarla en la emulación de ser siempre dignos de nuestros sublimes paladines en esta vía, dignos tanto de Lutero como de nuestros grandes *artistas y poetas*” (KSA, 23, 148-149. Cursivas mías). Aunque “hermano” y “hermana” quedó claro cuál era la cultura superior: aquella que tenía su “patria mítica” (*seine mythische Heimat*) en Grecia. Por lo tanto, podemos definir desde Nietzsche la lucha por la cultura como la lucha por “los dioses domésticos”. Heidegger y su nacionalismo o “popular” hermenéutica tiene en este Nietzsche un antecedente, un precursor de su propia filosofía para el trágico nacimiento del III Reich. La *Kulturkampf* quedó definida en 1872 como “una *restauración (ein Wieder bringen)* de todas las cosas alemanas” (KSA, 23, 149. Cursivas mías). De nada servirá la inmediata “tempestividad” de un Nietzsche que toma conciencia de sus tremendos errores románticos, metafísicos y nacionalista. De nada servirá que *Humano, demasiado humano I* arranque con una cita de Descartes y el elogio conmemorativo de Voltaire. De nada que dedicara su “gaya ciencia” a los apátridas y de nada que Zaratustra predicara por Europa que allí en donde acaba el Reich, ahí mismo, comienza el arco iris del hombre que supera al *Volk* porque, ahora, ser un buen alemán comienza por desalemanizarse. En fin, para nada sirvió el gran gesto al publicar en 1888 su separación de Wagner, entre otras cosas, por su antisemitismo. El culto al “genio” siempre se paga caro. (He seguido, como siempre, la traducción de Andrés Sánchez Pascual *El nacimiento de la tragedia*, de Alianza Editorial, Madrid, 2.ª edición de 1977).

⁵⁴ E. Cassirer/M. Heidegger, *Davos*, op. cit., p. 96. Cursivas mías.

la *idea* de la *metafísica* como "metábasis": transición, cruzar y atravesar nuestra propia finitud. Pero, atención, no se trata de un desprecio por el ser-ahí, sino, y haciendo pie en Goethe (al que también hay que regresar como a Kant): "Si quieres penetrar en lo infinito, camina en la finitud en todas direcciones". La "idea" de libertad tiene que ver con ese poder del *espíritu* que consiste en *transitar* y en este sentido la tarea de la filosofía (se trata de una "confesión" de Cassirer) es la de hacer al hombre todo lo libre que pueda. La filosofía debería liberarnos de la "angustia".

Para Heidegger la filosofía nada tiene que ver con "término *ad quem*" —la forma de filosofar que tiene Cassirer— sino con "término *a quo*". Es decir, la posibilidad de la metafísica siempre está con relación al "origen". Como Cassirer —el neokantismo y la fenomenología trascendental— no pueden "tematizar" el *Da* porque su metafísica es una "metábasis" que mira hacia el infinito, esta filosofía se convierte en una "filosofía de la cultura" que persigue la aclaración (y es su punto de partida) "de la totalidad de las formas de la conciencia configuradora". En mi filosofía, dijo Heidegger, no hay término *ad quem* porque no se trata de una filosofía de la cultura que persigue *analogías* o un común denominador entre las culturas⁵⁵. Su filosofía consiste en una metafísica del "aquí" para lo que hay que volver a los griegos y preguntarnos ¿qué es el ser? Afirmando que de eso depende su "interpretación" de Kant. La "finitud" es lo que permite la posibilidad de la "ontología" en tanto crítica que desvela el "abismo" en el que se sustenta la ontología clásica. Este "abismo" (*Ab-grund*) y su "angustia" son los impulsores de la metafísica —¿Por qué es el Ser y no más bien la Nada?— y

⁵⁵ Quiero destacar desde Hispanoamérica, concretamente desde México, la necesaria tarea para el humanismo del siglo XXI de una hermenéutica que no esté basada en la "destrucción" de lo otro o extraño, sino en su inclusión como parte de la historia de la existencia que nos afecta a todos sin jerarquías ontológicas y políticas del tipo "auténtico"/"inauténtico" y "propio"/"impropio". Como si el mestizaje, "los hijos del limo" (Octavio Paz), no tuvieran cabida ni en la historia ni en la filosofía. Al respecto de este problema, la hermenéutica del "origen" que separa abismalmente a los seres humanos como si no perteneciéramos todos, sin distinción, a este mundo en que vivimos, frente a la hermenéutica del solipsismo del *Da-sein= Volk* ante la muerte, tenemos, afortunadamente, una salida hermenéutica a lo trascendental del Otro en Mauricio Beuchot y su Hermenéutica analógica. La analogía parte de Aristóteles y en dos sentidos íntimamente unidos: a) Metafísico y b) Ético. Si todos los hombres aspiran al conocimiento, repiensa Beuchot con el Estagirita —pero desde México— no por cuestiones tales como "derechos históricos" o de "raza" (Heidegger), sino como algo propio de la naturaleza humana, entonces, la tarea de la hermenéutica no puede ser la "destrucción" (que, posmodernamente, se ha interpretado, erróneamente, como "destrucción") de las interpretaciones inauténticas o impropias, sino la "prudencia" (*phronesis*) como cuidado, y volvemos a la ontología, al Ser, al "mapa de la existencia", como afirma el propio Beuchot, de la pluralidad infinita del mundo. Esta hermenéutica analógica, y he ahí una de sus originalidades humanistas, nunca pudo originarse filosóficamente en Centroeuropa, en donde aún domina la auto posición del Yo de Fichte, sino en el Nuevo Mundo, cuna moderna del mestizaje como forma de Ser.

no el *logos sin arraigo, sin "suelo"*, como han pretendido Cohen y Cassirer⁵⁶. La pregunta por la metafísica exige ella misma una metafísica del ser-aquí. Heidegger se pregunta acerca del horizonte de la pregunta por el hombre: ¿o el del *logos* o el del *ser-aquí*? No hay metátesis que valga para Heidegger: o lo uno o lo otro. Y en base a esta disyunción exclusiva sale a relucir, por boca de Heidegger, lo que para él estaba en juego: la posibilidad de la filosofía misma, porque esta ya parte siempre de un (problemático) término "*a quo*"⁵⁷. He puesto el paréntesis para recordarles a mis posibles lectoras y lectores que tanto la tarea de la "hermenéutica" de 1922 (*Informe Natorp*)⁵⁸ como la tarea "ontológica" de 1927 (*Ser y Tiempo*) consisten en la "destrucción" de todas las interpretaciones "impropias" que han ido velando la pregunta por el Ser del *Dasein* u "origen". La problematicidad del "ser-aquí" comienza, pues, para Heidegger, al darse cuenta el propio *Dasein* que el *Da* ha desaparecido en aras del "logos". ¿Cómo supera Heidegger esta angustia ante el abismo (*Nada*) de saberse en la Nada del *logos* y su infinitud? Refugiándose en la finitud radical del ser-aquí. También quiere desde su filosofía la libertad; pero para librarse de la infinitud y poder ser él mismo. No se trata, entonces, de la libertad de las formas simbólicas, sino de la libertad del estar arrojados a la temporalidad e historicidad del *Da-sein*. Por lo que la libertad que anuncia la metafísica del ser-aquí no es otra que la de "*libres para la muerte*", que toma del *Zaratustra*. Libre-para-la-muerte es, como en 1927, el *axioma* fundamental de esta ontología y de la posibilidad misma de la metafísica del "aquí". No se trata de una idea, sino del existenciario que estaría transformando al *Dasein* en un "acontecimiento" histórico del que, podemos añadir, quedan ontológicamente fuera tanto el neokantismo como la fenomenología trascendental. La "existencia" única y exclusivamente puede ser "*a quo*". Pero si ni es una idea ni un concepto, ¿qué es, entonces, este libre-para-la-muerte? Heidegger afirmó que se trata de "la unidad original" y que este término carece de traducción en la filosofía de Cassirer. Por último, si la filosofía de la cultura viene a "*nivelar*" las diferencias, la metafísica del ser-aquí se opone a esta nive-

⁵⁶ Haríamos bien en releer el § 6 de *Ser y Tiempo* a la luz del "desencuentro" entre Cassirer y Heidegger, *ad quem/ad quo*. La analítica del *Dasein* comienza, precisamente, planteando cuál es el "suelo" (*Boden*) de esa analítica. Pero tanto la traducción de Gaos como la de Rivera traduce por "falta de base" y "falta de fundamento" lo que, realmente, es falta de suelo. El "olvido" del ser —que ya aparece en este § 6— está en una analítica de la existencia basada en "ideas".

⁵⁷ Davos, p. 98.

⁵⁸ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 2002.

lación de la existencia. Por lo que, va concluyendo Heidegger, la verdadera "tarea" de la filosofía es "volver a arrojar al hombre en la dureza de su *destino*"⁵⁹.

En su última respuesta Cassirer asegura que no se trata de nivelar, sino "de que cada uno, permaneciendo en su propia posición, no sólo se vea a sí mismo, sino también al *otro*"⁶⁰. Sí mismo y el otro: esta es la tarea de la filosofía. ¿Por qué? Porque es "posible", es decir, "yace ya en la idea del conocimiento filosófico en absoluto"⁶¹. ¿Lo fecundo en filosofía es estar siempre resaltando las diferencias, la oposición entre finito e infinito? No se trata de argumentos lógicos ("yo no tengo una posición lógica superior a la de Heidegger"). Cassirer viene a decir que no se trata de una oposición de esencias mutuamente excluyentes. ¿Estamos condenados al relativismo? ¿Vamos a considerar como verdad el que la filosofía que se escoge depende del "tipo de hombre" que se es? Si esto triunfa lo que se consigue es "el endurecimiento de nuestra relatividad"; lo que a su vez implica que el centro de gravedad de la pregunta "¿Qué es el hombre?" pasa totalmente a depender del "hombre empírico" y de su facticidad histórica que es, para Heidegger, radicalmente finita.

Pero Cassirer afirma que sí hay un centro de gravedad común entre la posición de Heidegger y la suya. Ni siquiera hay que buscarlo "porque ya lo hay" en tanto realidad histórica: "un mundo humano objetivo *común*"⁶². Esta filosofía no busca el suprimir las diferencias entre las culturas y su "sí mismo"; pero sí pone una "condición": que desde el "aquí" (Da) se pueda tender un "*punte*"⁶³ entre los individuos. Y al llegar a este punto Cassirer invoca el fenómeno primordial del "lenguaje" como *el* ejemplo más humano en donde se muestra la transición de lo finito a lo infinito. Esto no quiere decir, advierte Cassirer, que "el lenguaje de uno sea trasladado al del otro". No obstante, y ahí está el "puente", "nos entendemos a través del *médium* que es *el* lenguaje"⁶⁴. Digamos con Cassirer que de ninguna forma se trata de suprimir la identidad de la lengua materna (finito), sino de tematizar esa "unidad" que "hay más allá de la infinita variedad de modos de hablar"⁶⁵. Esto es, para esta filosofía, "el punto decisivo"⁶⁶. De ahí

⁵⁹ E. Cassirer/M. Heidegger, *Davos*, *op. cit.*, p.100. Cursivas nuestras.

⁶⁰ Ídem. Las cursivas son mías.

⁶¹ Ídem.

⁶² Ídem.

⁶³ Ídem. Cursiva mía.

⁶⁴ Ídem. Cursiva mía.

⁶⁵ Ídem.

⁶⁶ Ídem.

la necesidad, y más en tiempos nacionalistas y antisemitas, del estudio de las formas simbólicas de las distintas culturas y lenguas que puede haber en un mismo pueblo y, en general, en el mundo. La tarea de la filosofía consiste, pues, en ir más allá de nosotros mismos y tender un puente entre los individuos. Ahora bien, esta tarea no se consigue *bunquerizándonos* en nuestro “sí mismo” para excluir al otro, sino señalando filosóficamente lo que ya ocurre en el mundo antes que el filósofo lo tematizara y que no es otra cosa que esa permanente, infinita, *traducción* entre unos y otros, y que en los libros de filosofía aparece con el título de “el mundo del espíritu objetivo”⁶⁷. El neokantiano no ve otro camino para que se pueda pasar de un “ser-ahí” a otro “ser-ahí” que el de este mundo de las formas que compartimos y que gracias al cual es posible “el mutuo comprenderse”⁶⁸.

Cassirer intentó tender un puente entre él y Heidegger. Pero no a cualquier precio. Permaneció hasta el final una diferencia insalvable en relación con el legado de Kant. Tiene que ver con lo que éste llamó “revolución copernicana”⁶⁹. El que el objeto tenga que regularse por el conocimiento es lo “nuevo” que hizo posible dejar atrás a la metafísica dogmática, es a partir de esta revolución, por lo que “ahora no se da una única de esas estructuras del ser”⁷⁰. Gracias a este cambio entre lo antiguo y lo moderno “se introduce una multiplicidad totalmente nueva en el problema del objeto”. Por lo que, gracias a Kant, la nueva metafísica crítica pudo dejar atrás a la metafísica antigua. Para la metafísica kantiana el paradigma del ser ya no es la “sustancia”, lo que es en sí y por sí y no necesita de otro para existir. Para la metafísica moderna el ser ya no es ni parte de una sustancia, “sino el ser que parte de una multiplicidad de determinaciones y significaciones funcionales”. La propia modernidad, podemos sumar a lo anterior y, de ahí, pero en otro orden de cosas, aunque de forma analógica, que Mijaíl Bajtín afirmara en *Teoría y estética de la novela* que *El Quijote* era la primera novela moderna porque Cervantes puso el ser de la novela en la “heterología” y “heterofonía” del mundo. El ser de la novela moderna tampoco es una sustancia. Desde esta óptica Cervantes es considerado como el gran innovador del giro copernicano en la literatura moderna.

⁶⁷ Ídem.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁹ Ídem.

⁷⁰ Ídem.

Las últimas palabras de Cassirer recogidas en este documento reafirman su posición como "kantiano" y en el legado de Hermann Cohen, es decir, que permanece, frente a Heidegger, en la pregunta por lo "trascendental"⁷¹. La pregunta que hace ir más allá del "aquí" de la oposición de las diferencias para preguntar no tanto qué es el hombre desde la posición radicalmente finita de la metafísica de Heidegger, sino de su propia posibilidad trascendental: ¿cómo es posible el lenguaje?: ¿cómo es posible que nos podamos entender a través del lenguaje?

La última palabra, para cerrar el encuentro, fue la de un Heidegger insistiendo en lo contrario. Contra el Kant de Cassirer (implícitamente también contra el de Cohen) "que se opone a la antigüedad" se tiene que volver a Platón para "rescatar" la pregunta por la existencia, por el ser, "antes de que este se difumine en una multiplicidad funcional"⁷². Cualquier lectora o lector atento de lo que acabamos de citar habrá reconocido inmediatamente que la *vuelta* a los griegos era para Heidegger la solución a lo que posteriormente denominó como "historia del olvido del Ser"; creyendo, a través de sus interpretaciones hermenéutico-filológicas, que la *ousia* auténticamente griega, antes de que se tradujera al latín como "sustancia" en el (mal) entendido de que era una idea universal y necesaria como un "bien", históricamente significa "bienes patrimoniales". La *ousia*, entonces, no se deja traducir a ningún otro idioma porque es un patrimonio exclusivo de la existencia griega. La *ousia* no señala al ser, sino el des-velamiento del *Da-sein*. Y como la *ousia* se ha difuminado, o está a punto de hacerlo como parte de la historia del nihilismo europeo, se necesita volver a Platón para posibilitar un relato metafísico de carácter genealógico entre el filósofo griego y la *Crítica de la razón pura* basándose, obviamente, en la finitud estructural del "ser-aquí".

Desde este ángulo sostuvo Heidegger que la "tarea" de la filosofía no puede ir encaminada a lo trascendental de la multiplicidad de los modos de ser. Toda su obra (se refiere a *Ser y Tiempo*) va encaminada a ganar el horizonte de la pregunta por el ser en contra, añadimos, de una modernidad que parte de la estructura y multiplicidad de la pregunta por el ser porque accedemos al mundo a través de su propio cosmopolitismo, lo que implica que la tarea de la filosofía sea de orden infinito. Heidegger es muy contundente: no hay posibilidad de

⁷¹ Ibid., p. 102.

⁷² Ídem.

mediación. La “esencia” de la filosofía es “ocupación finita del hombre”⁷³ y esto se debe al propio ser finito del hombre. El *a priori* no es una unidad trascendental de posibilidades, sino la radical finitud del *Dasein*. La filosofía, entonces, sólo puede ganar su plenitud y totalidad haciéndose cargo de estas barreras de la finitud del hombre. No se trata, pues, de la finitud compartida de Cassirer y Cohen, sino de “la finitud de una manera totalmente radical”⁷⁴.

A partir de lo dicho, Heidegger quiso que el auditorio tomara conciencia del momento histórico en el que se estaba dando la discusión entre dos filósofos. Desde este punto “Davos” representó abiertamente el *clima político* de lo que estaba aconteciendo en Alemania. En efecto, fue el propio Heidegger quien animó a “percibir” el ser: “Estamos en camino de tomar de nuevo en serio las preguntas fundamentales de la metafísica”. Es más, continuó Heidegger, esta “problemática” de la “metafísica” está expresando lo que “en grande” está aconteciendo de forma histórica⁷⁵. La “raíz” del “pensar” no puede superar esta finitud sino, todo lo contrario, debe convertir el trabajo filosófico en encontrar (y cuidar) esa finitud⁷⁶. Haciéndose eco de *Ser y tiempo* y de su tarea como “destrucción”⁷⁷ (cap. 6: “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”) en 1929 confirma que lo “esencial” en este “confrontamiento con la historia de la filosofía” es “liberarse” de la diferencia de las posiciones y de las tesis para que se pueda ver que “la diferenciación de las posiciones es la raíz del trabajo filosófico”⁷⁸.

Al terminar el debate Cassirer quiso estrecharle la mano a Heidegger y éste la rechazó. Un poco antes de que se cumplieran cuatro años después de Davos Heidegger se afilió al nazismo (1 de mayo de 1933); mientras que Cassirer eligió el exilio.

4. DESPUÉS DE DAVOS

En este punto voy a recordar algunos textos-testimonios de Heidegger que aclaran, ahora definitivamente, lo que realmente estaba en juego en el desen-

⁷³ Ídem. Cursivas mías.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁷⁵ Ídem. Cursivas nuestras.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 209-250.

⁷⁸ E. Cassirer, *op. cit.*, p., 103. Cursiva mía.

cuentro de Davos con Cassirer. El problema del ser comienza a desvelarse políticamente como el problema de la cultura y el espíritu del *Volk* alemán. ¿Qué permite el nacionalsocialismo en el poder? Remitir el problema de 1922-1929, el ser de las "ciencias del espíritu", la "preocupación" o *Sorge* de la "conciencia", que no proviene del "privilegio" de la conciencia como región autónoma, pura o trascendental, sino del acontecimiento histórico que es el nazismo. En su toma de posesión como rector de Friburgo en 1933 dijo lo siguiente:

Si nuestra voluntad se dirige a la esencia de la ciencia en el sentido de un soportar descubierto interrogante en medio de la incertidumbre frente a la totalidad del ente, entonces esta voluntad por la esencia crea para nuestro pueblo un mundo dotado del más interno y extremo peligro, es decir, un mundo auténticamente espiritual. Pues espíritu [*Geist*] no es ni la vacía perspicacia ni el ingenioso juego sin compromisos, ni el desmesurado impulso al análisis intelectual, ni siquiera la razón del mundo, sino que espíritu es la resolución, originariamente afinada y sabia, en pos de la esencia del ser. Y el mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura de una cultura, así como tampoco el arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de la sangre y del suelo [*Blut und Boden*] y que, en tanto tal poder [*Macht*], excita más íntimamente y conmueve más ampliamente su existencia. Sólo un mundo espiritual garantiza al pueblo la grandeza. Pues él obliga a que la permanente decisión entre la voluntad de grandeza y el dejar que haga su trabajo la decadencia se convierta en la ley que conduzca la marcha que nuestro pueblo ha emprendido hacia su historia futura⁷⁹.

Ahora bien, filosóficamente esto nunca hubiera sido posible si con anterioridad (1922: *Informe Natorp*) Heidegger no retrotrae el concepto de "sustancia" a lo que él entendió como fuente originaria y originante del término griego *ousia* que traduce como "bienes patrimoniales"⁸⁰. Ahí está el corte total con la filosofía como actitud teórica ante el mundo. El Bien en sí, la Verdad en sí que perseguía Platón, quedan reducidos al naturalismo e historicismo del *Dasein*: la comunidad

⁷⁹ M. Heidegger, *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Traducción, estudio preliminar y notas de Ramón Rodríguez. Madrid: Técnos, 1989, pp. 12 y 13. M. Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Band 16; *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, [GA 16], pp. 111-112.

⁸⁰ M. Heidegger, *Informe Natorp, op. cit.*, p. 58.

del pueblo en su Estado. Mientras que el 3 de noviembre de 1933 arengó así a los estudiantes:

¡Estudiantes alemanes! La revolución nacionalsocialista lleva a un trastorno completo de nuestra existencia como alemanes. Tenéis que acordaros, en lo que está aconteciendo, de ser y permanecer siendo siempre los que van adelante, los que siempre están preparados; los que siempre son tenaces y los que nunca cesan de crecer. Vuestra voluntad de saber busca experimentar lo que es esencial, primario y grande. Se les hace tarde para afrontar tanto lo que está sujeto a lo inmediato como a lo que compromete a largo plazo. Sean afirmativos y verdaderos en lo que exigen. Permanezcan lúcidos y firmes cuando rechacen. El saber que han obtenido no lo perviertan en una vana posesión personal. Guárdenlo como primera posesión del hombre que dirige en cada oficio popular del Estado. Ya no pueden permanecer como simples oyentes. Háganse un deber de participar, por el saber y la acción en común, en la obra de lo que será en un futuro la Escuela Superior en donde se formará el espíritu alemán. Cada uno tiene que empezar por poner a prueba y justificar cada don natural y cada ventaja social. Esto se lleva a cabo gracias al poder con el que se compromete la lucha del pueblo entero a través de uno mismo. Que día a día y hora a hora se consolide la fidelidad de la voluntad de obedecer. Que crezca sin cesar el valor de sacrificarse para salvar lo esencial y hacer brotar la fuerza más íntima de nuestro pueblo en su Estado. Que ni los principios doctrinarios, ni las ideas, sean las reglas de vuestro ser. El Führer mismo, y sólo él, es la realidad alemana de hoy y del futuro, así como su ley. Aprendan profundamente que siempre cada cosa exige decisión y cada acto responsabilidad. ¡Heil Hitler!”⁸¹

¿De verdad creen ustedes que las críticas de Heidegger a Husserl y Cassirer quedan al margen de su nazismo? Este texto, inédito en español, pertenece al periódico nazi de los estudiantes de Friburgo. Lo he traducido del francés⁸².

Por lo que se refiere a Cassirer primero se exilió a Suecia y después en Estados Unidos de Norteamérica en donde murió en 1945. Cuenta Roberto R. Aramayo que en abril de 1935 Cassirer ya quería “escribir una refutación

⁸¹ M. Heidegger, *op. cit.*, pp.184-185. Cursivas mías.

⁸² M. Heidegger, *Écrits Politiques (1933-1966)*. Traducción de François Fédiér, París, Gallimard, 1995, p. 27-28.

filosófica del movimiento nacionalsocialista"⁸³. Afortunadamente su esposa le recordó que aún tenían familiares en Alemania. Pienso que, quizá, Cassirer dedicó una buena parte de su vida a esta refutación filosófica del nazismo a través de sus obras. Era como un deber propio de la tarea filosófica, algo que tenía que ver, como ha señalado Aramayo, con la relación entre filosofía y política. Una relación que se habría vuelto completamente "extraña" en las últimas décadas en Alemania. Pero ¿cómo refutar "filosóficamente" el nazismo si lo que éste consigue, precisamente, es destruir la filosofía? "Cuando un buen día escuchó a Hitler afirmar que "la justicia o el derecho es lo que sirve al *Führer*", Cassirer le comentó a su mujer: "Si mañana todos nuestros prestigiosos juristas no se levantan como un solo hombre para protestar contra este acervo, Alemania está perdida."⁸⁴ Los prestigiosos juristas alzaron la voz como un solo hombre: *Ein Volk Ein Reich Ein Führer*. Lo que se dice de los juristas es perfectamente aplicable a los prestigiosos filósofos.

Casi al final de su conferencia "Filosofía y política" (3 de agosto de 1944 en Connecticut), y después de desvelar la estructura mitológica del libro de Spengler, *La decadencia de Occidente* (1911), basada en el inevitable "destino" de la civilización humana, en la que, paradójicamente, el ser humano nada tiene que hacer sino, únicamente, someterse a ese destino histórico que lleva al final del Occidente conocido y alumbrar vitalidades nuevas, casi al final dijo Cassirer: "Si asumimos este sistema de Spengler, sentimos algo así como si todas nuestras capacidades mentales se vieran repentinamente *paralizadas*"⁸⁵.

Y en punto y aparte continúa: "Esto mismo vale, aunque en un sentido diferente, *para la filosofía de Martin Heidegger* y para su libro sobre *Ser y Tiempo*"⁸⁶. Comenta que, aunque lo presentaban como uno de los máximos exponentes de la fenomenología, sin embargo "la postura general de su libro es *enteramente opuesta al espíritu de la filosofía de Husserl*". El pensamiento de Heidegger es una reivindicación del mito ya que no admite ni verdades eternas ni un método lógico para el análisis filosófico. Por eso su filosofía sólo puede ser "filosofía exis-

⁸³ R. R. Aramayo, *Los climas políticos y las responsabilidades filosóficas: la lección de Cassirer sobre filosofía y política (1944)*, en *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, volumen CLXXXVI, número 742, p. 295. Este trabajo resulta muy provechoso para contextualizar filosófica, política y socialmente la crítica de Cassirer a Heidegger desde el exilio.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 296.

⁸⁵ E. Cassirer, *Filosofía y política*. En R. R. Aramayo, *op. cit.*, p. 306. Esta interesante percepción la he tenido, repetidas veces, al intentar discutir con algunos heideggerianos. Las cursivas son mías.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 306. Cursivas nuestras.

tencial"; lo que quiere decir, en el fondo, que no hay un *logos* común. "Tan sólo puede brindar la verdad de *su* existencia individual, y su existencia siempre tiene un carácter histórico". El individuo siempre está completamente condicionado y sujeto a la corriente temporal por lo que en su filosofía la libertad queda completamente comprometida con un acontecer histórico que no depende de la voluntad y decisiones de los hombres. Cassirer puso el foco en un término heideggeriano: *Geworfenheit*, "estar arrojado". Ahí se fragua, podríamos decir nosotros, el mito del Ser. "Hallarse arrojado a la corriente del tiempo es una de las condiciones fundamentales e inalterables de la vida humana. El hombre no puede emerger de esta corriente ni tampoco puede alterar su curso. Ha de aceptar las condiciones históricas de su existencia; tiene que *someterse* a su destino."⁸⁷ De esta forma Cassirer retoma, sin nombrarlo, el problema de Davos a la luz de los acontecimientos políticos de Alemania. Por un lado tenemos una "filosofía existencial" radicalmente individual pero, al mismo tiempo, esa pretendida individualidad ya está sometida al "destino" nacionalsocialista. No quiso decir Cassirer con esto que la ideología nazi viniera de Spengler y de Heidegger. "Pero hay una conexión indirecta entre el curso general de las ideas que podemos estudiar en el caso de Spengler o Heidegger y la vida política y social alemana en el período posterior a la Primera Guerra Mundial. Tan pronto como la filosofía deja de confiar en su propio poder, tan pronto como da paso a una actitud meramente pasiva, no puede seguir cumpliendo con su tarea *educativa* más importante. No puede enseñar al hombre cómo desarrollar sus facultades activas en orden a configurar su vida individual y social"⁸⁸. Mucho antes del hipócrita asombro académico acerca del nazismo de Heidegger y de las críticas al libro desencadenante de Víctor Farías⁸⁹, Cassirer en 1944 ya había señalado la conexión interior de *Ser y Tiempo* con el nazismo. Por lo que podemos concluir con una buena noticia: la refutación filosófica del nazismo se lleva a cabo refutando la filosofía de Heidegger.

⁸⁷ Ídem. *Cursiva* mía.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 307. *Cursivas* mías.

⁸⁹ V. Farías, *Heidegger y el nazismo*. Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner, 2009. La 1ª edición es de Editorial Múchnik: Barcelona, 1989.

5. DAVOS Y NOSOTROS: ¿"CON" Y "CONTRA" HEIDEGGER?

Recordar ahora la polémica de Davos no puede ser únicamente un deber académico-historiográfico. La pregunta "¿Qué es el hombre?" sigue en pie. La actualidad de Davos consiste, a la luz del mundo, nuestro mundo, en que la filosofía parece haber aceptado la derrota de Cassirer ante el gran Heidegger⁹⁰. Éste perdió la guerra; pero parece haber ganado en la filosofía. Su "ontología de la diferencia" hace furor no sólo en Europa y todas sus "autonomías" e "independencias", sino en Hispanoamérica y el discurso hermenéutico de "los pueblos originarios". Los movimientos "anti-sistema" son heideggerianos⁹¹. Frente al

⁹⁰ El propio Lévinas aplaudió a Heidegger y llegó a mofarse de Cassirer en público, aunque luego rectificó y dedicó toda su obra a refutar a Heidegger. Véase J. Quesada, "Heidegger: de la tarea hermenéutica como 'destrucción' (1992) a la 'selección racial' como 'metafísicamente necesaria' (1941). Pasando su adhesión al nacionalismo (1933-1945). La experiencia básica de *Ser y tiempo*", en *Analogía Filosófica: Revista de Filosofía, Investigación y Difusión*, volumen 25, número 2, 2011, pp. 83-108.

⁹¹ Por ejemplo, E. Leff, *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión medioambiental*. Ciudad de México, Siglo XXI, 2018. En este trabajo Leff disocia la temática del "Bios" y su "cuidado" del contexto histórico-cultural, filosófico y político de Heidegger: desde 1922 en que la "sustancia" y el "ser" aparecieron como "bienes patrimoniales" en el *Informe Natorp*, hasta la *Carta sobre el humanismo* (1946) en donde el ser humano es el *Landesleute* (el "paisano"), pasando por el Discurso de Rectorado de 1933 en donde afirmó. ecológicamente, que el "mundo espiritual" de un pueblo es su "sangre" y su "suelo" (*Blut und Boden*). El Bien de Platón se destruye en aras del verdadero y único Bien: la raza alemana, el *Volk*. Es cierto, pues, que Heidegger, mirado así, puede pasar como el fundador del ecologismo y del "pensar (*Denken*) ecológico" que, a diferencia de lo que hace la filosofía y la ciencia-técnica modernas, sí que cuida el Ahí-del-*Volk*. Ahora bien, lo que Leff no advierte es que la ecología del Ahí implica ontológicamente la purificación de ese ecosistema. Purificar el *Lebensraum* ("espacio vital") de Alemania fue, en definitiva, tanto la tarea primera de la hermenéutica heideggeriana como la "misión" espiritual que los nazis tenían para la vuelta de (la decadente) Europa a su origen ario o, mejor, nórdico-germánico. No pienso, ni mucho menos, que esta sea la intención, buena intención, de la propuesta "ecológica" de Leff; pero sí debo hacer uso de mi "veto" en la discusión filosófica. La ecología del espacio vital de un pueblo —el que sea— siempre puede acabar, como sigue enseñando la historia, en una purificación o ingeniería social. "El retorno al origen", "la meta está en el origen" y consignas similares, pueden ser una invitación inconsciente para el posible racismo ontológico del Ser. En realidad, no se puede estar a la vez "con" y "contra" Heidegger; de la misma forma que no se puede estar "con" y "contra" el racismo. La purificación metafísico-ecológica que llevó a cabo Heidegger en su obra: "¿Por qué hay *Dasein* y no más bien Nada?" (1935: *Introducción a la Metafísica*), implica un *a priori* existencial de autoctonía: "¿Quiénes somos?"-"¿Quiénes somos nosotros mismos?" (1933: *Discurso de Rectorado*). Desde este punto de vista el nazismo ha sido, y sigue siendo, la más alta contribución ecológica para mantener purificada la vida aria o nórdico-germánica, único paradigma existencial del Bío occidental. En el entendido metafísico existencial, claro está, de que es el *Volk* —y no el sujeto moderno— el garante y testigo jurídico-político del "cuidado" del Ser como "espacio vital". Ahora bien, cuando Heidegger anunciaba a partir de los años 30, como profeta, estas cuestiones, no pensaba, ni por asomo, en la llamada "liberación de los pueblos originarios" con la que sueñan los intelectuales del indigenismo mexicano de la mano de Heidegger. Por la sencilla razón, y en sintonía con la biopolítica nazi, de que en Europa, en Occidente, ya solo existe un único pueblo metafísico: el alemán. Pastor del Ser. En cualquier caso, advierto a los lectores que no he leído el libro de Leff en su totalidad; solo he reflexionado, reparado, en aquellos momentos presumiblemente heideggerianos. Por otra parte, una ecología no de carácter finito racial (*Dasein*) sino planetario (*oikos*), y de vector *cosmopolita*, mestizo, implicaría una ecología fenomenológica en su pureza trascendental husserliana. Me explico: no hay mejor fundamento teórico (*theoria*) para salvaguardar la increíble riqueza humana de este ecosistema planetario que la defensa, a ultranza, de la "pluralidad" e "infinitud" del mundo. Razón por la que, hemos señalado en otras ocasiones, Husserl se presenta en aquella Viena de 1935, el mismo año en que Heidegger dicta su curso en Friburgo titulado *Einführung in die Metaphysik* con aquel elogio acerca de la *grandeza y verdad interior* del partido nazi, tajantemente en contra de una filosofía del nazismo basada en valores, el que había sido su maestro, decía, se muestra en público como "arconte" o "funcionario" no de este o aquel *Volk-Staat* sino de toda la humanidad, incluyendo a aquellos que, como los papúas (y los judíos) quedaron

demonio de la filosofía y ciencia y técnica modernas, la vuelta al “origen”. El mito de la “autoctonía” vuelve a dispararse en nuestros nacionalismos. La lucha contra la “globalización” tiene tintes y ecos mitológicos en el sentido señalado por Cassirer a mediados del anterior siglo. El mito de la autoctonía y la diferencia es tan altamente considerado y venerado que se nos convierte en el mito del mito. Si la visión *precrítica* del mito consiste en rechazar —de forma radical— que haya posibles conexiones entre los diversos mitos de los múltiples pueblos y formas de existencia humana, la *vuelta* al mito del origen y al mito del “lenguaje poético” en su sentido *völkisch* significa filosófica y políticamente que nuestra propia meta está encerrada en el origen desde un punto de vista radicalmente finito e incompatible con otros orígenes⁹². Este origen es el motor de las diferencias. Somos diferentes por el origen. Y todo aquello que suene a “universalidad” quiere ser refutado, destruido, desde nuestra propia y radical finitud. Y si Heidegger acaba imponiendo su “filosofía existencial”, también acabará por dominar aquella escuela historicista del derecho alemán fundada por Savigny, para quien el “origen” de la ley y del derecho, y de todo aquello que tiene que ver con la “justicia”, dependen de la situación histórica y del territorio en el sentido fundamental de “suelo”. Un Derecho Universal es tan fantasmagórico como una

fuera del historicismo alemán, fuera de las ciencias del espíritu y fuera de la hermenéutica del Ser. Y, obvio, desde estos fundamentos metafísicos y ontológico, Pastor del Bios. Pero es que, por si esto no fuera relevante por sí mismo, la conexión entre *Dasein* y *ecología del Ser* —vía *Carta sobre el humanismo* de 1946— recibe en 1953, año de la publicación de *Einführung in die Metaphysik* en Alemania, el espaldarazo metafísico definitivo mediante el cual la verdad interior y grandeza del nazismo quedan asociadas a la técnica planetaria. “Todo esto se llama filosofía. Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacional-socialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento (a saber, el contacto entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno), hace su pesca en esas turbias aguas de «valores» y «totalidades»” (*Introducción a la Metafísica*. Estudio preliminar y traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires. Editorial Nova, 3a. ed., 1959, p. 234. *Einführung in die Metaphysik*. GA 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, p. 208. Atención: el paréntesis es un añadido de Heidegger para su edición en la *Gesamtausgabe*. Y para zanjar la polémica suscitada, a propósito de cómo entender los “añadidos” a la luz del manuscrito “original” de 1935, Heidegger envió una carta a *Die Zeit* (24 de septiembre de 1953) aclarando: “Estoy convencido que el curso soporta de arriba abajo las frases evocadas” (E. Faye, *op. cit.*, p. 408 y nota n.º 12). Por lo tanto, el curso de 1935, *Introducción a la Metafísica*, tenía el objetivo de conducir al auditorio hacia, efectivamente, la verdad interior y grandeza del movimiento nacional-socialista. Pero, entonces, la ontología ecologista del ser-Ahí no solo no se opone, como parece, a la técnica planetaria, sino que encuentra en ella su razón de ser en tanto *Sorge* o cuidado del Ser. Ahora bien, para 1953 ya se conocía el *modus operandi* técnico-burocrático del Holocausto. ¿Cómo es posible conectar —después del Holocausto— la esencial grandeza y verdad interior del nazismo con la relación entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno? ¿A qué apunta esa “relación”?... Que cada investigador saque sus propias conclusiones. Las mías están en *Heidegger de camino al Holocausto*, p. 288 y nota n.º 243. Todo el cap. X lo dediqué al análisis de esta parte del libro de Heidegger.

Agradezco las sugerencias tan oportunas que, otra vez bendita intersubjetividad, me proporcionó mi colega la Dra. Adriana Menassé del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana.

⁹² F. Savater, *El mito nacionalista*, Madrid: Alianza, 1996. Este breve y agudo ensayo sigue teniendo una increíble actualidad.

historia universal de las ideas. El derecho, como la filosofía y la ciencia, son sólo cuestiones del "ser-ahí". Y, hoy por hoy, el paradigma que triunfa en el estudio del ser de una "comunidad" es el de *Ser y Tiempo* de Heidegger: *Geworfenheit*. Esos individuos están arrojados a la raza y a sus costumbres... He aquí lo "auténtico".

Si esta forma de practicar la historia de la filosofía se impone querrá decir que, en efecto, la destrucción de la filosofía llevada a cabo por Heidegger como parte fundamental, atención, de su nazismo, de su antisemitismo y racismo metafísico, confirmará desde nuestras universidades que, es verdad, hemos llegado al "final" de la filosofía tal y como creíamos que había "nacido" en Grecia.

Pero existe —escribe Heidegger en plena Guerra Mundial— una diferencia abismal entre pertenecer a una raza y establecer una raza particular y expresamente como "principio", resultado y objetivo del ser-hombre; sobre todo cuando la selección racial es propiamente conducida *no solo como una* condición del ser-hombre, sino cuando este ser-raza y la dominación en tanto que esta raza se erigen como fin último⁹³.

⁹³ Martin Heidegger, GA 90, 39. Cursivas en el original. Estos textos fueron señalados por primera vez en 2005 por E. Faye en su libro ya citado. ¿Qué había ocurrido hasta entonces? ¿Nadie sabía nada? Por otra parte, debo señalar que el primero que relacionó en concreto *Ser y Tiempo* con el nazismo fue Emmanuel Lévinas. Tuvo la brillantez de emparejar en su ensayo —*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* de 1934— la filosofía del nacionalsocialismo con la "nostalgia secreta del alma alemana". El principio del artículo dice así: "La filosofía de Hitler es primaria. Sin embargo, las potencias primitivas que en ella se consuman hacen estallar toda fraseología miserable bajo el impulso de una forma elemental. Reavivan la nostalgia secreta del alma alemana. Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales." Pero 56 años más tarde Lévinas estableció una íntima relación entre la filosofía del hitlerismo y el § 9 de *Sein und Zeit*, en donde la esencia del *Dasein* en tanto *Existenz* se define como "Tener-que-ser". (FCE, 1974, p. 34 y Trotta, 2003, p. 67). Lévinas hizo una lectura correcta: es en la propia ontología de Heidegger en donde se pusieron las bases para una selección racial del hombre de carácter "metafísico" y en línea con el anti-kantismo del Idealismo alemán, cuya autopoición del Yo solo se entiende como expulsión del otro, como un idealismo purificador de elementos extraños. Pero le doy la palabra a Lévinas: "Este artículo apareció en *Esprit*, revista del catolicismo progresista de vanguardia, en 1934, casi al día siguiente de la llegada de Hitler al poder. El artículo surge de la convicción de que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no se encuentra en una mera anomalía contingente del razonamiento humano, ni en un simple malentendido ideológico de carácter accidental. Existe en este texto la convicción de que dicha fuente se remonta a una posibilidad esencial del Mal elemental en el que la buena lógica puede desembocar y contra el que la filosofía occidental no se encuentra del todo asegurada. Posibilidad que se inscribe en la ontología del ser preocupado por ser —por el ser, «dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht», según la expresión heideggeriana—. Posibilidad que amenaza aún al sujeto correlativo del «ser que ha de ser reunido» y «dominado», a ese famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se pretende y se cree libre. Debemos preguntarnos si el liberalismo resulta suficiente para la auténtica dignidad del sujeto humano. ¿Adquiere el sujeto la condición humana antes de asumir la responsabilidad por el otro hombre en la elección que lo eleva a dicho grado? Elección que procede de un dios —o de Dios— que lo mira en el rostro del otro hombre, su prójimo, «lugar» original de la Revelación." Estas palabras fueron dirigidas al profesor Davidson con motivo de la publicación del artículo en el *Critical Inquiry* en otoño de 1990, VI. XVII, n° 1, p. 62. Traducción de Tania Checchi y Gabriel Aranzueque. Se trata de una traducción del francés de la versión aparecida en Emmanuel Lévinas, París: Éditions de l'Herne, 1991, pp. 159-160. En URL: <http://hdl.handle.net/10486/173>. Biblioteca. Universidad Autónoma de Madrid.

Si el paradigma hermenéutico heideggeriano se impone⁹⁴, entonces, el Ahí del Ser también se impone como una filosofía existencial que destruye todos los “puentes” entre un *Dasein* y otro *Dasein* ya que, eran palabras de Heidegger, “ser-hombre”, o “¿Qué es el hombre?”, la pregunta vector de Davos (1929), es tener que “ser-raza”. Pero no solo se trata —y esto es lo que sigue olvidando, de forma orquestada, la recepción de Heidegger por parte de la hermenéutica venerativa en España e Hispanoamericana— de las sucesivas destrucciones de las categorías que permitían seguir pensando, no sin discusiones que intentaban un “consenso” (*Einstimmung*), en la existencia del *logos* y en la existencia de la *razón pura*. “Existencia” sin privilegios personales ni histórico-lingüísticos (Nadie entre aquí sin saber alemán), porque lo “sagrado” para la metafísica crítica es la existencia de la libertad. Pero, como decía, el ser-hombre tenía que ser desplazado, en aras del absoluto poder del *Ursprung* que tiene la raza alemana para jerarquizar ontológicamente al mundo, y tanto frente al comunismo como contra el capitalismo, este ser-raza es el impulso elemental, originario, originante, que le llevó a Heidegger a dedicar su vida y su Obra al servicio de la total destrucción de una ontología que daba fundamento racional a la *pluralidad* del mundo. Las ideas que fundamentan la reflexión crítica sobre la universalidad e infinitud tenían que ser destruidas: “logos”, “razón”, “constitución republicana”, “libertad”, “yo”, “sujeto”, “persona”, “perspectiva”, “sujeto jurídico”, “intencionalidad”, “conciencia de”, “intersubjetividad”, en fin, “percepción”. Es decir: el ser-raza llevaba implícita la destrucción de toda la Historia de la Filosofía occidental comenzando con Platón y Aristóteles, la filosofía de Descartes, Leibniz, Kant, Cohen, Husserl y Cassirer. Por lo tanto, no se trata de ser-raza en el sentido animal, lo que carece de esencia ontológica para Heidegger, sino de ser *lo racial*, la pura existencia, el Ser. Quien no sea capaz de ver el monismo excluyente de la existencia humana en Heidegger, tampoco comprenderá por qué ni hay, ni puede haber *epojé* en la fenomenología existencial heideggeriana. Por lo que tampoco caerá en la cuenta de la verdadera intencionalidad de la crítica de Heidegger a la fenomenología trascendental: “una monstruosidad” poner a la raza entre paréntesis como requisito para la filosofía. Por esto insisto en que, si nos conformamos con este

punto "*final de la filosofía*", ya no habrá posibilidad alguna de diferenciar a las víctimas de los verdugos en el mundo de la *posfilosofía* y de la *posverdad*.

"Con" y "Contra" Heidegger es como estar con y contra Hitler, con y contra el racismo. En fin, con y contra la biopolítica del nazismo. Heidegger no estaba, como creyeron los posmodernos (Foucault y Derrida) de-construyendo al otro distinto del sí mismo, sino destruyéndolo: desapareciéndolo de la existencia⁹⁵. La *Destruktion* no era, ni mucho menos, un juego. La destrucción del *Logos* le lleva a la hermenéutica del ser de Heidegger a una filosofía política sin posibilidad de dialéctica entre el Amo y el Esclavo; abriendo de esta manera, y junto a Hitler, la posibilidad de que el lugar del Esclavo lo ocupe la *exterminación* de los otros, una política del Ser que no cabe en el paradigma de la cultura occidental. Ni a nivel religioso, político o económico. Reinterpretar no es lo mismo que destruir. La de-construcción no está al margen, ni en contra de la filosofía. Forma parte del espíritu crítico como "márgenes de la filosofía" que hay que sacar a flote: tomar conciencia del cuerpo y de la carne, del tiempo perdido y las metáforas vivas y del hombre como novelista de sí mismo. Pero estos márgenes no pueden escapar de la dialéctica que reinterpreta, siempre de modo conflictivo, crítico, esos propios márgenes imposibles de percibir al margen de la propia historia de la filosofía que nunca tendrá un cierre sobre sí misma. Einstein no destruye a Newton. Picasso no destruye a Velázquez. La *Odisea* de Homero no queda destruida ni por el Ulyses moderno del irlandés James Joyce ni por *El Ulises criollo* del mexicano José Vasconcelos. La historia es interminable: Aristóteles no destruye a Platón, ni Descartes a Suárez, ni Kant a Leibniz. Esta historia es interminablemente universal e infinita. Forma parte indiscutible del legado cosmopolita de Kant: 1) perpetuamente hacia la paz perpetua y 2) perpetuamente hacia la verdad trascendental. Hasta que en el siglo XX se impone, de la mano de Heidegger, el Final de la filosofía. Sin el Final de la filosofía no se puede dar el horizonte de sentido del "nuevo comienzo" de la (otra) filosofía. Tan diferente de lo universal e infinito de su clave trascendental que, ahora, la filosofía del Ser que

⁹⁵ Este galimatías exegético tiene su deriva más preocupante en la interpretación "biopolítica" que lleva a cabo Roberto Esposito de Heidegger. Por un lado, analiza de forma atinada la novedad del nazismo respecto de la biopolítica del totalitarismo bolchevique; pero, a su vez, plantea una nueva idea de "comunidad" basada en la ontología heideggeriana del *Mitsein* (ser-con). Esta lectura de Heidegger carece de fundamentos porque, como hemos mostrado, su biopolítica no es otra cosa que el cuidado de la raza alemana; lo que a su vez implica una selección racial con "principios". R. Esposito, *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Editorial Herder: Barcelona, 2009. Véase la Introducción.

quiso ser él mismo al margen, en contra, de los demás seres humanos, se transforma, de vuelta a los griegos de su "filosofía existencial", perspectiva desde la que hermenéuticamente los inventa, en el "documento" más propio de la *Kultur*. Lo que diferencia a Alemania, la Alemania pagana, del resto del mundo es su axioma ontológicamente ario: ser hombre no significa otra cosa que ser-raza. La pregunta original de la metafísica greco-germánica no es una cuestión reflexiva, teórica, sino "histórica" en tanto *Tener-que-ser-raza*. El dominio jerárquico del mundo es, entonces, no una cuestión meramente económica o científico-técnica. El poder, el auténtico *poder* alemán es de carácter *metafísico*. Sin estas premisas no se entiende el Holocausto como exterminio de una raza por cuestiones "culturales". Ninguna filosofía occidental ampara este disparate metafísico. Ha habido, y sigue habiendo, horrores terribles; pero el Holocausto es algo especial porque no cabe en el paradigma filosófico de la Modernidad. Su aval filosófico nunca pudo ser moderno, sino rabiosamente antimoderno. Es filosofía heideggeriana de la raza —que en Alfred Rosenberg aparece en todo su esplendor ideológico nazi como *El mito del siglo XX*; lo que no afirma que Rosenberg sea un asiduo lector de Heidegger, sino que los dos autores parten del Final de la filosofía tal y como se había desarrollado en Occidente, y de la misma forma histórica que la analítica de Spengler parte del Final (anhelado) de Occidente— es la "cultura de la raza", como señaló Emmanuel Faye en su libro citado, lo que abre filosóficamente la posibilidad de que los judíos ni siquiera quepan en el Infierno⁹⁶. Heidegger destruye ontológica y políticamente la pluralidad del mundo en el que ya estamos. De esta forma destruye la posible y necesaria intercomunicación simbólica entre las diferentes culturas. Nunca se ha hablado de esto; pero Heidegger está ontológicamente en contra de la economía y del libre comercio. El mundo, la vida, pierde su simbolismo universal de formas (arte, música, religión, artesanía, etcétera) que, a través del lenguaje, podrían servir para acercarnos más los unos a los otros y romper, así, el abismo infranqueable de la finitud en la que Heidegger, no sin angustias, quiso encerrar a los hombres. Pero como carece de

⁹⁶ La alusión al Infierno como imaginario religioso de Occidente solo quiere señalar: a) que la cultura de la raza obedece a que el nacionalismo se transforma en una "religión política", es decir, que el nacionalismo ha ocupado el lugar de Dios; y b) que es debido a esta razón teológico-política por lo que la virulencia del nacionalismo nazi se desplaza del paradigma del «exilio» y de la «expulsión» al de la «exterminación». En este contexto el Holocausto o Solución Final está implicando, como había señalado G. Steiner en 1971, una redefinición de la cultura. G. Steiner: *En el castillo de Barba Azul: aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Recomiendo vivamente la conferencia de Francisco Caja López "El nacionalismo como religión política" en la Fundación Gustavo Bueno. En <http://fgbueno.es/act/efo208.htm>.

una teoría del lenguaje este no es un medio, un instrumento de comunicación, sino la casa del ser-hombre en tanto ser-raza. Este amor a la lengua materna se blinda, frente a los otros, como "lenguaje poético" que hizo furor entre los despidados posmodernos ¡como si la intencionalidad de Heidegger hubiera sido salvar a todos los pueblos del mundo del lenguaje lógico moderno abstracto! Se trata, lo he repetido, de una total des-información, de un interpretar a Heidegger al margen de su contexto, como si el existenciario *Dasein* y toda su analítica no fueran rehenes del horizonte de sentido en el que están: el *Volk* alemán. Lévinas tenía razón. Esta analítica del "ser-ahí" que no es otro sujeto histórico que el pueblo alemán en su recuperación de sí mismo, hizo del hermeneuta del origen el catalizador cultural de la reconquista de los sentimientos olvidados, ya civilizados, del alma alemana. Heidegger bucea filológicamente en busca de ese tiempo perdido, en las antípodas de la intención fenomenológica de la memoria del cuerpo vivido, en el que ser-hombre era ser-raza. La raza como *Sorge*.

Frente a esta estúpida y bárbara seriedad del cuidado del ser-hombre, propongo el humor como des-construcción de nosotros mismos. En la analítica del ser humano no puede faltar algo tan decisivo como nuestro buen humor, una especie de contagio que puede transformar el Tener-que-ser en otro capítulo de *El Quijote*. El primer chiste cultural que les cuento es de Nietzsche y lo saco de una de sus últimas obras publicadas, *Nietzsche contra Wagner*: "—¿Qué necesita la música de Wagner? —¡Germanos! —¿Cuál es la definición del germano? —¡Obediencia y piernas largas!". También nos puede servir Woody Allen en *Extraño asesinato en Manhattan*: "El problema es que cada vez que escucho a Wagner me entran ganas de invadir Polonia". O el que cuentan en México de los "gallegos" (los españoles): —Y cuando lleguemos a Moscú, ¿a cuánto estaremos? —A cero grados. —¡Estupendo, ni frío ni calor! La de-construcción del humor es otra interpretación que viene a ensanchar espiritualmente la historia del hombre desde algo tan elementalmente social como esa capacidad de reírnos de nosotros mismos con los otros. Ahora bien, en Heidegger ni hay cuerpo ni humor. El error de la posmodernidad consiste en interpretar la "destrucción" heideggeriana como si fuera algo *light*, cuando, lo sabemos de sobra, esta tarea, destruir la filosofía, es la forma que tiene el ser-hombre como ser-raza de aparecer en la historia. No se trató nunca de un alegre juego del lenguaje, sino de la selección racial del hombre como el gran "acontecimiento" de Occidente: el nacimiento de la filosofía —¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?— en Grecia y ahora, 1920-1942, en una

Alemania que está en busca de aquellos sentimientos originariamente germánicos, propios de una identidad aplastada por el Tratado de Versalles. La filosofía heideggeriana y su radical finitud tenían y sigue teniendo una alianza clara: imponer a nivel mundial el Final del Juego.

Pero tampoco hay que amedrentarse ante tanto final de la filosofía y muerte del sujeto. El Juego, que es lo más serio, seguirá reactivándose. Hoy en día gozamos de una perspectiva contextualizada del pensar de Heidegger y su intencionalidad. Por lo que se va a necesitar desde esta nueva atalaya de pensamiento sobre la obra de Heidegger, se va a necesitar de una nueva relectura crítica de todas sus obras con la intención de aclarar el *estatus* filosófico de quien quiso destruir a la filosofía. Es lo que, contra viento y marea, ya se comenzó a hacer. Mi ensayo ha querido echar luz sobre esta discusión de carácter metodológico analizando de forma contextualizada la problemática de Davos en 1929 y la deriva heideggeriana hacia el final de la filosofía que, no por casualidad, se dio históricamente en las mismas horas en las que un racismo y antisemitismos rabiosamente alemanes, *Bildung* de todo un pueblo que aplaudía a rabiar al autor de *Mein Kampf*. Juristas y filósofos aplaudían. Por lo que mi tesis sigue en pie: la *Shoah*, la denominada Solución Final, solo se pudo dar en el contexto socio-cultural y político del Final de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAMAYO, R. R. "Los climas políticos y las responsabilidades filosóficas: la lección de Cassirer sobre filosofía y política (1944)" en *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, volumen CLXXXVI, número 742, pp. 292-310.
- ARENDRT, H. *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.
- ARRESE, I. H. "La discusión en torno al concepto de comunidad en el neokantismo de Hermann Cohen" en *V Jornadas de Sociología de la UNLP*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata. 2018. Versión digital disponible en: <https://www.aacademica.org/000-096/499.pdf>
- BAJTIN, Mijail. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1991.
- BORDIEU, P. *La ontología política de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Paidós Ibérica, 1991. 1a ed. en francés de 1989.
- COHEN, H. "Germanidad y judaísmo", en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. M. G. Burello, Buenos Aires: Lilmod, 2010, pp. 201-260.
- ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Barcelona: Herder, 2009.
- FARÍAS, V. *Heidegger y el nazismo*, Palma de Mallorca: Leonard Muntaner, 2009.

- FAYE, E. Heidegger: *La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los Seminarios inéditos de 1933-1935*, Óscar Moro, Abadía trad., Madrid: Akal, 2009.
- FRITSCHÉ, J. *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, Boston/Los Angeles/Berkeley: University of California Press, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Cuadernos negros (1931-1938)*. Reflexiones II-IV, Peter Trawny, ed. y Alberto Cirlo. trad. Madrid: Trotta, 2015.
- , *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera, trad., Madrid, Trotta, 2012.
 - , *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, Gertrud Heidegger, edición, selección y comentarios; Sebastián Seriso, trad. del francés (Édition du Seuil, 2007), Buenos Aires: Manantial, 2008.
 - , *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* (Informe Natorp), Jesús Adrián Escudero, trad., Madrid: Trotta, 2002.
 - , *Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Band 16; Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
 - , *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933- 1934*. Entrevista del Spiegel, Ramón Rodríguez, trad., estudio preliminar y notas, Madrid: Ténos, 1989.
 - , *Écrits Politiques (1933-1966)*, F.Fédier, trad., París: Gallimard, 1995.
 - , *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. Digitalisiert in Deutschland 2002 vom Schwarzkommando.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*, Pedro Ribas trad., prólogo, notas e índice, Madrid, Alfaguara.
- , *Idea para una historia universal*, en clave cosmopolita, Dulce María Granja Castro, trad., Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- MORAN, D. "Incluso el papúa es un hombre y no una bestia: Husserl sobre el universalismo y la relatividad de las culturas" en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 49, no. 4 (octubre de 2011), págs. 463-494.
- JUANES, Jorge, *Historia errática y hundimiento del mundo. Con Heidegger. Contra Heidegger*, México: Libros Magenta-Conaculta, 2013.
- LEFF, Enrique. *El Fuego de la Vida. Heidegger ante la Cuestión Ambiental*, Ciudad de México: Siglo XXI, 2018.
- LÉVINAS, E. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Seguido de un ensayo de Miguel Abansour: *El mal elemental*. Traducción de Beatriz Horrac. Buenos Aires: FCE2011. La referencia a la carta enviada por Lévinas a Davidson en 1990 tiene su referencia bibliográfica en cita a pie de página.
- NIETZSCHE., F. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980. KSA, Band 1.
- QUESADA, M. J. *Martin Heidegger: Metapolítica: Cuadernos negros (1931-1938)*, Bogotá: Aula Humanidades/Hermenéutica y Fenomenología, 2019.
- , "El redescubrimiento del otro en tiempos antisemitas (II): Hermann Cohen y la crítica al nacionalismo" en *Protépsis. Revista de filosofía*, año 8, número 5, Guadalajara, México, 2019.
 - , "El mito cultural nórdico-germánico de la '*Lichtung*' (*claro del bosque*)" en Víctor Borges Caamal, ed., *Heidegger ¿a cuenta de qué?*, Xalapa: Instituto de Filosofía. Universidad Veracruzana-IVEC. 2013, pp. 29-57.
 - , "Heidegger: de la tarea hermenéutica como 'destrucción' (1992) a la 'selección racial' como 'metafísicamente necesaria' (1941). Pasando su adhesión al nacionalismo (1933-1945). La experiencia básica de Ser y tiempo", en *Analogía Filosófica: Revista de Filosofía, Investigación y Difusión*, volumen 25, número 2, UNAM, México, 2011, pp. 83-108.

- SALDAÑA, A. (*Crítica del concepto de «comunidad» en la biopolítica de Roberto Espósito*). Borrador de Tesis Doctoral, México: Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, 2020.
- SAN MARTÍN, J. "La crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl" en *Centenario de Descartes. 1596-1996*, Eduardo Ranch Sales y Fernando Miguel Pérez Herranz coords., Alicante: Universidad de Alicante, 1998, pp. 85-95.
- SAVATER, F. *El mito nacionalista*, Madrid: Alianza, 1996.
- SOMBART, W. *Los judíos y la vida económica*, Buenos Aires: Ediciones Cuatro Espadas, 1981.
- STEINER, G. *En el castillo de Barba Azul: aproximación a una redefinición de la cultura*. Barcelona: Labor/Guadarrama, 1976.
- WAGNER, R. *El judaísmo en la música*. Introducción, traducción y notas de Rosa Sala Rose. Madrid: Hermida Editores, 2013.
- WOLIN, R. *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York: Columbia University Press, 1990.

LA SENSACIÓN VIRTUAL. LA IMAGINACIÓN SENSORIAL COMO FACULTAD DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

VIRTUAL SENSATION. SENSORY IMAGINATION AS FACULTY OF AESTHETIC EXPERIENCE

Mario Teodoro Ramírez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
marioteo56@yahoo.com.mx

Resumen: A partir del pensamiento del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (y refiriendo diversos pensadores de distintas tradiciones filosóficas) ofrezco aquí una descripción de lo que llamo "sensación virtual" e "imaginación sensorial" para caracterizar ciertas capacidades de nuestra experiencia corporal que permiten superar la oposición entre percepción e imaginación, y hacen posible la experiencia estética, el arte, la cultura, y la vida humana y el pensamiento en general.

Abstract: From the thought of the French philosopher Maurice Merleau-Ponty (and referring to different thinkers of different philosophical traditions) I offer here a description of what I call "virtual sensation" and "sensory imagination" to characterize certain capacities of our bodily experience, which allow us to overcome the opposition between perception and imagination, and make possible the aesthetic experience, art, culture, and human life and thinking in general.

Palabras clave: Merleau-Ponty, arte, fenomenología, percepción, sinestesia, cine.

Keywords: Merleau-Ponty, art, phenomenology, perception, synesthesia, cinema.

1. PROEMIO

Experimento estético. Imagine —pausadamente, por favor— que rebana un fresco y jugoso limón y, luego, con una de sus manos coge una parte y la exprime lentamente sobre su lengua. Van cayendo las gotas...

Si siguió las instrucciones es muy probable que haya sentido sus papilas gustativas temblar o de plano hayan empezado a salivar levemente. *Imaginó* con el cuerpo, con el sentido del gusto, es decir, imaginó con la sensación, con todo su

cuerpo, no solo con la mente; no tuvo una *representación* sino una vivencia, una *presencia*, o una *cuasi-presencia*, ante la cual, igual si las situaciones descritas fueran reales, no pudo evitar las reacciones corporales, por lo menos no le fue fácil hacerlo si lo intentó. Podríamos multiplicar los experimentos, los ejemplos, y si sigue usted leyendo es probable que encuentra otros más adelante. Usted mismo los puede recordar o inventar. Imagine, pues, que usted tiene preocupaciones filosóficas y que le interesan los temas de la sensibilidad, la imaginación, el arte, etcétera, y que se la antoja seguir leyendo lo que aquí se diga. Es una buena manera de empezar.

Podemos llamar al fenómeno que hemos descrito *imaginación sensorial* o *sensibilidad virtual*. Sostendré aquí que ambos conceptos son correspondientes, están compenetrados —forman un *quiasmo*¹— y que ambos definen lo que es característico del arte y la experiencia estética. No es la sensación pura ni la pura imaginación lo que caracteriza a lo estético sino una combinación, un entroncamiento entre ambas. Nuestra tesis es que la imaginación sensorial es *la facultad* propia de la experiencia estética y la que hace posible la creación artística. Sin imaginación sensorial el arte queda reducido a pura interpretación y significación, su destino acaba en mera idea o en simple ideología. Pero ni la experiencia estética ni el arte pueden ser reducidos a pura *sensación* (por más *sensacionistas* que resulten ciertas expresiones estético-artísticas). Gracias a la sensación virtual la experiencia estética mantiene una conexión irremisible de nuestro espíritu (de la cultura en general) con la realidad material y con la vida corporal-sensible. La sensación virtual es lo que posibilita aquella *ensoñación material* de que, poéticamente, hablaba Gaston Bachelard (1982). La potencia de la experiencia estética consiste en provocar a través de los distintos sentidos estas imágenes sensibles o sensaciones virtuales: en casi-sentir, *sentir como*, movilizar nuestro cuerpo real en un plano virtual, imaginario, de sentido y pensamiento: el mundo de una novela, la imagen de un poema, el *tempo* de una película, o una obra musical, el universo colorido de tal o cual pintor, etcétera. El mundo estético es un mundo enteramente *propio y autónomo*² pero por eso mismo tiene que ver

¹ Quiasmo = entrecruzamiento, superposición: como la unidad de las dos imágenes monoculares en la visión binocular de la cosa única (quiasmo óptico). En retórica: dos frases donde la segunda invierte los términos de la primera; ejemplo famoso: "No te preguntes qué puede hacer tu país por ti, pregúntate qué puedes hacer tú por tu país" (John F. Kennedy).

² Sobre la "autonomía radical" de la obra de arte, es decir, su ser transubjetivo, desde la perspectiva ontológica del *nuevo realismo*, cf. Gabriel 2018.

casi con todo: con el sujeto y la realidad, con el sueño y la vigilia, con el espíritu y la materia, con el individuo y la cultura, con el cuerpo y el alma.

En este ensayo me ocuparé de explicar los conceptos de sensación virtual y de imaginación sensorial, es decir, de la unidad primera entre percepción e imaginación. Esta hipótesis contraviene la concepción que tradicionalmente opone ambas facultades o, a lo más, considera, como Hume, a la segunda como “superación” de la primera. En Kant la imaginación media entre la percepción y el entendimiento (Ferraris, 1999). Pero lo que no se ha observado es la potencia imaginativa de nuestra percepción en tanto que percepción; esto es lo que llamamos imaginación sensorial, imaginar con los sentidos, con el cuerpo. Abundaré sobre las implicaciones de estas ideas para nuestro concepto general de lo estético, del arte y de la obra de arte. Pondré en juego planteamientos de diversos pensadores que se han ocupado del tema, aunque me referiré principalmente a Maurice Merleau-Ponty. La tesis filosófica de fondo que sostengo es la idea, compartida de alguna manera por varios pensadores, de que la comprensión profunda de nuestra *sensibilidad* es la condición para la formulación de una concepción *ontológica* de lo estético (López Saénz, 2003), una ontología de la sensación como base para una filosofía ontológica del arte con miras más amplias y con la capacidad de responder a los retos que diversos fenómenos artísticos de nuestra época plantean a la reflexión teórico-filosófica.

II. EL CUERPO VIRTUAL

El cuerpo sensible, viviente, y no la pura mente, es el sujeto primario de la experiencia estética. En su sensorialidad virtual se basa todo *imaginar, decir e interpretar* posteriores. Sin esta provocación, sin esta movilización del cuerpo entero, el arte se quedaría en pura ilustración de opiniones o creencias, en transmisión de “mensajes”. En este sentido, considero que hay que revertir el adiós a la *aisthesis* que en pro de la supremacía total de la hermenéutica planteó alguna vez Hans-Georg Gadamer (1996), y efectuar un nuevo *retorno a lo sensible*. El gran error de las filosofías tanto racionalistas y románticas como empiristas y positivistas es que han supuesto la existencia de una sensación pura, como puro fenómeno corporal y biológico, que sería el punto de partida de los actos de conocimiento —la tesis de los *sense data* del empirismo—, o bien como una pura materia inerte sobre la cual vendrían a montarse distintos actos mentales o

culturales. Pero sería un error asumir que la sensación no posee ninguna realidad de suyo, que es un ser inefable e inaccesible: una *cosa en sí* en el corazón de nuestra corporalidad. Entre la teoría intelectualista que considera a la sensación como el objeto de un acto mental de otorgación de sentido y la teoría empirista que le adjudica una especie de potencia para generar conocimiento, se encuentra la perspectiva del filósofo por excelencia de la corporalidad sensible, el francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), expuesta magistralmente en su obra más conocida: *Fenomenología de la percepción*. Retomamos sus análisis de la sensación, los sentidos y el mundo sensible en relación con los planteamientos sobre los mismos temas de otros autores.

En un valioso ensayo sobre la presencia de Merleau-Ponty en las discusiones epistemológicas contemporáneas, Emmanuel Chaput (2016) califica la postura del filósofo francés sobre la sensación de “sellariana”, refiriéndose al filósofo norteamericano Wilfred Sellars, particularmente a su famoso ensayo “Empirismo y filosofía de la mente” (Sellars, 1969), donde sostiene que la teoría de los datos sensoriales del empirismo clásico es simplemente un mito, parte de un mito más general que designa con la expresión “el mito de lo dado”. En honor a la verdad (*a las fechas*) habría que calificar más bien de merleaupontiana a la postura de Sellars, pues la edición original del ensayo de este data de 1956, mientras que *Fenomenología de la percepción* es de 1945, y sus ideas germinales aparecen en *La estructura del comportamiento* desde 1942. En todo caso, lo que esta disparidad muestra es la incomunicación en que vivieron las dos principales tradiciones filosóficas del siglo XX: la analítica anglosajona, y la continental, fenomenológico-hermenéutica. Merleau-Ponty ya juzgaba que la idea de una sensación pura como base de la percepción y el conocimiento es un *mito*, es decir, una construcción artificial producto de la intención explicativa que no tiene ninguna correspondencia con lo que es nuestra experiencia efectiva³.

Ahora bien, a diferencia de Sellars, que orienta su teoría del conocimiento hacia una perspectiva que podemos llamar epistemológico-hermenéutica, como la asumida abiertamente por Richard Rorty (1983), donde la base del conocimiento son estructuras teórico-conceptuales —el “espacio de las razones”, le llama Sellars—, Merleau-Ponty se detiene en el análisis de la estructura general

³ Sobre la relación entre las filosofías de Sellars y Merleau-Ponty, cf. Sach 2014.

del comportamiento —el “ser-en-el-mundo” en términos heideggerianos— en cuanto nivel intermedio entre el dato sensorial y el saber teórico. Ese nivel crea la posibilidad no solo del conocimiento científico sino de diversos ámbitos del quehacer humano —el arte, la vida histórico-social, la cultura, el pensamiento filosófico. La originalidad teórica de ese nivel de intermediación es que permite escapar tanto a las alternativas empiristas como a las intelectualistas; en general, permite escapar a cualquier comprensión parcial y unilateral de la realidad y de la realidad humana como tal. En lo mejor de la tradición filosófica moderna —Kant, Hegel, Heidegger—, Merleau-Ponty busca mantener la intención de una comprensión totalizante, aunque, a diferencia del pensamiento clásico, concibe la totalidad como un proceso abierto e inacabable, roído de ambigüedad y contingencia. Él quiere captar la *totalidad* a ras de la experiencia corporal y sensible del sujeto, *a ras del mundo* real y concreto, mediante un movimiento reflexivo incesante que no encuentra punto de solución definitiva.

Para el fenomenólogo francés la “sensación pura” como un hecho o un contenido de conciencia no existe: “esta noción no corresponde a nada de cuanto tenemos experiencia” (Merleau-Ponty, 1975, 25). Una mancha blanca sobre un fondo gris homogéneo forma una estructura (*Gestalt*) —la estructura figura-fondo—, que en cuanto tal, esto es, en cuanto un tipo de *relación* entre ciertos componentes, no es algo de lo que haya una sensación o una impresión sensible (hay diferentes *sensaciones* pero no hay sensación de la *diferencia*). En general, es imposible la existencia de un dato sensible atómico, aislado del resto de otros elementos sensibles. El color café de la mesa no sería el mismo sin la forma lisa del material de que está hecha —por ejemplo: es muy distinto del café lanudo del suéter que está encima. “La impresión pura no sólo es, pues, imposible de hallar, sino también imperceptible y, por ende, impensable como momento de la percepción” (ib., 26). Hay, según Merleau-Ponty, dos errores respecto a la cualidad sensible: 1) tratarla como un elemento de la conciencia (algo *dentro* de ella) cuando es un objeto *para* la conciencia (algo hacia lo que la conciencia apunta *intencionalmente*); 2) tratar este objeto como algo identificable, pleno y determinado, cuando los contornos del campo visual, por ejemplo, son difusos, vagos, indeterminados: se trata, sí, de una visión, pero de “una *visión de no sé qué*” (ib., 27). ¿Puede haber una impresión sensible de un “no-sé-qué”?

Merleau-Ponty incluye en su libro la ilustración de la famosa ilusión óptica de Müller-Lyer —dos líneas rectas con distintos vectores en sus extremos que

generan la percepción de que las líneas son de distinto tamaño, cuando métricamente son iguales (ver Ilustración 1). Fenomenológicamente, es decir, atendidos a nuestra experiencia, el asunto es *indecible*: las líneas *no son ni iguales ni desiguales*. Ellas se encuentran en un ámbito que es indiferente a las determinaciones analíticamente objetivas, a las medidas numéricas. Forman una totalidad intensiva, significativa, que solo puede reducirse a sus componentes aislados a costa de perder el sentido global del fenómeno. Es como el reconocimiento inmediato de una fisonomía: si observo por separado las partes del rostro: ojos, nariz, labios, cejas, tez, se diluye el gesto expresivo con el que reconocía de un vistazo de quién se trataba: ya *no lo veo*. La percepción analítica es una percepción *no natural*. Es artificial; y no es originaria sino bastante tardía y más bien rara.

La teoría de la sensación, que compone todo saber a base de cualidades determinadas, nos construye unos objetos expurgados de todo equívoco, puros, absolutos, ideal del conocimiento más que sus temas efectivos. Esa teoría no se adapta más que a la superestructura tardía de la consciencia (ib., 33).

Podríamos decir que Merleau-Ponty inicia su *Fenomenología de la percepción* igual que otra "fenomenología" famosa: la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, es decir, considerando el *esto* inmediato de la certeza sensible como un comienzo falso, abstracto o irreal, que inmediatamente debe ser superado por el acto reflexivo-conceptual de la conciencia (Hegel, 2010). Sin embargo, Merleau-Ponty no abandona tan rápido, como Hegel, el mundo sensible; no busca una vía expedita al espíritu. Se detiene a tratar de comprender el modo propio de la experiencia perceptiva. De esta manera, al igual que refuta la suposición empirista del dato sensorial, refuta también la suposición intelectualista e idealista de que la percepción es producto de la conciencia reflexiva, la que, mediante sus actos de asociación, memoria (proyección de recuerdos), conceptualización y juicio, hace posible el reconocimiento perceptual. Pero ¿por qué asocio un elemento sensible con tal y no con tal otro? ¿Cómo sé qué recuerdo debo traer al presente? ¿Por qué ligo x a "p" y no a "q"? La percepción se anticipa a aquellos mecanismos que la harían posible, y es más bien la síntesis inmediata del acto perceptivo la que es condición de la conjunción analítica de las partes, del sentido de la memoria o de la síntesis reflexiva del concepto y el juicio. Aprehendo el sentido de un todo antes de sus partes y para poder captar estas partes como tales. Veo

antes de recurrir a la memoria, y el recuerdo nunca opera automáticamente: si fuera así igual reconocería un retrato de alguien si lo tuviera al revés, pero la verdad es que en esa posición puede resultarme totalmente extraño e inidentificable (¡esos dos hoyos en la boca me parecerían primero monstruosos!). La percepción impone una especie de principio o referente básico para la actuación del resto de las facultades mentales (imaginación, memoria, entendimiento). Así pues, *percibir no es asociar, no es recordar, no es juzgar. En general, ver no es pensar, o es ese pensamiento único que “piensa” la cosa misma sin tenerla, sin poseerla.* Esta observación es fundamental para el reconocimiento del carácter ontológico de la percepción y de lo percibido.

La percepción es un acto originario, y remite tanto al ser íntegro de la cosa como al ser íntegro del sujeto corporal. Una formulación de Merleau-Ponty resulta esclarecedora de la originalidad de su concepción frente a todo pensamiento puramente objetivo (científico-natural) o meramente idealista:

El “acontecimiento psico-físico” ya no es, pues, de un tipo de causalidad “mundana”; el cerebro se convierte en el lugar de una “puesta en forma”, puesta en forma que interviene ya antes de la etapa cortical, y que enmaraña, desde la entrada del sistema nervioso, las relaciones de estímulo y organismo (Merleau-Ponty, 1975, 94).

En pocas palabras: no son los estímulos los que *determinan* al organismo, sino que es este el que, de algún modo, *determina* a sus estímulos, al menos, él no es extraño a aquellos estímulos que lo determinan: no cualquier cosa es un estímulo para el sujeto corporal (y, en general, para cualquier ser vivo: a un gatito, preparándose para la caza, lo estimulan sobre todo las cosas en movimiento). La determinación es en verdad una autodeterminación del ser viviente, una *autopoiesis*, en el sentido muy conocido en que el biólogo Humberto Maturana ha entendido los procesos de todo ser vivo, que definen incluso lo que es *vida*.

Esta capacidad del sujeto viviente para formar un sistema circular de relaciones con su medio circundante es la condición de aparición de una dimensión propiamente *virtual* en el campo de la experiencia y en el mundo mismo. Pues las relaciones que cuentan entre el mundo y el sujeto viviente no son solamente las *reales*, las efectivamente realizadas, sino también las *posibles*; no sólo cuenta

lo que *es* sino también lo que *puede ser*, no solamente lo que el medio define sino también lo que el organismo quiere, espera, anticipa o busca. Lo anterior puede entenderse bajo la idea, muy desarrollada en tiempos recientes, de *enacción* (*affordance*), es decir, la capacidad de respuestas creativas, *plásticas* (flexibles) o inesperadas frente a ciertas determinaciones, condiciones o instrucciones predefinidas. Por ejemplo: componer una pieza de reguetón con fines educativos o ¡con contenido poético! De hecho, la noción de *plasticidad* ha sido propuesta dentro del nuevo realismo y el pensamiento filosófico y estético actual (Ferraris, 2016; Malabou, 2010; Sparrow, 2015) para ahondar en la caracterización del sujeto corporal y sus capacidades abiertas. En general, plasticidad puede usarse para caracterizar comportamientos humanos en diversos ámbitos —en el arte, la comunicación, la acción social y política, la tecnología, la ciencia y el pensamiento, e incluso los propios procesos ontológicos del mundo. Aunque sin usar de forma relevante el término plasticidad (pero sí otros análogos como flexibilidad, reestructuración, superposición, quiasmo, apertura etc.), las reflexiones de Merleau-Ponty se adelantan bastante a, o más bien preparan muchos de los enfoques de nuestros días, tanto en el ámbito de la filosofía como en el de ciertos campos científicos (particularmente en neurología, psicología, biología: Varela, 1997).

El cuerpo forma una totalidad virtual consigo mismo y con el mundo. Hay una percepción de la unidad total de nuestro cuerpo pero que no consiste en una síntesis intelectual y que de manera explícita reuniera las partes componentes del organismo. La percepción del propio cuerpo es implícita, lateral, mediada además por la relación receptiva o activa (motriz) del cuerpo con las cosas y el mundo. Tengo una conciencia global de la estructura de mi cuerpo (el “esquema corporal”) sin necesariamente tener una conciencia directa de cada parte. De la misma manera como reconozco a una persona por la forma general —el *estilo* de un amigo o amiga— sin necesariamente tener una idea de algunos detalles de su cuerpo (la nariz, por ejemplo). Un buen dactilógrafo “sabe” la posición de las teclas con solo colocar las manos sobre el teclado: este instrumento no solo se encuentra en un espacio físico, real, sino que existe en un espacio virtual —cuasi-imaginario sin ser exactamente imaginario: no es una representación objetiva, por la cual el dactilógrafo podría moverse con toda exactitud—. Como el chófer diestro “ve”, yendo en reversa, con la parte trasera de su auto —prolongación de su vista y de su tacto— el espacio donde va a estacionarse. El automóvil, la calle,

la acera, los otros automóviles forman un espacio virtual al que el chófer accede no mediante una percepción directa o precisa y menos a través de una representación objetiva sino mediante una aprehensión global, donde participan la visión, el tacto real, el tacto virtual, un oído atento; si hay un "cálculo", se trata de un cálculo corporal, es decir, un procedimiento que lleva a cabo una mente encarnada, un cuerpo sublime, donde mente y cuerpo coinciden plenamente. Ciertamente, no se trata de una articulación perfecta, mecánica: los movimientos son una búsqueda, un tanteo: pueden fracasar y el auto pegar con el auto de atrás o en la acera. Ahora bien, los ejemplos prístinos de la percepción corporal actuante son los de los instrumentistas: el pianista, el violinista, el cellista, etc. Para ellos, su instrumento no es un objeto para su cuerpo, es su extensión, parte de su cuerpo mismo. La música parece emerger tanto del violín como del sinuoso movimiento del violinista. Y el cellista —Yo-Yo Ma o Stjepan Hauser— abraza su instrumento como si estuviera haciendo el amor con él. Existe también, como sabemos todos, una "anticipación erótica"; en verdad, igual que el arte, el *erotismo* —algo propiamente humano— no existiría sin la sensación virtual, sin la imaginación sensorial. El objeto del deseo no es ni un "objeto real" ni una mera "representación", sino un objeto virtual, un "cuerpo virtual": de ahí la fuerza con la que el deseo puede llegar a movernos; de ahí también, en general, la fuerza con la que la ilusión (sensación virtual también) puede llegar a empujarnos. Y aun los "ideales" de la vida práctica moral o política tienen como base un cierto impulso de la imaginación sensible; según Paul Ricœur, las figuraciones de la imaginación utópica cumplen ese papel (Ricœur, 1989).

Ciertos fenómenos psicopatológicos resultantes de traumatismos físicos, como la llamada incapacidad para "movimientos abstractos" —incapacidad para fingir, hacer mímica, señalar—, la "ceguera psíquica" —el sujeto no tiene ningún daño en los ojos y sin embargo no puede ver los objetos si no los toca al mismo tiempo—, o el "miembro fantasma" —sentir como si todavía estuviera un miembro del cuerpo (una pierna, un brazo) amputado—, le permiten a Merleau-Ponty comprender, por contraste, lo que es la sensibilidad normal. Esos fenómenos nos muestran que nuestra sensibilidad opera de forma global y se juega siempre en una dimensión virtual. Cuando vemos algo, *sabemos* —con un *saber* corporal, no intelectual— que lo que vemos también *podemos* tocarlo; esta posibilidad, y la de los demás sentidos: probar, oír, oler, está presente en el acto de ver. La visión tiene en cuenta o incorpora en sí misma lo que los otros sentidos aportan y, en

general, todas las capacidades del cuerpo en cuanto cuerpo sensible y motriz, es decir, en cuanto cuerpo que no solo percibe las cosas sino también *puede* moverse hacia ellas y actuar sobre ellas. Tocar y *poder* tocar, ver y *poder* ver, saborear y *poder* saborear, actuar y *poder* actuar, forman integralmente nuestra sensibilidad. Lo que *podemos hacer* importa tanto como lo que hacemos efectivamente.

A la posibilidad de tocar Merleau-Ponty la llama "tacto virtual": es lo que el enfermo ha perdido, pues ha perdido en general, debido al traumatismo cerebral (un golpe, daños cerebrales provocados por el estallido de una granada para los casos de excombatientes, etc.), la coordinación espontánea entre los diversos sentidos y de estos con la motricidad. Es esa coordinación virtual, presente siempre sin ser expresamente planteada, lo que sucede cuando leemos sobre el experimento del limón: lo visualizamos mentalmente y lo sentimos con las glándulas gustativas —se "hace agua la boca", decimos. Se trata de un *gusto virtual*, un casi-saborear sin que propiamente podamos identificar la sensación virtual con la sensación efectiva. Ahora bien, la añoranza de un objeto, una situación o una sensación, incluso cierta obsesión por algo no reencontrado desde hace tiempo, pueden hacer incluso que la sensibilidad virtual, la imaginación sensorial, resulte más intensa y significativa que la sensibilidad real, que la experiencia efectiva, y claramente, que la mera representación o idea de ese algo. Por eso, como diversos sujetos o escritores reportan, la experiencia real puede resultar a veces frustrante respecto a las expectativas que la experiencia imaginaria nos había ofrecido. Lo que se ha dicho también de una representación artística, en el teatro, el cine, la pintura: nuestra experiencia estética de un fenómeno artístico puede ser incomparablemente más intensa que la experiencia del fenómeno real aludido o representado. A quienes conocimos la Ciudad de México en la década de los 70 del siglo pasado nos puede parecer que la imagen que de esa época reconstruye la película *Roma* de Alfonso Cuarón resulte más interesante y significativa que aquella que vivimos en el pasado y guardamos en el recuerdo. El cine no solamente nos transporta al pasado, sino que a la vez transporta el pasado al presente y nos hace volver a vivirlo: no tal como fue sino como *podría* haber sido.

III. LA SÍNTESIS SINESTÉSICA Y LA ANTICIPACIÓN SENSORIAL

Pero el fenómeno sensible más interesante e ilustrativo de la singularidad irremontable de nuestra sensibilidad es la *sinestesia*, es decir la convergencia, superposición o resonancia entre los diversos sentidos. Fenómeno paradójico como ninguno. Pues nada resulta más incomparable entre sí, más inconmensurable, que los distintos sentidos y los mundos sensoriales correspondientes. Se trata de una diferencia radical, de naturaleza o de estructura. Pues, ¿qué pueden tener en común el ver con el oír, el oír con el tocar, o el oler con el ver, etc.? ¿En qué se parece lo visible a lo tangible, o lo audible a lo gustable? ¿Qué tiene que ver un color con un sonido, un sabor, una cualidad táctil o gustativa? Cada sentido abre un mundo propio e irreductible a los demás o a un único mundo; cada uno “aporta consigo una estructura de ser que nunca es exactamente trasponible” (Merleau-Ponty, 1975, 240). Y, sin embargo, *los sentidos comunican*, se entrecruzan, y se unen en la aprehensión de una única cosa, que a su vez rebosa de cualidades —no solo para los sentidos humanos, sino para esos sentidos de los animales que nos resultan no solo incomparables con los nuestros sino casi impensables: como la ecolocalización de los murciélagos y ballenas, o la percepción térmica de las serpientes, o la compleja percepción espacial de los insectos voladores y las aves migratorias. Sin ir más lejos nos sorprenden la agudeza visual de los felinos, o la olfativa y auditiva de los caninos: no solo es una cuestión de intensidad de los sentidos, en verdad, son sentidos *distintos*, pues estructuran mundos perceptivos —el del gato o el del perro— estrictamente propios y originales. Esto requeriría una filosofía zoológica, una ontología amplia de la sensibilidad como rasgo general de lo viviente, que incluyera los mundos animales; también, obviamente, una fenomenología culturalista que atendiera a las diferencias entre los mundos perceptivos de las diversas culturas —por ejemplo, se ha hablado de lo distinta que resulta la arena del desierto para un beduino y para alguien no acostumbrado a los paisajes desérticos, como un habitante de zonas boscosas. Ambos tienen ojos, pero no ven la *misma* arena.

Pero volvamos al asunto de la sinestesia. Las explicaciones científicas tienden a concebirla solamente como un fenómeno real, físico-objetivo, explicable por ciertos mecanismos nerviosos o neurológicos. Es cierto que existen sujetos que poseen experiencias o capacidad sinestésica real, como algunos artistas (Kandinsky escuchaba, literalmente, el sonido de los colores) (Kandinsky, 1973), o

bien en algunos casos de enfermedad mental, experiencias alucinatorias o bajo efecto de alguna droga (mezcalina; Huxley, 1976). Estos casos permiten observar las extrañas posibilidades de la sinestesia y de nuestra sensibilidad en general. Casos extraños y hasta poéticos, como este que refiere Merleau-Ponty: “un sujeto bajo los efectos de la mezcalina se encuentra un pedazo de hierro, golpea sobre el alféizar de la ventana y exclama: ‘Ahí va la magia’, los árboles se vuelven más verdes” (Merleau-Ponty, 1975, 243).

Desde la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty la sinestesia no es en realidad un fenómeno tan raro, aunque tiene, según él, una explicación más bien existencial y expresivo-significativa que meramente físico-objetiva. De forma menos intensa, más bien implícita o latente —virtual, decimos— los diversos sentidos y sus cualidades comunican entre sí. Cada acto sensorial en el sujeto normal pone en juego la entera sensorialidad del cuerpo viviente. Si el sujeto solo pudiera aprehender el mundo por medio de la visión, estando atrofiados todos los demás sentidos, solo percibiría un paisaje plano, deslucido, insípido, fofo; sin intensidad, sin profundidad, sin fuerza, es decir, *sin vida*. Es la conjunción o co-participación de todos los sentidos lo que hace posible la percepción, esto es, la aprehensión de un mundo *real*, rico en cualidades, posibilidades y potencialidades sin fin. “La percepción sinestésica es la regla” (ib., 244), dice Merleau-Ponty, y la aprehensión de cualidades sensibles aisladas, analíticamente distinguibles, es un proceso más bien anormal, artificial o forzado (patológico incluso: ¿no será el intelectualismo analítico un tipo de psicopatología, síntoma de una cierta *neurosis*, de una incapacidad para saber *fluir* con la existencia, para saber *sentir*?)

Ciertos usos lingüísticos dan cuenta del carácter omnipresente, constitutivo, que tiene la sinestesia en la experiencia humana. Transponemos conceptos de las cualidades sensoriales de un ámbito sensible al otro. Hablamos de colores *graves* o *agudos* (cualidades sonoras) o *cálidos* o *fríos* (cualidades táctiles); de sonidos *oscuros* o *brillantes* (cualidades visuales) o *suaves* (cualidad táctil), etc.; un amarillo brillante puede darnos la impresión de que lastima nuestro oído (resulta *chirriante*); incluso, extensivamente, usamos cualidades sensoriales para caracterizar situaciones, personas, objetos, acciones, etc. Decimos que un encuentro fue *terso*, que una persona es *dura*, que una idea es *clara*, que una situación es *grave*, que un comentario es *agudo* o *ácido*, que un carácter es *agrio*, que un filósofo es *oscuro*...

La sensación virtual o la imaginación sensorial mantiene un contacto con la sensación real, pero puede desprenderse de ésta —nunca del todo— y empezar a operar más allá de ella. El vivo recuerdo de una caricia hace estremecer levemente la piel. El pintor observa un paisaje; enseguida lo transpone a la tela. Es como si el paisaje pintado —realista o no— emergiera de su corporalidad viva, de sus ojos coordinados con sus manos, con los movimientos de sus brazos, con los pinceles o las espátulas que utiliza, con los colores de la paleta, etcétera. Es que poseemos con nuestro cuerpo viviente, explica Merleau-Ponty, una especie de doble corporal, un “equivalente interno”, “una fórmula carnal” (Merleau-Ponty, 1977a, 19) del paisaje —un *paisaje virtual*, propiamente— que podemos desplegar libremente de distintas maneras: en un cuadro, pero también en un relato o un poema o una pieza musical. Un antecedente de esa posibilidad, que el arte lleva a su nivel poético-productivo, se encuentra en el sueño, las ilusiones ópticas o auditivas, y la alucinación.

Según Merleau-Ponty, la alucinación se encuentra preparada ya en la misma estructura de la percepción normal, es una variante de ella (Merleau-Ponty, 1975, 355). Cualquier sujeto, bajo circunstancias especiales, puede “ver algo que no está”: el agotamiento físico, que produce una disminución de la capacidad de atención, puede ocasionar que caminando en una calle en penumbras vea una enorme rata junto a un montón de basura; al observar con cuidado me percató que solo se trata de la sombra que proyectan ciertos desechos. ¿Dónde está ahora la rata? ¿En la pura imaginación? Pero unos momentos antes de cerciorarme que solo era una sombra, vi a la rata *ahí*, a punto de moverse incluso. ¿Era una mera “proyección” de mi mente atribulada, o la proyección de un recuerdo preciso? Pero lo que alcancé a ver no era exactamente una rata sino una especie de esbozo del animal, como constituyéndose, esbozándose desde la obscuridad. Antes de observar con cuidado, es como si mis sentidos se adelantaran a ver una rata, como si los sentidos y todo mi cuerpo trajeran consigo una rata virtual lista para transformarse —actualizarse— en una rata real. Insistimos en que no se trata de una representación, de que traigamos la imagen o la idea de una rata; se trata, más bien, de cuasi-ver o cuasi-sentir la presencia del animal. La rata virtual está preparada en todo nuestro cuerpo viviente: en nuestras sensaciones y también en nuestras emociones: miedo, repulsión, terror. ¿Es solo un error del juicio decir que “vi una rata”, como sostienen las explicaciones intelectualistas de la experiencia perceptiva? “Creía ver una rata y lo que veía realmente

era una sombra". Pero el concepto de creencia ofrece una mala descripción de la experiencia, pues solo da cuenta de esta *a posteriori*. En el momento de la experiencia no creía ver una rata: *la veía* realmente.

Sólo la capacidad de *anticipación sensorial* de nuestro cuerpo puede ayudarnos a entender los fenómenos de la ilusión y la alucinación. Esta capacidad es constitutiva de nuestra experiencia perceptiva normal. Es lo que nos permite leer más rápido de lo que leeríamos si la lectura consistiera en un seguimiento *partes extra partes* de lo escrito. La anticipación puede ser todavía más veloz y llevarnos a errores: a "leer" una palabra por otra ('poesía' donde dice 'policía'). La anticipación perceptiva significa que nuestro cuerpo pone la *mitad* del fenómeno perceptual y lo percibido pone la *otra mitad*; normalmente nuestra anticipación perceptiva coincide felizmente con la cosa percibida; ambas se ajustan como una pieza de un rompecabezas se ajusta perfectamente en el hueco que quedaba vacío. Pero a veces la coincidencia puede no darse. Por diversas razones (psicológicas también) nuestra anticipación perceptual de una rata se ha equivocado y en el momento mismo en que lo reconocemos la rata virtual se esfuma como el humo para dejar ver la tranquilizante sombra del montón de basura. En el caso patológico o en el de la experiencia con drogas, donde está quebrado el contacto con el mundo real, el enfermo o el drogado se repliega sobre sí mismo, y su anticipación perceptiva se autonomiza y se produce la alucinación. El sujeto se ha quedado solamente con la mitad del mundo, y en ella habita, ya esporádicamente, ya permanentemente.

La percepción sinestésica y la capacidad de anticipación sensorial —la sensación virtual— se conjugan para hacer posible nuestra experiencia del mundo, de la realidad, de los otros, y del mundo cultural en general. Esas capacidades crean la condición del surgimiento del mundo abstracto de las significaciones y el pensamiento: el lenguaje, el arte, la religión, la tecnología, la ciencia, la filosofía. Todas estas formas no serían posibles sin aquella ensoñación primigenia que efectúa nuestro cuerpo y sin esa capacidad de anticipación que nos permite tener un contacto básico, total y permanente con el mundo. Por nuestra sensibilidad nos apropiamos del mundo tanto como él se apropia de nosotros.

IV. LA IMAGINACIÓN SENSORIAL Y EL ARTE

Las diferentes formas de arte: la música, la poesía, el cine explotan la capacidad sinestésica y de anticipación sensorial del sujeto perceptor al máximo.

Sabemos cómo puede cambiar nuestra percepción y comprensión de una película si le quitamos el sonido incidental: nadie se asustaría cuando se acerca el tiburón en *Jaws* (Spielberg, 1975) ni gritaría de miedo con la escena de la regadera de *Psicosis* de Hitchcock (1960). Imagen y sonido forman una unidad intersensorial que contribuye de forma fundamental a la intensidad de la percepción cinematográfica (Merleau-Ponty, 1977). Los poetas siempre han contado con nuestra capacidad sinestésica. Xavier Rubert de Ventós lo explicaba muy bien hace años, citando fragmentos del poema "Los sueños malos" de Antonio Machado:

Está la plaza sombría;
muere el día.
Suenan lejos las campanas.
De balcones y ventanas
se iluminan las vidrieras
con reflejos mortecinos,
como huesos blanquecinos
y borrosas calaveras.
En toda la tarde brilla
una luz de pesadilla.

Dice el filósofo español: "No, las palabras de Machado no informan y se van: se quedan. Su sonido, su ritmo, es el de la plaza misma. No tengo que 'pensar' en la plaza: la tengo, toda ella, en el poema mismo" (Rubert de Ventós, 1969, 376). Y en nota a pie de página agrega: "El poema sugiere fonética, rítmica y metafóricamente (semánticamente) las situaciones mismas que describe" (ib.). Por ejemplo, con la reiteración fonética de la "i", logra, llamando a nuestra percepción sinestésica, transmitir "la languidez del atardecer", mientras que el ritmo general del poema produce un cierto sabor a muerte y desolación. Un poema de Octavio Paz (1960, 47-48) logra que casi oigamos el trino de un pájaro:

Canta en la punta del pino
Un pájaro detenido,
Trémulo sobre su trino

Se yergue, flecha, en la rama
Se desvanece entre alas
Y en música se derrama

El pájaro es una astilla
Que canta y se quema viva
En una nota amarilla.

Contribuyen a la percepción intersensorial el vínculo onomatopéyico de las rimas con “ino” e “illa” con los trinos de pájaro, y las resonancias sensoriales de las metáforas “trémulo”, “derrama”, “se quema”.

Nuestra imaginación sinestésica actúa en nuestra contemplación de las pinturas: ante los rostros de Van Gogh o sus paisajes vibrantes casi escuchamos gritos o quejidos desesperados. En “Los tres músicos” de Picasso (Ilustración 2) casi oímos la obra que interpretan. No podemos percibir adecuadamente —estéticamente— un bodegón de Cézanne sin la cuasi-percepción de las cualidades táctiles o gustativas —su suavidad, su frescura, su “peso” incluso— de las manzanas o las peras. Y ante una pintura de Klee, si no “escuchamos” la música de los colores, pasamos de lado el espectáculo sensorial ante nosotros. Cualquier capacidad de simbolismo de una obra de arte queda anulada si no ponemos en juego todos nuestros sentidos en su contemplación. Oímos la música, pero nuestra imaginación sensorial ronda siempre, incluida nuestra motricidad corporal: aun en el concierto más solemne casi no podemos evitar seguir la interpretación de la orquesta con leves movimientos de la cabeza o de los pies. El silencio total de los espectadores es la mejor condición para dejar que en nuestra intimidad más profunda jugueteen virtualmente las más diversas sensaciones y emociones. ¿Cómo podríamos permanecer mustios tanto tiempo en un concierto sino gracias a la potencia silenciosa de nuestra imaginación sensorial?

La danza, la mímica, el teatro, la novela, etcétera, ningún alcance tendrían sin nuestra capacidad de percepción virtual (Álvarez Falcón, 2008). El cine, ciertamente, como decíamos antes, es el arte masivo y omnipresente precisamente porque lleva a su máxima potencia las capacidades de nuestra imaginación sensorial y emocional. En *Jojo Rabbit* (Waititi, 2019) todas las emociones se hacen presentes —la alegría, la tristeza, el miedo, la desesperación, el dolor, la esperanza— en una trama extraordinaria, intensa, que se desenvuelve ante nuestros ojos y jala nuestra imaginación sensorial para conducirnos a una idea de vida, a una idea viva (bailar, reír, luchar), que es el sentido de la obra y, a la vez, de nuestra existencia, de nosotros mismos. La película nos toca porque

paulatinamente nos fue integrando a ella, nos fue envolviendo sensorial y emocionalmente en un plano de realidad imaginaria, en un espacio virtual donde, como en un cuento de Borges, todo comunica: el mal radical y el bien profundo, el odio estúpido y el amor inteligente, la comedia y la tragedia, la historia y el presente, el horror y la risa.

Ciertamente, toda esa complejidad no la captaríamos con la pura sensación, nuestro pensamiento es requerido a lo largo de la singular trama. Pero nuestro pensar sólo puede participar en la experiencia estética porque se monta sobre el movimiento de la imaginación sensorial, la prolonga, la esclarece, la proporciona un fin o un objetivo: la comprensión de la verdad y realidad de lo que existe y de nosotros mismos. No hay que decir que la percepción cinematográfica es igual a nuestra percepción normal, punto que Deleuze cuestionaba de Merleau-Ponty (Deleuze, 1983, 84)— sino que en verdad no hay ninguna “norma”, y la percepción originaria no determina (causa, condiciona) nada porque es pura indeterminación, la *apertura o inauguración*, la *institución* (Merleau-Ponty, 2012) existencial de diversas posibilidades, todas las cuales pueden ir siempre más allá de ella, desarrollarla, reestructurarla, reinventarla, aunque, ciertamente, nunca podrán olvidar aquella “experiencia originaria”, elemental, que nos abrió primeramente al mundo y a todo (Carbone, 2011). Veo una película que contraviene todas las estructuras más “normales” de la percepción —un ejemplo caro a Deleuze (1985, 56): el filme de Alan Resnais, *L'année dernière à Marienbad* (1961)— pero aun en ese caso debo en primer lugar *ver*, abrir mis ojos a la extrañeza y novedad de la película, pues de otra manera, ¿cómo podría saber de ella nada?

V. REFLEXIÓN FINAL

Nuestro ensayo podría haber llevado por subtítulo: crítica de la imaginación pura, o de la pura imaginación. Pero ya ha habido muchos émulo de la fórmula kantiana para seguirla repitiendo. En fin, lo que esperamos que haya sido claro en la anterior exposición es que percepción e imaginación y, en general, percepción y pensamiento, sensibilidad y conocimiento, no se oponen, no son procesos excluyentes. Hay una anticipación de la imaginación en la manera propia como funciona nuestra percepción —eso que Merleau-Ponty describió con singular maestría y de un modo quizá insuperable— que hace que nuestras imágenes e ideas guarden siempre, aun como una cierta reminiscencia, una referencia a la

realidad carnal y material del mundo, y a la vez, que nuestra capacidad sensorial, nuestra sensibilidad, se encuentre como destinada a un sentido espiritual que no le es extraño. El espíritu emerge, en principio, en la carne sintiente, en la carne vibrante del mundo.

Se da una especie de transfiguración o transustanciación de lo real a lo ideal que, por esta misma razón puede efectuar el movimiento inverso: de lo ideal a lo real, a la experiencia viva: mediante la acción del arte, el conocimiento o el pensamiento. Por otra parte, el carácter involuntario de la sensación virtual —el “hacerse agua la boca” ante el relato o el recuerdo de las gotas de un limón sobre la lengua—, muestra que estamos instalados en el corazón de la existencia, aunque no lo sepamos, aunque no lo queramos. Soy libre de estar en cualquier lado —real o imaginario— pero no soy libre de no estar en ningún lado. El arte es el recordatorio de que lo que vale de nuestra imaginación y nuestro pensamiento se juega en el espacio de la existencia y en ninguna otra parte. Espacio de la existencia que incluye todo: la vida sensible, la emocional, la vida interpersonal, la comunidad humana, las luchas individuales o colectivas, el mundo general de la praxis social y política incluso. En todas las esferas hay una dimensión virtual que significa, finalmente, que lo real siempre puede dar más de sí y que lo posible, como decía Marx, está ya entreverado en lo real.

ILUSTRACIONES:

Ilustración 1

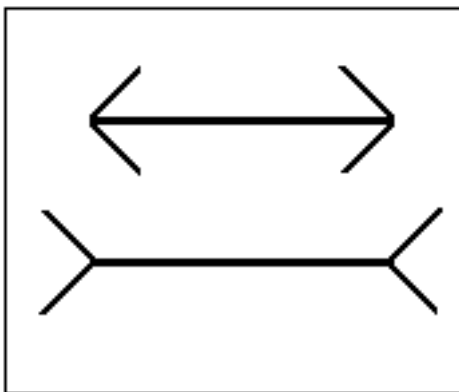


Ilustración 2



BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ FALCÓN, Luis (2008), "El régimen de *phantasia* y la experiencia estética en Merleau-Ponty", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, IV, 21, pp. 83-106.
- BACHELARD, Gastón (1982), *La poética de la ensoñación*, México: Fondo de Cultura Económica.
- CARBONE, M. (2011), *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris: J. Vrin.
- CHAPUT, Emmanuel (2016), "Merleau-Ponty, la epistemología de la mediación y el mito de lo dado", en *Boletín de Análisis Fenomenológico*, 12, 7 DOI: [10.25518 / 1782-2041.913](https://doi.org/10.25518/1782-2041.913)
- DELEUZE, Gilles (1983), *Cinéma 1. L'image mouvement*, Paris: De Minuit.
—, (1985), *Cinéma 2. L'image temps*, Paris: De Minuit.
- ECO, Umberto (1978), *Tratado de semiótica general*, México: Nueva Imagen.
- FERRARIS, Maurizio (1999), *La imaginación*, Madrid: Visor.
—, (2016), "Interview", por Laureano Ralón y Mario Teodoro Ramírez, en *Figure/-Ground*. Artículo disponible en: <http://figureground.org/fg/interview-with-maurizio-ferraris/> > (fecha de consulta: 19 de febrero de 2020).
- GABRIEL, Markus (2018), *Le pouvoir de l'art*, Paris: Saint-Simon.
- GADAMER, Hans-Georg (1996), *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos.
- HEGEL, G.W.F. (2010), *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Gredos.
- KANDINSKY (1977), *De lo espiritual en el arte*, Barcelona: Barral.
- LÓPEZ SAENZ, Ma. Carmen (2003), "Imaginación carnal en M. Merleau-Ponty", en *Revista de Filosofía*, 28, pp. 157-169.
- MALABOU, Catherine (2010), *La plasticidad en espera*, Palinodia: Santiago de Chile.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1977), "El cine y la nueva psicología", en *Sentido y sinsentido*, Barcelona: Península, pp. 89-108.
—, (1977a), *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires: Paidós.
—, (1975), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península.
—, (2012), *La institución. La pasividad*, Madrid: Anthropos.
—, (1957), *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires: Hachette.
- PAZ, Octavio (1960), *Libertad bajo palabra*, México: Fondo de Cultura Económica.
- RICŒUR, Paul (1989), *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa.
- RORTY, Richard (1983), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.
- SACH, Carl B. (2016), *Intentionality and the myths of giving. Between pragmatism and phenomenology*, New York: Routledge.
- SELLARS, Wilfred (1967), "Empirismo y la filosofía de la mente", en *Los fundamentos de la ciencia y los conceptos de la psicología y el psicoanálisis*. Herbert Feigl y Michael Scriven (coords), Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, pp. 285-364.
- SPARROW, Tom (2015), *Plastic Bodies: Rebuilding Sensation After Phenomenology*, London: Open Humanities Press.
- VARELA, Francisco, J. Evan Thompson y Eleanor Rosch (1997), *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona: Gedisa.

HACIA UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

TOWARDS A PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY OF RELIGION

Sonia E. Rodríguez García

UNED, España

soniaerodriguez@fsof.uned.es

Resumen: La fenomenología de la religión es una de las ciencias de las religiones surgida en el siglo XIX. Tras una época dorada, las dificultades epistemológicas y los debates suscitados en torno al estatuto del saber la abocaron a una profunda crisis interna. En la actualidad, existen dos formas de entender la fenomenología de la religión: la primera, como historia comparada de las religiones, centrada en la descripción y clasificación de los fenómenos religiosos; la segunda, como fenomenología hermenéutica, centrada en la comprensión del fenómeno religioso. Ambas corrientes constituyen dos visiones divergentes de la fenomenología de la religión. Sin embargo, podrían concebirse como dos fases fenomenológicas convergentes que apuntan a la consolidación de una antropología filosófica de la religión. En este artículo, analizamos el objetivo, los principales representantes, las dificultades epistemológicas y los logros de cada una de estas formas de comprender la fenomenología de la religión y su posible conjugación en la configuración de una filosofía fenomenológica de la religión.

Palabras clave: Filosofía de la religión, Fenomenología de la religión, Ciencias de las religiones, Experiencia religiosa, Sentimiento religioso, Sagrado, Misterio, *homo religiosus*

Abstract: The phenomenology of religion is one of the sciences of religions emerged in the 19th century. After a golden age, the epistemological difficulties, and the debates about the status of knowledge led to a deep internal crisis. At present, there are two ways of understanding the phenomenology of religion: the first, as a comparative history of religions, focused on description and classification of religious phenomena; the second, as a hermeneutical phenomenology, focused on the understanding of religious phenomena. Both currents constitute two divergent views of phenomenology of religion. However, they can be conceived as two convergent phenomenological phases that point to the consolidation of a philosophical anthropology of religion. In this paper, we analyze the goal, main representatives, epistemological difficulties and achievements of each of these ways of understanding the phenomenology of religion and its possible conjugation in the configuration of a phenomenological philosophy of religion.

Keywords: Philosophy of Religion, Phenomenology of Religion, Religion Sciences, Religious Experience, Religious Sense, Sacred, Mystery, *homo religiosus*

1. INTRODUCCIÓN: ESTADO DE LA CUESTIÓN

Desde los estudios religiosos, la fenomenología de la religión se incluye dentro del conjunto de ciencias de las religiones surgidas en el siglo XIX, siendo su rasgo diferencial la pretensión de totalidad. Frente a la heterogeneidad de los resultados alcanzados por otras ciencias de las religiones —historia, arqueología, filología, antropología, sociología y psicología de la religión—, la fenomenología

de la religión pretende ofrecer una visión integral del hecho religioso. Martín Velasco (1973) la define como una ciencia comprensiva que busca determinar qué hace que un fenómeno sea religioso a partir de la descripción y clasificación de sus manifestaciones históricas.

Sin embargo, esta disciplina ha generado numerosas suspicacias y controversias tanto dentro como fuera del campo de los estudios religiosos. Las dificultades epistemológicas y los debates suscitados en torno al estatuto de esta ciencia en relación con las demás ciencias de las religiones la abocarán a una profunda crisis interna hasta el punto de que —tras una época dorada— serán muchos los investigadores que renunciarán a ella. Al mismo tiempo, desde los círculos fenomenológicos —desde *nuestra* corriente fenomenológica—, será desechada y considerada como una “fenomenología extra-filosófica” (Spiegelberg, 1960: 10)¹ por no ceñirse a los pasos del método fenomenológico sistematizados por Husserl.

Ciertamente, en un primer momento, la fenomenología de la religión no guarda relación con la fenomenología como método filosófico. De hecho, la expresión es introducida por P. D. Chantepie de la Saussaye, en 1887, en su *Manual de historia de las religiones* y, por tanto, es utilizada con anterioridad a la fenomenología husserliana.

El objetivo de Chantepie es alcanzar una definición no apriórica de la religión. Para ello, parte de los datos acumulados por las ciencias de las religiones —los estudios y análisis de una amplísima variedad de mitos, narraciones, ritos, cultos, liturgias, textos, restos arqueológicos, símbolos, etc.— y busca dilucidar los rasgos comunes que otorgan ese “aire de familia” a todas las manifestaciones religiosas. Así, agrupa y clasifica los hechos que describe en tres apartados fundamentales: culto, doctrina y costumbres. Para este autor, la fenomenología de la religión no es ni historia de las religiones ni filosofía de la religión, pero sí se relaciona con ambas disciplinas; pues, cuando la fenomenología de la religión logra alcanzar su objetivo —una definición sustantiva de la religión a partir de

¹ Spiegelberg conecta de forma acertada la fenomenología de la religión de Chantepie de la Saussaye con la historia comparada de las religiones. Aunque acepta que van der Leeuw le otorga ya un sentido filosófico, desecha su contribución al considerar que está más influenciado por Heidegger que por Husserl. Finalmente, Spiegelberg concluye que «sería engañoso confundir una mera tipología de instituciones religiosas con una fenomenología en el sentido filosófico, que se centraría en el análisis de los actos y contenidos religiosos en la experiencia religiosa y exploraría sus estructuras y relaciones esenciales» (Spiegelberg, 1960: 11). Espero tener ocasión de mostrar a lo largo de este trabajo como, en realidad, este era el verdadero objetivo de van der Leeuw.

fenómenos observables—, se convierte en preámbulo para otras ciencias de las religiones; y, al mismo tiempo, «la clasificación de los diferentes fenómenos religiosos (fenomenología religiosa) conduce de la historia a la filosofía de la religión» (Chantepie citado por Lucas, 1999: 52).

Al emplear la palabra “fenomenología”, Chantepie recoge dos tradiciones filosóficas diferentes. Por un lado, la tradición germánica que aspira a retroceder desde las apariencias a las cosas mismas (Kant, Lambert, Hegel); y, por otro lado, la tradición anglosajona que se centra en la descripción sistemática y clasificación de los hechos. Esta última será especialmente determinante en el proyecto iniciado por Chantepie. En 1798, en el artículo “Philosophy” de la *Enciclopedia Británica*, John Robinson sitúa la fenomenología como la primera tarea de la filosofía en la búsqueda de las leyes generales, siendo la encargada de enumerar y describir los hechos empíricamente observables. Entendida desde esta tradición, la fenomenología como ciencia de la religión en su función más básica se limitaría a ofrecer una descripción sistemática de los fenómenos religiosos. Para Martín Velasco (1992: 26-27), la conexión con esta corriente inglesa es suficiente para legitimar el uso de la expresión “fenomenología”.

Sin embargo, pocos años después, cuando G. van der Leeuw consolida el uso de la expresión con la publicación de su *Introducción a la fenomenología de la religión* (1925) y, muy especialmente, de su paradigmática *Fenomenología de la religión* (1933), ya hace uso de términos y conceptos filosóficos vinculados al método fenomenológico. Esta última obra se estructura en cinco partes que abordan de forma sistemática el objeto de la religión, el sujeto de la religión, la relación sujeto-objeto, el mundo y las figuras del fenómeno religioso. Pero, para nuestro propósito, tiene especial relevancia el último capítulo que, bajo el título «Epilegomena», más que recoger las conclusiones del libro, ensaya una reflexión *a posteriori* sobre la fenomenología de la religión, sus pasos y fronteras.

Van der Leeuw asume ciertos presupuestos fenomenológicos básicos. El hecho religioso es un fenómeno específicamente humano y como tal consiste en un mostrarse, en un modo de aparecerse de un objeto ante un sujeto. Esto significa que el fenómeno no es un objeto puro, pero tampoco es puramente subjetivo, sino que está constituido por la relación entre el objeto y el sujeto. De ahí, la necesidad de determinar la “estructura” o el “tipo ideal” de esta relación para comprender adecuadamente el fenómeno. Dado que la estructura tiene un sentido propio, es necesario acceder a los significados humanos que constituyen su

logos y, en consecuencia, para van der Leeuw, la fenomenología de la religión es fundamentalmente hermenéutica².

Así para comprender el fenómeno religioso es necesario, en un primer momento, determinar la especificidad del hecho religioso a partir de sus manifestaciones —reconducir la multiplicidad de sus manifestaciones a la univocidad— y, en un segundo momento, analizar la intención y actitud del ser humano en relación con estas manifestaciones. Esta investigación sistemática sobre la relación objeto-sujeto es necesaria para determinar qué hace que un fenómeno sea religioso y comprender el significado profundo que lo anima. Así, en primer lugar, a través del análisis de la variedad de las manifestaciones religiosas, van der Leeuw descubre el presentificarse un “poder originario”. Pero, en segundo lugar, la respuesta de “extrañamiento” que esta presencia suscita en el ser humano será determinante para su consideración como fenómeno religioso: «Las dos cosas unidas describen lo que sucede en la vivencia religiosa: *un poder extraño, “totalmente distinto”, penetra en la vida*. La actitud del hombre frente a ello es, en un principio, un *extrañamiento* (Otto), después una *fe*» (van der Leeuw, 1933: 652).

De forma muy sintética, van der Leeuw intenta establecer los pasos que debería seguir la fenomenología de la religión —1) identificar el fenómeno religioso, 2) insertarlo en la vivencia humana, 3) hacer epojé, 4) aclarar lo contemplado y 5) comprender lo que se muestra—, diferenciándola de otras ciencias de las religiones y alejándola por igual de la teología y de la filosofía de la religión. En este punto, van der Leeuw no solo sigue el pensamiento iniciado por Chantepie, sino que lo lleva a su máxima expresión al comprender la fenomenología de la religión como la superación y culminación de las anteriores ciencias de las religiones: la fenomenología de la religión —afirma van der Leeuw— es “la ciencia general de la religión”, puente entre las ciencias especiales y la investigación filosófica.

La obra de van der Leeuw causará un fuerte impacto dentro de los estudios religiosos del momento. Serán muchos los que reconozcan el mérito de la empresa iniciada y continuarán sus esfuerzos. Pero también serán numerosas las

² Spiegelberg también acierta al determinar que los referentes fenomenológicos de van der Leeuw son Dilthey y Heidegger. En el apartado final hay una única referencia a Husserl y ni tan siquiera es una referencia directa, sino que aparece en el cuerpo de una cita de Scheler. De ahí que la fenomenología propuesta por van der Leeuw quede estrechamente —y, a mi juicio, muy certeramente— enlazada con la hermenéutica. A pesar de ello, aunque la falta de referentes husserlianos lleva a una exposición poco rigurosa del método y facilita que los conceptos fenomenológicos empleados adolezcan de cierta ambigüedad, no se puede afirmar que la fenomenología de van der Leeuw quede limitada al establecimiento de una tipología de instituciones religiosas.

críticas que deberá encarar, críticas que podemos reconducir a dos frentes de acción. Por un lado, la pretensión de la fenomenología de establecerse como “ciencia integral” no será del agrado de la mayoría de los historiadores de las religiones³, quienes reaccionarán y criticarán duramente la validez de un conocimiento centrado en la configuración de “estructuras” y “tipos ideales” esencialistas, abstractos y ahistóricos. Así nos encontramos con un conjunto de autores que, rechazando las pretensiones “triumfalistas” de la fenomenología de la religión, pero sensibilizados con la necesidad de unificar la variedad de las manifestaciones religiosas, recuperan la importancia de la descripción y clasificación de los hechos. La mayoría de estos autores rebajan la fenomenología hasta su función más básica, se niegan a hablar de “fenomenología de la religión”; y, apostando por la aplicación del método comparativo a los estudios religiosos, prefieren reunirse bajo rótulos como “historia comparada de las religiones” o “religión comparada”.

Por otro lado, la imposibilidad de dar respuestas satisfactorias a un conjunto de consideraciones epistemológicas —indeterminación de la metodología científica a seguir, sospecha de participación y empatía con el objeto religioso, acusación de subjetivismo, psicologismo y carácter apologético de la disciplina, etc.— hará que la mayoría de los “fenomenólogos de la religión” renuncien a hablar de “fenomenología” en sentido estricto y reconozcan el uso metafórico y figurado de conceptos puramente fenomenológicos. Y así también nos encontramos con un conjunto de autores que, manteniendo la expresión “fenomenología de la religión” en un sentido laxo, se centran en determinar los rasgos del fenómeno religioso, volviendo la atención a la experiencia religiosa y el sentimiento que en ella se entreteje.

En ambos casos, la fenomenología de la religión parece configurarse como una disciplina o una ciencia totalmente separada de la fenomenología como

³ La fenomenología de la religión de van der Leeuw pretende reunir las ciencias de las religiones en una ciencia sistemática de la religión; esto es, pasar de la pluralidad de los saberes y los fenómenos a un saber unitario que reconduzca la multiplicidad y variedad de los fenómenos a la unidad. El conflicto en torno al estatuto de esta ciencia entronca con ciertas cuestiones terminológicas todavía visibles en la actualidad. “Historia de las religiones”, “Ciencia de la religión”, “Ciencias de las religiones”, “Estudio de la religión”, “Estudios religiosos” son solo algunos de los nombres que se utilizan para referir a la disciplina académica que se encarga del estudio integral, crítico, no confesional ni religiocéntrico del fenómeno religioso. La pluralidad de nombres de la disciplina no es una cuestión arbitraria. Cada expresión viene determinada por su contexto lingüístico originario; pero en el trasfondo subyacen dos cuestiones fundamentales que determinan la comprensión de este campo de estudio: (i) si nos encontramos ante una disciplina autónoma o si, por el contrario, conviene mantener la pluralidad de ciencias y el enfoque interdisciplinar; y (ii) si es posible (o no) reconducir la variedad de las manifestaciones religiosas a la unidad.

método filosófico de investigación. Y de ahí que Martín Velasco (1992 y 1994) identifique claramente tres formas de comprender la fenomenología de la religión en la actualidad: 1) como método fenomenológico tal y como lo elabora Husserl, 2) como “fenomenología de la religión” en sentido estricto y 3) como historia comparada de las religiones. Martín Velasco se centra en las posibilidades y dificultades de las dos últimas para terminar afirmando que las diferencias entre ellas no son decisivas, sino que son dos modalidades de la fenomenología de la religión entre las que los autores oscilan (Martín Velasco, 1994: 68-69)⁴. Siguiendo esta conceptualización, Lucas (1999) también reconoce tres corrientes fenomenológicas en el campo de los estudios filosóficos que reformula como 1) fenomenología “a la husserliana”, 2) fenomenología hermenéutica y 3) fenomenología como historia comparada.

Ambos autores dejan a un margen la primera corriente para centrarse en las dos últimas. Dos corrientes que, pese al oscilar de los investigadores clásicos que las componen, suelen presentarse como movimientos divergentes, como un aproximarse y alejarse respectivamente del plan inicialmente trazado por van der Leeuw. Sin embargo, es posible una *lectura convergente* entre la historia comparada y la fenomenología hermenéutica de la religión. Esta nueva aproximación nos permitiría superar las dificultades a las que se ven abocadas cada una de estas corrientes, al tiempo que nos impulsaría hacia un proyecto ulterior: la configuración de una fenomenología “a la husserliana” de la religión.

Ahora bien, los sucesores de Husserl han ampliado el sentido de la fenomenología liberándola de una interpretación metodológica excesivamente restringida. En la actualidad, las investigaciones fenomenológicas nos permiten pasar desde la visión de la fenomenología como punto de vista epistemoló-

⁴ Resulta sorprendente comprobar cómo dependiendo de la perspectiva que asuma cada investigador —si es más o menos favorable a la comprensión de la fenomenología de la religión como ciencia de la religión— los autores clásicos son ubicados en una u otra corriente. Así, Martín Velasco (1994) incluye en la “fenomenología de la religión” a G. van der Leeuw, J. Wach, C. J. Bleeker, M. Eliade y J. Waardenburg, entre otros. Mientras que en la “historia comparada de las religiones” agrupa a R. Pettazzoni, E. O. James, G. Widengren, A. Brelich y M. Meslin, entre otros. Privilegiando una perspectiva mucho más histórica, Cabrera (2002) incluye en la fenomenología centrada en la articulación histórica de las hierofanías a van der Leeuw, Eliade y Pettazzoni. Por otra parte, aunque en sus consideraciones críticas de la fenomenología de la religión, Díez de Velasco (2006) propone cuatro modos de entender la fenomenología de la religión, a efectos prácticos también quedan reducidos a dos —pues (i) la fenomenología de la religión como escuela sería, a su juicio, una corriente obsoleta, mientras que (iv) la fenomenología filosófica sería un proyecto abierto y aún no desarrollado—. Así, a su juicio, (ii) la fenomenología de la religión como disciplina reuniría a van der Leeuw, Widengren y Bleeker, y (iii) la fenomenología de la religión como sistema clasificatorio vincularía a Pettazzoni, James y Bianchi.

gicamente privilegiado a la articulación de una filosofía trascendental del sentido que, en último término, se vería abocada a la configuración de una antropología filosófica, esto es, a la dilucidación de las dimensiones trascendentales del ser humano⁵. Aplicadas al fenómeno religioso, estas investigaciones posibilitan una nueva aproximación fenomenológica comprometida con el esclarecimiento de la dimensión trascendental que posibilita el *homo religiosus* como modo de ser humano. En este sentido, además, me parece muy acertada la apreciación de Lucas (1999) para quien una fenomenología “a la husserliana” de la religión debería ser considerada propiamente una filosofía de la religión en clave fenomenológica o, como me gustaría defender aquí, *una filosofía fenomenológica de la religión*.

Pero esta filosofía fenomenológica de la religión solo puede operar desde los resultados obtenidos, en primer lugar, por la historia comparada y, en segundo lugar, por la fenomenología hermenéutica. A mi juicio, la historia comparada de las religiones y la fenomenología hermenéutica de la religión se corresponden con dos momentos fenomenológicos decisivos en la configuración de una filosofía fenomenológica de la religión. Asumir o identificar como fenomenología de la religión alguna de estas dos corrientes es confundir el todo con alguna de sus partes, error que estrecha y limita notablemente las posibilidades de la disciplina. De hecho, las dificultades a las que se enfrenta cada una de estas corrientes solo pueden ser superadas y resueltas si prestamos atención al objetivo final al que apuntaría una filosofía fenomenológica de la religión.

En lo que sigue, me gustaría presentar la historia comparada de las religiones y la fenomenología hermenéutica de la religión como las dos primeras fases en la consecución de una antropología filosófico-fenomenológica de la religión, prestando atención tanto a los retos y dificultades de cada fase y su posible resolución en el proyecto de una filosofía fenomenológica de la religión.

2. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN COMO HISTORIA COMPARADA

Hemos visto que la pretensión de van der Leeuw de convertir la fenomenología de la religión en una ciencia integral generó una corriente adversa por

⁵ No puedo menos que reconocer la inmensa deuda que guardan mis planteamientos con la antropología filosófica de Charles Taylor (1985) y la de Javier San Martín (2013). Ambos autores coinciden al destacar el carácter fenomenológico de la antropología filosófica, así como su constitución como filosofía primera.

parte de los historiadores de la religión. A pesar de ello, la historia de las religiones también fue sensible a los logros alcanzados por la fenomenología de la religión, especialmente a su potencial capacidad de reorganizar los datos acumulados por las ciencias de las religiones y de reconducir la variedad de las manifestaciones religiosas hacia una serie de rasgos comunes que, además, permitían su posterior clasificación. Fue evidente que las modernas ciencias de las religiones debían afanarse en alcanzar una definición sustantiva de la religión y que, en este sentido, el procedimiento seguido hasta el momento no había resultado fructífero.

Por ello, algunos historiadores recuperan la motivación original del proyecto iniciado por Chantepie de la Saussaye y se esfuerzan en la descripción y clasificación de los hechos accesibles empíricamente de acuerdo con las semejanzas observables. Su objetivo es descubrir los rasgos o elementos comunes que conforman el hecho religioso y, de este modo, completar las consideraciones parciales de otras ciencias de las religiones. Incluso encuentran un claro referente, anterior a la obra de Chantepie, en la *Mitología comparada* de Max Müller (1865). Müller también consideraba que la religiosidad se manifiesta en realidades empíricas muy diversas y que, para comprender la religión como fenómeno humano, hay que estudiarla en aquello que tiene de específico.

De este modo, la historia de las religiones prolonga los resultados de su investigación hacia conclusiones de carácter sistemático, proponiendo diversas categorías para la agrupación y comparación de los elementos comunes. Es el nacimiento del método comparativo aplicado a la religión y la integración de la función más básica de la fenomenología dentro de la historia de las religiones. El objetivo es describir el fenómeno religioso tal y como se muestra en sus manifestaciones, describirlo con la mayor fidelidad posible, ordenarlo, clasificarlo y reconducir los hechos religiosos a su carácter particular.

Entre los principales promotores de esta corriente podemos señalar a E. O. James, R. Pettazzoni, A. Brelich y M. Meslin, entre otros. La mayoría de estos autores renuncia a hablar de "fenomenología de la religión" y se decantan por otras expresiones como "religión comparada" o "historia comparada de las religiones". James, por ejemplo, critica que el término sea empleado sin referencia alguna a la fenomenología husserliana, rebaja muy significativamente sus pretensiones y la hace depender, en última instancia, de la investigación histórica:

En años recientes ha surgido en la Europa continental una escuela de pensamiento dedicada a la determinación del significado de lo que ha sucedido en la historia. Su nombre, "fenomenología", es el mismo que Husserl y sus seguidores dieron, a finales del siglo pasado, a una teoría filosófica de la validez del conocimiento humano. En el caso que aquí nos ocupa, sin embargo, el término se emplea en un sentido diferente, aplicándose a la investigación de la estructura y significación de los fenómenos religiosos, independientemente de su lugar en un marco cultural y un momento concretos. [...]

Básicamente, se trata de un método de investigación para valorar el sentido y significación de los fenómenos religiosos. Como tal puede ser aplicado a todos y cada uno de los estudios de la historia de las religiones, aunque, por su parte, pretenda constituir un enfoque científico independiente. [...] La llamada fenomenología depende para su material del estudio de la historia de las religiones, y está condicionada por los resultados de la investigación histórica [...] (James, 1956: 291).

En pocas líneas, James engloba las dos principales críticas que, desde este campo de estudio, se dirigen a la fenomenología de la religión —por un lado, su pretensión de convertirse en un "enfoque científico independiente" y, por otro lado, la configuración de estructuras que determinen la esencialidad del fenómeno religioso al margen de los condicionamientos históricos— para terminar concluyendo que el estudio histórico y comparativo de las religiones es el medio más eficaz a la hora de descubrir y valorar los principios básicos comunes que subyacen a todas las religiones.

Mucho más matizada es la posición de Pettazzoni, quien probablemente ofrece uno de los intentos más lúcidos de síntesis entre la perspectiva histórica y la fenomenológica. Para Pettazzoni la fenomenología y la historia se complementan mutuamente: «La primera no puede desarrollarse sin la etnología, la filología y otras disciplinas históricas, pero, por otra parte, proporciona a las disciplinas históricas ese sentido de lo religioso que estas no pueden apresar» (Pettazzoni, 1956: 93-94).

El carácter esencial de los hechos religiosos es condición necesaria para su existencia. A este carácter esencial debe prestar atención una ciencia comprensiva de la religión. Los análisis individuales que, desde un punto de vista externo, realizan la filología, la arqueología, la etnología, la sociología y la psicología de la religión, aun siendo valiosos, resultan insuficientes. Cuando la sucesión de los

eventos en el tiempo se corresponde con un desarrollo interno, la ciencia de la religión se convierte en una ciencia histórica, en historia de la religión. Pero la profunda comprensión del hecho religioso viene determinada por la perspectiva fenomenológica. Solo la estructura del hecho religioso puede ayudarnos a comprender el fenómeno religioso, independientemente de su posición en el tiempo y en el espacio o independientemente del desarrollo cultural al que se haya visto sometido:

No hay duda de que la fenomenología representa la mayor innovación en el campo de nuestros estudios en el último medio siglo. Sin embargo, sentimos una cierta perplejidad al aceptar como sistematización final la división de la ciencia de la religión en dos ciencias diferentes, una histórica y otra fenomenológica. Nos sentimos tentados a preguntar si es absolutamente necesario sacrificar la unidad de la ciencia de la religión en un sistema dual. Ciertamente, en contraste con la historia de la religión dedicada exclusivamente a la investigación filológica especializada (entendiendo "filológica" en un sentido amplio), demasiado interesada en las manifestaciones "culturales" de la religión y muy poco en los valores esenciales de la experiencia religiosa, la fenomenología representa una reacción tan legítima como laudable. (Pettazzoni, 1954: 217)

Pero, pese a los elogios brindados a la fenomenología, Pettazzoni también reaccionará contra los enfoques esencialistas ahistóricos. Por mucho que los agrupemos bajo una estructura común, los fenómenos religiosos no dejan de ser realidades históricamente condicionadas y, en consecuencia, Pettazzoni insistirá en la interrelación entre los diferentes aspectos culturales y la comparación con otros procesos culturales tanto religiosos como no-religiosos. Bajo el lema "todo *phainomenon* es un *genomenon*", Pettazzoni propone la historización del fenómeno religioso y el paso de una "fenomenología estática" de la estructura a una "fenomenología dinámica" de los desarrollos⁶. El hecho religioso no existe dado de una vez para siempre, sino que tiene una historia concreta en la que se constituye. Las manifestaciones religiosas no pueden reconducirse a una misma estructura, salvo que la estructura misma sea histórica, es decir, el desarrollo histórico pasa a formar parte integral de la estructura religiosa. En consecuencia, la

⁶ Un estudio más detallado sobre esta diferencia entre "fenomenología estática" y "fenomenología dinámica" puede leerse en Llinares (2003).

fenomenología "dinámica" de la religión no trata de hallar estructuras comunes a diferentes hechos, sino que considera el mismo desarrollo histórico como estructura común, como entelequia, como ley interna de desarrollo. Así, en último término, la fenomenología de la religión dependerá de la historia y sus conclusiones deberán permanecer abiertas a una constante revisión desde el punto de vista de la investigación histórica.

Pettazzoni inaugura el método histórico-comparativo en Italia, que contará con un amplio recorrido. Sus discípulos conformarán la conocida "Escuela de Roma", pero radicalizarán las tesis del maestro para romper definitivamente con la fenomenología. Así, Brelich, ayudante y discípulo directo de Pettazzoni, apostará por la superación de los enfoques fenomenológicos en pro de la metodología histórico-comparativista, llegando incluso a renunciar a la posibilidad de una definición sustantiva de la religión. Dado que todo hecho religioso tiene un carácter irreductiblemente histórico, es suficiente con la postulación de una definición funcional que permita operar al resto de ciencias de las religiones (Brelich, 1970: 35).

El resumen nos lo ofrece Meslin: «existe una tensión a veces bastante manifiesta entre quienes piensan que hay que definir el fenómeno religioso por su esencia, aislando las estructuras de las que depende, y aquellos para quienes el fenómeno religioso es un producto de la historia humana. Yo opino que hay que superar esta oposición, la cual, caso de persistir, esterilizaría las investigaciones de nuestra disciplina» (Meslin, 1973: 157). Meslin parece postular nuevamente la complementariedad de la perspectiva fenomenológica e histórica en el comparativismo. Pero, al mismo tiempo, advierte que esta síntesis —aún no realizada— no suprime los problemas fundamentales implícitos.

Efectivamente, el rechazo por parte de estos autores a hablar de fenomenología de la religión y sus intentos de reconvertirla en una historia comparada de las religiones vienen motivados en gran parte por el deseo de superar una serie de problemas epistemológicos que, en realidad, ni tan siquiera logran sortear. Evitar términos como "fenomenología", "estructura", "esencia", "definición sustantiva" o incluso "fenómeno" no resuelve los problemas subyacentes. Y, así, la historia comparada de las religiones sigue enfrentándose con, al menos, dos problemas fundamentales: la imposibilidad de liberarse de una precomprensión del fenómeno religioso y la dificultad de alcanzar un adecuado equilibrio en la tensión estructura-historia. Veamos cada uno de ellos.

La precomprensión del fenómeno religioso. La fenomenología de la religión se encuentra con la dificultad de que, siendo su objetivo alcanzar una definición sustantiva de la religión, debe partir de una definición aproximada, elástica, dinámica y suficientemente amplia de lo que sea la religión. Para evitar reduccionismos, asume como válidos los datos acumulados por las demás ciencias de las religiones. El reproche que se le hace es que la selección de hechos puede condicionar los resultados, es decir, dependiendo de los hechos seleccionados y analizados —por ejemplo, si la selección incluye solo posicionamientos monoteístas— podremos inducir una determinada estructura —por ejemplo, un tipo ideal asentado en el teísmo— que deje a un margen otros hechos religiosos —por ejemplo, todas las religiones sin Dios—.

Para superar esta dificultad, la historia comparada de las religiones renuncia a hablar de “estructura”, pero pretende determinar a partir de la comparación aquellos rasgos y elementos comunes a todo hecho religioso. Ahora bien, la disciplina también asume como válidos los datos previamente acumulados por la tradicional historia de la religión para, a partir de ellos, avanzar en sus resultados hacia la comparación. Esto también presupone partir de una determinada comprensión de lo que es la religión: la selección de aquellas que tradicionalmente han sido identificadas y estudiadas como religiones condiciona los resultados de la investigación. Si bien la crítica fue dirigida inicialmente a la fenomenología de la religión⁷, continúa operativa dentro del enfoque comparativo.

⁷ Esta es la primera crítica que Díez de Velasco (2006) dirige a la fenomenología de la religión. Para Díez de Velasco, aunque la fenomenología pretende ir “a las cosas mismas” lo hace de forma sesgada, partiendo de las religiones más cercanas o conocidas. Por mi parte, señalaría dos objeciones a esta crítica. En primer lugar, en un nivel puramente teórico, cabe señalar que la crítica no es exclusiva a la fenomenología de la religión, sino que es un problema epistemológico básico. De forma inevitable, partimos de lo que nos resulta más cercano, próximo y conocido para, a continuación, extender y ampliar nuestro campo de estudio e investigación, esforzándonos en comprender y alcanzar otras esferas y realidades que nos resultan ajenas y extrañas. Nuestro acceso al mundo, nuestro modo de conocer, siempre parte de una cultura, de un lenguaje y de un sistema conceptual que, en cierto modo, predeterminan nuestro conocimiento. Es el trasfondo de sentido del que no podemos escapar, pero sin el que tampoco podríamos operar. Ahora bien, una vez que tomamos conciencia de estas dificultades intrínsecas al conocimiento humano, el esfuerzo debe ir orientado a tomar cierta distancia de aquellas cuestiones y presupuestos que asumimos de forma acrítica para revisarlos, modificarlos y adecuarlos en busca de mejores y más amplias comprensiones. En segundo lugar, en un nivel más práctico, la crítica de Díez de Velasco no parece hacer justicia a los grandes intentos realizados por la fenomenología de la religión. Un rápido vistazo por el índice y la estructura de trabajos como los de van der Leeuw (1935), Widengren (1945) o Martín Velasco (1973) pone de manifiesto el esfuerzo que estos autores realizan por atender a una amplísima variedad de fenómenos religiosos que sobrepasan con creces aquellas concepciones que, por decirlo de algún modo, se encontrarían dentro de su zona de confort. Asunto diferente, que también tendremos ocasión de tratar en estas páginas es que, pese a la amplitud de miras y los planteamientos originales, los autores puedan caer en posturas evolucionistas o religiocéntricas.

De hecho, el problema no es exclusivo ni de la fenomenología ni de la historia comparada, sino que muchas ciencias humanas se vieron abocadas a la misma dificultad. Fue uno de los grandes problemas a los que se enfrentó, por ejemplo, la antropología social y cultural y que también se dejó notar en las aproximaciones antropológicas al hecho religioso. Un error en el que cayeron muchos y no solo desde los ámbitos de la fenomenología. Es el caso de Tylor, pero también el de van der Leeuw. En *Cultura primitiva* (1871), Tylor estudia las formas religiosas como parte de un proyecto de investigación que tenía como objetivo rastrear las primeras formas de religiosidad y comprobar su progreso y evolución hacia formas más desarrolladas. Con este trasfondo, no resulta sorprendente que termine desarrollando una teoría evolutiva de la religión con un claro componente etnocéntrico, al situar el monoteísmo como forma más elevada y superior de religión. En una línea muy similar, también van der Leeuw fue acusado de religiocentrismo. El espíritu ilustrado y positivista de la época parece asomar a lo largo de su obra y, finalmente, terminará favoreciendo una lectura etnocéntrica y evolucionista que será igualmente criticada desde dentro y fuera de la fenomenología de la religión⁸.

Pero el método histórico-comparado no soluciona esta dificultad. También allí se parte de los datos acumulados por las ciencias de las religiones para proceder a la comparación sistemática de las diferentes formas del fenómeno a lo largo de la historia y en los diversos contextos socioculturales. En cualquiera de los dos casos, partimos de una hipótesis de trabajo y nos vemos obligados a reconocer la imposibilidad de operar sin presupuestos.

La tensión estructura-historia. Para la fenomenología de la religión todos los fenómenos religiosos deben poder reconducirse a una estructura común para que sean identificados como tales. De este modo, pretenden superar el exceso historicista y positivista de la historia de las religiones, dando mayor relevancia a las notas invariables. Sin embargo, desde las ciencias de las religiones se insiste en la variabilidad de las manifestaciones y en su condicionamiento histórico. Los elementos que ayudan a propiciar y expresar la experiencia religiosa —mitos,

⁸ A pesar de que la intención explícita de van der Leeuw fuese justamente la contraria: «La fenomenología no sabe nada de una “evolución” histórica de la religión; menos aún de un “origen” de la religión» (van der Leeuw, 1933: 657).

ritos y símbolos— depende del contexto, la cultura, la sociedad, el lenguaje, etc. En definitiva, son históricos.

Así, desde la historia de las religiones se rechaza la posibilidad de extraer una estructura o tipo ideal de las manifestaciones, pues resultaría un constructo abstracto y ahistórico. Critican que la fenomenología de la religión termine en una metafísica, en un enfoque esencialista, intuitivo y, sobre todo, ahistórico. Por su parte, la fenomenología también criticará la incapacidad de la historia de ofrecer una visión comprensiva del hecho religioso y de acceder al entramado significativo que constituye su ley interna. Pero tampoco faltarán críticas dirigidas al método comparativo que «representaba la contradicción absoluta de la historia, ya fuera porque era identificado con la aproximación evolucionista, ya fuera porque se rechazaba extender la hipótesis de un común origen de civilización a toda el área primitiva» (Xella, 2006: 128).

Para las ciencias de las religiones, el problema es insalvable: «Si la fenomenología de la religión quiere mantener su importancia dentro del estudio de las religiones tiene que renunciar a su ambición de encontrar rasgos y estructuras esenciales, y preguntarse por los parentescos, pero también por las diferencias» (Cabrera, 2002: 358). Y, así, la historia comparada de la religión renuncia a alcanzar la “estructura” del fenómeno religioso y se conforma con señalar los elementos o rasgos comunes identificables en su devenir histórico.

Sin embargo, el problema no se resuelve. Simplemente tenemos un desplazamiento terminológico. El problema epistemológico de cómo alcanzar y verificar la funcionalidad de la estructura para no terminar en un solipsismo ahistórico se transforma en el problema de cómo determinar qué rasgos pueden ser comparables y cómo no caer en un comparativismo trivial. Lo que subyace a la tensión estructura-historia es el antiguo problema epistemológico en la consideración del conocimiento humano como el paso de lo particular a lo universal.

Pero, a pesar de estas dificultades, lo que quiero defender aquí es que existe una clara correspondencia entre la historia comparada de las religiones y los dos primeros pasos de la fenomenología de la religión señalados por van der Leeuw —1) identificar el fenómeno religioso, 2) insertarlo en la vivencia humana— y que, además, ambas aproximaciones —histórica y fenomenológica— constituyen un tipo de reducción eidética. En ambos casos se parte de los fenómenos que desde una “actitud natural” se han reconocido como religiosos, se los identifica, separa y describe desde la vivencia personal de sujeto y, a partir de ahí, se

intenta reconducirlos a su especificidad. La fenomenología de la religión lo hace a través de la búsqueda de lo idéntico, eliminando los aspectos diferenciales, para inducir el núcleo esencial, la naturaleza, estructura o tipo ideal del hecho religioso. La religión comparada, por su parte, intenta afinar los mecanismos de la comparación para señalar aquellos elementos y/o rasgos que se entrecruzan y constituyen las constantes objetivas en toda religión.

Pero, no solo el objetivo y el procedimiento es similar, sino que el resultado alcanzado por estas distintas aproximaciones apunta en la misma dirección. En ambos casos se reconoce que el hecho religioso es una vivencia específica del ser humano en la que se hace presente “algo” —«“Algo, algo”: es la única palabra para decir esta cosa ignota e indeterminada que flota sobre nosotros, porque es la única palabra que afirma existencia, sin marcar límites, sin poner un nombre», decía Ortega (1904: 30)—. Ese “algo” es definido fundamentalmente como extraño y ajeno al ser humano. En la medida en que trasciende la realidad humana es incognoscible, inefable, inaprensible. Dependiendo del autor, ese “algo” es llamado “Absoluto” (Hegel), “infinito” (Schleiermacher), “lo totalmente otro” (Otto), “poder originario” (van der Leeuw), “lo sagrado” (Söderblom, Eliade, Durkheim), “realidad distinta” (Ries), “realidad oculta” (Meslin), “Misterio” (Martín Velasco)⁹, etc.

⁹ Esta será la segunda crítica que Díez de Velasco dirige a la fenomenología de la religión. En esta ocasión, no duda en afirmar, en clara alusión a los análisis de Otto, que «la ambiciosa visión eidética terminó convirtiéndose a la religión en un elemento *sui generis* irreductible, que fue enredándose entre “Absolutos”, “Misterios” y “Esencias” inalcanzables» (Díez de Velasco, 2006: 63). Esta forma de comprender la referencia a una realidad ulterior le lleva a hacer depender la fenomenología de lecturas teológico-esencialistas. Para Díez de Velasco, esta es una “fenomenología católica” ya obsoleta, solo presente en España. De hecho, según Díez de Velasco, es el carácter retardario de los estudios religiosos en España lo que ha hecho que en la década de los 70 surjan una serie de trabajos realizados por “teólogos católicos” como Martín Velasco, Lucas y Duch. Finalmente, para Díez de Velasco la fenomenología se convierte en una *ancilla theologiae* o preparación para la misionología (ibid., 64).

Pese a que los términos utilizados —absoluto, misterio, infinito, esencia, etc.— puedan resultar confusos y parezcan contener connotaciones metafísicas, todos buscan mostrar la limitación del conocimiento humano. Son diferentes modos de expresar aquella idea teológica que Kant resumía con el concepto de “Dios” y que formaba parte del *a priori* de la “razón” en sentido estricto. Y gracias a su consideración como idea pura de la razón, no sólo se admitía su existencia noumenal, sino también se determinaba el límite del conocimiento humano. Y este es quizá uno de los mayores logros de la epistemología moderna: el reconocimiento de los límites del conocimiento humano. La fenomenología de la religión no se “enreda” en un “inalcanzable”, como sugiere Díez de Velasco, sino que muestra como la parte objetiva del fenómeno religioso apunta a realidad que trasciende los límites del conocimiento humano, una realidad de la que ni tan siquiera cabe afirmar su existencia fáctica. El autor parece ignorar que estas expresiones no dejan de poner de manifiesto la radical apertura del ser humano a algo que se encuentra más allá de sí mismo. El hecho de que la realidad con la que el ser humano parece entrar en contacto sea inefable podría ser una dificultad insuperable «si el horizonte de lo humano se limitase a lo finito y lo mundano. Pero tal limitación choca precisamente con los datos de la experiencia humana, una de cuyas características consiste en inscribir todos los objetos con los que entra en contacto en el horizonte del ser y del bien que ninguno de ellos agota» (Ayala, 1995: 142).

Independientemente del nombre otorgado, todos señalan que el fenómeno religioso viene determinado por el hacerse presente una realidad trascendente. Incluso los historiadores que se niegan a hablar de fenomenología de la religión reconocen este “algo” como rasgo permanente a todo fenómeno religioso: la referencia a un orden superior y anterior —un *supra* y un *prius* (Bianchi)— al orden de las realidades que constituyen el mundo en el que discurre la cotidianidad de la vida humana.

La reducción eidética no da por existente esta realidad, simplemente pone de manifiesto que, en el núcleo de aquellos que son considerados fenómenos religiosos, se encuentra la expresión de una experiencia y símbolo de una realidad que se sitúa más allá del ser humano: «Gracias a su carácter simbólico, el hecho religioso “habla”, da que pensar, abre “la multiplicidad del sentido a la equivocidad del ser”, haciendo estallar la realidad profana al ponerla en contacto con lo último, con ese más-allá al que remite y cuyo segundo sentido subsume la fenomenología de la religión en la categoría del Misterio» (Rodríguez Panizo, 1995: 231).

La fenomenología no puede, ni tampoco pretende, dar el paso a la afirmación de la existencia objetiva de esta realidad, pues «no se sitúa en el ámbito de lo experimentable, aunque se inserte en la vida humana» (Lucas, 1990: 47). Por ello debe conformarse con operar desde la experiencia religiosa, desde la toma de conciencia de un “algo” ajeno al ser humano que parece hacerse presente en su vida, esto es, desde la vivencia de otra cara de la realidad, desde el sentimiento de contacto y relación con algo trascendente. La referencia a una realidad meta-empírica, sin necesidad de pronunciarse sobre su verdad o valor, supone el descubrimiento del contenido objetivo, del noema, del fenómeno religioso.

3. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN COMO HERMENÉUTICA

Pero, para comprender el fenómeno religioso, es necesario avanzar en la investigación fenomenológica, pasar de la dilucidación del noema al esclarecimiento de la noesis. No solo la verdadera comprensión del fenómeno religioso escapa al dato histórico, sino que el significado no se agota en el análisis de los aspectos objetivos. Lo que aparece en el exterior es la manifestación de una actitud profunda, que responde a una vivencia o experiencia singular del sujeto. Es, por tanto, necesario acceder al significado y a la intencionalidad de la

conciencia subjetiva. Y puesto que el único modo de desentrañar un significado humano es haciendo referencia a otros significados igualmente humanos, la labor que ahora emprendemos es fundamentalmente hermenéutica.

El punto de partida continúa siendo la experiencia religiosa, pero, en estos momentos, estamos ya en disposición de diferenciar entre el contenido objetivo y el contenido subjetivo. El contenido objetivo, el noema del fenómeno religioso, remite a una serie de lugares, objetos, rituales, tiempos, etc. en los que un "algo" ajeno al ser humano se presentifica. Esta experiencia personal de encuentro con lo "totalmente otro", con "lo sagrado", introduce al sujeto en una dimensión existencial radicalmente diferente a la de la cotidianidad de la vida humana, dominada por lo profano. La respuesta que el sujeto ofrece a esta experiencia centra ahora nuestra atención. Y, por ello, en este segundo momento, el objetivo es determinar el contenido subjetivo: la noesis —«principio agente del fenómeno y fuerza animadora del mismo» (Lucas, 1999: 45)—, la intencionalidad, el sentimiento, la actitud que el *homo religiosus* asume cuando lo latente se hace patente.

Este volver la atención al elemento subjetivo del fenómeno religioso destacando la emoción, el sentimiento y la actitud que el hombre manifiesta en su encuentro con lo sagrado, cuenta con importantes precedentes tanto en la tradición hermenéutica (Schleiermacher, Dilthey) como en la tradición hierológica (Otto, Durkheim).

Para Schleiermacher la esencia de la religión «no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento» (Schleiermacher, 1799: 35); concretamente, el sentimiento religioso es "sentimiento de dependencia absoluta" y la religión "gusto" por lo infinito. Pero la insistencia de Schleiermacher en la experiencia individual —la vivencia en primera persona— abrirá el debate en torno a la necesidad de la "empatía" y de la "participación" en el mundo religioso para alcanzar la comprensión. A su vez, la influencia de Dilthey tiene una importancia capital dentro de este modo de comprender la fenomenología. La diferencia entre el método de las ciencias naturales, centradas en la explicación de las leyes de la naturaleza, y el método de las ciencias humanas, centradas en la comprensión de los significados humanos, será determinante a la hora de abordar el estudio del sentimiento religioso.

También la tradición hierológica en su doble vertiente influirá de forma significativa. Por un lado, contamos con un conjunto de autores (entre los que cabe

destacar a Söderblom y Otto) que insisten en que el encuentro con lo sagrado es una experiencia personal; y, por otro lado, nos encontramos con la escuela de la sociología francesa (en la que cabe destacar a Durkheim y Mauss) de la religión que analiza lo sagrado como una proyección social. Dejando a un margen la interpretación sociologista¹⁰, merece la pena prestar especial atención a los análisis de Otto, que amplían y profundizan la intuición de Söderblom de que lo sagrado está vinculado con la vivencia de un poder misterioso y ambivalente.

Otto es capaz de diferenciar y determinar el elemento objetivo —lo numinoso— y el elemento subjetivo —la disposición o temple numinoso de ánimo— que configuran la experiencia religiosa. Lo numinoso es lo completamente inaccesible a la comprensión conceptual, un excedente de significado que no puede ser definido en sentido estricto, que solo puede ser insinuado: «nuestra incógnita no puede enseñarse en el sentido estricto de la palabra, solo puede suscitarse, sugerirse, despertarse» (Otto, 1917: 50-51). Y para ello es necesario rastrear los sentimientos que lo numinoso produce en el individuo en su hacerse consciente. Y así, a través del análisis de los sentimientos suscitados —pavor, horror, temblor, miedo, atracción, sumisión, extrañamiento, etc.—, Otto determina no solo los dos aspectos de lo numinoso, *mysterium tremendum et fascinans*, poniendo de manifiesto que el sentimiento es una estructura afectiva con alcance cognoscitivo, sino también el sentimiento del *homo religiosus* —la disposición o temple numinoso de ánimo— al que se refiere como “sentimiento de criatura”:

El sentimiento de criatura es más bien un momento *concomitante*, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí. Y éste, precisamente, es el que llamo lo *numinoso*. Solo allí donde el numen es vivido como presente —tal es el caso de Abraham— o donde sentimos algo de carácter numinoso, o donde el ánimo se vuela hacia él, es decir, solo por el uso de la categoría de lo *numinoso*, puede engendrarse en el ánimo el sentimiento de criatura, como su sentimiento concomitante. (Otto, 1917: 55-56).

¹⁰ El análisis de esta corriente exigiría más espacio del que dispongo aquí. La dicotomía sagrado/ profano establecida por Durkheim tendrá un amplio recorrido en la fenomenología de la religión y determinará obras tan importantes como la de Mircea Eliade. También los desarrollos posteriores a Durkheim y Mauss configuran una corriente de pensamiento sumamente enriquecedora. En la misma línea, sin menoscabo de originalidad personal, y siendo más cercanos a nosotros en el tiempo cabría destacar a Callois, Girard, Meslin y Ries.

La de Otto es una nueva conceptualización, una revisión del “sentimiento de dependencia absoluta” de Schleiermacher, que pone el foco de atención en la gratitud, el amor, la aceptación, la ligazón y sumisión a aquello que se ha hecho presente. Así podemos concluir que, si bien el reconocimiento del misterio es un rasgo definitorio de la experiencia religiosa, el *homo religiosus* no se limita a reconocer esta presencia, sino que busca vincularse con el misterio, pues lo considera sumamente valioso y de él hace depender un aspecto liberador o salvífico. De ahí que gran parte de la intencionalidad de las prácticas rituales tengan como finalidad exhortar, invocar, propiciar, favorecer, comulgar, conciliar, etc., es decir, establecer medios para vehicular al ser humano con aquella realidad trascendente que parece hacerse presente.

Pero, sin lugar a duda, el autor más representativo de este modo de comprender la fenomenología de la religión es el propio van der Leeuw. De él ya hemos dicho bastante en la introducción de este trabajo. Baste comprobar ahora que los tres últimos pasos de su fenomenología —3) hacer epojé de lo que se muestra, 4) aclarar lo contemplado y 5) comprender lo que se muestra— suponen el paso del noema a la noesis y la introducción de un elemento interpretativo para la dilucidación de la intencionalidad de la conciencia subjetiva.

Una vez hallado el elemento objetivo que subyace a todo fenómeno religioso, la fenomenología no puede dar el paso de afirmar su existencia objetiva. Por el contrario, debe permanecer neutral, no entrar a valorar ni juzgar los contenidos objetivos de la experiencia religiosa, ni intentar determinar su verdad o falsedad. Para ello, debemos poner entre paréntesis, suspender el juicio sobre la existencia del objeto, esto es, debemos hacer epojé de lo que se muestra, atenernos a la existencia del hecho poniendo entre paréntesis todo juicio sobre su verdad y su valor. Y, entonces, lo que descubrimos es la intención específica que el sujeto humano tiene en relación con esa realidad superior, invisible, trascendente, misteriosa de la que hace depender el sentido último de la vida (Martín Velasco, 1973: 75).

En la misma línea, influidos poderosamente por la interpretación del sentimiento religioso de la obra clásica de Otto sobre lo sagrado y los análisis de van der Leeuw, se inscriben Fr. Heiler, G. Mensching y K. Goldammer. Pero también G. Widengren y C. J. Bleeker, en la medida en que coinciden con van der Leeuw

en la necesidad de la epojé¹¹, podrían incorporarse en esta corriente. Y, de igual modo, numerosos historiadores tienden a apartar hacia esta corriente al influyente M. Eliade, alumno de Pettazzoni, que terminará enfrentado con los discípulos que conforman la Escuela de Roma.

Sin embargo, una vez asumida la relación objeto-sujeto que constituye el fenómeno religioso, los desarrollos de esta fenomenología hermenéutica de la religión comenzarán a diversificarse, prestando mayor atención a la reconstrucción histórico-hermenéutica de las manifestaciones religiosas, esto es, a lo que el *homo religiosus* hace y cree.

Existe una clara motivación para ello. Otto, van der Leeuw y Eliade serán duramente criticados por mantener posturas religiocéntricas e interpretar en clave evolucionista los fenómenos religiosos. Son acusados de intentar demostrar que la experiencia religiosa original de las "religiones primitivas" evoluciona a formas "superiores" de religión que terminan en perspectivas monoteístas, con clara preferencia por el cristianismo.

Así, por ejemplo, Widengren, sin renunciar al esfuerzo sistemático de la fenomenología de la religión, reacciona contra la tendencia evolucionista de van der Leeuw. En su *Fenomenología de la religión* (1969), subraya la necesidad de fundamentar la fenomenología en su investigación histórica para que esta le sirva de base objetiva y real. Pero, aunque pretende superar los resabios de evolucionismo, muchos seguirán acusándole de mantener una postura religiocéntrica, algo que, en gran parte, puede apreciarse en el vocabulario por él empleado. Así, por ejemplo, la noesis del fenómeno religioso queda reformulada como "fe en Dios":

Una de las consecuencias más importantes de los modernos estudios de historia de la religión ha sido poder mostrar la existencia de una fe en Dios en prácticamente todos los pueblos civilizados o carentes de escritura. Claro está que su carácter es muy diferente en las diversas religiones. Pero las variantes características de la fe en Dios se repiten en la historia de las religiones con una regularidad desconcertante. (Widengren, 1969: 41).

¹¹ Esta coincidencia genera ciertas ambigüedades, pues inicialmente los planteamientos Widengren y Bleeker están más encaminados hacia la religión comparada. De ahí la oscilación en la identificación de estos autores en línea con Van der Leeuw o con Pettazzoni. Ver nota a pie de página n.º 4.

La acusación de religiocentrismo terminará siendo una constante enarbolada contra los autores clásicos que se han dedicado a esta fenomenología hermenéutica de la religión. De hecho, son muchos los investigadores que desprestigian la labor de la fenomenología de la religión por la filiación religiosa de sus autores y que se muestran susceptibles y siembran dudas sobre cuáles serían los verdaderos propósitos y objetivos de la disciplina: «La suspensión del juicio actuaría como una suerte de lectura teológica suave que permitiría adentrarse en caminos de apologética pero sin subvertir la escena de lo científicamente aceptable (los fenomenólogos de la religión “clásicos” son no solo creyentes sino teólogos o incluso sacerdotes, principalmente protestantes, aunque la derivación española la desarrollan religiosos católicos)» (Díez de Velasco, 2006: 63).

Sin embargo, esta forma de desprestigiar a la fenomenología de la religión está abocada a un reduccionismo infructuoso. De nada sirve formular argumentos *ad hominem* para menospreciar los nobles intentos que motivan la labor fenomenológica. Por el contrario, habrá que rastrear el origen de estas dificultades, tomar conciencia de los retos a los que se enfrenta la fenomenología de la religión, para evitar caer en antiguos errores y desviaciones indeseadas. Quisiera mostrar cómo la dificultad que encierra la fenomenología de la religión y que parece abocarla al mantenimiento de posturas religiocéntricas tiene que ver con dos nuevos problemas que analizaremos a continuación, a saber, la necesidad de una cierta empatía o participación psicológica para comprender el fenómeno religioso y el deslizamiento hacia la valoración y normatividad del fenómeno religioso.

Empatía: de la explicación a la comprensión. Hemos dicho que para alcanzar la verdadera comprensión del fenómeno religioso hemos de prestar atención a la dimensión intencional. Para muchos autores esto significa que el fenomenólogo debe ser capaz de empatizar o participar psicológicamente en la experiencia religiosa. El propio Schleiermacher insistía en que era indispensable una cierta empatía o predisposición de ánimo hacia el hecho religioso y animaba a «estimular mediante la comunicación la disposición para la religión no solo allí donde ella se encuentra, sino también infundirla y configurarla por todas las vías que puedan conducir a esta meta» (Schleiermacher, 1799: 90). El uso de un lenguaje emotivo y evocativo —características propias del romanticismo— parecería intentar provocar la experiencia religiosa. Esta misma línea parece ser asumida desde

Schleiermacher, Otto, Wach¹² y van der Leeuw hasta autores mucho más cercanos a nosotros: «En nuestro caso concreto, la comprensión del hecho religioso exige una capacidad de comunión del intérprete con la intención religiosa determinante del mundo específico en el que se inscriben todas sus manifestaciones» (Martín Velasco, 1973: 63).

Pero hemos de ser tajantes en este punto: si aceptamos la empatía como mecanismo necesario para alcanzar la verdadera comprensión del fenómeno religioso, estamos obligados a desechar la objetividad del estudio. Sería totalmente legítima la crítica que estima que la fenomenología de la religión pasa de ser un análisis sobre el fenómeno religioso a un ejercicio religioso. Y, como tal, la fenomenología quedaría al servicio de fines apologéticos.

El error reside en entender la empatía en términos psicologizantes como una participación en la disposición del sujeto, cuando el objetivo de la apelación a la empatía como recurso sería justamente el contrario: buscamos alcanzar los significados entrettejidos en la experiencia religiosa para descubrir la intencionalidad de la conciencia subjetiva en relación con un objeto que se hace presente. Sólo así evitaremos el peligro de despreciar la emoción, sentimiento y/o experiencia religiosa como mero psicologismo.

La dificultad en el paso de la explicación a la comprensión es común a todas las ciencias humanas. Frente al método propio de las ciencias de la naturaleza, encargadas de explicar los fenómenos de la naturaleza, tenemos las ciencias humanas, encargadas de comprender los significados humanos. Para llegar a la comprensión es necesario captar la experiencia del autor y para ello hemos de recurrir a nociones como significado o intención. Ahora bien, es suficiente con el reconocimiento sincero del sentimiento, la emoción o el significado que el propio sujeto hace explícito para comprender la intención que anima al fenómeno.

Pero esto no significa ni participación ni comunión: «Para captar esta intención, el fenomenólogo de hoy no tiene necesariamente que participar de forma empática en la misma, como proponían los clásicos, basta con que tenga oído

¹² También Fraijó llama la atención sobre esta dificultad: «La mayor parte de los fenomenólogos subraya que, para que esta comprensión sea posible, es necesario dejar de ser simple espectador y penetrar en el hecho religioso analizado. J. Wach habla de congenialidad, y van der Leeuw de inserción de lo religioso en la propia vida» (Fraijó, 2018: 121). Pero, para este autor, no es necesario “convertirse” a una religión para analizarla y comprenderla, basta con “una cierta empatía” que posibilite la comprensión de los significados intrínsecos.

para intuir que todo fenómeno religioso apunta más allá de sí mismo hacia la realidad de la religión» (Rodríguez Panizo, 1995: 235). Es decir, no es necesaria una disposición psicológica o una simpatía afectiva, basta con que el fenomenólogo se muestre abierto a la complejidad del objeto y muestre respeto e interés sincero por el sentimiento y la actitud del sujeto.

La pretensión de normatividad. La apuesta por la empatía y la propiciación de sentimientos y experiencias religiosas hizo que muchos investigadores desconfiasen del verdadero objetivo de la fenomenología y denunciasen los supuestos intereses apologéticos de la fenomenología de la religión. Históricamente no es reprochable. El propio Söderblom defiende que la fenomenología de la religión es una nueva forma de teología natural y Heiler anima a que la fenomenología avance en la determinación de la verdad/ falsedad de los fenómenos religiosos analizados.

Sin embargo, es preciso recordar que la fenomenología de la religión pretende ser un saber descriptivo y comprensivo. Una vez comprendido el fenómeno religioso —noema, noesis y relación objeto-sujeto—, la fenomenología de la religión puede determinar qué hechos son efectivamente religiosos, incluso cuáles se ciñen mejor a la estructura o tipo ideal; pero, en ningún caso puede exceder sus límites. Entrar a considerar la verdad/falsedad del fenómeno religioso exigiría, por un lado, afirmar o negar la existencia del noema y, por otro lado, juzgar la sinceridad de la noesis. Ambas cuestiones exceden las pretensiones de la fenomenología. De hecho, muchos fenomenólogos afirman que determinar la normatividad del fenómeno religioso es tarea de la filosofía de la religión y no de la fenomenología.

En este punto parecen existir también numerosos malentendidos en torno a la función de la filosofía de la religión. Creo que el equívoco puede remontarse a van der Leeuw quien, a la hora de determinar las fronteras de la fenomenología de la religión, afirma que filosofía y teología son las encargadas de dar respuesta a “cuestiones de carácter filosófico y metafísico” que la fenomenología “no está capacitada para plantear” (van der Leeuw, 1933: 656-657). De hecho, para este autor, filosofía de la religión y teología tienen en común la pretensión de verdad.

La lectura de van der Leeuw parece condicionar notablemente a otros investigadores que, desafortunadamente, (con)fundirán la función y el objetivo de la teología (natural) y el de la filosofía de la religión. Así, por ejemplo, Martín Velasco considera que la diferencia fundamental entre la fenomenología de la

religión y la filosofía de la religión es que la primera es puramente descriptiva, mientras que la segunda —al igual que la teología— es normativa. Espero tener ocasión de mostrar que en esta consideración subyace una determinada forma de entender la filosofía de la religión con la que, personalmente, no puedo estar de acuerdo. Baste por el momento dejar explicitado que ni la fenomenología de la religión ni la filosofía de la religión deberían estar supeditadas a fines apologéticos y que la pretensión de normatividad es una extensión ilegítima de los objetivos de estas disciplinas.

Nuevamente, a pesar de estas dificultades, quisiera terminar este apartado rescatando el verdadero objetivo de la fenomenología hermenéutica de la religión y los resultados alcanzados. Si con la comprensión de la fenomenología de la religión como historia comparada poníamos en juego una suerte de reducción eidética, con la comprensión de la fenomenología de la religión como hermenéutica llevamos a cabo una reducción fenomenológica. Al practicar la epojé sobre lo mostrado (noema) descubrimos la intencionalidad de la conciencia subjetiva (noesis). Esta fenomenología de la religión presenta el hecho en su especificidad poniendo ante los ojos su logos o razón formal. Desentraña el valor de la experiencia religiosa, los sentimientos suscitados y la actitud original que el *homo religiosus* asume en su encuentro con lo sagrado. El análisis revela que la experiencia religiosa es sorpresiva, momentánea, intensa y que implica siempre una ruptura existencial. Dependiendo del autor, la experiencia religiosa se define como "sentimiento de absoluta dependencia" (Schleiermacher), "temple numinoso de ánimo" (Otto), "experiencia de lo sagrado" (Eliade), "sentimiento oceánico" (Freud), "experiencias cumbre" (Maslow) o "de límite" (Jaspers), "experiencia de apertura" (Duch), "experiencias de sentido" (Caffarena), etc. Son diferentes formas de reconocer la experiencia en la que el ser humano siente que tiende a algo que se sitúa ontológicamente más allá de él. Pero la fenomenología del sentimiento religioso descubre algo todavía mucho más profundo: la actitud originaria del hombre religioso no remite únicamente a la emoción o el sentimiento sino a la totalidad del sujeto, alcanza y atañe tanto a su capacidad racional como a la volitiva. Es decir, la fenomenología de la religión desentraña la disposición originaria del *homo religiosus*, el mecanismo de religación con lo trascendente, la aceptación voluntaria y la creencia de que esa realidad trascendente le ata, compromete y ofrece el soporte y sentido último de su existencia. La actitud reli-

giosa combina la actitud de reconocimiento ante el misterio y la búsqueda de salvación (Fraijó, 2018: 123).

4. FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN COMO ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Una vez alcanzada la estructura del fenómeno religioso —clarificada la relación objeto-sujeto—, los autores se afanan en la revisión y reordenación de las manifestaciones religiosas de las que han partido para su clasificación. Sin embargo, podríamos decir que, en un sentido importante, la tarea de la fenomenología de la religión permanece inconclusa. Hemos llegado a comprender la experiencia religiosa y a analizarla como fenómeno humano complejo y significativo. Pero todavía no hemos determinado cómo es posible que el ser humano vivencie una realidad trascendente cuya existencia no puede afirmar y, al mismo tiempo, adquiera voluntariamente esa actitud de vínculo estrecho e íntimo. Si deseamos avanzar hacia la configuración de una fenomenología de la religión en clave filosófica, es necesario continuar con una investigación trascendental que desvele la condición de posibilidad del *homo religiosus* como uno de los posibles modos de ser humano.

Apuntaba al inicio de estas páginas que los sucesores de Husserl han ampliado el sentido de la fenomenología liberándola de una interpretación metodológica excesivamente restringida. Efectivamente, las nuevas investigaciones fenomenológicas nos permiten elucidar desde el fenómeno y la estructura de la experiencia no-reflexiva la condición de posibilidad del ser humano en el mundo, su modo de conocer, sentir y pensar. Esta línea fenomenológica obliga a la comprensión de las condiciones humanas que hacen posible la experiencia de la que parten. Así, en última instancia, la fenomenología de la religión se vería abocada a la configuración de una antropología filosófica comprometida con el esclarecimiento del trascendental humano que posibilita el modo de ser religioso.

También contamos con precedentes de este tipo de investigación. Martín Velasco (1994) y Lucas (1999) señalan a Max Scheler y Edith Stein como discípulos directos de Husserl que aplican al campo de la religión los presupuestos y la metodología de la fenomenología.

Siguiendo los planteamientos expositivos de Ayala (1995), Husserl tan solo habría dejado insinuado el tema de la experiencia religiosa, seguramente porque no se atrevería a sobrepasar los límites de su propio método filosófico. Fueron

sus discípulos más cercanos quienes convirtieron el método en una vía de acceso al mundo humano de lo religioso. Max Scheler convirtió la visión de esencias husserliana en la vía de acceso a un mundo de valores inalcanzables para el entendimiento, pero sí para la intuición. La fenomenología nos abre así a una dimensión de la experiencia que suscita nuevas preguntas y desencadena nuevas formas de pensamiento. La conciencia afectiva tiene la capacidad de alcanzar las estructuras axiológicas objetivas entre las que se encuentran los valores religiosos. De ese modo, el ser humano puede captar el valor supremo de lo sagrado. Y, aunque la fenomenología de lo sagrado no permite, por sí misma, pasar a la afirmación de la existencia de Dios, sí permite descubrir “lo eterno” en el ser humano, esto es, concebir al ser humano como una constante tendencia a lo divino. Así, la explicación y fundamentación de la dimensión religiosa del ser humano se elabora desde el análisis de la persona y constituye tanto una filosofía de la religión como una antropología filosófica.

Sin embargo, este modo de proceder también se encuentra con nuevas dificultades y críticas. Los análisis de Scheler influyeron en Otto, van der Leeuw y Eliade, quienes no dudaron en considerar al *homo religiosus* como una estructura trascendental del ser humano. De este modo, se precipita una lectura que considera que la experiencia religiosa es la experiencia de la “criatura religiosa” (sujeto) con la trascendencia (objeto) y determina el ser religioso como nota constitutiva del ser humano. Es decir, se afirma que el ser humano es constitutivamente religioso (García-Alandete, 2009). Las críticas no se hacen esperar: ¿qué pasa con todos aquellos seres humanos que no se consideran religiosos?, ¿acaso los ateos y agnósticos no son seres humanos?¹³

En esta ocasión el error consiste en tomar una posibilidad, un modo de ser, como condición de posibilidad. Se produce de este modo un salto impropio, un error en el razonamiento que toma una parte por el todo. El *homo religiosus*

¹³ Scheler se adelanta a estas críticas al afirmar que estas posturas son autoengaños. Al considerar el acto religioso como «una dote esencialmente necesaria del alma humana espiritual» niega la posibilidad de un tipo de ser humano no-religioso, pero sí permite que el ser humano sitúe una creencia errónea, un ídolo o un bien finito en el lugar de Dios: «El agnóstico se figura poder abstenerse del acto de fe, se figura no creer. Pero, si investigara con más precisión su estado de conciencia, advertiría que se engaña. También él *tiene* una esfera absoluta de su conciencia llena de un fenómeno positivo —no es que no posea en absoluto tal esfera o la tenga completamente vacía. Pero ese fenómeno positivo es el fenómeno de la “nada” o de la nihilidad valorativa. El agnóstico no es *de facto* un no creyente, sino que es un creyente *en la nada*, es un nihilista metafísico» (Scheler, 1924: 224).

es un modo genuino de ser humano, una de las posibilidades de la inmensa variabilidad humana. Pero, alcanzada la evidencia de la experiencia religiosa y del modo de ser humano implícito en ella, de lo que se trata es de retroceder hasta la condición de posibilidad de ese modo de ser.

En este sentido, los análisis de Taylor en torno a la investigación trascendental en filosofía y su aplicación al campo de la fenomenología de la religión me parecen especialmente útiles para completar la lectura que aquí defiendo y avanzar desde la historia comparada de las religiones y la fenomenología hermenéutica hacia la configuración de una antropología filosófica de la religión.

Para Taylor, la investigación trascendental es el método propio de la filosofía¹⁴. En ella se combina la argumentación trascendental de fuerte raigambre fenomenológica con la reconstrucción histórico-hermenéutica. Así, en primer lugar, la argumentación trascendental consiste en una regresión desde un rasgo incuestionable de la experiencia hasta su condición de posibilidad. Esta argumentación tiene, según Taylor, tres rasgos fundamentales. En primer lugar, la regresión consiste en una cadena de "afirmaciones de indispensabilidad". Va desde un punto de partida hasta su conclusión mostrando que la condición expuesta es indispensable para la característica señalada como punto de partida. En segundo lugar, las afirmaciones de indispensabilidad no pretenden tener un fundamento empírico, sino ser *a priori*. No son probables, sino apodícticas, se las supone evidentes por sí mismas: desde la primera afirmación, que se nos muestra con una claridad arrolladora, hasta la conclusión, todo el argumento debe ir acompañado del mismo tipo de certeza y evidencia. La argumentación es, por tanto, "una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad". En tercer lugar, todas las afirmaciones conciernen a la experiencia, lo que proporciona a la cadena de afirmaciones un anclaje sólido, el punto de partida es inexpugnable (Taylor, 1978, 49-52).

Ahora bien, los argumentos trascendentales hacen explícito un discernimiento sobre nuestra propia actividad racional o volitiva, de ahí que, pese a tratarse de afirmaciones evidentes, no sean fáciles de dilucidar. Las exigencias del debate filosófico requieren que explicitemos las condiciones-límite del buen

¹⁴ He tenido ocasión de profundizar en esta cuestión en estudios anteriores (Rodríguez García, 2017).

resultado y, una vez que lleguemos a estas condiciones límite, comprobemos que el asunto en cuestión es evidente por sí mismo. A pesar de ello, puede ser muy difícil llegar a este punto, por eso, aunque las conclusiones de los argumentos trascendentales son apodícticas están siempre abiertas a un debate incesante, pues la regresión llevada a cabo desde una característica innegable de la experiencia hasta su condición de posibilidad es ya una cuestión hermenéutica y, como tal, depende de una interpretación que saque a la luz la coherencia subyacente, que explicita la significación expresada y haga manifiesto un sentido que permanecía oculto.

Cualquier explicación de la naturaleza humana debe articularse a partir de una dialéctica ontológica que tome en consideración el dato fenomenológico pero que, a partir del mismo, sea capaz de remontarse a las condiciones de posibilidad de dicha facticidad a fin de mostrar los constitutivos perennes de la naturaleza humana. Pero, en segundo lugar, la interpretación también obliga a recrear un sentido histórico, esto es, a no juzgar el pasado según nuestros parámetros actuales, sino a pensar expresamente el horizonte histórico como coextensivo con el presente y el pasado, adquiriendo mayor conciencia de la propia tradición cultural y reconstruyendo el devenir histórico de los fenómenos analizados. Dado que los argumentos trascendentales parten de un hecho indubitable de nuestra experiencia y se remontan a una tesis fuerte que atañe a nuestra propia condición como seres humanos, la argumentación trascendental no puede dejar de ser una cuestión hermenéutica. La investigación trascendental que se articula en los argumentos trascendentales opera a través de la discusión hermenéutica y encuentra en la reconstrucción histórica un apoyo fundamental.

Taylor no se limita a determinar teóricamente esta metodología filosófica, sino que de forma sistemática la pone en práctica a lo largo de su obra. Así, cuando centra su atención en la religión, partiendo de la experiencia religiosa, describe al ser humano como un "ser poroso" [*porous self*] (Taylor, 2007: 28), vulnerable y permeable a la imposición de fuerzas y significados totalmente provenientes de "seres intracósmicos pero extramundanos". Pero, frente a este modo de ser, opone el "yo obliterado/taponado" [*buffered self*], un modo de ser que imposibilita el paso o la inundación por parte de fuerzas y significados ajenos al ser humano. La contraposición entre un yo poroso y un yo obliterado lleva a Taylor a reflexionar sobre las diferentes formas de espiritualidad y exige el retroceso hasta la condición de posibilidad de estos modos de ser. Es el

esclarecimiento de una estructura trascendental del ser humano que queda recogida en la noción de “ser espiritual” y que posibilita la creencia en la inmanencia y en la trascendencia como modos igualmente válidos de espiritualidad¹⁵.

Ahora bien, la investigación de Taylor nos sirve para ejemplificar el objetivo último al que se debería encaminar una fenomenología de la religión. Pero su investigación no cierra todas las posibilidades. De hecho, podríamos preguntarnos si nuestra condición como seres espirituales no supone la variación de otra dimensión constitutiva más originaria que remite a la radical apertura del ser humano: «La religiosidad como apertura del hombre a una dimensión trascendente de la realidad tiene su fundamento en la necesidad [...] de dar sentido a sí mismo, a su existencia, a sus circunstancias gozosas y dolientes, a su muerte, de dar sentido al mundo —como totalidad de lo existente, de la realidad, de lo real— y de dar sentido a las relaciones entre ambos» (García-Alandete, 2009: 117). El ser humano es un ser abierto, incompleto, contingente, limitado, insuficiente, finito que se pregunta por el sentido de la totalidad de la existencia y, en ese preguntarse, se ve obligado a buscar el sentido más allá de sí mismo. En una línea muy similar afirma Ricoeur la referencia a más allá de sí mismo como raíz de posibilidad de ese plus de significación:

Como veremos, el hombre nos parecerá no sólo discurso sino también perspectiva, tanto exigencia de totalidad como carácter obcecado, tanto amor como deseo [...] El hombre es infinitud, y la finitud, un indicio *restrictivo* de esta infinitud; lo mismo que la infinitud es el indicio de *trascendencia* de la finitud; el hombre está tan destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la beatitud como obcecado por una perspectiva, arrojado a la muerte y encadenado al deseo (Ricoeur, 1949: 23).

En este sentido, la deducción trascendental a partir de los símbolos de Ricoeur también sería ejemplo de esta peculiar forma de filosofía fenomenológica de la religión que aquí vengo defendiendo.

¹⁵ Es preciso reconocer que Taylor termina deslizándose hacia una postura similar a la de Scheler. Pese a que su intención explícita es tratar la creencia en la trascendencia y la creencia en la inmanencia como dos opciones espirituales igualmente válidas, termina relegando la creencia en la inmanencia a un modo derivado, secundario y menguado de espiritualidad.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: HACIA UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

Martín Velasco (1994) y Lucas (1999) aceptan la existencia de una corriente fenomenológica "a la husserliana" aplicada al ámbito religioso, pero se limitan a señalar a Scheler y Stein como sus representantes. También Díez de Velasco (2006) señalaba la posibilidad de un análisis fenomenológico en sentido estricto aplicado a la religión como una vía todavía no desarrollada. A mi juicio, la exploración de *una fenomenología filosófica de la religión* completaría el programa iniciado desde la historia comparada de las religiones y la fenomenología hermenéutica de la religión. Pero, más allá de sus antecedentes, los estudios deben abrirse a nuevas investigaciones como las desarrolladas por Taylor y Ricœur.

Así, la fenomenología de la religión que vengo postulando tendría como objetivo último la investigación trascendental de la experiencia religiosa con el fin de dilucidar el trascendental humano que permite la posibilidad del *homo religiosus* como modo genuino de ser humano. Esta fenomenología de la religión partiría de los datos, de los hechos empíricos observables, para a través de la reducción eidética alcanzar el noema del fenómeno religioso. Una vez determinado el contenido objetivo del fenómeno religioso, haría epojé, suspendería el juicio sobre lo mostrado para centrar la atención en la noesis, en la intencionalidad de la conciencia subjetiva. Con el esclarecimiento de la relación noema-noesis se comprende no sólo la estructura, la lógica interna, del fenómeno religioso, sino también la vivencia y la actitud del *homo religiosus*. Partiendo de este modo de ser, será necesario retroceder a través de una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad hasta su condición de posibilidad. Y, una vez alcanzado el trascendental humano, habremos de completar la investigación con la reconstrucción histórico-hermenéutica que ponga de manifiesto la rica e inmensa variabilidad de las manifestaciones religiosas. La religiosidad del ser humano se manifiesta en múltiples expresiones, concepciones y vivencias, pero una genuina fenomenología de la religión debe ser capaz de dar cabida a todas estas expresiones y dilucidar los límites con otras manifestaciones no-religiosas.

De este modo, esta fenomenología filosófica de la religión sería en realidad el punto de partida de una filosofía fenomenológica de la religión pues, a partir de la dilucidación de la condición de posibilidad del *homo religiosus*, podríamos

repensar y determinar la racionalidad de la creencia religiosa, ofrecer una definición comprensiva de la religión, delimitar los límites con otras experiencias y conceptualizaciones —filosófica, científica y estética— en la vida humana y explorar las fronteras con otras disciplinas filosóficas —ética y política—. Temas que, por supuesto, quedan abiertos a futuras investigaciones.

No obstante, no quisiera finalizar este trabajo, sin apuntar brevemente cómo enfrentaría esta filosofía fenomenológica de la religión las dificultades a las que la fenomenología de la religión en sus diferentes consideraciones ha venido haciendo frente.

La precomprensión del fenómeno religioso. Una filosofía fenomenológica de la religión asumiría que no hay filosofía sin presupuestos. Una idea en la que también coinciden Taylor y Ricœur. Siempre operamos a través de unos prejuicios que son la condición de posibilidad de nuestra comprensión. Efectivamente, aceptamos como religiosos los hechos que la tradición determina como tales, son nuestro trasfondo de sentido. Pero la filosofía fenomenológica establece un movimiento de ida y vuelta: las conclusiones permanecen siempre abiertas, sujetas a revisión, en la discursividad de un círculo hermenéutico. Si bien el punto de partida puede condicionar inicialmente las primeras conclusiones alcanzadas, la nueva revisión de los presupuestos de partida y las nuevas conclusiones se insertan en una dialéctica siempre abierta, en la que cada nuevo paso supondrá un avance cognoscitivo en la dilucidación del fenómeno religioso.

La tensión estructura-historia. Desde una filosofía fenomenológica de la religión se comprende que esta dificultad remite a un problema epistemológico básico: la búsqueda de lo general a partir del análisis de hechos particulares y contingentes. La única posibilidad de resolución viene dada por la constante articulación entre ambos polos. Son muchos los autores que insisten en la necesaria complementariedad entre la perspectiva fenomenológica y la perspectiva histórica (Ayala, 1995; Rodríguez Panizo, 1995; y Cabrera, 2002), una línea que también intentaron conjugar —con menor o mayor éxito— van der Leeuw, Pettazzoni y Meslin. Nuevas comprensiones como la investigación trascendental de Taylor, en la que se conjugan los análisis fenomenológicos con la reconstrucción histórico-hermenéutica, prolongan estos intentos y probablemente funcionen como una más fructífera articulación en la irresoluble tensión entre lo universal (estructura) y lo particular (historia).

Empatía: de la explicación a la comprensión. Una filosofía fenomenológica de la religión mantendría su compromiso con la hermenéutica como método interpretativo, lo que implica el reconocimiento y la apelación a términos como “significado” y “intención”. Pero apostaría por sustituir la empatía por el respeto. Es suficiente con la actitud de respeto, que, en nuestro caso, supone la asunción de que tales experiencias pueden ocurrir (sin añadir ninguna valoración al respecto) y suponen hitos fundamentales en la vida de los sujetos que las vivencian: «Lo que la hermenéutica demanda no es una afinidad de vida a vida, sino una afinidad del pensamiento con aquello a lo que apunta la vida, en una palabra, una afinidad del pensamiento con la cosa de la que se trata» (Ricoeur: 1949: 181). El respeto es para nosotros el correlato de la “humildad científica” (Eco). De lo contrario cerraríamos la puerta a vivencias de este tipo, es decir, negaríamos la existencia de un *lebenswelt* particular, el religioso.

La pretensión de normatividad. Una filosofía fenomenológica de la religión rechazaría toda pretensión de normatividad y se afanaría por delimitar su función, diferenciándose de cualquier filosofía religiosa o metafísica teológica. La filosofía fenomenológica de la religión es, en primera instancia, filosofía y no debe confundirse ni con la teología natural ni con la filosofía religiosa que impregnó la historia del pensamiento filosófico medieval. Probablemente, el hecho de que muchos autores asignen una función normativa a la filosofía de la religión y, en consecuencia, la aproximen peligrosamente a la teología tenga que ver con aquella época en la que las fronteras no estaban claramente delimitadas.

Es cierto que durante siglos la filosofía brindó sus armas dialécticas a la teología. El inmenso impacto que supuso el auge de los tres grandes monoteísmos impregnó todas las esferas de la vida humana, incluida la filosofía. Esto propició el desarrollo de *una filosofía religiosa* (cristiana, musulmana, judía), es decir, una filosofía que asumía una serie de verdades reveladas que se afanaba en comprender y racionalizar. Es el nacimiento de la teología natural y el avance de espectaculares metafísicas teológicas preocupadas, fundamentalmente, por demostrar la existencia de Dios. Pero ninguna de ellas debe confundirse con la filosofía de la religión, una disciplina heredera de la Ilustración y del giro antropológico de la modernidad. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto.*

Así, la filosofía de la religión reflexiona, en primera instancia, sobre ese fenómeno humano que es la religión. Pero, además, es filosofía de *la* religión, no de *una* religión, ni de *las* religiones. Como fenomenología de la religión asume la

unicidad y el acuciante reto de determinar qué es la religión, de buscar su especificidad, al tiempo que mantiene una articulación positiva con las demás ciencias de las religiones. Y, así, bajo el rótulo de filosofía (fenomenológica o no) de la religión incluimos toda «reflexión crítica, abierta, rigurosa y no confesional sobre los temas relacionados con la religión» (Fraijó, 1994: 40). Reflexión sustantiva, pero no normativa, de la que espero haber dado cuenta en este humilde trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- AYALA, J.M. (1995): «Fenomenología y experiencia religiosa», *Investigaciones Fenomenológicas*, 1 (1995), pp. 135-145.
- CABRERA, I. (2002): «Fenomenología y religión», en F. Díez de Velasco y F. García Bazán, *El estudio de la religión*. Madrid: Trotta, pp. 335-360.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P.D. (1887): *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Friburgo: Mohr.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2006): «Religión y fenomenología: aproximaciones y críticas», en M.C. Marín y J. San Bernardino (eds.), *Teoría de la historia de las religiones: las escuelas recientes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 53-68.
- FRAIJÓ, M. (1994): *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta. 4ª ed., 2010.
- , (2018): «Aproximación fenomenológica al hecho religioso», en J. M. Díaz Álvarez y J. Lasaga Medina (eds.), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, pp. 116-129.
- GARCÍA-ALANDETE, J. (2009): «Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica», *Revista Folios*, 30 (2009), pp. 115-126.
- JAMES, E. O. (1956): *Teach Yourself History of Religions*. Londres: The English Universities Press. Trad. esp. *Historia de las religiones*, Madrid: Alianza, 1975, 3ª ed., 2016.
- LEEUW, G. van der (1925): *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Múnich: Reinhardt.
- , (1933): *Phänomenologie der Religion*. Tubinga: Verlag von J.C.B. Mohr. Trad. esp. *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1964.
- LLINARES, J. (2003): «Filosofía i història de les religions: el debat Raffaele Pettazzoni - Mircea Eliade», en E. Casaban Moya (ed.), *Actas del XIV Congrés Valencià de Filosofia*. Valencia: Universitat de València / Universitat Jaume I, pp. 331-342.
- LUCAS, J. de S. (1999): *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid: BAC. 2ª ed., 2005.
- MARTÍN VELASCO, J. (1973): *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta. 7ª ed. corregida y aumentada, 2006.
- , (1992): «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. *Status Quaestiones*», en J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones (coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*. Barcelona: Anthropos.
- , (1994): «Fenomenología de la religión», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta. 4ª ed., 2010, pp. 67-88.
- MEDINA, M.A. (2018): *Filosofía y fenomenología de la religión*. Madrid: Universidad Eclesiástica San Damasco/ Instituto Superior de Ciencias Religiosas.

- MESLIN, M. (1973): *Pour une science des Religions*, Paris: Seuil. Trad. esp. *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.
- MÜLLER, M. (1865): *Comparative Mythology*. Londres: Routledge. Trad. esp. *Mitología comparada*. Barcelona: Visión Libros, 1982.
- ORTEGA y GASSET, J. (1904): «El poeta del misterio», recogido en *Obras Completas. Tomo I*. Madrid: Taurus/ Fundación Ortega y Gasset, 2012, pp. 29-33.
- OTTO, R. (1917): *Das Heilige*. Múnich: Beck. Trad. esp. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- PETTAZZONI, R. (1954): «History and Phenomenology in Religion», in R. Pettazzoni, *Studies in the History of Religions (Supplements to Numen) I. Essays on the History of Religions by Raffaele Pettazzoni*. Leiden: Brill, pp. 215-219.
- , (1956): «The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development», in M. Eliade y J. M. Kitagawa (coomps). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago: The University of Chicago Press. Trad. esp. *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: Paidós, 1996, 1ª reimp., 2010, pp. 95-116.
- RICŒUR, P. (1949): *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*. Paris: Aubier. Trad. esp., *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004, 2ª ed., 2011.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, S. E. (2017): «La investigación trascendental de Charles Taylor», *Investigaciones fenomenológicas*, 14 (2017), pp. 213-238.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P. (1995): «La tensión estructura-historia en el estudio del fenómeno religioso», *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 0 (1995), pp. 227-236.
- SAN MARTÍN, J. (2013): *Antropología filosófica I: de la antropología científica a la filosófica*. Madrid, UNED.
- SCHELER, M. (1924): *Vom Ewigen in Menschen*. Berna: Francke. Trad. esp. *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Ediciones encuentro, 2007.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1799): *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern*. Hamburgo: Veiner. Trad. esp., *Sobre la religión: discursos a sus menospreciados cultivados*. Madrid: Tecnos, 1990.
- SPIEGELBERG, H. (1960): *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- TAYLOR, Ch. (1978): «The Validity of Transcendental Arguments», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79 (1978-1979), 151-156. Recogido en Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press, 1995. Trad. esp., *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 43-58.
- , (2007): *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press. Trad. esp. *Una era secular*. 2 vols. Barcelona: Gedisa, 2014-2015.
- TYLOR, E.B. (1871) *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Londres: John Murray. Trad. esp. *Cultura primitiva. Los orígenes de la cultura*. Madrid: Ayuso, 1981.
- XELLA, P. (2006): «Laicos y católicos en la escuela de Raffaele Pettazzoni», en M.C. Marín y J. San Bernardino (eds.), *Teoría de la historia de las religiones: las escuelas recientes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 123-146.
- WID ENGREN, G. (1969): *Religionsphänomenologie*. Berlin: Walter de Gruyter. Trad. esp. *Fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976

**PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN
COMO FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS
DESDE “EL ORIGEN DE LA GEOMETRÍA”¹**

**TOWARD A PHENOMENOLOGY OF REASON
AS FOUNDATION OF HUMAN SCIENCES
FROM “THE ORIGIN OF GEOMETRY”**

Javier San Martín
UNED
jsan@fsf.uned.es

Resumen: El ensayo trata de presentar la fenomenología de los actos racionales, actos que son fundamentales, en todo caso, para la ciencia. En la primera parte se expone la fenomenología de la razón tal como aparece en la cuarta sección del libro de Husserl *Ideas I*. En la segunda parte, teniendo a la vista *El origen de la geometría*, se expone esa fenomenología de la razón aplicada a la explicación de la ciencia histórica, superando el relativismo en que se ve envuelta, superación que también vale para la antropología cultural. Si en la primera parte se desvela la razón como legitimidad de lo que se da en sí mismo, en la segunda se expone la importante elucidación del apriori de la historia con el que cuenta el historiador y frente al cual nada puede el relativismo. Como conclusión se explica de qué manera incide la fenomenología de la razón de la primera parte en las ciencias humanas.

Palabras clave: razón, fenomenología de la razón, creencia originaria, legitimidad

Abstract: The essay tries to present the phenomenology of rational acts, acts that are fundamental, in any case, for science. In the first part the phenomenology of reason is exposed as it appears in the fourth section of Husserl's book *Ideas I*. In the second part, considering *The Origin of Geometry*, this phenomenology of reason applied to explanation of historical science, overcoming the relativism in which it is involved, an overcoming that also applies to cultural anthropology. If in the first part reason is revealed as the legitimacy of what is given in itself, in the second part the important elucidation of the apriori of history is exposed with which the historian must count and against which relativism can do nothing. As a conclusion, it is explained how the phenomenology of reason of the first part affects the human sciences.

Keywords: reason, phenomenology of reason, primordial believe, legitimacy

¹ El artículo, con algunos cambios de estilo y algún añadido, es el texto que el autor leyó en alemán en el Encuentro, que, organizado por la Sociedad Escandinava de Fenomenología y la Sociedad Lituana de Fenomenología, tuvo lugar, los días 25-28 de abril de 2008, en la ciudad de Kaunas, en Lituania, ciudad natal de Enmanuel Lévinas, lituano, por tanto, como también lo eran Aron Gurwitsch y es Algis Mikunas, presente éste también en el Encuentro. Aprovecho esta oportunidad, antes de nada, para agradecer a mi querido amigo Dalius Jonkus, primero, por mantener en Lituania un espacio de estudio de la filosofía española. Segundo, por tener la paciencia de leerme desde hace años. Tercero, por haber organizado este magnífico Encuentro, que reunió a unos cuantos amigos y estudiosos del mundo de la fenomenología; y, por último, por haberme dado la oportunidad de participar en él. Este texto debería ser leído como punto de partida del que cito en la nota 14. En ese artículo, que es mi intervención en el Congreso sobre el pluralismo en Medellín (Colombia) ese mismo año, cuento las circunstancias de esta intervención en Kaunas (Lituania). Esta aportación, que ahora ve la luz, tendría que haber sido publicada antes porque da sentido a la de Medellín. Esta última está disponible en los dos sitios mencionados en esa nota. Aprovecho este lugar para agradecer a quienes revisaron este texto por sus atinadas sugerencias, que he procurado seguir con mi mejor voluntad.

Esta contribución pretende estudiar un tipo de actos que son clave en la fundamentación de las ciencias y en especial de las ciencias humanas, a saber, los actos racionales o, dicho de otro modo, los actos en los que se despliega la razón. Voy a dividir mi ponencia en dos partes. En la primera expondré la teoría husserliana de la razón, tal como aparece en las *Ideas* de 1913, porque, en mi opinión, son una condición imprescindible para entender el sentido de lo que Husserl nos quiso transmitir en las páginas que nos conciernen del texto *El origen de la geometría*. En la segunda parte me centraré en ese texto.

1. PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LOS ACTOS RACIONALES

Entre los actos que la fenomenología se ha esforzado en clarificar está el acto fundamental del saber científico, el acto racional que constituye lo esencial de la ciencia. La fenomenología ha puesto todo su empeño en clarificar la noción de razón, que es la palabra que abarca ese conjunto de actos racionales. Por eso, desde la fenomenología debemos tener que decir algo básico para la fundamentación de la ciencia y, por consiguiente, también de las ciencias humanas. En su primera obra de presentación oficial de la fenomenología, las *Ideas* de 1913, la última sección está dedicada a una *fenomenología de la razón*. Esa fenomenología de la razón solo trata de sacar las consecuencias implícitas o explícitas en la refutación del psicologismo que lleva a cabo Husserl en las *Investigaciones lógicas*. Así, entre las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas* desde la perspectiva de la razón no hay ninguna ruptura.

Cuando Husserl escribe *El origen de la geometría*², en agosto de 1936, intentando redactar la última parte de *La crisis*, que tiene por tema las ciencias, se le

² Sobre *El origen de la geometría* he escrito varios textos. Antes, como se sabe, es el texto del *Beilage III* de *Hua VI*, pp. 365-386. (Ver Husserl 1954), que con el título "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem", apareció en la *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, 1, 2, 1939, pp. 203-225. Fink lo había publicado como primer texto póstumo de su hacia poco fallecido maestro. Ese texto es uno de los más decisivos de la filosofía europea del siglo XX, pues Derrida parte de él, más en concreto, de la necesidad que los objetos ideales —por ejemplo, los objetos matemáticos— tienen de incorporarse en el lenguaje para aparecer. Pero el texto incluye otros muchos temas decisivos para entender la fenomenología y, en general, la filosofía husserliana. Por ejemplo, el Anexo expone tanto una filosofía de la historia como de la cultura. Respecto a esta, en él aparecen varios puntos muy importantes de una filosofía de la cultura, primero, la génesis del objeto cultural; luego, la diferencia de los objetos ideales y los objetos técnicos, es decir, lo que llamo la diferencia entre la cultura técnica y la cultura ideal. Para completar la tipología de la cultura desde un punto de vista fenomenológico bastaba la cultura práctica de la que Husserl había hablado en los artículos para Kaizo. Del Anexo de *La crisis* hay una traducción al español que se publicó, con el título mencionado "El origen de la geometría", en *Estudios de filosofía*, 4, 2000, pp. 33-54, traducido por Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón. Recientemente ha

ha cruzado en el camino el tema del mundo de la vida, en concreto, de la relación de ese mundo con el mundo de la ciencia, y eso le ha retrasado, en cierta manera, en la culminación de su última obra, para la que había previsto que fuera su testamento filosófico. En la segunda objeción de las dos que pone en ese texto, se da una reivindicación de la razón en el mismo sentido que la fenomenología de la razón, de 1913, que viene exigida por la refutación del psicologismo. La ventaja del último texto es que esa reivindicación se hace en aras de una fundamentación de las ciencias históricas que es aplicable a toda ciencia humana³.

En el tomo VII de las nuevas *Obras Completas* de Ortega y Gasset, recién publicado (tomando como referencia 2008) con textos póstumos, hay alguna novedad interesante. Desde hace muchos años decíamos que Ortega había superado el neokantismo en 1911, con motivo de su viaje a Alemania poniéndose a estudiar fenomenología en serio en 1912, cuando vuelve a España. En junio de 1913 pronuncia una conferencia, titulada "Sensación, construcción, intuición", en la que, frente al positivismo y al idealismo, reivindica la intuición como donación del ser o de las cosas, sin construirlas. Yo atribuía esa conferencia a la comprensión de la fenomenología como superación del neokantismo. Pero en este tomo VII nos encontramos con dos textos de 1912 que muestran que, a lo largo de ese año, Ortega está aún inmerso, al menos parcialmente, en el neokantismo⁴, que, por tanto, la razón no llega a la realidad en la que vivimos, a las cosas de

aparecido también "una versión de la misma revisada por la traductora principal", (Zirión, 2019: 626). Antonio Zirión Quijano empieza la presentación del texto con un relato sobre las circunstancias de la publicación, recepción inmediata, cita de algún comentario y recuento de las traducciones al español. También el autor viene dedicando a este texto máxima atención, por varias razones. La primera, porque en él percibió la primera formulación precisa de una superación del relativismo cultural. Sobre ello versó fundamentalmente su intervención en el Congreso sobre Fink, organizado por Marc Richir y Natalie Depraz en Cerisy-la-Salle, en 1994. Antes había dirigido dos seminarios, uno en la Uned, donde tuvo como oyente al después famoso dramaturgo Juan Mayorga; y otro en la Autónoma de Madrid, invitado por el malogrado Antonio Rivera. En este Seminario, que tuvo lugar en el curso 1987/88, el autor llegó a la formulación de la historicidad de lo trascendental, que va desde la animalidad trascendental hasta la subjetividad trascendental humana pasando por una etapa de hominidad también trascendental. Esta idea, que el autor formuló en ese Seminario, no era entonces nada usual, y es la que le facilitó la lectura y asimilación de la *VI Meditación cartesiana* de Fink. El siguiente texto fue la ponencia en Bruselas sobre la filosofía de la historia en Husserl como filosofía de la cultura, mencionada *infra* en la nota 8. Esta ponencia fue escrita ya como materiales de una filosofía de la cultura, que se puede desarrollar a partir de este texto. Más tarde, volví sobre el mismo en esta conferencia en Lituania, en la primavera de 2008, y en su continuación en Medellín, en el verano del mismo año. Por otro lado, mi libro *Teoría de la cultura* se basa la mayor parte de él en este texto. En gran medida, muchas de la reflexiones sobre *El origen de la geometría* están reunidas en el capítulo VII de mi libro *Para una filosofía de Europa* (San Martín, 2007: 107-123).

³ Aprovecho este último recorrido para subrayar la continuidad de la fenomenología de la razón desde *Investigaciones lógicas* hasta *La crisis*. Este es el sentido de mi intervención del año 2019, que aparecerá en el *Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra.

⁴ Ver "La «idea» en Platón", *Obras completas* VII, p. 230, donde se dice que "El ser verdadero es el ser de la idea, que no es ni una cosa ni un pensamiento, es una función, una actividad, el ser en el conocimiento." Esas ideas no son las ideas de la vida ordinaria sino las científicas.

nuestra vida, porque las cosas “reales” son las construidas en la ciencia. Por ejemplo, el sol real es el de la astronomía, no el de la vida ordinaria. Incluso, la magnífica refutación del psicologismo que se expone en esos textos (Ortega, OC. VII: 256 [1912]) no la utiliza Ortega para plantear una *fenomenología de la razón* sino para presentar una *fenomenología de la idea*, porque es la idea científica la que crea los objetos reales, los objetos científicos.

Si ese texto de diciembre de 1912 es comparado con la conferencia de junio de 1913, “Sensación, construcción, intuición”, en la que Ortega ha tomado plena conciencia del carácter constructivista del neokantismo frente al carácter no constructivista de la fenomenología, nos da una pista sobre nuestro tema, a saber, sobre qué representa la fenomenología de la razón, pues la diferencia está en que la razón nos pone ante la realidad, no ante constructos sobre la realidad. Y esta es la clave: en el segundo caso estamos en el neokantismo; en la fenomenología estamos en la superación de una filosofía de la representación, es decir, de una filosofía moderna, en la cual la conciencia sólo llega a sus representaciones, sin tener medios para comparar las representaciones con la realidad.

Este es el dilema que nos lleva a la fenomenología de la razón, en la que se ventila todo el sentido filosófico de la fenomenología, que no es otro que la reivindicación de un ser humano que está abierto directamente a la realidad, y que vive de esa apertura, lo que no quiere decir que en cada uno de los elementos o aspectos parciales de su vida sea así, pero igualmente, que hay una serie de elementos fundamentales en su vida en los que vive de ese modo.

La experiencia racional que sustenta la ciencia es una experiencia fácilmente reconocible. Se da esa experiencia racional cuando ponderamos los argumentos sobre cuya base llegamos a una conclusión, siendo esos argumentos de dos tipos: unos, argumentos que ellos mismos no necesitan fundamentación, la experiencia será en ese caso racional, y luego veremos por qué. Hay otros argumentos que necesitan, a su vez, fundamentación, pero entonces la experiencia y la consecuencia serán racionales, si los argumentos a los que se ha acudido son racionales. En la teología se argumenta racionalmente sobre la base de unos principios o fundamentos que ellos no son de razón sino revelados, por tanto, suministrados por la fe. Si uno cree en la revelación, se siguen racionalmente las proposiciones de la teología. En la filosofía y en la ciencia no se puede proceder de ese modo, porque pretendemos que los argumentos estén fundamentados. En el caso de los

argumentos fundados en otros argumentos, los argumentos que ofrecemos para una proposición o una decisión que pretendemos que sea una muestra de ejercicio de la razón deben tener consistencia racional por sí mismos.

Estamos hablando del ejercicio de la razón. La mejor palabra para identificar a qué nos referimos, es centrarnos en un tipo de conducta que pone en marcha una capacidad de los seres humanos que es la capacidad racional; este ejercicio ocurre en múltiples experiencias en todos los niveles de la vida, en el nivel teórico, en el estimativo y en el práctico. Pero el ejemplo que he puesto relativo a la teología es un modelo que se da en todos los casos; en efecto, la experiencia racional parece que tiene dos fases, una primera se refiere a la propuesta de aquello que es racional, sea teórico, estimativo o práctico; y una segunda, que tiene que fijarse en la base de por qué es racional, y en este caso llegamos al verdadero núcleo de la razón. Porque no basta con decir que una conclusión es racional porque sigue una argumentación racional, sino que lo importante es saber qué es seguir una argumentación racional, cuándo llamamos a un procedimiento racional, bien sea en la teoría, en la estimativa o en la práctica.

Tomemos un ejemplo sencillo. He tomado la decisión de ir al cine a ver una película. Cuando voy a ir, consulto la cartelera en la prensa y veo que han quitado la película y, aun sabiendo que la cartelera no miente, voy al cine a ver esa película, con la consiguiente decepción de no haberla podido ver.

Aquí tenemos una conducta no racional, porque la decisión no es coherente con el conocimiento. Posiblemente en una tal conducta haya una razón de la sinrazón, pero estará en otro plano. Esta conducta es irracional porque no se atiende al hecho de que la película no es puesta por tal sala de cinematógrafo, y va donde no puede ver la película. La misma conducta irracional es la de aquel a quien le dice el médico, o lo sabe él muy bien, que un alimento o bebida le sienta mal o le hace un daño irreparable y, a pesar de todo, lo toma porque le ha suscitado unas ganas locas de consumirlo. Hay aquí una conducta irracional en la estimativa: estimamos lo peor y lo preferimos a lo bueno, porque lo bueno está en un contexto más amplio que no lo hace depender del apetito corporal inmediato que hace atractivo, por ejemplo, un dulce, una bebida o una satisfacción sensual. Lo mismo nos vale para el orden del conocimiento, si, aun sabiendo que algo no es así, insistimos con pertinacia en ello, a pesar de todas las pruebas en contra. Esta es una conducta frecuente en el juicio político. Es muy posible que

esta frecuente conducta de muchos políticos es lo que le llevara a Ortega a confesar que el reino de la política es el reino de la mentira⁵.

Pero, fijémonos que esta última evaluación indica que el tema de la razón se complica un tanto con la posibilidad de la mentira, porque, en el caso citado, una cosa es lo que se dice, otra cosa es la realidad y otra cosa es la razón de la mentira, porque no es lo mismo mentir que decir una falsedad. Mentir es decir lo que se sabe que no es, mientras que expresar una falsedad es afirmar algo que no es. Por consiguiente, en la mentira tenemos tres planos, el de la realidad, el de la expresión de la realidad y la conciencia de la inadecuación de esta con aquella. Mas la mentira no es una "sin razón", al revés, tiene su razón, lo que ocurre es que ésta está en el ámbito de la estrategia del mentiroso, sea conseguir el poder, sea ocultar una vergüenza, sea hacer daño a otro; en realidad, en la mentira se presentan dos razones, la realidad tal como es y la razón del mentiroso, sea la que sea.

En todo caso tenemos en el ejercicio de la razón siempre una realidad con la que comparamos la expresión, la estima o la acción; en todos estos casos, o tipo de actos, para ser racionales tienen que poner la realidad como decisoria: si hay adecuación, la expresión o la acción será racional, si no hay adecuación será irracional. Es seguro que podríamos matizar ampliamente pero en términos generales con ello estaría descrito el ejercicio de la razón.

En este ejercicio nos las tenemos que ver siempre con su base, pero el problema está entonces en esa. El ejercicio de la razón incluye la ponderación de los argumentos, pero los argumentos ellos mismos antes o después llegan a una confrontación con lo real, y aquí podemos constatar que está la base de la razón.

En la introducción a la fenomenología de la razón Husserl se pronuncia con claridad al respecto. El § 135, que se titula "El objeto y la conciencia. Paso a la fenomenología de la razón", toma la *Erfahrungsbewusstsein*, es decir, la conciencia de experiencia, como ejemplo en el que analizar la razón. Partiendo de la multiplicidad de experiencias reales y posibles que podemos tener de una cosa que se nos aparece como la misma, la pregunta que se hace Husserl es cómo podemos estar seguros de que es la misma cosa. Permítaseme citar aquí a Husserl, porque en estas líneas estamos en la primera cumbre de la fenomenología,

⁵ Lo hace Ortega en el importante escrito confesional "Verdad y perspectiva" [1916], en Obras completas II, 2004, pp. 159-164, esp. 160.

en aquellas páginas que muestran cuál es el objetivo fundamental de la filosofía de Husserl:

La conciencia o el sujeto mismo consciente *juzga* sobre la realidad, pregunta por ella, la conjetura, la pone en duda, decide sobre la duda y con ello ejecuta "*pronunciamientos de legitimidad de la razón*". ¿No debe ser posible poner en claro... la esencia de esa legitimidad y, correlativamente, la esencia de la "realidad" —referida a todas las especies de objetos, según todas las categorías formales y regionales? (Hua III.1, 312)⁶

Se trata por tanto de la legitimidad que subyace a nuestras aserciones, estimaciones y acciones, porque en cada campo hay ejercicio racional, en cada caso podemos preguntar por la legitimidad de ese ejercicio, y lo primero que hace Husserl es ofrecer una serie de distinciones para llegar a la conclusión de que la conciencia racional enseña a distinguir lo que se *DA ORIGINARIAMENTE* de lo que no se da originariamente. Yo no podría aducir un recuerdo como prueba de nada si no tengo alguna referencia que lo ratifique también para los demás. En un juicio el juez, el juzgador, sabe distinguir muy bien la base probatoria de un recuerdo si no hay pruebas que lo ratifiquen. Por eso dice Husserl en una corrección añadida a ese texto: "En forma más correcta: al sentido de la cosa, en la medida en que aparece en persona, es inherente la posición. La posición como posición de este sentido es motivada por el aparecer en persona" (Hua, 3.2, pág. 515, ad 316 d), por tanto, la posición de algo o la aseveración de algo "tiene en el darse originariamente el *fundamento originario* de su legitimidad [ihren *ursprünglichen Rechtsgrund*]" . La donación originaria de algo es, por tanto, la fuente de la legitimidad racional.

Es cierto que la dación originaria será específica, según el dominio:

⁶ Este texto es el que me ha hecho no seguir la traducción de Antonio Ziri3n, porque las "Rechtsprechungen der Vernunft" son "declaraciones racionales de raz3n", como traduce Gaos (p. 321), sobre el derecho de la raz3n, y no "jurisdicciones de raz3n" —en la traducci3n de A. Ziri3n [p. 412]—, que en espa3ol tiene un sentido administrativo, porque se refiere a aquellas instituciones que tienen la capacidad de emitir esos pronunciamientos o declaraciones respecto a la legitimidad sobre algo. Este punto es decisivo para entender la fenomenolog3a de la raz3n. Cuando el autor escribi3 este texto, no se hab3a publicado a3n la nueva traducci3n de Antonio Ziri3n. La discrepancia b3sica con la traducci3n de Antonio Ziri3n se3alada y a la que ya me hab3a referido en otro lugar (Ver San Mart3n 2020, 24) me ha inducido a mantener mi traducci3n de aquel momento. Tambi3n respecto a las citas del *Beilage III*, (*El origen de la geometria*), este ensayo estaba escrito antes de la traducci3n de la profesora Rizo-Patr3n. Ahora he contrastado mi traducci3n con la 3ltima, corrigiendo alguna imprecisi3n, pero manteni3ndola en conjunto.

A toda región y categoría de presuntos objetos corresponde fenomenológicamente no solo una especie fundamental de sentidos o respectivamente proposiciones, sino también una especie fundamental de conciencia que da de modo originario tales sentidos, y el tipo fundamental de evidencia originaria inherente a ella que está esencialmente motivado por un darse originariamente de tal especie. (Hua 3.1, p. 321)

Como he dicho, cabe preguntarse por la legitimidad de todos los actos humanos en todos los planos, en el teórico, el estimativo y el práctico, y aunque todas las especies de razón están entretreídas, en este momento me debo referir al fundamento de las ciencias, y en especial de las ciencias humanas, que se desenvuelven en el terreno de lo teórico. En este ámbito habla Husserl de la remisión de todo al dominio de la creencia originaria, que es a la que pertenece "un carácter de razón originaria [Urvernunftcharakter]" (ob. cit., 322) y una evidencia también originaria; así, en la fundamentación de la legitimidad en el ámbito de lo teórico, "finalmente corren todas las líneas hacia la creencia originaria y su razón originaria [su Urvernunft], o, respectivamente hacia la «verdad»." (ib.)

Y estas son las palabras a las que me interesaba llegar: detrás de toda afirmación en el campo de lo teórico, antes o después, hay una remisión a una *Urvernunft*, a una razón originaria, que pertenece al ámbito de la *Urdoxa*, de la creencia originaria, y que da lugar a una *Urevidenz*, a una evidencia originaria. Por tanto, el ser humano, en la legitimación del conocimiento teórico, echa mano de la razón originaria que pertenece a la *doxa* primordial, y que no es otra que la que nos da el mundo y en la que se nos abre el mundo como el ámbito de la realidad. En el § 141 nos dice Husserl con toda contundencia que "cabría incluso decir: *en secreto brota la racionalidad, el carácter de legitimidad del recuerdo, de la fuerza de la percepción que actúa a través de la confusión y oscuridad, aunque la percepción esté «fuera de juego»*" (ob. cit., 327)⁷.

Con esto ya hemos llegado a una primera meta. El ejercicio de la razón es la actuación de acuerdo con la legitimidad que, en el campo de lo teórico, se enraíza en este dominio de la percepción porque ahí es donde brota la razón, la evidencia

⁷ Como ya he dicho, las traducciones del texto alemán son propias, aunque, por las razones que he indicado en la nota anterior, siguiendo más la de Gaos. En este texto, sin embargo, hay un claro error de Gaos (detectado por otro lado por A. Ziri6n, 2001, 347), ya que traduce *Erinnerung* por representación, con lo que se pierde el sentido de la frase.

y la verdad originarias, porque la percepción es dación originaria, dación en persona. La dación hay que entenderla como dación del ser, de las cosas, en el sentido de su aparecer o presentarse personal y directamente. Y esa estructura —estructura porque tiene dos polos, uno objetivo y otro subjetivo— es la fuente de la razón, en ese sentido es la razón en su origen, porque a ella acudimos en cualquier fundamentación de la razón, a la búsqueda de su derecha, de su legitimidad. Así el ejercicio de la razón en la teoría está en adecuar los actos expresivos, o de toma de partido en las aseveraciones, de acuerdo con esta razón originaria, de cuya fuente vive toda razón.

Estos puntos trascendentales en la historia de la filosofía del siglo XX nunca deberían ser marginados, porque ahí está el punto de corte de tres tipos de filosofía, por un lado la filosofía moderna representacionista, en la que las cosas no se nos dan directamente sino mediante representaciones. Frente a ella, en la teoría recién expuesta, la *Urvernunft* o razón originaria que anida en la percepción no nos pone ante simulacros, ante representaciones, ante ideas, sino ante la realidad, ésta se nos da en persona, y por eso podemos acudir a ella como juez en la que está la última decisión, pero una decisión en la que la verdad judicial es definitiva. Segundo, supera todo positivismo, lo que ya estaba resuelto con la refutación del psicologismo, porque esa estructura es fuente de necesidad y, por tanto, supera todo el mundo de los hechos. En realidad no es un hecho: la razón no es un hecho, es una necesidad que brota de la dación en persona. Y tercero, queda rechazado de antemano todo escepticismo y relativismo, y con ello toda filosofía posmoderna que rechace de plano todo acceso racional a la realidad. La filosofía posmoderna, del pensamiento débil, etc. se olvida de que la percepción y con ella las ciencias que viven de ella no se dejan reducir a la subjetividad, ni individual, ni cultural ni social, por más que haya muchos elementos del conocimiento o de las otras ramas del ejercicio de la razón que no tengan legitimidad, pero hay en la vida y en el modo de ser humano una racionalidad de base de la que estamos viviendo continuamente en todas aquellas acciones que tienen en su base conocimientos de lo que son las cosas.

2. "EL ORIGEN DE LA GEOMETRÍA" Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN

Una vez que hemos expuesto el sentido de los actos racionales, ya estamos en condiciones de ver cómo aparece el tema en *El origen de la geometría*. Como ya he dicho, no voy a hacer un comentario global de este texto que ya motivó la

inmensa “Introducción” de Derrida. En una nota anterior señalo los lugares en los que me refiero a este importante texto, sobre todo en el capítulo VII de mi libro *Para una filosofía de Europa*⁸. En ese texto Husserl habla de dos objeciones [*Einwände*]; aquí insistiré sobre todo en la segunda. La primera⁹ se refiere a la incapacidad de la historia de hechos si olvida el modo de ser histórico de los seres humanos, lo que Husserl llama “las historicidades internas de las personas” (Hua VI, 380, nota) y que por lo general siempre estamos suponiendo al relatar hechos históricos. Por tanto, la incorporación de la historia es fundamental para aclarar el sentido de incluso las proposiciones científicas, porque detrás de ellas está la comprensión de las personas en el momento de concluir con esas proposiciones, así como la intuición y comprensión de las personas que rehacen esa ciencia, por lo que el llamado “contexto de validación” debe incorporar el “contexto de descubrimiento”, siempre que éste sea entendido correctamente. La validación no es sino una repetición de la génesis histórica, sólo que ésta debe ser definida sin olvidar esa historicidad interna, la subjetividad trascendental que está tras todo acto concreto, en este caso, todo acto racional.

A continuación de esa importantísima objeción, de la que encontramos amplio eco en los escritos publicados el año 1993 en el tomo XXIX de *Husserliana*, propone Husserl la segunda objeción (Hua VI, 381s.), a la que califica de *sehr schwerwiegenden* —“muy grave” (Husserl 2019, p. 685)— es decir, con mucho peso y, por tanto, de muy gran calado, y que se refiere al relativismo del que hacen gala algunas ciencias humanas. Una de las razones más fuertes para comprender por qué Fink elige *El origen de la geometría* para hacerlo público como el primer póstumo de Husserl estriba en que justo en este se aborda un problema que Fink había expuesto en su ya famosa *VI Meditación cartesiana*, a saber, la aniquiladora referencia de la historia a sí misma por mantenerse en una actitud relativista. Me refiero a la historia como ciencia¹⁰. La historia debe asumir el relativismo histórico de los hechos que describe, de manera que sabe con toda radicalidad que otra argumentación u otros documentos pueden invalidar sus conclusiones. En el relato histórico tenemos suficientes muestras que nos llevan

⁸ Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 107-123.

⁹ Ver Hua VI, pp. 378 s. Al estudio del texto de *El origen de la geometría*, además de lo dicho en las líneas anteriores, dedico el capítulo VII de la obra anterior, en el que comento, primero, la biografía de ese tema en mi trayectoria; segundo, el sentido de *El origen de la geometría*, su posición en *La crisis*, así como el significado de ambas objeciones, deteniéndome también en la primera, que es muy importante.

¹⁰ De estos temas hablo en los artículos mencionados en la citas número 2 y 5.

a asumir la relatividad de cualquier relato de ese tipo¹¹. Pero eso hace que la historia como ciencia sea ella misma históricamente relativa, por tanto, que puede ella misma ser históricamente revisada, al ser además un producto histórico que será sometido él mismo al escrutinio de otros historiadores, que podrán descalificarlo convirtiéndola en una pura mitología. Casos de “historias” de este tipo hay muchos en la historia.

Lo mismo le pasa a la antropología cultural, que ha convertido el relativismo cultural en su máspreciado mensaje, en su “ideología de base”. Pero, si sólo admite como horizonte científico el que ella misma elabora, a saber, la cultura del pueblo que estudia, todo queda relativizado respecto a esa cultura, incluso desde ella también la misma ciencia del antropólogo queda desvalorizada como discurso de los científicos invasores, pues la antropología cultural sería el discurso que los occidentales modernos han elaborado sobre los no occidentales o premodernos, no siendo, por tanto, válida para ellos.

La segunda objeción de Husserl, esa que tiene un calado profundo, toma en consideración esta autorreferencia de las ciencias humanas. Husserl ya nos había mostrado en *La idea de la fenomenología* el problema que en general tiene la ciencia si no da por supuesto otro horizonte que el suyo, por ejemplo, la misma teoría de la evolución (la *Entwicklungstheorie*) no podría asegurar su verdad si quien la formula se sitúa en el plano evolutivo (ver Hua II, p. 21), porque esa verdad sería una pura contingencia revisable por otra situación histórica distinta, por ejemplo, que la teoría de la evolución fuera un lenguaje políticamente incorrecto podría convertirla en falsa porque su defensa se convertiría en contraproducente. Por ejemplo, si ella misma no es más que producto de un oportunismo adaptativo, en un momento puede dejar de cumplir esa función —siendo políticamente incorrecta— y por tanto dejando de ser adaptativa y así pasa a ser falsa.

Este es el tema abordado en la segunda objeción, esta autorreferencia de las ciencias humanas históricas y culturales que parece darse en virtud de su sometimiento al marco que ellas mismas investigan. La objeción se centra en el

¹¹ Un impresionante ejemplo de esta relativismo histórico de la historia lo pude leer en el maravilloso relato de Jan Assmann “El lugar de Egipto en la historia de la memoria de Occidente”, donde describe cómo ha ido evolucionando la Egiptología, desde los principios de nuestra era hasta la actualidad. Ver Assmann, en *Teoría de la cultura*, Buenos Aires, F.C.E., 2005, pp. 55-74. Otro impresionante ejemplo pudiera ser la evaluación de la Inquisición, por ejemplo, respecto a los muertos que produjo en España y en otros países europeos.

relativismo cultural e histórico. Husserl parte del hecho de que cada cultura representa un mundo en el que las cosas encuentran su ajuste y al que todo es relativo, que, por tanto, cada mundo u época tiene su *a priori*: “Cada [pueblo] tiene su “lógica” y, conforme a ello, cuando ésta se explicita en proposiciones, «su» *a priori*” (Hua VI, p. 382/646). Aquí es donde empieza Husserl su argumentación. El filósofo pide tomar en consideración cómo puede fijar el historiador los hechos en los que se va a basar para defender ese núcleo que Husserl quiere combatir, es decir, el relativismo histórico o cultural de todo, incluida en él su pretendida ciencia, y ahí podemos poner tanto la antropología cultural como la historia. Lo que Husserl va a hacer es tomar en consideración la metodología histórica y los presupuestos de esa metodología histórica. Lo que el historiador —o el antropólogo cultural— pretenden es descubrir los hechos, la realidad histórica “tal como realmente ha sido” (Hua VI, 382). Por tanto, ante todo, el científico social pretende protocolizar o establecer los hechos mismos que va a utilizar para probar su relativismo, esos hechos a los que ellos acuden y que quieren determinar “tal como ellos son”, como diría Ranke: “los hechos tal como son ante Dios”, tomado éste como ser que, en una hipótesis epistemológica, está presente en todos los tiempos y lugares¹². Las ciencias pretenden establecer los hechos tal como éstos son ante Dios, por tanto, en todo tiempo y espacio.

Ahora bien, ese punto de partida de Husserl señala una diferencia fundamental, que es la condición para que el historiador u otro científico social puedan pretender operar como tales: “una presuposición obvia, un fundamento de validez nunca advertido, nunca tematizado, de una evidencia absolutamente indiscutible” (ib.), a saber, la *Geschichte*,¹³ de manera que la investigación histórica, por la cual se escribe la *Historie*, no es posible sin la *Geschichte*,

Todo planteamiento de preguntas y hallazgos históricos en el sentido corriente presuponen ya la historia [la *Geschichte*, como lo acaecido] como el horizonte universal de preguntas, no expresamente, pero sí como un horizonte de certeza implícita, que, a pesar de toda indeterminación vaga de trasfondo,

¹² Esto es lo que Ortega quería decir cuando escribía que Dios es “la” perspectiva, no una sino todas (Ortega y Gasset, OC, I, 756), por tanto la perspectiva absoluta respecto a la cual todas son relativas.

¹³ Para lo que sigue es importante tener en cuenta la diferencia entre la historia como *res gestae*, las cosas hechas; y el relato sobre esas cosas hechas, *historia rerum gestarum*. En latín a la primera no se le llama en sentido estricto historia, que queda relegada a la segunda, pero en alemán, a la primera se le llama *Geschichte*; a la segunda es la *Historie*. Ni que decir tiene que en la actualidad también en nuestros idiomas la historia tiene los dos sentidos, porque la *Geschichte* se traduce también como “historia”.

es el supuesto de toda determinabilidad o de todo propósito de querer buscar y comprobar determinados hechos (ib.).

En el caso de la antropología cultural, y aunque Husserl no lo menciona, lo equivalente a la *Geschichte* sería la cultura de ese pueblo, la *Gesamtgebilde*, como campo de descubrimiento y descripción del antropólogo. Husserl desglosa esa presuposición en varios niveles, sumamente ilustrativos. La *Historie* —ciencia histórica, como relato científico de lo acaecido— presupone la *Geschichte*. Nunca podemos olvidar esto. Esa presuposición de lo sucedido, de la *Geschichte*, que podríamos traducir como el *conjunto de lo sucedido* —tomando el prefijo “Ge”, como prefijo de “conjunto”, como ocurre en *Gelände*, los terrenos; o *Gespräche*, conversaciones, es decir, un conjunto de momentos en que se habla; *Gebirge*, sierra, conjunto de montañas—; así la *Geschichte* es un horizonte que el historiador supone y tiene que suponer como requisito imprescindible de su ciencia, por eso “el supuesto de toda determinabilidad”, o sea, el “conjunto de lo sucedido”, que ya está cerrado, es el marco en el que quiero determinar los hechos, por eso es el horizonte de determinabilidad, de toda “*Bestimmbarkeit*”.

El segundo paso es la relación de ese horizonte histórico —no nos olvidemos de que es el “conjunto de lo sucedido”— con nuestro mundo, que es nuestro mundo presente, que está rodeado de un “horizonte de realidades desconocidas abiertamente infinito” (ib.). Ahora bien, ¿en qué relación estamos con este mundo? Es un mundo que muestra un “horizonte de certeza”, que además:

no es un saber aprendido, nunca ha sido un saber actual y que solo se haya vuelto a sumergir en el trasfondo; la certeza de horizonte debió ya estar allí para poder ser explicitada temáticamente; ya está presupuesta para querer saber lo que aún no sabemos. (ib.).

A ese mundo es al que hacemos “todas las preguntas en sentido habitual históricas” (ib.). Preguntas históricas son las que se refieren a los seres humanos, “como aquellos que, en su coexistencia mancomunada en el mundo, actúan, crean y transforman siempre de nuevo la constante faz cultural del mundo” (ib.), porque, dice Husserl interrogando retóricamente sobre ello:

¿No seguimos sabiendo —ya hemos tenido que hablar de ello— que este presente histórico tiene tras de sí sus pasados históricos; que él ha procedido de ellos; que el pasado histórico es una continuidad de pasados que proceden los unos de los otros, produciendo cada uno de ellos, como presente transcurrido, tradición y tradición a partir de sí?” (ib.)

Por tanto, nuestro presente, con el mundo que tenemos delante, tiene o es continuidad de un tiempo histórico, por lo que se puede decir que en el presente está “implícito” ese tiempo histórico, que lo es

de una humanidad históricamente, y unitariamente única, unitariamente a través de su vínculo generativo y constante mancomunación en el cultivo de lo que desde siempre ya se ha cultivado, ya sea en el trabajo cooperativo o en la consideración recíproca, etc. (ib.).

Todo esto anuncia “un «saber» universal de horizonte, un saber implícito, que puede volverse explícito sistemáticamente en su estructura esencial” (ib.). Y lo que esta situación, que no es sino una elucidación de la diferencia entre lo sucedido, *das Geschehene* —de suceder: *geschehen*, y su abstracto: *Geschichte*—, y lo que su indagación o investigación muestra, indica que el mundo presente está rodeado de un “horizonte hacia el que convergen todos los interrogantes” (ib. y s.), y que de ese modo está “presupuesto en todos ellos” (Hua VI, 383). Por eso, la discusión crítica del relativismo histórico o cultural no exige “en un inicio someter a algún tipo de discusión crítica los hechos que el historicismo valida; basta con que la mera afirmación de su carácter fáctico ya presuponga el apriori histórico, si esa pretensión ha de tener un sentido.” (ib.)

Poco se puede añadir a este impresionante párrafo. Nuestro mundo presente está rodeado de un horizonte infinito de realidades desconocidas. Pero quiero subrayar que se trata de un horizonte no aprendido, por tanto, no puesto. Esto indica que el mundo como horizonte de realidades presentes y pasadas siempre está puesto antes de volver temáticamente sobre él. Esto nos llevaría a una importante distinción en la noción de constitución. El mundo es el horizonte de aparecer las cosas pero de manera que él mismo es anterior a toda aparición concreta; o si se quiere, la aparición de las cosas y la del mundo son simultáneos como la descripción del ámbito del aparecer. No constituimos el horizonte del mundo, sino que ya está ahí de siempre. Además, este mundo tiene una profundidad temporal, lo que significa que nos viene de antes, no es sino resultado de ese mundo anterior, en el cual ha actuado la comunidad de nuestros antepasados y, apurando, la totalidad de la humanidad. A ese mundo le planteamos las cuestiones históricas, como cuestiones concernientes a los humanos que actuaron previamente en él, pues eso es una indagación histórica.

De ahí que el gran problema de la historia como ciencia sea este horizonte presente e histórico que presupone y en el cual están determinados esos mismos

hechos que pretende afirmar para validar su historicismo o su relativismo. Por eso termina Husserl el párrafo situando el terreno de la discusión: *no vamos a discutir los hechos* que el historiador o científico social aducen, “basta con que la mera afirmación de su carácter fáctico ya presuponga el apriori histórico”, es decir, el científico, al proponer los hechos históricos, lo hace dando por supuesto este horizonte histórico de lo sucedido, de la *Geschichte*, frente al cual los hechos tienen una determinabilidad que el historiador tiene la obligación de señalar y frente a la cual nos interpela. Cualquier puesta en cuestión de esos hechos se hace en el mismo plano y del mismo modo, porque otros métodos o el descubrimiento de otros hechos han invalidado esas certezas.

Todo hecho histórico puede mostrarse como falso, pero sólo es eso posible en virtud de que han aparecido otros hechos que lo invalidan, siempre desde el supuesto de que nos referimos al mismo “Conjunto de lo sucedido”, es decir, a la misma *Geschichte*, por tanto, la *Historie* puede variar, la *Geschichte* no.

Y ahora da Husserl el tercer paso en la determinación de ese horizonte histórico, para ver si tenemos algún acceso a él y así intentar penetrar en él, y ver si el historiador tiene alguna posibilidad de conocer las estructuras formales de eso que “ha sucedido”, en su caso —y es el alto valor teórico del ejemplo— tanto como para poder mostrar el origen de la geometría, origen del que no tenemos ningún dato histórico real. No olvidemos que Husserl se ha embarcado en la indagación histórica de la génesis de un hecho cultural importantísimo para la *Geschichte* posterior a ese nacimiento, pero respecto al cual no tenemos más que alguna que otra fábula, la de que fue Tales de Mileto el que la formuló. Pero ahí está la ejemplaridad de este texto que se pone de manifiesto en este momento:

Sin embargo, una duda surge a pesar de todo. La explicitación del horizonte a la que apelamos no debe caer en una discusión vaga y superficial; ella misma debe arribar incluso a un tipo de científicidad. Las proposiciones en las que ella se explicita deben ser firmes y capaces de ser llevadas a evidencia una y otra vez. (ib.)

Pero, cabe preguntar cómo investigar aunque solo sea la forma que puede tener ese mundo que siempre está y ha estado ahí como el horizonte de “lo que sucede” y de “lo que ha sucedido”. Primero, Husserl asegura la *capacidad de reflexionar [reflektieren]* (ib.). Con ello pone de relieve sencillamente la capacidad que tenemos “de mirar al horizonte y penetrar en él explicitándolo [auslegend]” (ib.). No es fácil entender qué podría mentar Husserl con este “auslegend”, si no es seguir las líneas significativas de un elemento, sea histórico o

presente, mostrando el estilo que indican y del que sólo puedo saber desde mi propia experiencia y la que he ido acumulando de otros escenarios.

La diferencia entre el escritor de novela histórica y el historiador es que éste “no está autorizado a rellenar los huecos, las lagunas de la historia” (Pérez Reverte, 2007, 6), cosa que hace el narrador; pero también éste cuando finge personajes tiene que seguir una lógica, pues estos deben ser de ese tiempo, vestir según el momento, etc. Esa lógica del escenario histórico nos es accesible desde nuestro presente, mediante la variación, por eso, sigue Husserl, “también tenemos, y sabemos que tenemos, la capacidad de libertad total para transformar, en pensamiento e imaginación, nuestra existencia humana histórica y lo que se expone allí como su mundo de vida.” (VI, 383). Podemos variar ese estilo “reco-riendo estas posibilidades pensables respecto al mundo de la vida” (ib.) con lo que

emerge con evidencia apodíctica un conjunto esencialmente universal de elementos que atraviesa todas las variantes; de esto podemos persuadirnos con certeza apodíctica. Con ello, nos hemos despojado de todo nexo con el mundo histórico fácticamente válido, y hemos considerado incluso a este mundo como una de las posibilidades pensables. Esta libertad y la orientación de la mirada a lo apodícticamente invariable, da siempre una y otra vez como resultado, —con la evidencia de poder reiterar a voluntad la configuración invariable— como lo idéntico, como la esencia implícita constante en el flujo del horizonte viviente, que en cualquier momento debe ser llevada a evidencia de modo originario, y fijarse en un lenguaje unívoco. (ib.)

Ese apriori histórico no nos es desconocido. Como por experiencia sabemos que la historia concreta presenta una profunda variación en todos los niveles de la existencia humana, que además varía por la sedimentación de las actuaciones de los humanos, podemos variar nuestro mundo, incluso tomar otros mundos como ejemplos de otros mundos de la vida, pero siempre encontraremos “un conjunto esencialmente universal de elementos que atraviesa todas las variantes”. El historiador opera con ese conocimiento tácito de las variantes e invariantes del mundo de la vida y por eso puede penetrar en la interpretación de los documentos históricos y situarlos en su contexto. La ontología del mundo de la vida es la encargada de darnos esas estructuras comunes, invariantes del mundo, entre las cuales no es la menor sino la más decisiva y definitiva, yo diría —usando una palabra de Heidegger que toma Fink en uno de sus escritos primeros (Fink, 1988, 97; San Martín, 1992, 336s)— que ese horizonte es *perfecto*, en el sentido de que está cumplido, porque no tiene huecos abiertos al abismo,

por eso tiene una vigencia absoluta, de manera que ese mundo es el ámbito de verificación de toda realidad pasada.

En este texto Husserl no está haciendo, así, sino ampliar la investigación de aquel mundo de la *Urdoxa*, la *Urvernunft* y la *Urevidenz* del que hablaba en las *Ideas*, y que ahora se nos muestra como el mundo que el historiador supone de modo ineludible para hacer su ciencia, y frente al cual todo relativismo se convierte en una contradicción performativa, porque niega lo que supone, la certeza sobre los hechos que aduce para discutir los mismos hechos.

En realidad, toda ciencia vive de esta estructura pues supone ese horizonte como ámbito de determinación, en el que encontrar los hechos con los que construir la ciencias; y no está en manos del científico superar esa estructura, como no está en sus manos trascender el lenguaje que usa, ya que sólo puede traducirlo a otro intentando reproducir en él el mismo sentido. Incluso los relatos desde una perspectiva *emic* se proponen tal en un horizonte común en el que los interlocutores entienden el nivel del discurso, es decir, saben que está siendo relatado desde una perspectiva particular, que puede no valer para todos los interlocutores. Por ejemplo, si, en una ceremonia de magia que ha fallado, se pretende justificar el fallo señalando que no se han ejecutado con precisión todos los ritos previstos, tanto el fallo de la previsión como la explicación del fallo ocurren en un mundo común, por tanto, en el mismo mundo pero la adecuación de esa explicación pertenece a su apriori histórico particular, entendible para ambos aunque uno no le dé vigencia, porque ese mundo particular puede no tener vigencia para uno de los interlocutores¹⁴. Pero los hechos de los que hablamos, en este caso, el ritual, lo que se hace; la previsión de qué debe pasar; el fallo y la explicación del fallo, trascurren en un mundo común a todos.

Sólo, por tanto, desde la posición del horizonte histórico común como apriori indubitable podemos hacer ciencia histórico-social. La autorreferencia de la historia no afecta a la suposición de ese apriori histórico, sino sólo a la posibilidad siempre abierta de descubrir nuevos documentos que obliguen a un nuevo relato histórico, que cambia la determinación de nuestro saber de un fragmento de la

¹⁴ Estos son los temas que desarrollé en mi conferencia en Medellín bajo el título "El pluralismo desde la «razón» fenomenológica", publicada, primero en las memorias del Congreso de Medellín: *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, octubre de 2008, pp. 515-525. https://aprendeonline-udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12965, y luego en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen IV, Universidad de Cauca, Departamento de Filosofía, 2010 pp. 263-274.

Geschichte, que siempre está ahí como el “conjunto de la ya sido”, que el historiador quiere investigar.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Veamos ahora en unas líneas a dónde hemos llegado. Entre la primera parte y la segunda hay una considerable diferencia en la aplicación de la fenomenología de la razón. En la primera se ha desvelado el horizonte perceptivo como el campo en el que se dan las cosas, y que constituye el origen o génesis de la razón, verdad y evidencia originarias. En ese contexto aprendemos qué significa realmente el ejercicio de la razón, la presentación de la legitimidad de una conocimiento, una valoración o una acción que se remiten a una dación originaria, en el caso del campo teórico; a un valor auténtico, en el caso de una estimación; y a una acción coherente con la verdad teórica y la estimación. En la segunda parte, ya tomando como texto de referencia *El origen de la geometría*, se ha tratado de defender la fenomenología de la razón frente al relativismo que ronda a las ciencias humanas, tomando como modelo la historia aunque también la antropología cultural ha sido interpelada. En la historia el *apriori* supuesto es ese “conjunto de lo sucedido”, la *Geschichte*; en la antropología cultural, el conjunto de la cultura.

Cuando decimos que en esos conjuntos hay hechos, se quiere decir que constatamos un acontecimiento identificable en el mundo común, que una vez establecido puede ser trasladado al campo de la ciencia para sobre él establecer hipótesis o interpretaciones, o relatos, por ejemplo, de la historia. Los hechos o cosas que se daban y que considerábamos en la fenomenología de la razón de la primera parte son aquí más complejos, porque por lo general son hechos complejos ya inscritos en el mundo humano social. Por ejemplo, un ritual, la determinación de una guerra, un documento de compra-venta, una traición, un testamento. La legitimidad de la razón, en que por la fenomenología de la razón sabemos que consisten los actos racionales, asegura las identidades constatables en un mundo común, pero no las interpretaciones, que, por su parte, son discutibles pero discutibles también en un plano científico, en el que los investigadores acuden en lo que pueden a hipótesis o modelos procedentes de una lógica científica, o eventualmente de una visión filosófica, caso en el que entraríamos en un nuevo terreno para una fenomenología de la razón.

La fenomenología de la razón nos comprueba la base con la que los científicos operan en su ejercicio científico, exponiendo en qué medida la ciencia hace un uso de la razón mediante declaraciones de legitimidad de los hechos que se dan originariamente, y estableciendo, así, hechos seguros en el horizonte del mundo común, y cuya certeza sólo es revisable mediante descubrimientos de nuevos hechos que invalidan los anteriormente establecidos. En el caso del historiador, los documentos certifican los datos; sin documentos no hay datos. Por ejemplo, en el caso de las muertes de la Inquisición, hay que hablar a partir de documentos originales y no establecer esos datos desde conjeturas no verificadas. En la primera parte estábamos en un modelo en el que primaba la percepción de cosas y, aunque también la mayor parte de estas se refiere a cosas ya inmersas en un contexto lingüístico-cultural, en la segunda parte nos movemos en un modelo en el que los "hechos" propios de las ciencias humanas y sociales son más complejos, porque son hechos de la vida humana que, como hemos visto en los ejemplos citados, van más allá de la percepción, pero en esencia no varía el hecho de que también a ellos se aplica, en la construcción de la ciencia, el ejercicio de la razón mediante actos racionales, en los que se expresa la legitimidad de lo que se da originariamente, y que solo por el descubrimiento de otro hecho podría ser invalidado.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ASSMANN, Jan (2005), "El lugar de Egipto en la historia de la memoria de Occidente", en Assmann, en *Teoría de la cultura*, Buenos Aires: F.C.E, pp. 55-74.
- DERRIDA, Jacques (1962), "Presentation", en Husserl, *L'origine de la géométrie*, traducción e introducción por Jacques Derrida, P.U.F, pp. 3-171.
- FINK, Eugen (1988), *VI. Cartesianische Meditation, Teil II, Ergänzungsband*, ed. by G. van Kerckhoven (Husserliana Dokumente Bd. 2/2), Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- HUSSERL, Edmund, (1950), *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, editado por W. Biemel, La Haya: Martinus Nijhoff. Edición en español, *La idea de la fenomenología*, trad. de M. García-Baró, México DF: FCE, 1984; y de Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder, 2011.
- , (1954), „Beilage III, zu §9a", en Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Ed. de Walter Biemel, La Haya: Martinus Nijhoff, pp. 365-386; trad. al español, de Rosemary Rizo-Patrón, "La cuestión del origen de la geometría como problema históricointencional", en Husserl 2019, pp. 627-651.
- , (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III/1, ed. de K. Schuhmann, La Haya: M. Nijhoff; trad. española de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro

- primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, 1949, 21962; nueva edición y refundición integral de la trad., por A. Ziri6n, FCE, M6xico, 2013.
- , (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Zweites Buch: *Ergänzende Texte (1912-1929)*, Husserliana III/2, ed. K. Schuhmann, M. Nijhoff, La Haya, 1976; nueva trad. española, abarcando los dos volúmenes (Hua III/1 y Hua III/2), de A. Ziri6n, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, UNAM-FCE, M6xico, 2013.
 - , (2019), *Textos breves (1887-1936)*, edición de Agustín Serrano de Haro y Antonio Ziri6n, Salamanca: Sígueme.
- ORTEGA y GASSET, José (1912), "La «idea» en Plat6n", *Obras completas*, [OC] VII, pp. 221-231.
- , (1912), "Tendencias actuales de la filosofía", en *Obras completas* VII, pp. 232-269.
 - , (1914), *Meditaciones del Quijote*, citado *Obras completas*, tomo I,0
 - , (2004-2010), *Obras completas*, en 10 tomos, Madrid: Editorial Taurus /Fundaci6n Ortega y Gasset.
- PÉREZ REVERTE, Arturo (2007), *El Pa6s, Babel6a*, 1-12, p. 6.
- SAN MARTÍN, Javier (1992), «El mundo como apriori: Notas sobre el concepto de mundo en los proyectos de Fink para las *Meditaciones cartesianas*», en *Conocimiento y racionalidad*, n.º extra de *Anales del Seminario de Metaf6sica en Homenaje a S. Rábade*, Madrid, Ed. Complutense, pp. 321-338.
- , (1998), "Théorie husserlienne de l'histoire comme noyau d'une philosophie phénoménologique de la culture", en *Recherches husserliennes*, vol. 11, 1998, pp. 79-92. Trad. esp. en San Mart6n 2007, cap. V.
 - , (2007), *Para una filosofía de Europa*, Madrid: Biblioteca Nueva / UNED.
 - , (2008), "El pluralismo desde la «raz6n» fenomenológica", *Estudios de Filosof6a*, Universidad de Antioquia, octubre de 2008, pp. 515-525, luego en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen IV, Universidad de Cauca, Departamento de Filosof6a, 2010 pp. 263-274, https://aprendeenlinea.ude-a.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12965.
 - , (2020), "Creencia, raz6n y mundo de la vida", en *Bolet6n de estudios de filosof6a y cultura Manuel Mindán XV*, Calanda (Teruel), pp. 11-33.
- ZIRI6N, Antonio (2001), "*Ideas I* en espa6ol, o de como armaba rompecabezas José Gaos", en *Investigaciones fenomenológicas* 3, pp. 325-371.
- , (2019), "Presentaci6n" a la traducci6n de Husserl 1954, en *Husserl 2019*, pp. 622-626.

TRADUCCIONES

PASADO, PRESENTE Y FUTURO DEL TIEMPO DE LA CONCIENCIA: DE HUSSERL A VARELA Y MÁS ALLÁ¹

THE PAST, PRESENT AND FUTURE OF TIME-CONSCIOUSNESS: FROM HUSSERL TO VARELA AND BEYOND

Shaun Gallagher

Universidad de Memphis (USA)
sgallagher@memphis.edu

traducción y notas

Ricardo Mejía Fernandez

Universidad Ramon Llull, Barcelona
rmejia@filosofia.url.edu

Resumen: En el desarrollo de una fenomenología enactivista, el análisis de la conciencia del tiempo necesita ser conducido hacia un enfoque totalmente enactivista. Así, intento impulsar este análisis hacia una fenomenología enactivista más completa de la conciencia del tiempo. Además, sostengo que el análisis de Varela motiva un examen más detallado de los aspectos fenomenológicos de la estructura temporal intrínseca de la experiencia, al entenderla en términos de una fenomenología encarnada y orientada a la acción en su manifestación más básica. Esta fenomenología totalmente enactivista continúa el análisis iniciado por Varela y sigue siendo coherente, pero también va más allá de los escritos posteriores de Husserl sobre la conciencia del tiempo. En este análisis, el carácter enactivo de la intencionalidad en general está embebido en la microestructura de la conciencia del tiempo, afectando la comprensión de la percepción y la acción. Esta explicación es coherente con la aproximación constructivista de Varela a la cognición.

Palabras clave: tiempo consciente, enactivismo, Husserl, Varela.

Abstract: In developing an enactivist phenomenology, the analysis of time-consciousness needs to be pushed toward a fully enactivist account. I attempt to push this analysis towards a more complete enactivist phenomenology of time-consciousness. I argue that Varela's analysis motivates a closer examination of the phenomenological aspects of the intrinsic temporal structure of experience, understanding it in terms of an action oriented embodied phenomenology in its most basic manifestation. This fully enactivist phenomenology continues the analysis initiated by Varela and remains consistent with but also goes beyond Husserl's later writings on time-consciousness. This analysis shows that the enactive character of intentionality in general, goes all the way down; it is embedded in the micro-structure of time-consciousness, and this has implications for understanding perception and action. This account is consistent with Varela's constructivist approach to cognition.

Keywords: time-consciousness, enactivism, Husserl, Varela.

¹ Primera traducción a la lengua española del presente artículo de Shaun Gallagher (cfr. 2017a), publicado originalmente en la revista *Constructivist Foundations*. Las referencias completas se hallan al final de esta publicación. [Nota del traductor] Publicado con autorización del autor y la editorial.

INTRODUCCIÓN

Mi primer encuentro con Francisco Varela fue en 1996, cuando nos comunicamos a propósito de uno de mis artículos, que él había revisado para el *Journal of Consciousness Studies* (cfr. Gallagher, 1997). En esa época intercambiamos manuscritos que estábamos en proceso de escribir. Él estaba escribiendo un artículo sobre la neurofenomenología de la conciencia del tiempo (cfr. Varela, 1999a; 1999b), y yo estaba dando los toques finales a un libro manuscrito sobre el mismo tema. Sin embargo, una vez publicados, ninguno de estos trabajos dio, en consecuencia, un paso hacia delante para una interpretación del tiempo de la conciencia que cuadrara con una visión completamente enactivista. Con este propósito propongo revisar lo que considero un desarrollo importante del análisis de Husserl del tiempo de la conciencia en la obra de Varela, para lograr una concepción enactivista plenamente desarrollada del tiempo de la conciencia informada por la teoría de sistemas dinámicos y una visión de la experiencia mucho más orientada a la acción encarnada.

I. EL PASADO: EL ANÁLISIS DE HUSSERL

¿Cómo es posible ser conscientes de objetos, como es el caso de las melodías, que no pueden aparecer de una vez sino solamente desplegándose a través del tiempo? Este es el tipo de cuestiones que Husserl (cfr. 1966a) busca responder en sus lecciones sobre la conciencia del tiempo. Husserl pensaba que percibir la sucesión y el cambio es imposible si la conciencia nos da meramente una tira de tiempo puramente momentáneo, o si la corriente de conciencia no fuese sino una serie de inconexos puntos experienciales. En efecto y si la conciencia estuviese restringida a lo que existe ahora mismo sería imposible percibir cualquier cosa a través de su extensión y duración temporal. Una sucesión de estados conscientes aislados y puntuales no conduce ni añade nada a una conciencia de la sucesión y a duración.

En este sentido, la conciencia debe de alguna manera captar más que el ahora puntual, esto es, debe ser consciente de lo que acaba de ser y de lo que va a ser justo después. Husserl quería dar respuesta a lo que ya no o todavía no está presente en la conciencia. Bajo esta premisa rechazó la respuesta de Franz Brentano; según la cual los actos re-presentantes (*vergegenwärtigende*) de la imaginación, el recuerdo o la expectación, nos permiten alcanzar más que el punto-ahora. Esto implica que no estamos preparados para *percibir* objetos de duración temporal (cfr. Husserl, 1966, 10-19). Más bien, de acuerdo con James (cfr. 1890), Husserl argumenta que la unidad básica del tiempo de la conciencia no es un presente "que pende de un hilo" sino "un bloque de duración", esto es, un campo temporal; o lo que Robert Kelly, el autor de *The alternative: a study in Psychology*, escribiendo bajo el pseudónimo de E. R. Clay, había llamado un "tiempo especioso" (*specious present*) (cfr. Andersen y Grush, 2009). El tiempo especioso o el bloque espeso de duración, que no equivale a un tiempo momentáneo o estricto, contiene tres modos temporales: presente, pasado y futuro. Husserl ofrece una explicación fenomenológica de esta temporalidad.

Supón que estás escuchando una secuencia tonal A, B y C. Si atiendes a tu percepción cuando el instante tonal B suena, no encontrarás una conciencia de este tono exclusivamente sola sino más bien una conciencia de la conciencia más amplia A, B y C. Cuando escuchas el tono B, estás todavía consciente perceptualmente de que el tono A acaba de pasar, y, en el caso de una melodía familiar, estás anticipando lo que va a ser justo después el tono C. Por tanto, no estás solamente percibiendo B y luego recordando A, y combinando esto con un acto de imaginación sobre C. Más bien, estás *escuchando* de algún modo estos tonos en una sucesión en tanto que parte de una secuencia en proceso. Sin embargo, hay una diferencia importante entre tu conciencia del presente tonal B y tu conciencia de los tonos A y C en el momento en que no son escuchados simultáneamente: A es lo que acaba de ser escuchado y C lo que va ser escuchado justo después. Por esta razón, podemos sostener que *escuchamos* la melodía en su sucesión temporal y no meramente en todos aislados e inconexos. En su análisis, Husserl describe la estructura de la experiencia temporal con el uso de tres términos técnicos:

- *Impresión primordial (Urimpression)*. Es el componente de la conciencia estrechamente dirigido hacia la fase-ahora del objeto. Según

Husserl, la fase de la impresión [o más literalmente de “fase de la intuición” (*Anschauungsphase*)]. Según Husserl (1966b, 315; 337-338), la impresión primordial no puede ser pensada con independencia de sus *horizontes* (*Horizonte*) temporales. No aparece nunca en aislamiento y, en cuanto tal, es tratada en su como un componente abstracto de una estructura más amplia.

- *Retención (Retention)*. Es el componente que nos suministra una conciencia de la fase del objeto acabado de transcurrir. La retención nos concede una percatación del objeto o evento, tal y como se sume en el pasado.
- *Protención (Protention)*. Es el componente que, en una manera más o menos imprecisa, anticipa la fase del objeto acabado de ocurrir. La protención, por tanto, es una anticipación implícita y arreflexiva de lo que está a punto de pasar en la medida en que la experiencia progresa.

En consonancia con el análisis de Husserl, no solamente la percepción sino también la memoria, la imaginación y la experiencia de cualquier tipo tienen esta estructura temporal común: en cualquier momento de la experiencia una referencia retentiva hacia los momentos pasados de la experiencia está emparejada con la apertura actual (impresión primordial) de lo que está pasando ahora, y con una anticipación protentiva de los momentos de experiencia de lo que está a punto de pasar. La estructura concreta y completa de la experiencia temporal está determinada por la estructura de *protención / impresión primordial / estructura de retención de la conciencia*. Dentro de esta estructura *lo que* experimentamos —el contenido experiencial— cambia de momento a momento, si bien el *cómo* lo experimentamos —la forma temporal— refleja esta estructura triple unificada en cualquier momento dado:

De esta manera, parece evidente que la percepción concreta como conciencia originaria (donación originaria) de un objeto extendido temporalmente está internamente estructurada en tanto que sistema en sí mismo fluyente de percepciones momentáneas (llamadas impresiones primordiales). Pero cada percepción momentánea es la fase nuclear de una continuidad, una continuidad de retenciones momentáneas graduadas por un lado, y un horizonte de lo que

está viniendo por el otro lado: un horizonte de 'protención' que se muestra en tanto que caracterizado como un porvenir constantemente graduado (Husserl 1962, 202)².

De este modo y en conformidad con la interpretación de Husserl, la presencia perceptual no es puntual sino que es un campo en el cual se dan el ya-no-ahora y el todavía-no-ahora en un patrón de forma (*Gestalt*). Esta estructura es, entonces, lo que valida la posibilidad de nuestra percepción de la sucesión y la duración. A diferencia de Brentano, la retención y la protención se distinguen de los actos cognitivos formales de rememoración [*recollection*] y expectación. Hay claramente una diferencia entre escuchar una melodía mientras suena y rememorar la fiesta que esperabas el pasado Año Nuevo, o anhelar la playa para el próximo verano. Estos últimos son actos intencionales plenamente desarrollados y explícitos que presuponen ellos mismos las operaciones de retención y protención como componentes estructurales o momentos implícitos de tales actos de conciencia. Además, se dice que la retención y la protención ocurren pasivamente en contraste con la rememoración o la expectación explícitas, que habitualmente están bajo nuestro control voluntario. Contrariamente a la rememoración (memoria formal), la cual es un traer a la presencia (o "re-presentar" [*Vergegenwärtigung*]) de un pasado, ya no como evento presente, la retención es el mantenimiento en presencia de lo que acaba de ser presente (cfr. Husserl 1996a, 41, 118, 330).

Siendo más claros todavía, para Husserl la experiencia temporal no es en sí misma un objeto ocurriendo *en* el tiempo, como tampoco es meramente una conciencia *de* tiempo objetivo. Más bien es en sí misma una forma de temporalidad. Esto significa que incluso si adscribimos algún tipo de temporalidad a la corriente de conciencia debido a su carácter dinámico y auto-diferenciador, esta temporalidad intrínseca no es la misma temporalidad que pertenece a los objetos de conciencia. Husserl rechaza un isomorfismo entre la corriente de conciencia y los objetos y eventos temporales de los cuales somos conscientes. Las relaciones entre protención, impresión primordial y retención no son relaciones de pasado-presente-futuro en un modo en que coincidan con un objeto percibido como una melodía. Mi percatación retentiva de la nota acabada de

² Traducción del autor cotejada con el texto original por el traductor.

pasar no acaba de pasar en sí misma sino que es parte de la estructura presente de la conciencia. Así las cosas, Husserl distingue entre los objetos que son constituidos como objetos temporales en una experiencia estructurada por la protención, la retención y la impresión primordial, de las relaciones que existen entre las estructuras constituyentes de la conciencia en sí misma. Hay, por consiguiente, dos dominios temporales aquí. De la misma manera que mi experiencia de un círculo rojo no es ni circular ni roja, la donación temporal del objeto intencional (en tanto que pasado-presente-futuro) no es lo mismo que la temporalidad intrínseca de la experiencia en sí misma (cfr. Husserl 1966a, 75; 333; 375-376).

En el análisis de Husserl de esta temporalidad intrínseca de la conciencia, cada elemento, si se toma en aislamiento, es una abstracción y un caso límite teórico. De hecho, la impresión primordial nunca se da sola como tampoco la retención o la protención. La estructura concreta y completa de la presencia vivida, a tenor de Husserl, es protención/impresión primordial/retentiva (cfr. Husserl, 1966b, 317-378). Sin embargo, deseo anotar que el análisis original de Husserl se centra en la retención y en acertar en este aspecto. Su discusión sobre la protención está menos desarrollada y esto sugiere que la protención es como el reverso de la retención.

Esta es una breve visión general del esquema estándar de la estructura triple de la temporalidad intrínseca en Husserl, tal y como encontramos en sus lecciones y notas de 1904 a 1917, los *Manuscritos Bernau*. En este último, la impresión primordial, en lugar de ser retratada como un origen experiencial, es “la fuente principal de toda ulterior conciencia y ser” (Husserl 1966a, 67)³, esto es, siendo considerada como resultado de una interrelación entre la retención y la protención. Así, en los *Manuscritos Bernau* sobre la conciencia del tiempo, Husserl (2001, 4) define la impresión primordial —llamada ahora “presentación primordial”— como “el punto límite entre [...] las retenciones y las protenciones”⁴.

Mientras que las retenciones y las protenciones en las lecciones tempranas habían sido definidas como reteniendo la impresión primordial, o proyectando una nueva impresión primordial, respectivamente, en los manuscritos de la última investigación de Husserl, la impresión primordial está considerada como la línea de intersección entre las tendencias retentivas y protentivas que

³ Traducción del autor cotejada con el texto original por el traductor.

⁴ Traducción del autor cotejada con el texto original por el traductor.

componen toda fase presente de la conciencia. Incluso en su más temprana reflexión Husserl había reclamado que la presentación primordial no es auto-suficiente sino que opera solamente a base de retenciones y protenciones. En los *Manuscritos Bernau*, sin embargo, Husserl parece sugerir que el entrelazamiento complejo de retenciones y protenciones es constitutivo de la impresión primordial. No solamente la impresión primordial no es auto-suficiente, sino que es un producto constituido, más que algo que realiza una contribución constitutiva de sí mismo. Este reclamo más radical está expresado en la idea de Husserl de que el evento inicial de la experiencia es la anticipación vacía:

En primer lugar hay una expectación vacía y luego hay el punto de la percepción primaria, el cual es en sí mismo una vivencia intencional. Mas esta [vivencia] llega a ser justamente en el flujo gracias a la entrada de presentaciones vacías precedentes, las cuales cambian así en la percepción presentadora primordial (Husserl, 2001: 4)⁵.

La impresión primordial sale a la palestra como el cumplimiento de una protención vacía, de tal manera que el ahora, en tanto que fase presente de la conciencia, está constituido mediante un cumplimiento [*Erfüllung*] protentivo (cfr. Husserl, 2001: 4; 14): "Cada fase constituyente total es la retención de la protención cumplida, la cual es el límite de horizonte de una protención sin cumplir y, por esto, continuamente mediada" (Husserl, 200: 8)⁶.

Al desplazar el énfasis de la impresión primordial en el cumplimiento protentivo, Husserl se está moviendo desde una fenomenología estática hacia una visión más genética. Quisiera, en consecuencia, defender que este desplazamiento prepara el camino a una concepción más dinámica y enactivista del tiempo de la conciencia. A fin de dar más rienda suelta a esta interpretación, sugiero que el análisis neurofenomenológico de Francisco Varela llevó a cabo un importante progreso en lo que venimos apuntando.

II. EL PRESENTE: LA NEUROFENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA TEMPORAL EN VARELA

Mientras que Husserl propuso una consideración puramente fenomenológica de la temporalidad intrínseca de la conciencia, Francisco Varela propone un enfoque naturalizado que integre los elementos fenomenológicos y neurofisi-

⁵ Traducción del autor cotejada con el texto original por el traductor.

⁶ Traducción del autor cotejada con el texto original por el traductor.

lógicos. Varela apreciaba en el intento de Husserl una *propensión dinámica*, es decir, una tendencia hacia un enfoque dinámico que juzgaba como apertura hacia una dinámica neuronal y, de este modo, hacia una naturalización. Varela quiso ejercitar de este modo una neurofenomenología del tiempo consciente:

En pocas palabras, me acerco a la temporalidad siguiendo una dirección general de investigación que he llamado neurofenomenología, en la cual la experiencia vivida en su base biológica natural esté enlazada por constricciones mutuas provistas de sus descripciones respectivas (Varela, 1996) [...] Dada la importancia del tema de la experiencia de la temporalidad, ha de ser claro que yo considero esto un test ácido de la empresa neurofenomenológica entera (Varela, 1999a, 267).

Varela se centra en la "textura" o en la estructura triple del tiempo de la conciencia, describiéndola como sigue. Primero hay un central "momento-ahora con un concentrado contenido intencional central" (Varela, 1999a, 267) —lo cual viene dado por la impresión primordial—. Este momento central está "limitado por un horizonte o franja que ya pasada" —pero un pasado que es mantenido en retención y que también "proyecta hacia un próximo momento intencionado" (Varela, 1999a, 267). En la medida en que estos horizontes se mueven, fluctúan en el pasado que puedo retener en algún límite y después desaparecen de mi vista. Cabe señalar, por tanto, que la descripción de Varela es coherente con la fenomenología original de Husserl. Mas es mediante la queja, sin embargo, por la que Varela estará dispuesto a impulsar un enfoque más cercano a la neurofenomenología. La queja tendrá que ver con el ejemplo de Husserl de escuchar una melodía. Tal y como han resaltado muchos de sus comentaristas, Husserl abordó la música como un ejemplo demasiado abstracto (cfr. Gallagher, 1998). Varela, de todas maneras, criticó el ejemplo e impulsó un ejemplo más concreto y quizá más fuera de lo común: la experiencia visual multiestable. Alguien podría pensar aquí en el cubo de Necker, esto es, en las perspectivas cambiantes y desplazativas que experimentamos al verlos. Varela ofreció la siguiente imagen (Figura 1):

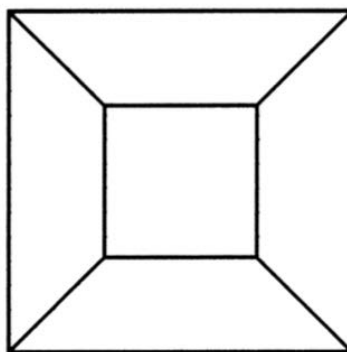


Figura 1. Pirámide-Salón (Varela, 1999a)

Podemos ver esta figura, en una primera instancia, desde arriba, donde el centro del cuadrado es la parte más alta de la pirámide: nuestra perspectiva puede cambiar y así ver el mismo centro del cuadrado como el muro trasero de una sala. La imagen es perceptualmente inestable, puede voltearse hacia atrás o llevarse hacia delante, pero también podemos aprender a controlar el cambio de perspectiva. Este ejemplo ofrece una importante diferencia con respecto al ejemplo de Husserl de escuchar la melodía. Concretamente, cuando aprendemos a controlar el cambio de perspectiva, nos volvemos percibidores activos en vez de escuchadores pasivos. Además, Varela quería enfatizar —como suelen hacer los enactivistas— la idea de que existe una conexión entre la percepción y el movimiento activo. Aquí Varela admitía que hay un movimiento mínimo involucrado en la acción de percibir esta imagen inestable, sugiriendo “el ajustamiento de la cabeza, el fruncir el ceño y el parpadeo, así como seguramente el movimiento de los ojos de varios tipos” (Varela 1999a, p. 272). Varela ofrece otro ejemplo que nos sirve para el mismo análisis, si bien no estaría tan dispuesto para la experimentación. Abro una puerta y camino hacia la entrada, topándome levemente con un amigo, cuya cara reconozco inmediatamente. Ofrezco mi mano en agradecimiento. Es manifiesto que hay más movimiento comprendido en este ejemplo, de suerte que llevar al centro de mi atención el rostro de mi amigo requería un cierto ajustamiento de mi acción corporal. Para Varela y los enactivistas, la clave está en el vínculo entre la percepción y la acción: “Es este lado activo de la percepción el que concede temporalidad a sus raíces al vivirse a sí misma” (Varela, 1999a, 272).

Será útil aclarar el concepto de enactivismo. El enactivismo es una teoría específica de la cognición encarnada, argumentando que la percepción y gran

parte de la cognición están orientada a la acción, y que el mundo significativo no es independiente del agente experienciador. El enactivismo puede caracterizarse con las siguientes proposiciones⁷:

- a. La cognición no es simplemente un evento cerebral. Emerge de procesos distribuidos a través del cerebro-cuerpo-ambiente.
- b. El mundo (significado, intencionalidad) no es pre-dado o predefinido, sino que está estructurado por cognición y acción.
- c. Los procesos cognitivos adquieren significado en parte por su papel en el contexto de acción, en lugar de hacerlo a través de un mapeo representativo o replicado del modelo interno del mundo
- d. El enfoque enactivista tiene fuertes vínculos con la teoría de sistemas dinámicos, enfatizando la relevancia del acoplamiento dinámico y coordinación a través del cerebro-cuerpo-ambiente.
- e. En contraste con la ciencia cognitiva clásica, que a menudo se caracteriza por el individualismo metodológico con un enfoque en mecanismos internos, el enfoque enactivista enfatiza la naturaleza extendida, intersubjetiva y socialmente situada de sistemas cognitivos.
- f. El enactivismo apunta a un terreno más alto y funciones cognitivas más complejas no solo en coordinación sensomotora, pero también en aspectos afectivos y autonómicos del cuerpo completo.

Las funciones cognitivas de orden superior, como el pensamiento reflexivo o la deliberación, son ejercicios de un hábil *saber-cómo* (*know-how*), y son generalmente acopladas con las acciones situadas y encarnadas. Varela traza las conexiones entre el análisis de Husserl de la temporalidad intrínseca y el enactivismo con el recurso del énfasis en el movimiento, lo cual refleja el hincapié enactivista en la cognición encarnada y en la teoría de sistemas dinámicos en aras de caracterizar tanto el acoplamiento dinámico entre cuerpo y ambiente, y los procesos dinámicos del cerebro:

Desde un punto de vista enactivo, ningún acto mental está caracterizado por la concomitante participación de diversas regiones del cerebro –funcionalmente distintas y topográficamente distribuidas– y su corporalización sensomotriz. Desde el punto de vista de un neurocientífico, no es sino la tarea compleja de relacionar e integrar estos diferentes componentes lo que constituye la raíz de la temporalidad. Una idea central perseguida aquí es que estos varios componentes

⁷ Se puede consultar además a Gallagher (cfr. 2017b) para una mayor discusión. [Nota del traductor]

requieren un marco o ventana de simultaneidad que corresponde a la duración del presente vivido (Varela, 1999a, 271).

De manera semejante al cambio de las perspectivas de Necker (pirámide/salón), Varela cambia la perspectiva a propósito de la temporalidad, moviéndose de la perspectiva fenomenológica al punto de vista neurocientífico. Aquí introduce la distinción triple entre las tres escalas de duración en aras de aclarar cómo abrimos la ventana en el tiempo presente:

- La escala temporal elemental (que se mide en milisegundos).
- La escala temporal integrativa (que se mide en segundos y se aproxima al tiempo especioso).
- La escala temporal narrativa (que se mide en duraciones de mayor envergadura que el tiempo especioso).

Dentro de la escala elemental (de 10 a 100 milisegundos) que caracteriza los eventos neurofisiológicos⁸, dos estímulos no son percibidos como sucesivos sino que están fusionados y tratados en tanto que simultáneos. Esto facilita las variaciones a través las modalidades sensoriales, en las que las modalidades visuales, auditivas, táctiles, etc., cuentan con tiempos procesadores diferentes. En el ballet, mi experiencia del movimiento de la bailarina no está de-sincronizado con la música porque, por poner un caso, la sincronía entre las diferentes modalidades diferentemente procesadas ocurre en una suerte de ventana donde no es experimentada la sucesión en cuanto tal, sino el todo continuo. Esta escala temporal se aproxima al límite del evento perceptual momentáneo o al tiempo de reacción para una acción básica. El movimiento aparente, en el caso del fenómeno psicológico, requiere 100 milisegundos.

En la escala integrativa los eventos subpersonales se integran en una operación cognitiva u acción básica en un nivel personal y fenomenológico que se corresponde con las conexiones neuronales y de "rango prolongado" o los ensamblajes celulares a través de "regiones del cerebro vastas [relativamente hablando] y geográficamente separadas", organizadas en principios de redes dinámicas "donde la secuencialidad se remplaza por la determinación recíproca

⁸ "Estos umbrales pueden ser fundamentados en los ritmos celulares de las descargas neuronales, así como en la suma total temporal de las capacidades de la integración sináptica. Estos eventos acaecen en un rango de 10 milisegundos (p. ej. los ritmos de las interneuronas de estallido) a 100 milisegundos (p. ej. la duración de una secuencia EPSP/IPSP en una neurona piramidal cortical" (Varela 1991a, 273). [Nota del autor]

y el esparcimiento del tiempo" (Varela, 1999a, 274). Un evento experiencial irrumpe, florece, y se pliega en el flujo de conciencia en una estructura que integra las fases experienciales en y a través de los actos cognitivos y sus acciones básicas. Esto es precisamente en donde el proceso de retención/-impresión primordial/protención cumple su trabajo y forma un tiempo especioso irreductible. Este proceso está apoyado por cierres en fase transitorios de ensamblajes celulares en la sincronización neuronal (cfr. Varela, 1995). Esta temporalidad intrínseca irrumpe en estos procesos dinámicos, no sobre la base de un tiempo objetivo cautivo de un reloj maquinado externo o interno o de un período de integración, sino que es contingente en la integración del número de variables de ensamblajes de células dispersadas.

Alguien podría pensar que esto es una integración puramente procesual o formal y, en este sentido, presemántica e independiente del contenido particular intencional de la experiencia. Varela lo ve como consistente con la defensa de Husserl de que la coherencia de la experiencia temporal no depende de la memoria o del acto de expectación. No necesitamos la escala temporal narrativa que implica la rememoración [*recollection*] y otras facetas de este tipo para comprender la temporalidad intrínseca de la conciencia. El análisis de Varela de la fenomenología de nuestra experiencia temporal sigue, así mismo, a Husserl al emplear la imagen multiestable de la figura 1 para proporcionar una descripción del aspecto retentivo de la experiencia:

Aquello que es preservado es también modificado. Si al ver una pirámide todavía pudiera mantener inalterada la propiedad del ahora cuando veo una sala, puede desaparecer toda estructura temporal. La relación del ahora con lo que acaba de pasar es una relación de demora organizada por principios muy estrictos (Varela, 1999a, 278).

En efecto, el aspecto retentivo de la conciencia presenta, dentro del ahora de la percepción, lo que acaba de pasar, no como presente sino justamente como lo acabado de pasar, como una modificación del presente. Varela también aportaba evidencia neurocognitiva a favor de la distinción entre memoria formal y el tipo de memoria funcional que implica la retención. Recurría a varios de los diagramas de Husserl que revelaban una fuente fija en la impresión primordial, sugiriendo además una insatisfacción para con estos diagramas porque representan más bien la visión estática del Husserl más temprano. Es por esta misma razón por la

que Varela citaba más favorablemente la nota de Maurice Merleau-Ponty (2012, 440) sobre los diagramas: “El tiempo no es una línea sino una red de intencionalidades”. Varela sugiere que adoptamos una visión dinámica en las estructuras de la conciencia del tiempo⁹.

Sin embargo y a fin de acomodar esta visión especialmente dinámica, Varela regresó a la neurociencia. La emergencia de una sincronía transitoria no-lineal de osciladores acoplados delimita la irrupción de las fases experienciales en trayectorias dinámicas. “Cada emergencia se bifurca [se somete a una transición en fase] desde las trayectorias previas en conformidad con sus condiciones iniciales y limitadoras. De esta forma, cada emergencia está presente todavía presente [todavía retenida] en sus [fases] sucesivas” (Varela 1999a, 283)¹⁰. El punto más destacable para Varela es justamente que el modelo biológicamente basado del sistema dinámico que describe capta el flujo estructural de la denominación aportada por Husserl. Varela apelaba a un sistema inestable en el cual “no hay regiones de atracción en el espacio de fase sino más bien unas secuencias en curso de recurrencias transitorias en un patrón complejo de moción, modulado solamente por el acoplamiento externo” (Varela, 1999a, 288).

Varela ofrece más detalles para hacer más sustanciosa la posición de Husserl sobre el tiempo de la conciencia, incluyendo una discusión de la intencionalidad doble de la retención —el hecho de que retenga fases de la perduración del objeto mediante la retención de las fases fluctuantes de la conciencia en sí misma, proporcionando así tanto un sentido de la continuidad del objeto y un sentido pre-reflexivo del sujeto experienciante. Citando un punto que ha incidido sobre la estructura retentiva-protentiva que no está en un nivel diferente del flujo (cfr. Gallagher, 1979), Varela aducía que “la inseparabilidad de estas dos intencionalidades no está aquí descriptivamente precisada sino que es parte de una lógica intrínseca de una dinámica compleja no-lineal. Sería inconsistente calificar esta auto-moción como un ‘estrato más profundo’ de los procesos

⁹ Es interesante notar que en algunas interpretaciones del budismo temprano (antes del desarrollo del *Abhidharma*), encontramos un énfasis similar en la interconexión dinámica “dentro de un segmento finito de tiempo como constitutivo de nuestra experiencia inmediata” (Kalupahana, 1974, 185). David Kalupahana ofrece una buena crítica de la complejidad de los puntos de vista budistas sobre la temporalidad. Varela recibió, de modo más general, la influencia de las enseñanzas budistas. Agradezco a al revisor anónimo por apuntar esta conexión. [Nota del autor]

¹⁰ Varela aportaba un ejemplo fenomenológico simple al usar la percepción visual de una figura que se traslada a través de múltiples variaciones de una cara masculina a un cuerpo femenino: “Cuando la ambigüedad ha aumentado suficientemente (cuando el observador se ha movido a una posición lo suficientemente avanzada en las series), atravesamos un bifurcación o fase transitoria, volviéndose posible la emergencia de un nuevo percepto” (Varela, 1999a, 284). [Nota del autor]

dinámicos con tal de describir estas trayectorias en tanto que meras apariencias” (Varela, 1999a, 295). Esta intencionalidad doble es más bien lo que Merleau-Ponty llamaría un entrecruce o lo que Gibson denominaría como una relación ecológica¹¹. Mi propósito en este artículo¹², sin embargo, consiste en cambiar el centro de atención al enfoque de Varela a propósito de la protención.

Al notar acertadamente que la protención no es simétrica con respecto a la retención, Varela sugería que la protención está estrechamente conectada con el afecto y la acción. Si pensamos que el sujeto experienciante está siempre caracterizado por una disposición afectiva, entonces nuestra idea habrá de ser que la disposición propia modula la protención. Esta idea encuentra su aplicación al considerar ciertas patologías que podrían implicar el sentido de agencia. De este modo, en el caso de la esquizofrenia, en el que hay modulaciones en el afecto, se da también en algunos casos una disrupción en el sentido de agencia que podría deberse a un problema con la experiencia anticipatoria (cfr. Gallagher, 2000; 2005)¹³. Podríamos también pensar en temas relacionados con la experiencia del tiempo en sujetos con depresión severa (cfr. Gallagher, 2012). Pienso, pues, que el punto más relevante aquí comprende el sentido de agencia y acción, lo cual es consistente con la transición de Varela hacia una discusión de la noción de *adentramiento* [*coping*], transparencia (o no-reflexión) en la medida en que alguien está absorto en la acción— y *flujo* [*flow*], que implica una disposición preparativa o protención (anticipación) que está orientada hacia donde se sigue la acción.

Varela, por tanto, aportó mayores análisis; especialmente con el fin de montar diagramas más dinámicos de la experiencia temporal. Este también sugería que había mucho más que explorar en este sentido. A medida en que se trasladaba a su discusión sobre el flujo de la conciencia, pedía a sus lectores “considerar que propongo en los restos editoriales de este texto la forma de un esbozo del trabajo futuro, en vez de otra cosa” (Varela, 1999a, 289). Pienso, sin embargo, que he explorado el enfoque de Varela de manera suficiente, como

¹¹Esta sección se basa en los análisis de Gallagher y Zahavi (cfr. 2014) y Gallagher (cfr. 2016). [Nota del autor]

¹²Sobre este punto, ver también a Gallagher y Varela (cfr. 2003) y Thompson (cfr. 2007), en especial el capítulo 11 sobre esta aproximación neurofenomenológica. [Nota del traductor]

¹³Sobre este aspecto, se puede consultar también a Gallagher y Varela (cfr. 2003) y Jeannerod (cfr. 2009). [Nota del traductor]

para motivar a los lectores a una visión más apurada de la conexión entre protención, acción y percepción enactiva.

III. EL FUTURO: UN ENFOQUE PLENAMENTE ENACTIVISTA DEL TIEMPO DE LA CONCIENCIA¹⁴

El modelo de la protención/impresión primordial/retentiva nos emplaza a los procesos de movimiento y motores no-conscientes, del mismo modo en que se aplica a la conciencia (cfr. Berthoz, 2000; Gallagher, 2005, 2011, 2016). Tanto la experiencia como la acción humana están caracterizadas por una temporalidad ubicua intrínseca. Así las cosas y en lo que respecta a la acción, hay que considerar que el cuerpo no está nunca en una postura precisa, como ocurriría en el hipotético caso de que tomáramos una foto instantánea del mismo.

Esta postura de la instantánea, sin embargo, sería una abstracción completa de un movimiento en curso. El movimiento no es ocupar una postura diferente de momento a momento, sino que más bien envuelve una trayectoria que está constantemente en ruta, en un flujo moviente, de tal manera que cualquier momento postural abstracto solo tiene significación como parte de un proceso. Objetivamente hablando, en ningún momento el cuerpo está en una postura específica detenida pero, si ese momento postural es algo, lo es porque es el producto anticipado de una trayectoria anticipada de la cual la acción es su rumbo. Además, podemos definir el momento postural abstracto como lo que solamente se significa cuando está ya cumplido, lo cual supone —en la retención solamente— un punto final de lo que había sido un movimiento caracterizado primariamente por la anticipación.

Tal y como Husserl la describía, la conciencia opera en la misma manera, esto es, como un flujo, directamente intencional, de suerte que cuando estoy escuchando la nota actual de una melodía me estoy ya moviendo más allá de ella, lo cual supone ya un dejar detrás en la retención. El dato básico de la experiencia es un proceso en el cual la impresión primordial está ya colapsando en la corriente retencional, incluso estando en progreso a la protención. Escuchar una melodía implica escuchar una nota que suena actualmente y *entonces* un moverse más allá de ello. Siendo más claros, el “y entonces” está ya efectuado,

¹⁴ Esta sección se basa en los análisis de Gallagher y Zahavi (cfr. 2014) y Gallagher (cfr. 2016). [Nota del traductor]

ya implícito en la experiencia. Nuestra experiencia del presente es siempre dinámica en esta estructura de protención/impresión primordial/retentiva, en tal medida que el enfoque aislado de cualquiera de estos tres componentes se vuelve una abstracción. No hay una impresión presente que penda de un hilo sino que, más bien y como sugería Husserl, la impresión primordial está ya completando (o fallando en completar) protenciones que acaban de ser retenidas y cuya acción no es sino informar —desde ya— protenciones actuales.

De la misma manera en que Husserl había sugerido en los *Manuscritos Bernau*, en consonancia con lo que Varela propuso luego, deberíamos abandonar la idea de que la impresión primordial es una aprehensión directa, recta y simple de algún punto-ahora estímulo (S) que está inafectado por la retención y la protención. La nota actual de la melodía que percibo está ya modificada por mi percatación —acabada de pasar y que está pasando— de cualquier cosa que había ocurrido anteriormente. La impresión primordial está ya modificada por la efectuación retentiva de la conciencia. No se trata de, en una fase ahora de la conciencia, tener una retención de fase pasada *además de* la impresión primordial de un S actual. No es una función aditiva. Más bien, para series de notas, A, B, C, la impresión primordial de B está ya cualificada o modulada por la experiencia inmediatamente previa. La impresión primordial de B (*iB*) es siempre algo que opera su viabilidad a través de la retención de impresiones primordiales previas de los previos S (*iA*). En otras palabras, *iB* debería ser una experiencia diferente en caso de que fuese precedida no por *iA* sino por $i[\sim A]$ de manera semejante que la retención $r[iA]$ fuese diferente como si se tratase de $r[i\{\sim A\}]$.

Si consideramos ahora el efecto de la protención (*p*), vemos ante todo que la impresión primordial de A (*iA*) produce una determinación de lo que es mi horizonte de protención, como por ejemplo una protención de B, C y así sucesivamente. Sea lo que sea lo que anticipe debe estar determinado por lo que estoy experimentando actualmente. Así mismo, cuando el próximo momento *iB* se presenta, está ya cualificado por la protención previa (la cual está actualmente retenida), como un cumplimiento, en el caso de que la protención previa fuese de B o como todavía no cumplida si la protención fuese de otra cosa. Para decirlo con más generalidad, la impresión primordial:

- a. constriñe la protención actual al proporcionar una especificación parcial de lo que estoy anticipando (la especificación protentiva) y
- b. está constreñida por la protención previa, perteneciendo a su cumplimiento [*Erfüllung*] o no-cumplimiento.

La impresión primordial de B que confirma una protención previa de B es diferente en términos de su carácter afectivo de la impresión primordial de B al no avalar una protención de $\sim B$. Consideremos un ejemplo (cfr. Gallagher y Zahavi, 2014). En muchos casos, el significado de una palabra en una oración queda diferido hasta que la frase ha sido completada, de suerte que la palabra en sí misma, al leerse o emitirse, motiva una cierta anticipación hacia el cumplimiento de su significado. Este significado está ya anticipado antes de que la ambigüedad se resuelva (como la palabra "caso" para significar muestra o determinación gramatical según el resto de la frase y el contexto) ya que lo que queda de la oración completa efectivamente esa anticipación. Si la impresión primordial intuye el momento presente lo hace porque está constreñida por los efectos de la retención y la protención. Es más, si la impresión primordial es parte de una estructura del presente viviente es porque está estructurada en sus relaciones para con la retención y la protención, y viceversa.

En este sentido, podemos afirmar que el tiempo de la conciencia consta de un carácter fractal (cfr. Gallagher y Zahavi, 2014). Cada elemento de la estructura de protención/impresión primordial/retentiva refleja la misma estructura. Todo intento de definir la impresión primordial en sí misma siempre busca los efectos de la retención o la protención ya incluidas, así como en cada intento de definir la retención o la protención. Pensar uno de estos elementos *como parte de* esta estructura es pensarlo *con* o más bien *comportando* esta estructura —la impresión primordial como reflejando la retención y la protención, y viceversa. Esto se casa con la indicación de Husserl (1977, 26) a propósito de que "pertenece a la esencia de la vida consciente contener un entrecruce intencional, una implicación y mutua implicación a través del significado"¹⁵, lo cual se puede discutir ulteriormente a tenor de Thompson (cfr. 2007, 356).

¹⁵ Traducción del autor cotejado con el texto original por el traductor.

En conformidad con esto, no hay una impresión primordial sin ser ya anticipatoria (sobre la base de lo que ha acabado de ocurrir), de tal manera que mi impresión primordial del presente está ya envuelta en una anticipación enactiva de cómo ser desplegada mi experiencia estímúlica. Con la protención guiando la trayectoria, la estructura de la protención/impresión primordial/retentiva es una estructura *enactiva* con respecto al estímulo en el sentido de que un cierto aspecto anticipatorio (previamente moldeado por lo que acaba de ser antes) está ya haciendo más compleja la inmediatez del presente. La conciencia no es solamente una recepción pasiva del presente al no ser simplemente auto-afectiva. La conciencia en-actúa el presente, constituyendo en su entrecruce dinámico su significado al abrigo de lo que acaba de ser experimentado y a la luz de lo que anticipa. En mayor consonancia con la idea de un flujo auto-constituyente, la coherencia de la conciencia (o acción) no es estática o tipo aditivo de unidad sino, hablando en propiedad, una unidad enactiva.

Esta temporalidad intrínseca no es independiente de la naturaleza intencional de la conciencia sino que es lo que explica su direccionalidad hacia las cosas. Está enactivamente en-el-mundo en términos expresivamente pragmáticos. Esta explicación se alinea con la concepción de Husserl de una experiencia encarnada en cuanto que "Yo puedo", un concepto que prefiguraba la noción de James Gibson (cfr. 1977) de *affordance*. Tal y como Husserl (1966a, 301) lo establecía, "cada viviente es *viviente hacia [Entgegenleben]*"¹⁶. En esta intencionalidad anticipatoria, la aprehensión del todavía-no no es una aprehensión de una ausencia (*entgegenwärtigung*) sino, más bien, una aprehensión de las posibilidades de las *affordances* en el presente, es decir, la anticipación de las posibilidades de lo que *S puede ser* para mi experiencia; posibilidades que serán completadas o no completadas a medida que nuestra percepción enactiva se va apagando en la retención.

La temporalidad intrínseca constituye la posibilidad de un compromiso enactivo en el mundo experimentado (en el objeto, la melodía, etc.). No hay nada que constituya una *affordance* para mi compromiso enactivo, si se me presenta pasivamente en un presente que pende de un hilo, esto es, nada sería posible enteramente para mi acción si tuviese solamente impresiones primordiales, unas

¹⁶ Traducción del autor cotejada con el texto original por el traductor.

tras otras, sin una protención anticipatoria. Esto se debe a que no me puedo comprometer enactivamente en el mundo si el mundo no es experimentado como un conjunto de posibilidades que envuelve por definición el todavía-no. Y puesto que nada sería posible si hubiese solamente impresiones primordiales sin una estructura protentiva-retentiva, tampoco nada sería posible sin estas impresiones primordiales. En el caso de que únicamente hubiese retenciones, todo lo que experimentase habría ya pasado, siendo una pura atestiguación sin todo el potencial para comprometerme con el mundo. Si solo hubiese protenciones, solo habría promesas sin cumplimiento de dicho compromiso. De hecho, el significado en sí mismo se dispararía bajo alguna de estas condiciones.

Esto quiere decir que el carácter enactivo de la percepción, la acción y la intencionalidad en general se incrusta profundamente: está embebido en la micro-estructura del tiempo de la conciencia de modo que no podemos procurar este carácter enactivo sin esta integración temporal. La experiencia, por lo tanto, cuenta con este carácter enactivo, no solamente en el nivel de actos plenos de percepción o acción, sino en su nivel auto-constituyente y auto-organizativo más básico, en su estructura temporal intrínseca.

CONCLUSIÓN

Varela (1999a) propuso un enfoque del tiempo de la conciencia que puso el tiempo de la conciencia en Husserl en contacto con la estructura temporal de la experiencia en la neurociencia contemporánea y teoría de sistemas dinámicos, impulsándolo hacia una concepción más enactivista de la conciencia.

Esto motiva un examen más cercano de los aspectos fenomenológicos de la estructura temporal de la experiencia¹⁷, entendiéndola en los términos de su carácter enactivo, esto es, en su más básica manifestación. He argumentado que esta fenomenología enactivista del tiempo de la conciencia permanece, al mismo tiempo, en consistencia con y más allá de los escritos tardíos de Husserl sobre el tiempo de la conciencia.

Traducción de Ricardo Mejía Fernández

¹⁷ Las posibles aproximaciones para este análisis posterior, de acuerdo con la filosofía de Varela, podrían incluir el análisis microfenomenológico y el uso de la meditación de atención plena como método fenomenológico. Ver, por ejemplo, a Bitbol y Petitmengin (cfr. 2017), Petitmengin (cfr. 2006), Petitmengin y otros autores (cfr. 2018). [Nota del traductor]

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSEN, H. y GRUSH, R. (2005), "A brief history of time consciousness: historical precursors to James and Husserl", en *Journal of the History of Philosophy*, 47, 2, pp. 277-307.
- BERTHOZ, A. (2000), *The brain's sense of movement*, Cambridge: Harvard University Press.
- BITBOL M. y PETITMENGIN C. (2017), "Neurophenomenology and the micro-phenomenological interview", en S. Schneider y M. Velmans (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Chichester: Wiley & Sons, pp. 726-739.
- GALLAGHER, S. (1979), "Suggestions towards a Revision of Husserl's Phenomenology of Time-Consciousness", en *Man and World*, 12, pp. 445-464.
- , (1997), "Mutual enlightenment: recent phenomenology in Cognitive Science", *Journal of Consciousness Studies*, 4, 3, pp. 195-214.
- , (1998), *The inordinance of time*, Evanston: Northwestern University Press.
- , (2000), "Philosophical conceptions of the self: implications for Cognitive Science", en *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 1 pp. 14-21.
- , (2005), *How the body shapes the mind*, Oxford: Oxford University Press.
- , (2012), "Time, emotion and depression", en *Emotion Review* 4, 2, pp. 127-132.
- , (2011), "Time in action", en C. Callender (ed.), *Oxford Handbook on Time*, Oxford: Oxford University Press, pp. 419-437.
- , (2016), "Timing is not everything: the intrinsic temporality of action", en R. Altshuler (ed.), *Time and the philosophy of action*, London: Routledge, pp. 203-221.
- , (2017a), "The past, present and future of time-consciousness: from Husserl to Varela and beyond", en *Constructivist Foundations*, 13, 1, pp. 91-97. Disponible en: <http://constructivist.info/13/1/091>.
- , (2017b), *Enactivist interventions. Rethinking the mind*, Oxford: Oxford University Press.
- GALLAGHER, S. y VARELA, F. (2003), "Redrawing the map and resetting the time: phenomenology and the Cognitive Sciences", en *Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Volume*, 29, pp. 93-132.
- GALLAGHER, S. y ZAHAVI, D. (2014), "Primal impression and enactive perception", en D. Lloyd y V. Arstila (eds.), *Subjective time: the philosophy, psychology and neuroscience of temporality*, Cambridge: MIT Press, pp. 83-99.
- GIBSON, J. (1977), "The theory of affordances", en R. Shaw y J. Bransford (eds.), *Perceiving, acting and knowing: toward an ecological psychology*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum, pp. 67-82.
- HUSSERL, E. (1962), *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana IX, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- , (1966a), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Husserliana X, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- , (1966b), *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana XI, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- , (1977), *Phenomenological psychology*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- , (2001), *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-18)*. Husserliana XXXIII, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- JAMES, W. (1890), *The principles of psychology*, New York: Henry Holt.
- JEANNEROD M. (2009), "The sense of agency and its disturbances in schizophrenia: a reappraisal", en *Experimental Brain Research*, 192, 3, pp. 527-532.

- KALUPAHANA, D. J. (1974), "The Buddhist conception of time and temporality", en *Philosophy East and West*, 24, 2 pp. 181-191.
- MERLEAU-PONTY, M. (2012), *The phenomenology of perception*, London: Routledge.
- PETITMENGIN C. (2006), "Describing one's subjective experience in the second person. An interview method for a science of consciousness", en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 5, pp. 229-269.
- PETITMENGIN C., REMILLIEUX A., VALENZUELA-MOGUILLANSKY C. (2018), "Discovering the structures of lived experience. Towards a micro-phenomenological analysis method", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 18, 4, pp. 691-730.
- THOMPSON, E. (2007), *Mind in life: biology, phenomenology and the sciences of mind*, Cambridge: Harvard University Press.
- VARELA, F. (1995), "Resonant cell assemblies: a new approach to cognitive functioning and neuronal synchrony", en *Biological Research*, 28, pp. 81-95.
- , (1996), "Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem", en *Journal of Consciousness Studies*, 3, 4 pp. 330-350.
- , (1999a), "The specious present: a neurophenomenology of time consciousness", en J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud y J-M. Roy (eds.), *Naturalizing phenomenology: issues in contemporary phenomenology and Cognitive Science*, Stanford: Stanford University Press, pp. 266-329.
- , (1999b), "Present time-consciousness", en *Journal of Consciousness Studies*, 6, 2 pp. 111-140.

COMENTARIOS
y
NOTAS CRÍTICAS

CULTURA Y TEORÍA DE LA CIENCIA EN SEBASTIAN LUFT

CULTURE AND THEORY OF SCIENCE BY SEBASTIAN LUFT

Teresa Álvarez Mateos

Universidad Complutense de Madrid

Sabina_tt@msn.com

El libro que quiero comentar¹, editado por la editorial colombiana Aula de Humanidades, recopila una colección de textos y conferencias inéditas del profesor de la Universidad de Marquette, Sebastian Luft, que han sido traducidos por Ricardo Mendoza Canales e Ignacio Quepons. Como el propio autor advierte en la nota preliminar, el principal objetivo de la presente edición es compartir sus reflexiones acerca de diversos temas fenomenológicos, kantianos y neokantianos con el prolífico ámbito de pensadores hispanohablantes. En este sentido, este libro puede convertirse en el inicio de un diálogo entablado entre el autor y dicha comunidad de pensadores, así como servir de aliciente para jóvenes investigadores hispanos, toda vez que la adición de discursos y conferencias dirigidos a estudiantes universitarios en este volumen², confiere al texto por momentos la impronta de una guía de lectura sobre aquellos temas a los que el profesor Luft ha dedicado su larga trayectoria investigadora.

¹ Sebastian Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas. Filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*, Bogotá, Editorial Aula Humanidades, 2019, 336 páginas. Traducción de Ricardo Mendoza-Canales e Ignacio Quepons.

² Como ejemplo de este tono didáctico, véase especialmente la conferencia dirigida a los estudiantes de la universidad de Marquette en 2013, acerca del sentido de estudiar historia de la filosofía tras el (presunto) fin de la filosofía, la cual aparece en el epílogo de este libro.

El cometido de los traductores de los artículos, textos y conferencias inéditas de Sebastian Luft, ha sobrepasado con creces la tarea que es propia de una traducción, ya que la disposición y ordenación de los textos que aquí se presentan trata de hilvanar buena parte de las investigaciones que el autor ha redactado a lo largo de 15 años, desde la reelaboración de una conferencia impartida en Buenos Aires en 2003, hasta el trabajo que incorpora la última conferencia impartida por Luft en Moscú en 2018, el cual está integrado en la introducción a este volumen. La disposición de los textos constituye una ardua labor hermenéutica por parte de los traductores y editores de este libro, ya que estos han ordenado los mencionados trabajos en capítulos sucesivos a partir de la ponencia más reciente de su autor, iluminando así desde nuestro presente casi inmediato —si es que la pandemia que aún vivimos no ha detenido el tiempo y marcado para siempre un antes y un después que nos aleja, ya, de las dos primeras décadas del nuevo siglo— el camino que han seguido las investigaciones del autor en los últimos quince años. Hay, entonces, una meritoria tarea de edición junto a la traducción de este libro para su publicación en lengua española, de tal manera que se han ordenado los textos traducidos en un orden lineal, desde el cual se trata de narrar el programa de investigación finalmente expresado en la conferencia de Moscú en 2018. Al final de esta nota crítica aparecerán algunas breves anotaciones y observaciones sobre la propia traducción de los textos originales redactados, alternativamente, en inglés o alemán.

Aquella conferencia de Moscú plantea, tras su reelaboración y conversión en la introducción de este libro, el propósito general de la obra: hallar el punto de encuentro entre dos corrientes filosóficas posteriores al kantismo, que tradicionalmente han sido consideradas como vías de reflexión filosóficas divergentes entre sí. Dicho punto de encuentro consiste, precisamente, en la reivindicación que, en ambas corrientes filosóficas, se hace de un ensanchamiento del ámbito de análisis de la filosofía kantiana allende la teoría de la ciencia y la epistemología crítica, centrada en el estudio de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia sensible. El ámbito que trasciende el tema del que se ocupa la crítica kantiana será denominado por estas corrientes posteriores, respectivamente, "ámbito de las ciencias del espíritu" (Dilthey), "ámbito del mundo de la vida o *Lebenswelt*" (en la fenomenología de Husserl) o ámbito de la *cultura* (neokantianos de las escuelas de Baden y Marburgo y, de manera singular, Ernst Cassirer). Estas variaciones de denominación no son meros cambios terminológicos, sino

que, pese a que todas ellas apuntan, según Luft, a una misma sección de la realidad, la referencia a esta última da cuenta del particular modo en que cada una de estas perspectivas filosóficas concibe cuál haya de ser la tarea de una filosofía trascendental. El *leitmotiv* que recorre la obra es la reivindicación de la pretensión trascendental de la filosofía ante su probable extinción en el panorama filosófico del presente, dominado, según el autor, por corrientes postmetafísicas y postmodernas. Se trata de una reivindicación no ingenua ni dogmática, en la medida en que el autor se hace cargo de las razones y motivaciones que han podido conducir a numerosos pensadores a renegar de la filosofía trascendental —entre otras, las expuestas en la ya clásica *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, a la que por momentos alude Luft—, tomándolas constructivamente para reconducir el proyecto de tal filosofía trascendental a una filosofía de la cultura. Como señala el autor, su concepción del alcance y los objetivos de la filosofía de la cultura no ha de entenderse, de manera hegeliana, al modo de una síntesis entre dos tesis contrarias —a saber, por un lado, el carácter a priori, universal y necesario, que debería perseguir el conocimiento desde el punto de vista de la filosofía trascendental y, por otro lado, la crítica posterior conforme a la cual el pretendido conocimiento plenamente objetivo, universal y necesario, no es sino el resultado de la imposición de un particular punto de vista sobre las múltiples maneras posibles de experimentar la realidad—, de cuya superación (*Aufhebung*) resulte aquella filosofía de la cultura. Luft considera que, lejos de ser tesis contrarias, ambas posiciones filosóficas son complementarias, de tal manera que las observaciones críticas de la segunda pueden permitir corregir, enmendar y, fundamentalmente, ampliar el ámbito sobre el cual la filosofía trascendental efectúa su investigación.

De la manera efectiva conforme a la cual pueda llevarse a cabo esta ampliación de los límites del campo que compete a una filosofía trascendental, encontraremos, a su vez, distintas alternativas. Luft analiza cada una de estas alternativas clasificándolas en seis posibilidades o caminos diferentes: 1) la propuesta de los neokantianos de Marburgo: Cohen y Natorp; 2) la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer; 3) el historicismo de Dilthey y su tematización del campo de estudio de las llamadas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*); 4) la propuesta de los filósofos de la Escuela de Baden o escuela Sudoccidental; 5) la fenomenología de Husserl, especialmente sus últimos trabajos de los años 20 y 30 del pasado siglo, e incluso 6) el más reciente enfoque analítico de Robert

Brandom en su obra *Making it explicit*. De todas ellas, acaso sea la propuesta de Cassirer la que más se adecue a la propia comprensión de la filosofía trascendental como filosofía de la cultura que defiende el autor de este libro, y ello, principalmente, por las razones que veremos a continuación.

Sería la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer el marco teórico desde el cual el autor comprende la correlación fenomenológica, a saber, el espacio intermedio *entre* el sujeto y el mundo, en el cual acontecen los fenómenos culturales. Con ello no queremos sugerir que el autor no asuma las aportaciones de las otras cinco corrientes filosóficas mencionadas, especialmente la fenomenología de Husserl, sino que tras el minucioso análisis de cada una de estas perspectivas filosóficas, Luft consideraría que la solución que ofrece Cassirer a lo que podríamos llamar “el problema del ámbito competencial de la filosofía trascendental” se trataría de la vía más adecuada para tematizar el espacio de la correlación fenomenológica desde el cual Husserl matiza y precisa cuál sea la tarea y el ámbito de estudio de la filosofía trascendental. De este modo, no perdemos de vista que es la fenomenología husserliana el suelo o fundamento sobre el que se desarrollará la filosofía de la cultura que propone el autor. La fenomenología de Husserl culmina, según Luft, el proyecto filosófico del idealismo trascendental kantiano, al ocuparse de aquel modo original de dación de los fenómenos que constituye nuestra experiencia del mundo. Así, la descripción husserliana de la correlación fenomenológica completaría la crítica kantiana, al ceñirse al estricto modo en el que la experiencia se constituye en el espacio intermedio entre sujeto y mundo, sin efectuar ningún paso en falso, ni retroceso hacia formas a priori que la propia subjetividad imponga a la pluralidad (*Mannigfaltigkeit*) de la experiencia sensible. Queda, pues, justificado por qué el autor se refiere en el título de este libro a sus meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas, ya que el diálogo con la filosofía crítica de Kant será constante a lo largo de este libro, al ser él, a juicio del autor, el fundador de la filosofía trascendental.

Es, como decimos, en el diálogo con la filosofía kantiana, donde el autor encuentra el principal déficit de aquella filosofía trascendental: la distinción kantiana entre conceptos puros y empíricos, así como la convicción de que solo lo estrictamente formal puede tener un carácter a priori, supuso el distanciamiento de su filosofía de todos los fenómenos culturales, toda vez que estos podían ser considerados como condiciones *meramente* empíricas de nuestra experiencia del mundo. Y ello fue debido no solo a los requisitos formales de las formas puras a

priori de la epistemología crítica kantiana, sino también —y, acaso, sobre todo— a la defensa a ultranza de la libertad ejercida desde la razón pura práctica, una libertad capaz de inaugurar nuevos cauces de acción con independencia de tales presuntos condicionantes antropológicos, psicológicos, sociológicos y culturales *meramente* empíricos. De las limitaciones que tal restricción impuso a la filosofía trascendental da cuenta este libro, puesto que expone y describe diversos ensayos de dar la palabra a la influencia de tales factores socioculturales *meramente* empíricos en la configuración de la experiencia humana del mundo y en la constitución misma de *un mundo humano dotado de sentido*.

Nos detendremos aquí para introducir algunas consideraciones críticas en relación con la presentación que el autor hace de la filosofía trascendental de Kant. El fin de estas observaciones no será poner en cuestión el núcleo de la argumentación de Luft— a saber: que por sus propias restricciones formales a priori, la filosofía kantiana no tematiza la correlación fenomenológica como tal, sino que la asume como un producto o resultado de la actividad ejercida por aquellas formas puras a priori— sino matizar algunos aspectos de su crítica que atienden solo parcialmente a la comprensión kantiana de los conceptos puros del entendimiento, omitiendo buena parte de las categorías dinámicas y modales kantianas y caracterizando el conjunto tal de aquellas formas cognitivas a priori a partir de un número restringido de ellas. Detectamos que el ejercicio de esta sinécdoque que lleva a cabo el autor no es, sin embargo, óbice para la validez de su observación acerca de las dificultades para describir adecuadamente la correlación fenomenológica desde la filosofía crítica kantiana.

Un primer ejemplo de esta sinécdoque en la interpretación de la filosofía teórica kantiana la encontramos en el primer capítulo, dedicado a exponer el historicismo de Dilthey. Luft afirma que el proyecto de la razón histórica de Dilthey no tiene nada de trascendental, precisamente dado su carácter histórico. Conforme a esta lectura, las categorías a priori del entendimiento que establece Kant no permiten hacerse cargo de los hechos y acontecimientos singulares en su dinamismo, a raíz de su tendencia a fijar los fenómenos dados en su universalidad y necesaria objetividad. Pareciera que el autor establece una contraposición constante entre, por un lado, lo trascendental —entendido como estático y general— y, por otro, lo histórico —entendido como dinámico y concreto—. Sin embargo, además de que Kant clasifica las categorías en estáticas y dinámicas, hay, al menos, tres categorías o conceptos puros del entendimiento que, especialmente,

contravienen los rasgos que, de manera general, Luft atribuye al ámbito de lo trascendental: la categoría cuantitativa de unidad y las categorías modales de posibilidad y existencia. Estas categorías no ordenan la realidad que constituye nuestra experiencia de manera estática y general, sino que, más bien, hacen posible la aprehensión de los fenómenos, respectivamente, como objetos concretos y unitarios, como hechos singulares existentes o contingentes y como apariciones que surgen entre un conjunto potencialmente infinito de posibilidades. Por este motivo, resulta difícil entender, a la manera del autor, el alcance de la crítica de Dilthey en cuanto impugnación del proyecto general de la filosofía trascendental kantiana, ya que, desde la propia exposición kantiana de las categorías que leemos en la *Crítica de la razón pura*, resulta efectivamente posible concebir formas puras trascendentales no estáticas ni generales, sino, por el contrario, dinámicas e individuales y singulares, que ejercerían como condiciones de posibilidad de, entre otros, los “nexos efectivos” que contempla Dilthey, entre los hechos históricos contingentes y la historicidad universal. Es por ello que, en esta parte de la argumentación, consideramos, que el autor está tomando solo una parte de las categorías kantianas como representante del conjunto de las formas a priori del sujeto. Si se tomase en cuenta el conjunto de la filosofía teórica kantiana, acaso cabría dudar de la reivindicación diltheiana de una independencia total de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) respecto de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), pues, si bien en las primeras no interviene la causalidad propia del mundo natural —sino más bien las motivaciones de los agentes personales— y escapan a los requerimientos de objetividad, universalidad y necesidad³, no es menos cierto que en ellas operan algunos de los conceptos puros del entendimiento que hemos mencionado anteriormente (categorías de unidad, existencia, posibilidad, afirmación, negación etc.). De ahí que nos cuestionemos el alcance de la impugnación de la filosofía trascendental kantiana a cargo de Dilthey que nos presenta Luft en el primer capítulo. Luft dirige su crítica al historicismo de Dilthey en otra dirección que resulta también de enorme interés: sostiene que a pesar del esfuerzo de Dilthey por defender el primado de la comprensión hermenéutica de las *Geisteswissenschaften* frente a

³ W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y la historia* (1883), ed. Eugenio Imaz, FCE, 1949. Cap. II, “Las ciencias del espíritu constituyen un todo autónomo frente a las ciencias de la naturaleza”, p. 13 y ss.

la explicación científico-natural, su hermenéutica sigue siendo parcial, justamente en la medida en que mantuvo la distinción entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*, al proclamar la plena autonomía de estas últimas respecto de las primeras. Según Luft, entonces, si Dilthey hubiese llevado hasta sus últimas consecuencias su crítica hermenéutica de las ciencias, también las ciencias naturales deberían estar incluidas en el ámbito de las ciencias del espíritu o al menos debería reconocer su subsunción en el ámbito de mayor alcance de las ciencias del espíritu, pues también en ellas hay interpretación y despliegue histórico del espíritu humano. Pero con ello elude el aspecto crítico al que antes nos referíamos: a saber, la legitimidad de la tesis diltheiana acerca de que la metodología y las características de las *Geisteswissenschaften* trasciendan o rebasen por completo el marco teórico de la filosofía trascendental kantiana. La observación que aquí presentamos no coincide plenamente con la impugnación que hace Windelband acerca de la distinción diltheiana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, ya que no se trata solo de que en ambas se incluyan ciencias *nomotéticas* con pretensiones de universalidad, sino que el aspecto sobre el que queremos insistir es que también desde la propia filosofía trascendental kantiana es posible atender a los hechos individuales y contingentes, en su misma individualidad y contingencia⁴.

La misma matización a la exposición del primer capítulo de este libro valdría también para el tercero, titulado "Historiografía filosófica en el neokantismo de Marburgo: el ejemplo del problema del conocimiento en Cassirer". En efecto, Luft retrata en este capítulo la tarea de la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer como una aplicación del mismo método de la filosofía trascendental al ámbito de la historia y de los fenómenos culturales, es decir, allende el ámbito de los fenómenos explicados por las ciencias naturales y formales, que los neokantianos de Marburgo tomaban como la base de referencia para estudiar los rendimientos de la filosofía trascendental. Como resultado de esta aplicación efectuada por

⁴ Esta cuestión no está presente en el capítulo de Luft. El autor expone únicamente la confrontación entre dos maneras distintas de entender la forma de universalidad a la que aspira el conocimiento, a saber: por un lado la universalidad que buscan las ciencias nomotéticas al establecer leyes necesarias y, por otro lado, los distintos sentidos de universalidad que propone Dilthey, bien sea la universalidad propia del sentido comprensivo, bien sea la universalidad propia de la causalidad explicada. Añade, además, su duda acerca de la coherencia del propio Dilthey al tratar de buscar, a toda costa, algún tipo de universalidad para sus *Geisteswissenschaften*. Aquella falta de coherencia con la propia teoría de la ciencia no estaría presente, en cambio, en la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer a la que nos referiremos a continuación.

Cassirer, la idea misma de lo *a priori*, resultaría en sí misma “historizada” o convertida en sustancia histórica. Sin embargo, hemos expuesto anteriormente que la atención a la singularidad, la contingencia y el cambio, no ha de suponer, en sí misma, un añadido al propio marco teórico de la propia filosofía trascendental kantiana, sino que se encuentra ya contenida, explícitamente, en la descripción kantiana de las formas *a priori* de la subjetividad que conoce el mundo. En otros términos: también desde las formas *a priori* de la filosofía trascendental kantiana, es posible explicar las diversas formas simbólicas, siempre nuevas y cambiantes. Esta “historización” de la razón *no* sería entonces el resultado de la aplicación de una metodología trascendental —que en sí misma fuese estática, universal y necesaria— a un ámbito nuevo, antes inexplorado, de fenómenos culturales. Consistiría, más bien, en el énfasis en la aplicación de aspectos antes inadvertidos del propio método trascendental a —entre otros— tales fenómenos culturales.

Asimismo, podemos cuestionar, a partir del apunte anterior, algunos aspectos de la crítica de Luft a los neokantianos de Marburgo. En el cuarto capítulo, titulado “La idea de la filosofía de Cohen y la pregunta por el sujeto humano”, el autor advierte las limitaciones de la filosofía trascendental kantiana para dar cuenta de la individualidad de cada sujeto humano singular. Si bien, en efecto, el énfasis de Kant al separar nítidamente el sujeto puro trascendental del sujeto *meramente* empírico dificulta el estudio de los rasgos singulares de la personalidad y, de manera más general, de las circunstancias de vida de cada persona, ello no obedece a una dificultad intrínseca al idealismo trascendental kantiano para explicar cómo es posible la individualidad de cada sujeto. La categoría de unidad y de existencia singular, posibilitaría por sí misma la aprehensión de cada sujeto como un único individuo, irrepetible en su existencia contingente; por ende, no es la aprehensión del sujeto *qua* individuo la que resulta inesencial o impropia de la filosofía kantiana, sino, más bien, la aprehensión de cada sujeto en cuanto a sus particularidades individuales, las cuales son efectivamente *meramente* empíricas. En el quinto capítulo, Luft mostrará algunas discrepancias de los filósofos de la Escuela de Baden —fundamentalmente Windelband— respecto a la correlación que los neokantianos de Marburgo —aparentemente, siguiendo a Kant— establecen entre el par de nociones contrarias “objetivo/subjetivo”, con el otro par de nociones contrarias “puro/empírico”. En efecto, nada obliga a considerar que solo a aquello que sea plenamente puro y formal pueda serle atribuido la característica de ser objetivo, como tampoco nada obliga a atribuir a

todos los fenómenos empíricos un carácter subjetivo. Windelband considerará, por el contrario, que el punto de vista del análisis histórico y cultural, siendo plenamente inmanente a la sociedad, puede, sin embargo, ser objetivo⁵. Para él la cultura consiste justamente en “comprobar con análisis objetivos lo que está empíricamente determinado y diseccionar y abstraer el resto”, esto es, abstraer lo que está fundado en necesidades racionales, que son formas individualizadas temporalmente. En cualquier caso, cabe dudar acerca de la presencia de una correlación tal como aquella entre lo objetivo y lo puro, lo subjetivo y lo empírico, en la filosofía crítica kantiana, donde, por ejemplo, todos los conceptos puros del entendimiento dependen íntimamente de la subjetividad⁶.

Un segundo ejemplo de cómo la presentación que se lleva a cabo en este libro de la filosofía trascendental de Kant deba ser matizada, lo hallamos en el capítulo 7, donde Luft propone conciliar la filosofía de la cultura de Cassirer con la fenomenología husserliana. En él se nos dice que la pluralidad de formas simbólicas que concibe Cassirer, permite ensanchar los límites del idealismo trascendental kantiano al mostrar que no hay una única estética trascendental constituida por dos únicas formas a priori de la sensibilidad comprendidas de manera unívoca, sino que hay tantas “estéticas trascendentales” como formas sensibles de intuición puedan darse en la diversidad de seres humanos, y cada una de ellas cuenta con un significado peculiar. En consecuencia, cada estética trascendental característica de cada cultura requeriría su propia, inmanente lógica trascendental. En este punto de la argumentación observamos cómo Luft confunde las formas puras a priori de la sensibilidad —idénticas, *al menos para nosotros*, los humanos— con los diversos contenidos empíricos que la intuición adquiere en cada individuo y contexto particular. A este respecto no encontramos justificado

⁵ Luft relaciona la pretensión normativa de objetividad que encuentra en la filosofía de la cultura de Windelband, con el “espacio de razones” de Sellars y su desarrollo posterior a cargo del inferencialismo de Brandom, pues en ambos encuentra una defensa de la posibilidad de encontrar normas y razones objetivas sobre una base empírica de carácter social. Las reflexiones de Luft acerca de la filosofía analítica de Sellars y Brandom enfatizan la preocupación de ambos por dilucidar los problemas filosóficos mediante el análisis conceptual, comprendiendo que el fin del llamado giro lingüístico es hacer de todas las cuestiones filosóficas, disputas sobre el significado de los conceptos. Quizá cabría añadir que lejos de tratarse de disputas sobre palabras, encerradas en el propio lenguaje y alejadas de la realidad, la principal asunción del giro lingüístico implica que usar las palabras y aclarar significados son formas de intervenir en la realidad y transformarla.

⁶ En el sexto capítulo, Luft muestra cómo Husserl critica esta correlación establecida, de manera ciertamente ingenua, por los neokantianos de Baden: “Para Husserl, la distinción de Windelband y Rickert [entre ciencias nomotéticas e ideográficas] no radica en dos regiones diferentes de la realidad sino en maneras distintas de conocer el [mismo y único] mundo”.

en este pasaje del libro por qué hayan de suponerse diversas “estéticas trascendentales”, ni tampoco hallamos ningún ejemplo de en qué hubieran de consistir esas formas puras de la sensibilidad alternativas a las identificadas por Kant. No encontramos ningún argumento, en definitiva, acerca de por qué la manera puramente formal de concebir las dos únicas formas sensibles *a priori* de espacio y tiempo, no sea compatible con determinaciones empíricas singulares y especiales de estas intuiciones formales o, en otras palabras, no hallamos intuiciones *a priori* de la sensibilidad que, siendo formalmente distintas del espacio y el tiempo en sentido kantiano, constituyesen formas puras irreductibles por sí mismas, con independencia de la riqueza empírica que puedan aportar, en cada visión del mundo, a las ya establecidas formas *a priori* de la sensibilidad: espacio y tiempo⁷.

Estas observaciones críticas, sobre la explicación que ofrece el profesor Luft de las derivas que experimenta el idealismo trascendental kantiano en el neokantismo y en la fenomenología husserliana, no deben llevar a pasar por alto las valiosas aportaciones de su investigación. Entre ellas, destaca la presentación de la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer como proyecto de una filosofía de la cultura que esté llamada a cumplir los fines de una filosofía trascendental. La comprensión del profesor Luft acerca de los fenómenos culturales es lo suficientemente amplia como para englobar todos aquellos fenómenos que, en la fenomenología tardía de Husserl, constituyen el mundo de la vida (*Lebenswelt*), al ser identificada con una forma de vida. Si bien cabe dudar de que los textos del propio Husserl respalden inequívocamente una descripción del mundo de la

⁷ Ilustraremos esta objeción mediante el ejemplo extraído del libro de Guy Deutscher *El prisma del lenguaje. Cómo las palabras colorean el mundo*, trad. Manuel Talens, 2011. La lengua Guugu Yimithirr descubierta por el capitán Cook al noreste de Australia no expresaba la localización espacial mediante coordenadas egocéntricas, que tuvieran como referencia al sujeto hablante en cada caso, sino que expresaba las coordenadas espaciales mediante la referencia a los cuatro puntos cardinales, o bien mediante locuciones adverbiales como “cuesta arriba” o “cuesta abajo” para referirse a desplazamientos tanto en el plano vertical como horizontal. Al concebir distintas “estéticas trascendentales” posibles, Luft pareciera asumir el siguiente punto crítico de Deutscher: “Philosophers and psychologists from Kant onwards have argued that all spatial thinking is essentially egocentric in nature and that our primary notions of space are derived from the planes that go through our bodies” (G. Deutscher, *Through the language glass*, p.163). Sin embargo, no encontramos en la estética trascendental de KrV una caracterización de la forma pura *a priori* del espacio en cuanto forma egocéntrica o relativa a cada sujeto, sino que parece hallarse, más bien en consonancia con la idea newtoniana de que el espacio y el tiempo sean magnitudes continuas infinitamente divisibles. No alcanzo a comprender en qué medida el uso de coordenadas egocéntricas o no egocéntricas para expresar la ubicación en el espacio, altera en lo fundamental o supone un contraejemplo a la caracterización kantiana del espacio en cuanto forma *a priori* de la sensibilidad: ¿acaso si la orientación en el espacio se efectuara mediante las coordenadas de los puntos cardinales, el espacio, como intuición pura, perdería su carácter de ser un continuo infinitamente indivisible?

vida como la que aquí se presenta⁸ —en la medida en que es hartamente dudoso que el mundo de la vida, entendido como ámbito de la experiencia precientífica que ejerce como fundamento o suelo para las posteriores idealizaciones efectuadas por las ciencias, carezca en sí mismo de procesos objetivadores, de constitución de significaciones objetivas y fenómenos devenidos en objetos intersubjetivamente reconocibles⁹—, no es menos cierto que si este mundo de la vida se comprende hermenéuticamente a la luz de la filosofía de Cassirer y así se identifica por completo con el ámbito cultural o ámbito donde acontecen los fenómenos culturales, entonces resulta plenamente razonable entender que tal sea el ámbito que se revela como el preciso objeto estudio de la filosofía trascendental, entendida esta, en adelante, como sinónimo de filosofía de la cultura, y destinada a explicar la génesis y el devenir de unos sistemas culturales en otros¹⁰.

Por último, advertiremos una última crítica respecto a la propuesta, ofrecida por Luft, de interpretar la fenomenología husserliana y, particularmente, el método de la *epoché* y la reducción fenomenológica, en términos de una perspectiva de primera persona contrapuesta a la perspectiva en tercera persona que es propia de la actitud natural¹¹. Inspirándose en el idealismo débil de Thomas Nagel¹², Luft afirma que la fenomenología es “una ciencia trascendental de leyes desde la perspectiva de primera persona”. De acuerdo con Nagel, el objetivismo se asume como el único punto de vista válido y posible cuando, en realidad, él mismo es igualmente situado. Además, por su parte, la perspectiva en primera persona puede ser también objetiva; es decir, no consiste necesariamente en una distorsión de una no-perspectiva o posición desde ningún lugar. Para Nagel, el ser

⁸ Para una explicación más exhaustiva de los problemas que entraña la descripción husserliana del mundo de la vida y su dificultad para entenderlo en el sentido etimológico de “Welt” como “época de los hombres”, véase: T. Álvarez, “Los límites de la comprensión del concepto husserliano de *Lebenswelt* en clave antropológica” en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, UAM, n.º 22, 2019, pp. 393-410.

⁹ Si el mundo de la vida careciese de esas significaciones objetivas, sería de todo punto imposible llegar a los universales laterales que, como Luft nos recuerda, propone Merleau-Ponty.

¹⁰ Otro de los aspectos interesantes del libro de Luft es exponer en qué medida la filosofía de la cultura de Cassirer ya se hizo cargo de la posterior crítica procedente del relativismo rortyano, asumiendo su crítica sin aceptar, por ello, su conclusión: sí habría elementos culturales reconstruibles en su universalidad a lo largo del devenir histórico (Cfr. Luft, 2019, cap.9 “La dimensión trascendental de la filosofía de la cultura”).

¹¹ La distinción entre la actitud natural y la actitud propia de la metodología trascendental contraviene la clásica consideración propia de la escuela neokantiana acerca de que solo en el marco de las ciencias naturales y formales es posible la objetividad. Las ciencias del espíritu o *Geisteswissenschaften* diltheianas hacen uso, según Husserl, de la misma actitud natural (cfr. Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas*), cap.6 La crítica husserliana a la teoría de la ciencia de los neokantianos de Baden y sus consecuencias para el programa de investigación fenomenológica.

¹² S. Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas*, cap.10: Real-idealismo, la respuesta husserliana a los problemas de Kant.

solamente es experienciable desde *una* perspectiva determinada. Por ende, la visión desde un supuesto no-lugar, es también una visión, entre otras visiones en primera persona: la visión de la tercera persona. Esto parece, sin embargo, dudoso, a saber: la afirmación de Nagel acerca de que la visión en tercera persona sea una más entre las infinitas posiciones en primera persona, y ello justamente por la definición misma de qué es una perspectiva en primera persona. Nagel concibe la visión en tercera persona como un punto final ideal en una cadena gradualmente infinita de puntos de vista en primera persona. Pero ¿cómo se ordenan esas infinitas perspectivas de primera persona en una serie progresivamente cercana al punto límite ideal constituido por la visión en tercera persona? Si las perspectivas en primera persona son potencialmente infinitas, ¿cuál habría de ser su límite? ¿pueden acaso tenerlo? ¿Cuál sería la última perspectiva en primera persona antes de alcanzar la visión ideal en tercera persona?

Según Luft, Husserl podría coincidir en este punto de la argumentación con Nagel y, por consiguiente, al afirmar en el primer libro de *Ideas* (1913) que la actitud natural no era un punto de vista más, se hallaría equivocado. El autor sostiene que de este modo puede hacerse justicia a Husserl, sin tener que llegar a afirmar que la perspectiva de tercera persona sea, en realidad, el resultado de una constitución radical por parte de la subjetividad trascendental. Pero ¿podemos abordar el proyecto de una filosofía trascendental asumiendo, primero, que el pretendido enfoque trascendental consiste en una perspectiva discursiva en tercera persona y, por consiguiente, en una perspectiva contingente y a posteriori, y, segundo, asumiendo que esa perspectiva en tercera persona podría no ser sino una perspectiva contextual más entre otras incontables perspectivas de análisis en primera persona? ¿Quedaría algo trascendental allende la perspectiva de este supuesto Observador objetivo y neutral?

Jorge Enrique GONZÁLEZ (Ed.): *Fenomenología y hermenéutica en la sociología contemporánea*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2018, 373 páginas

Daniela Griselda López

CONICET/Universidad de Buenos Aires
danielalopez@daad-alumni.de

El libro que aquí presentamos explora las relaciones entre fenomenología y hermenéutica en el análisis cultural contemporáneo. El objetivo se plantea desde el comienzo de modo muy claro: llenar un vacío en la información en lengua española (p. 14) y, al mismo tiempo, mostrar la enorme potencialidad de articular los aportes de la fenomenología social con la hermenéutica sociológica para avanzar en el análisis cultural de los procesos sociales (p. 19). Ese punto de partida hilvanará, a lo largo de todo el libro, variados y distintos aportes que enriquecen y nutren el campo de la producción sociológica contemporánea. Así, la primera sección: "Fenomenología" inicia con el ya clásico estudio de Thomas Luckmann: "Sobre los límites del mundo social". En ese texto Luckmann analiza un tópico de relevancia como es el del límite que separa lo social de lo no-social e indaga en el origen de nuestra división habitual de la realidad. Los límites del mundo social son analizados desde dos puntos de vista: en primer lugar, como un problema de la fenomenología del mundo de la vida y, en segundo, como un asunto controversial en la teoría etnológica y sociológica. Desde el primer ángulo, se aborda la descripción de las actividades conscientes que conducen a la animación universal del mundo sosteniendo que, dentro de la esfera primordial

del ego trascendental, solo puede encontrarse una "transferencia universal" del sentido "cuerpo vivo". A este respecto, Luckmann invierte el argumento husserliano sugiriendo que el sentido del "ser humano" es una modificación del sentido primario "cuerpo vivo". En la descripción husserliana de la intersubjetividad, el *alterego* es constituido como *alterego* humano, por lo que el problema de la intersubjetividad queda planteado en términos exclusivamente humanos. No obstante, Luckmann valora como errónea la premisa de que "lo humano es constitutivo del ego trascendental". El supuesto de que el sentido "cuerpo vivo" (como el mío) es transferido originalmente *solo* a los cuerpos de seres humanos semejantes es insostenible (p. 31). Por el contrario, la tipificación "ser humano" posee un status y origen comparables al de otras tipificaciones en las tipologías regionales del mundo de la vida. Y, "[el] concepto del Otro también abarca, al menos en uno de sus significados, otro 'ser vivo como-el-ego', por ejemplo, a los animales" (p. 32). En consecuencia, cualquier restricción de la transferencia universal del sentido "cuerpo vivo" ya pertenece a los mundos de la vida históricos y debería investigarse con los métodos de la psicología fenomenológica. La tipología regional de un mundo de la vida histórico es adquirida por el *ego mundano* en el proceso de socialización. Esta determina sus percepciones habituales de lo que es y no es social. En esta misma línea argumental, desde una aproximación al animismo y al totemismo, Luckmann sostiene que la identificación de lo social con lo humano no puede considerarse universal, y que la separación entre naturaleza y sociedad no es una evidencia para hombres y mujeres de todas las épocas. En este sentido, la forma moderna no es sino una entre muchas maneras de dividir el universo en una parte social y una no-social (p. 34): "[n]o hay razones ni empíricas ni teóricas que justifiquen establecer la identificación de lo social con lo humano como estándar de normalidad" (p. 35). Por estas razones, los límites del mundo social se constituyen no solo en mundos de la vida históricos, también su constitución se basa en una transferencia aperceptiva de sentido: la proyección universal. Aunque los límites del mundo social tienen su origen común en una actividad elemental de la conciencia humana, varían ampliamente en las visiones del mundo históricas. Los límites del mundo social son el eje de un sistema de clasificación abarcador que concuerda con los patrones de relevancia establecidos. Por lo tanto, el grado en el cual se restringe la "proyección universal" depende de los patrones de relevancias que prevalecen en las sociedades históricas (p. 54). La sociabilidad no está limitada

únicamente a los seres humanos. En este sentido, solo en un mundo de la vida en el que “lo social y lo humano coinciden” son notablemente homólogos el mundo y las estructuras sociales. Los límites del mundo social, entonces, coinciden con la estructura social humana.

Partiendo de la teoría husserliana de la empatía, el trabajo del profesor Michael Barber: “El residuo cartesiano en la intersubjetividad y el desarrollo infantil”, retoma la reflexión acerca de la transferencia de sentido analógica del significado “organismo animado” a otros sobre la base de una “apercepción asimilativa” analogizante, y afirma que esa visión supone “mónadas aisladas que, de alguna manera, deben dirigirse a otras, a cuya experiencia no tenemos un acceso directo” (p. 77). En cierto sentido, la explicación fenomenológica de cómo conocemos a otro podría tomarse como si reflejara un punto de partida errado, porque comienza con la reducción fenomenológica que aísla la conciencia del mundo y de los otros. Este punto de partida podría traducirse en lo que el autor denomina un “pseudo problema” (p. 78) que consiste en preguntarse cómo es posible llegar a la experiencia del otro, ya que, si la psicología del desarrollo contemporánea está en lo cierto, no hay problema en alcanzar la experiencia del otro, pues estamos inmersos en ella mucho antes del proceso gradual de individuación. En el caso de los adultos, se sigue el argumento de Husserl, que sostiene que el reconocimiento *adulto* del otro no involucra mónadas aisladas incapaces de llegar a la experiencia del otro, sino procesos asociativos por los cuales reconocemos al otro. Barber desmiente que una transferencia analógica y aperceptual del sentido de “organismo animado” a otro implique necesariamente un aislamiento cartesiano de un sujeto respecto de otro. Sin embargo, sostiene, hay un sentido en el que uno no tiene “acceso directo” a la experiencia del otro, puesto que uno no la experimenta como el otro lo hace, y esa falta de acceso constituye un aislamiento monádico inevitable de un sujeto respecto del otro, que se asemeja al aislamiento del ego cartesiano (p. 78). Es en este punto donde entran en consideración las dimensiones subjetiva e intersubjetiva de la experiencia *infantil*. Se sostiene que la clase de procesos asociados con el reconocimiento del otro, de acuerdo a Husserl, posibilita la incorporación de la experiencia de aquel dentro de la propia en la sociabilidad sincrética infantil y contribuye a la constitución de un sí-mismo del infante, anterior a la autoconciencia reflexiva. Barber defiende la visión acerca de que hay un residuo cartesiano en el hecho de que mi corriente de experiencia originaria nunca coincida

con la de otro. Aunque las síntesis pasivas están continuamente en juego en la sociabilidad sincrética, no debe suponerse que mi identidad, aun siendo un infante, sea idéntica a la de otros, como mis padres. La falta de reflexión sobre mis actos y pensamientos no demuestra que mi identidad esté sumergida en la de otro; por el contrario, la reflexión tardía sobre mis actos y pensamientos revela que estos pertenecen a mi propia corriente de conciencia (p. 99). Aun bajo el control del yo o de mi reflexión, la identidad de mi corriente de conciencia está siendo constituida a través de las síntesis pasivas, las síntesis activas y las iniciativas puestas de relieve por la atención conjunta, en las que incluso un infante reflexivo se reafirma dentro de los entornos sociales donde nace. Una dialéctica entre la intersubjetividad y la corriente de la conciencia trascendental permea toda la reflexión de este artículo: “[e]n medio de las relaciones sociales, la corriente trascendental de la conciencia emerge continuamente, no prohibiendo las relaciones intersubjetivas, sino limitando nuestro conocimiento del otro y resistiendo cualquier absorción de mi identidad en la suya y la de este en la mía” (p. 99).

La intención de explorar nuevos tipos de desigualdad motiva la reflexión de Hisashi Nasu en su artículo: “La aproximación schütziana al problema de la igualdad-desigualdad”. A pesar de que la globalización y las nuevas tecnologías de la información hacen irrelevantes las fronteras nacionales artificiales, al posibilitar que todas las personas compartan información común, estos fenómenos producen nuevas desigualdades, por ejemplo, “las minorías tecnológicas”, a través de la alfabetización o del analfabetismo en informática (p. 61). Por estos motivos, el problema de la igualdad está adquiriendo mayor importancia y el análisis presentado explora nuevas formas de abordarlo. Nasu considera que las investigaciones empíricas sobre la igualdad, llevadas a cabo en base a evidencias objetivas y cuantitativas, poseen serias limitaciones. En primer lugar, esto es consecuencia de que “no hay una concepción acordada de la igualdad en cualquier campo” y de que tampoco existe “consenso alguno respecto de las evidencias objetivas de la igualdad o la desigualdad” (p. 64). En segundo lugar, si bien se utilizan indicadores o escalas para medir la igualdad o la desigualdad en un determinado campo, “subsiste siempre un problema serio que se refiere a su adaptación a los fenómenos sociales”. Para fundamentar este punto, menciona dos investigaciones empíricas que utilizan el mismo índice de distribución desigual de los ingresos: el coeficiente de Gini, y que arriban a conclusiones

opuestas. En una de ellas se sostiene que puede observarse en Japón una tendencia hacia la desigualdad de ingresos desde finales de la década de 1980; en la otra, se arriba a una conclusión contraria y se afirma que entre los años 1979 y 1994 no ha existido ninguna tendencia hacia la desigualdad de ingresos en ese país. Estas evidencias del trabajo científico llevan a Nasu a afirmar que “los límites del método cuantitativo conducen, en general, a hallazgos contradictorios” (p. 65). Es por eso que el artículo enfatiza la necesidad de reconocer que las propias construcciones del investigador son “de segundo grado”, esto es, “construcciones de las construcciones hechas por los actores del mundo social”, como sostiene Alfred Schütz. Desde este punto de partida fenomenológico, la tarea de los científicos sociales consiste, en primer lugar, en describir los modos en el que los actores experimentan la igualdad-desigualdad en el mundo social, en su mundo de la vida cotidiana, dado que “solo a través de la interacción con otros o, más precisamente, a través de la actitud de estos hacia mí o su reacción a mi acción experimento la igualdad o la desigualdad” (p. 67). Sin interacción, ni la igualdad ni la desigualdad aparecen. Tal experiencia de “desigualdad” es, sin embargo, insuficiente para que el problema de la igualdad-desigualdad aparezca. Solo cuando creo que no hay razones o motivos justificables para ser tratado de una manera distinta que los otros, experimento el problema de la igualdad-desigualdad. Por esta razón, resulta relevante indagar en “los momentos en los que se tematizan los fundamentos de los tratos diferenciales y en los que estos se vuelven problemáticos” (p. 71). Esos momentos varían según la persona, la situación, la sociedad y la cultura. Para iluminar los procesos que se producen en esos “momentos”, el autor analiza dos casos que aparecieron recientemente en la escena pública en Japón. El primer caso muestra cómo a un extranjero le fue negado el uso de un espacio público, produciéndose un conflicto entre una autotipificación y una tipificación hecha por otro. En el segundo caso, la propia autotipificación o una transformación en la connotación de la autotipificación fueron causadas por modificaciones en el contexto social. Se trata del campeonato de lucha de Sumo de Osaka que, habitualmente, recibe de manos del gobernador una certificación de honor. En esa ocasión, por primera vez, había sido electa una gobernadora, quien dio por sentada la entrega como indicaba la costumbre. Sin embargo, esa entrega fue rechazada de forma inesperada por la Asociación Japonesa de Lucha de Sumo. Los ejemplos mencionados por Nasu muestran la fertilidad de las ideas de

Schütz fundadas en su “fenomenología constitutiva de la actitud natural” y su utilidad para la investigación sobre el problema de la igualdad-desigualdad en el mundo de la vida cotidiana (p. 75).

En “A. Schütz (1899-1959). Fundamentación fenomenológica de la sociología comprensiva y sociofenomenología del Mundo de la vida”, María Carmen López Sáenz se propone, como unos de los objetivos de su trabajo, mostrar que “Schütz no solo se sirvió de la fenomenología como método riguroso para fundamentar su sociología, sino que continuó pensando algunos de los problemas fenomenológicos más relevantes” (p. 103) así como desarrollando lo que la autora denomina “conceptos operativos”, tales como el sentido de las experiencias, la tipificación de estas, la motivación de los comportamientos, su explicitación e interpretación, la estructuración de la conciencia y las relevancias significativas en el Mundo de la vida. El texto se concentra, en primer lugar, en el sentido que la “fundamentación” posee para Schütz, “la que se corresponde con el de la *Fundierung* husserliana, es decir, con la implicación de lo que funda y lo fundado, traducida por Schütz como interrelación entre reflexión y mundo de la vida cotidiana” (p. 104). La autora ubica el proyecto de fundamentación schütziana de la sociología comprensiva como un intento por clarificar el sentido teórico-práctico de las ciencias sociales frente al de las ciencias exactas y las ciencias naturales nomológicas, en un contexto en el que las polémicas de la época sobre el estatuto de ambas no habían cesado con la distinción weberiana entre las ciencias comprensivas y las ciencias explicativas. Desde este punto de vista, el artículo sostiene que Schütz “no se limita a hacer un uso propedéutico de la fenomenología”, sino que su obra inaugura “la investigación sociofenomenológica abierta a otras corrientes y en diálogo continuo con las ciencias humanas y sociales”. El texto se desarrolla, entonces, como un diálogo entre Schütz y Husserl. Se señalan los distintos sentidos en el que el primero se aparta del segundo y se evalúan las implicancias que tiene para la obra de Schütz el abandono del nivel trascendental de indagación. Así, respecto de la acción con sentido en el mundo social, se sostiene que, a diferencia de Weber, Schütz no aborda el acto significativo como axioma incuestionado de la sociología, sino que investiga cómo se constituye su sentido y, empleando términos husserlianos, define la conducta significativa como la “vivencia de la conciencia dadora de sentido” (p. 106). Sin embargo, la utilización de la “reducción fenomenológica”, que Husserl consideraba imprescindible para remontarse “de los sentidos

ya constituidos a su dinámica subjetiva constituyente”, es empleada por Schütz solo como un “recurso metodológico provisional” (p. 108) para comprender la conciencia temporal. Es de destacar la extensa y detallada reflexión que realiza la autora sobre la intersubjetividad, dado que la pregunta que se formula Schütz acerca del sentido lo conduce al estudio de la intersubjetividad. A este respecto sostiene que, aunque “Schütz alaba la constitución husserliana del tú, la estructura intersubjetiva del pensar, la constitución del otro yo trascendental a partir del yo trascendental como una validación intersubjetiva de la experiencia del mundo común” (p. 111), el autor termina “criticando los residuos solipistas” que subyacen a la teoría husserliana de la intersubjetividad y renuncia a la trascendentalidad de dicha teoría. Mientras que Husserl establece que la subjetividad trascendental no tiene sentido más que como intersubjetividad trascendental y que esta es interrelación entre sujetos constituyentes, “Schütz considera que con ella Husserl no es capaz de demostrar cómo se constituye el otro como otra subjetividad trascendental”. De igual modo, “Schütz se niega a considerar las comunidades a las que se refiere Husserl como personalidades de orden superior, pues la prioridad de lo comunitario surge de la atención a la actitud natural que, como Husserl estableció, no es naturalista, sino la que mantenemos en la vida ordinaria”. Por el contrario, Schütz se concentra en la intersubjetividad de la actitud natural, que descansa en la simultaneidad de la vida conjunta, donde coinciden la conciencia interna del tiempo de cada sujeto, el tiempo cósmico y el tiempo estándar, “aunque no explica bien por qué se produce esta coincidencia y esto repercutirá en la falta de claridad de su explicación de la coordinación intersubjetiva de los diversos proyectos individuales” (p. 112). Según López Sáenz, la razón de esta falta de articulación podría hallarse en la renuncia de Schütz a una mínima trascendentalidad de la intersubjetividad y, por ende, de los sujetos que la constituyen. Para Husserl, la intersubjetividad trascendental fundamenta a la intersubjetividad empírica. El abandono schütziano de la reconducción a la esfera trascendental “redunda en claridad descriptiva de las experiencias vividas, pero obvia el análisis retrospectivo de dichas vivencias” (p. 137). La “subjetividad e intersubjetividad trascendentales podrían haberle ayudado a ir más allá” (p. 138). No obstante, la autora valora como importante que Schütz hereda la concepción fenomenológica de la intersubjetividad como origen de la sociedad y del conocimiento, “lo que le permite trascender las explicaciones contractualistas y funcionalistas de la vida

colectiva". Los estudios interdisciplinarios realizados por Schütz han enriquecido a las ciencias sociales, han profundizado en la comprensión de las complejas relaciones humanas, han arrojado luz sobre la adecuación significativa weberiana y han brindado una rica aplicación de la fenomenología de la intersubjetividad: "la principal lección que extraemos con él de la fenomenología es que lo social no es un objeto, sino el sentido de la coexistencia que se aprende viviéndolo reflexivamente" (p. 140).

La investigación de la teoría del símbolo como un fenómeno del mundo de la vida [*Lebenswelt*] es una indagación poco habitual que se convierte en el centro de la reflexión de Jochen Dreher en su contribución "Las trascendencias de la *Lebenswelt* y su superación a través de los signos y símbolos". El artículo sugiere que el concepto de mundo de la vida es una vía de acceso "para comprender la interconexión entre el individuo y la sociedad, articulación que se realiza a través de los mecanismos de los signos y los símbolos" (p. 145). Tomando como punto de partida la teoría de los símbolos de Alfred Schütz, la que, a juicio del autor, "ha recibido escaso reconocimiento" (p. 146), se sostiene que el individuo experimenta las trascendencias de la *Lebenswelt* —del espacio, el tiempo, la sociabilidad y las diferentes esferas de la realidad— y es capaz de superarlas por medio de signos y símbolos. El concepto de símbolo fue importante en las obras de Schütz, entre ellas en *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, un libro completado por su discípulo Thomas Luckmann. El esquema que Schütz había planificado para esta obra incluía el establecimiento de una teoría del símbolo como un componente esencial de su teoría de la *Lebenswelt*. Sin embargo, la elaboración de Luckmann del capítulo VI, difiere del manuscrito original, y el capítulo V: "Los elementos trascendentes del mundo de la vida y su dominio mediante los signos y los símbolos" se omitió, como puede leerse en el *Prólogo* de Luckmann de la mencionada publicación. El valioso aporte del artículo de Dreher consiste en la reconstrucción de este "capítulo del símbolo" (p. 147), considerado como Schütz lo hubiera escrito, junto con los manuscritos de los *Cuadernos* que contienen su intento de elaborar una teoría del símbolo y de la comunicación. En esta línea, se sostiene que el concepto de símbolo en Schütz es crucial para la constitución de la *Lebenswelt* como una entidad intersubjetiva, con sus múltiples esferas de la realidad. El estudio de los *Cuadernos* de Schütz muestra la importancia de la simbolización dentro de su concepción de la *Lebenswelt*. En efecto, resulta ser "el mecanismo integrador" (p. 172) de

un mundo de la vida pluralmente estructurado en los seres humanos. La intención de Schütz era dedicar un capítulo específico a los símbolos en su trabajo sin terminar, a fin de establecer la teoría del símbolo como un componente esencial de su concepción del mundo de la vida. En la versión final de aquel proyecto de Schütz, llevada a cabo por Luckmann, hace falta una explicación del símbolo como mecanismo crucial para el establecimiento de la "cohesión" de ese mundo, como componente central de lo que la constituye, y como una entidad presente en múltiples esferas de la realidad. La inversión de la relación de simbolización, mediante la cual otras realidades como la política y la religión son capaces de presentar simbólicamente la realidad de la vida cotidiana, no se tuvo en cuenta, a pesar de que constituye un vínculo sistemático de gran relevancia para la concepción schütziana del mundo de la vida.

En "Ciencia cultural fenomenológica", Lester Embree, quien "acompañó con entusiasmo al final de su prolífica vida intelectual la preparación de esta edición" (p. 15), realiza un esbozo histórico de las disciplinas científicas y ofrece una clasificación basada en los postulados de Alfred Schütz, así como una comparación con las posiciones actuales que se fundan en el positivismo. El autor esboza los modos en los que las ciencias culturales pueden ser fenomenológicas. La cuestión fundamental del ensayo es la indagación en torno a qué es la fenomenología en su condición de "algo que comparten docenas de disciplinas" (p. 185). Específicamente, "¿qué es lo que hace fenomenológica a una ciencia cultural fenomenológica?" (p. 186). La conclusión a la que llega el autor es que se destacan tres rasgos que comparten todas las ciencias culturales: la reflexividad, el carácter descriptivo y su apreciación de la cultura. Las ciencias culturales son "apreciadoras de la cultura", en un sentido husserliano, esto es, comenzando por una indagación en torno a los rasgos del mundo de la vida. Desde el punto de vista de Embree, el mundo histórico-social de la cultura es aquel en el que vivimos nuestras vidas cotidianas. Para hacer investigación científico-cultural se necesita, en primer lugar, adoptar una actitud teórica y, en segundo, recurrir a una epojé genérica que purifique los objetos en el campo de los valores, propósitos y características de creencia personales propias (p. 186). Por último, el hecho de que la fenomenología sea descriptiva implica advertir que algo antecede al por qué, es decir, "que la explicación presupone la descripción y que la descripción oscura o confusa puede viciar la explicación". De

acuerdo al autor, si estos rasgos "son parte de la actitud teórica propia y, por ende, de la identidad disciplinaria, entonces uno es fenomenólogo" (p. 188).

En su artículo "Los roles y la escisión del *ego agens* en personalidades múltiples. Consideraciones con base en la sociología fenomenológica de Alfred Schütz", Carlos Belvedere aborda la problemática de los roles sociales en algunos textos dispersos de Schütz. Precisamente el interés del artículo consiste en que este autor no nos legó una teoría desarrollada al respecto, sino apenas una serie de observaciones ocasionales ligadas a consideraciones relativas a otros temas. En este sentido, este capítulo contribuye a reunir y describir algunos elementos que pueden encontrarse en aquellos pasajes y que, de ser elaborados más sistemáticamente en un futuro trabajo, podrían cimentar una aproximación sistemática a la problemática de los roles en clave fenomenológica. El trabajo muestra que Schütz concibe los roles sociales en el marco de su teoría de la subjetividad (p. 193), incorporando una dimensión objetiva y una dimensión subjetiva que permite, a la vez, que el actor social se sienta constreñido en su acción, pero también obligado a interpretar libremente su rol tomando así cierta distancia respecto del mismo. Puesto que Schütz escribió en un contexto determinado, sería esperable que en futuros trabajos el autor elaborase la relación de esta fenomenología de los roles sociales con las teorías sociológicas de la época. Además, tendiendo a poner de manifiesto su vigencia, también sería deseable una contextualización de estas ideas en el marco de la sociología de nuestro tiempo. No obstante estas limitaciones, resulta refrescante encontrar en este artículo una recopilación de temas presentes en la obra de Schütz que transitan por carriles propios, signados por una originalidad considerable que no ha perdido vigencia.

La segunda sección: "Hermenéutica", es inaugurada por el manuscrito "La sociohermenéutica como programa de investigación en sociología" de Luis Enrique Alonso. El enfoque planteado por el autor defiende "un encuentro temprano entre la sociología y la hermenéutica, entendido como un auténtico programa de investigación". En este sentido, se habla de un conjunto de reglas metodológicas (heurístico positivas, unas, y heurístico negativas, otras) que definen "cuáles son los senderos a seguir y cuáles los errores que se deben evitar para la elaboración de nuestras prácticas y protocolos de investigación" (p. 208). Partiendo de un análisis de las obras de Simmel, Weber, Elías y Ricoeur, el tex-

to reivindica una visión sociohermenéutica de la sociología, “donde la interpretación no se plantea como un sistema hipotético deductivo, que permite la verificación o falsación de un conjunto de categorías predeterminadas y codificables, (excluyendo como “ruido” todo lo que no se adapta al modelo de validación), sino como un proceso de captación de productos discursivos reales que apunta a determinar, en ellos, el sentido efectivo de la acción de los sujetos como sujetos sociales” (p. 212). Frente a lo que el autor valora como “la orientación fuertemente subjetivista que ha tenido la hermenéutica tradicional”, la sociohermenéutica que el artículo propone “no busca tanto intuir o reconstruir el sentido auténtico y último que otorga un sujeto sublimado a sus enunciados simbólicos, sino más bien los efectos reales que los discursos producen”. Entendiendo, con Jean Phillippe Bouilloud “que la categoría básica de interpretación no es el sentido, sino el efecto del sentido”, se aparta, de este modo, “de cualquier dimensión ontológico existencial”. En consecuencia, el encuentro entre la hermenéutica y las ciencias sociales se realiza sobre la idea de que “el hecho de comprender no es nunca el comportamiento de un sujeto con un objeto dado, sino el acontecer de una acción histórica”. A lo que aspira el programa sociohermenéutico es a una reconstrucción de los motivos que operan en la conducta significativa de los agentes sociales, pero eliminando, de entrada, cualquier connotación hipersubjetivista del concepto de motivación. Por esta razón, los motivos son entendidos como fenómenos sociales y los “vocabularios de motivos”, son analizados como “repertorios lingüísticos diferentes, usados en situaciones distintas, que varían históricamente y se encuadran en marcos sociales, siendo sus efectos finales hacer justificables las acciones ante los demás y el individuo mismo” (p. 215). El artículo se aleja de la concepción psicológica de la motivación, entendiéndola como el sentido de la acción situada en el campo relacional de los comportamientos humanos y, por ello, convertida en guía de la interpretación. Asimismo, la sociohermenéutica se aparta del concepto de texto que maneja la deconstrucción posmoderna “por resultar prácticamente inmanejable en las investigaciones sociales concretas” (p. 218). Se afirma que el discurso solo tiene sentido en la investigación hermenéutica concreta como “una práctica simbólica que se construye en —y construye a— los actores sociales en el juego de representaciones de sus conflictos, intereses y formas de historicidad concretas”. Lo que reorienta la indagación hacia “las razones prácticas y a los nichos de la vida intersubjetivamente creados, frente a un concepto de tex-

to". Desde el punto de vista de este enfoque sociohermenéutico, el lenguaje no es el "agente de la creación exclusiva de la realidad social", sino "el medio de construcción significativa del mundo en una situación concreta, a partir de las experiencias de los actores sociales" (p. 224). Por lo tanto, no es la tarea de la sociohermenéutica el análisis de textos, "ni una actividad lingüística, ni psicoanalítica, ni semiológica; no se busca en él la estructura subyacente de la enunciación, ni la sintaxis combinatoria de las unidades significantes, sino la reconstrucción del sentido de los discursos en su situación, tanto micro como macro, de enunciación". Más que a un análisis formalista, este enfoque sociohermenéutico, cercano tanto a la fenomenología como a la teoría crítica, apunta a reconstruir los intereses de los actores y se presenta como un "modelo de comprensión del texto grupal, en su contexto social y en la historicidad de sus planteamientos". El análisis del discurso, como análisis sociohermenéutico, es un análisis pragmático del texto y de la situación social, tanto micro como macro, que lo ha generado. El trabajo sociohermenéutico no se propone la búsqueda de "códigos universales, sino el significado de las acciones de los sujetos sociales". Se mueve "del texto a la acción" y "del enunciado al sentido de lo vivido por los sujetos" (p. 229).

El artículo de Lina Correa "Alfred Schütz y Anthony Giddens: cómo la fenomenología social propicia una conceptualización robustecida del ámbito práctico en sociología" plantea que "hay una importante, aunque no siempre reconocida continuidad entre la fenomenología social de Alfred Schütz y la teoría de la estructuración de Anthony Giddens" (p. 239). Según la autora, esa continuidad puede observarse en "algunas premisas ontológicas y metodológicas", originalmente planteadas por la fenomenología social de Schütz, que Giddens recoge (objetándolas, algunas veces) en la teoría de la estructuración y las reformula en su idea de doble hermenéutica. El manuscrito centra su análisis en la categoría de "conciencia práctica", aquella que, en la teoría de la estructuración, designa el saber práctico, no proposicional, que despliegan los individuos en sus vidas cotidianas. Este tipo de saber "ocupa un lugar central en las obras de Giddens y Schütz", teniendo en cuenta que ellos elaboraron sus propuestas teóricas y metodológicas en oposición a las corrientes positivistas de las ciencias sociales. Ambos autores coinciden en esa crítica: "los objetos de estudio de las ciencias sociales, a diferencia de los de las ciencias naturales, contienen estructuras intrínsecas de significatividad que solo pueden conceptualizarse satisfac-

toriamente en términos del mundo práctico cotidiano" (p. 240). Se afirma que "la fenomenología social provee a los científicos sociales" (y a Giddens, en particular) "de un amplio repertorio conceptual y metodológico con el que pueden enriquecer su comprensión de la acción social y, en términos generales, de un ámbito de realidad social que ocupa un lugar central en buena parte de la teoría social contemporánea, esto es, el ámbito de la *praxis* y de la vida cotidiana". A fin de sustentar esta aseveración, la autora muestra que la ontología de la práctica se ha constituido como el núcleo conceptual desde el cual se ha intentado "superar los dualismos tradicionales en la sociología". Por un lado, en la formulación de la categoría "conciencia práctica", Giddens parte de la fenomenología social de Schütz y de su noción de acervo de conocimiento. De modo que puede afirmarse que existe una continuidad entre algunas premisas de la fenomenología social y la teoría de la estructuración de Giddens. La más importante de estas premisas es que la comprensión [*Verstehen*] "de los individuos en sus vidas cotidianas es una condición ontológica de la vida social y, por lo tanto, también del conocimiento de las ciencias sociales" (p. 246). Como contrapunto, la autora señala las divergencias entre las obras de Schütz y de Giddens, las que son "naturalmente, el resultado de que sus trabajos están guiados por preguntas y preocupaciones distintas" (p. 268). En lo que refiere a las obras de Giddens tratadas en el artículo (aquellas que vieron la luz entre mediados de los años setenta y finales de los ochenta), no hay allí una preocupación evidente por disputas o cuestiones epistemológicas, sino por desarrollar una teoría "sobre el ser y el hacer del hombre, sobre la reproducción social y la transformación social". En lo que atañe a la obra de Schütz, se afirma que el trató de clarificar las condiciones de posibilidad del conocimiento sociológico, derivando de este proyecto, la importancia de la fenomenología que, en su opinión, preparó el terreno para el estudio "de cómo es posible el conocimiento científico y cuáles son sus presuposiciones lógicas y metodológicas". En suma, el manuscrito de Correa muestra que "la fenomenología social ha hecho aportes significativos, aunque no siempre reconocidos, a la teoría social contemporánea". Proveyendo a los científicos sociales con un amplio repertorio conceptual y metodológico, que hace posible enriquecer la comprensión de la vida social. No obstante, hacia el final del texto, se hace hincapié en la necesidad de articular la fenomenología social con desarrollos de otras corrientes de pensamiento sucesoras,

pues, en palabras de Schütz, la fenomenología “espera terminar allí donde otros comienzan”.

“Sociología jurídica y hermenéutica analógica dialéctica”, de Napoleón Conde Gaxiola, propone en sus líneas enlazar “la propuesta de la hermenéutica analógica y la sociología jurídica” (p. 272). La sociología jurídica es una ciencia joven y se distingue de otros tipos de abordaje del derecho, como la antropología o la filosofía jurídica, no solo por los temas o contenidos de análisis, sino también por las técnicas y metodologías utilizadas. Esta disciplina “aborda el derecho en su funcionamiento dentro de una formación social, estudiando las razones de su creación y los criterios de aplicación de las leyes a una colectividad humana”. El sociólogo del derecho que emplea la hermenéutica analiza espacios de las ciencias jurídicas, privilegiando la explicación, la comprensión y la interpretación. También conoce los contenidos fundamentales del ordenamiento y del sistema jurídico, con el propósito de entender la esencia de los complejos procesos que configuran la ciencia del derecho. Desde el punto de vista del sociólogo hermenéutico de orientación analógica, “el derecho es una praxis interpretativa donde no solo se hegemoniza la norma y la ley, sino también aquello que se concibe como un proceso totalizante que incluye la sintaxis, la semántica y la pragmática de los actos jurídicos”, puesto que él se ocupa de la teoría de la norma y la justicia, de la teoría de las instituciones y la teoría de la decisión. El autor resalta que en esta disciplina han dominado, en una primera fase, “las tendencias formalistas de corte legalista, como es el caso de la escuela de la exégesis en Francia y la escuela dogmática o jurisprudencia de conceptos en Alemania”. En una segunda fase, emerge “el indeterminismo del llamado ‘movimiento de derecho libre’”, el que tuvo una presencia significativa, sobre todo en Alemania y Europa Central. Y, por último, en la actualidad, hegemonizan el campo de pensamiento el positivismo y el neopositivismo, herederos de la línea legalista y normativista, y el posmodernismo que se ha identificado con las posturas indeterministas. Frente a estas perspectivas dominantes, Conde Gaxiola propone que “la sociología jurídica, vista en su dimensión histórica, deberá ser no solo hermenéutica, sino también analógica y dialéctica” (p. 279). Debe reunir estas tres dimensiones, pues éstas le permiten realizar “una interpretación adecuada y proporcional de los textos; su postura es de término medio y diagramático entre las pretensiones metonímicas de la objetividad y las propuestas metafóricas de la subjetividad; se ubica en el enlace de la total objetividad

y la entera subjetividad, buscando la armonía y el equilibrio” (pp. 279-280). Esta sociología hermenéutica procura rescatar “cierta objetividad defendiendo un grado de subjetividad dentro de un equilibrio analógico, ya que no aspira a eliminar las diferencias entre las diversas interpretaciones del derecho como texto” (p. 280). Esta aproximación a la comprensión de una “jus-sociología hermenéutica, analógica y dialéctica” ayudará a tener “una comprensión más general del derecho como una praxis compleja y social” (p. 289).

En el texto “El observador, lo real y lo imaginario como pilares de una hermenéutica de la realidad social”, de Milton Aragón y Juan Coca, se parte de una valoración de la hermenéutica y se analizan sus vínculos con las diversas ciencias. Se afirma que “los estudios sobre hermenéutica han tenido gran influencia en las ciencias humanas (filosofía, historia, teología, etc.), pero en las ciencias sociales (sociología, economía, pedagogía, etc.) y experimentales (enfermería, medicina, biología, etc.) parece que tiene menor impacto”. Este hecho podría explicarse porque la hermenéutica, en estos ámbitos epistémicos, “necesita ser aplicada —fundamentalmente— como una herramienta metodológica y no ontológica”. Aragón y Coca sugieren que “hace falta un mayor desarrollo de todos los elementos epistemológicos que implicaría el uso de la hermenéutica como artefacto metodológico”. De ahí que el objetivo central del trabajo sea estudiar el ámbito de observación de aquello que es analizado por el investigador. Se apunta, asimismo, a conocer la influencia que lo imaginario y la realidad tienen en la configuración de un conocimiento hermenéutico. El artículo muestra el modo en el que la realidad, entendida como el proceso hermenéutico por excelencia, se va constituyendo como base de tres pilares fundamentales: lo real (presimbólico), lo simbólico y lo imaginario. Esa constitución, se sostiene, es posible a través del “observador-hermeneuta” quien, de un modo intersubjetivo, “genera interpretaciones de estos tres elementos en un nuevo elemento que es la realidad”. Esta explicación abre la posibilidad de comprender cómo es posible la sistematización de la hermenéutica en el ámbito de las ciencias sociales y experimentales. Los diferentes elementos que se ponen en juego en el proceso interpretativo “serán aquellos que deberán ser estudiados por los investigadores que se aproximen a la hermenéutica a través de un enfoque metodológico”.

En el capítulo “Hermenéutica analógica, religión y política” de Mauricio Beuchot se parte de la indagación de los vínculos entre la religión y la política. Se

afirma que ambas “han estado unidas” (p. 306), como lo destaca Lluís Duch, a veces incluso como teología política. No siempre ha sido para bien, pues en varias ocasiones la religión ha manipulado la política o viceversa. En la actualidad, “la política tiende a excluir la religión” (p. 315), la que queda relegada al ámbito de lo privado. Pero parece que no se la puede excluir completamente y que la religión retorna como lo reprimido. El hombre será siempre simbólico y, por ello, requerirá de la religión o de algo que cumpla sus funciones, que le dé sentido como ella lo ha hecho. Lo importante es que “la religión puede llevar una buena relación con lo político y, en lugar de entorpecer los procesos de convivencia social, ayudar a que sean más sanos y dotados de significado”. Precisamente porque el hombre es un animal simbólico, se requiere de la religión para darle más sentido, pero precisamente un “buen sentido” (p. 316).

El texto “Fundamentos hermenéuticos en cuatro corrientes sociológicas contemporáneas”, de Jorge Enrique González, parte de un diagnóstico: la crisis de los paradigmas de cientificidad o “transición paradigmática” (p. 335), en el caso de la sociología contemporánea, se ha expresado en la búsqueda de una fundamentación para guiar la comprensión y establecer un nuevo vínculo entre esta y la explicación. Este proceso ha derivado en la revalorización de los métodos cualitativos y, especialmente, en la recuperación de la hermenéutica como respuesta al impacto del giro lingüístico y cultural. De gran influencia ha sido el pensamiento posmoderno el que, enfatizando la hermenéutica, la presenta “como la nueva *koiné* del pensamiento contemporáneo”, pero en este caso, entendida desde un punto de vista relativista o equivocista. El autor señala y analiza cuatro de las principales tendencias en la sociología contemporánea que manifiestan “un interés, la mayoría de las veces explícito, aunque la fundamentación hermenéutica diste mucho de ser consistente”. Es decir, que, aunque se asumen elementos claramente hermenéuticos, no se mantiene un interés comprometido en la materia como para profundizar de modo fundado. Para respaldar esta afirmación el autor estudia “las relaciones entre el fundamento epistemológico y la fundamentación ontológica en el caso de la sociología contemporánea”, a partir de la exploración de cuatro tendencias de importancia que se preocupan por desarrollar el problema de la comprensión en sus trabajos: “la doble hermenéutica (A. Giddens), la investigación participante (O. Fals Borda), la hermenéutica diatópica (B.S. Santos) y la intervención sociológica (A. Touraine)” (p. 320). Desde el punto de vista de González, el desarrollo

de estos paradigmas en las teorías sociológicas contemporáneas requiere: en primer lugar, un esfuerzo de explicitación de los fundamentos hermenéuticos y, en segundo, una profundización de sus implicaciones. Esta sugerencia se formula en el contexto del diagnóstico que el autor realiza acerca del uso y la apropiación de elementos de la reflexión hermenéutica en la sociología contemporánea. Evaluación que lo lleva a afirmar la ausencia de un compromiso “con un desarrollo sistemático de los fundamentos y procedimientos de la comprensión e interpretación, tanto en su dimensión ontológica como epistemológica”, e incluso, en algunos casos, la simple aplicación “de manera implícita” (p. 320). El artículo sugiere que en ese escenario resulta ineludible fijar una posición frente a los tipos de hermenéutica, tal como se presentan en la actualidad. Los aportes “de la hermenéutica analógica icónica, en particular, aunque también los recursos que provienen de la lingüística, por ejemplo, los aportes de R. Jakobson, en torno al valor del uso de la metáfora y la metonimia, así como los desarrollos de P. Ricoeur sobre estas materias, pueden brindar elementos para avanzar en la fundamentación de la mirada hermenéutica en la sociología y otras ciencias sociales contemporáneas” (p. 336).

Como capítulo final, el libro ofrece el texto “Filosofía y sociología hermenéutica de las instituciones” de Johann Michel. El autor se enfrenta a “la cuestión del sentido” en las instituciones, la que supone la movilización de una pluralidad de puntos de vista “distinguiendo varios registros de significaciones y niveles de análisis correlativos” (p. 339). Su contribución muestra que, cada registro de sentido, o nivel de análisis, aporta mayor “inteligibilidad epistemológica” al agregar una teoría hermenéutica particular. El “primer perfil semántico” propuesto por el autor presenta a la institución como una “configuración de sentido objetivada y sedimentada, como gramáticas impersonales de significaciones, como sistemas poliádicos que se imponen y preceden ontológicamente a las voluntades individuales”. Este nivel de análisis se justifica en una “hermenéutica textual” que apunta a comprender y a explicar la fijación de sistemas de acción y reglas en una institución, de modo análogo a la autonomización de los textos. En el “segundo perfil”, denominado sociogenético, la institución es descifrada desde el punto de vista de su historización de sentido, esto es, de las reglas y los roles. La fenomenología social, de la mano de una hermenéutica histórica, aporta una comprensión de las configuraciones de sentido las que, aunque objetivadas, no son cosificaciones que escapan al tiempo. Desde este

segundo punto de vista, se analiza la historia de las gramáticas de sentido, cuya hermenéutica ayuda a retejer la trama. En el "tercer perfil", denominado pragmático, el sentido de las instituciones es analizado en interacciones, en situaciones particulares, que pueden ser interpretadas por individuos "de carne y hueso" (p. 364). A esto llama el autor "análisis del sentido en situación", dado que las apropiaciones de las gramáticas objetivadas, diferencias de sentido y distancias a las reglas y roles, reclama de una hermenéutica "de carácter microsociológico". En un "cuarto perfil", la institución aparece como un segundo orden de significaciones, "como un aumento del sentido metapragmático" (p. 365), que se suma a dispositivos de legitimación, a la vez en la intención de naturalizar instituciones y borrar el hecho de su contingencia, reproducir sistemas de dominación, vencer la fragilidad de las socializaciones secundarias, así como las incertidumbres cognitivas y los riesgos de cuestionamiento que amenazan el orden de sentido establecido. Asimismo, es importante y necesario distinguir aquellas instituciones dominadas por la relación vertical de poder de aquellas donde predomina la lógica horizontal de la capacidad de actuar en común. En este caso, debe agregarse un "suplemento de sentido" al precedente. Es preciso hacer esto solo cuando algunas instituciones, "para compensar el hiato entre la reivindicación de la autoridad y la creencia de los dominados, producen una plusvalía ideológica que podemos asimilar a una forma aún más retorcida de la violencia simbólica". A fin de revelar el sentido escondido en esos "aumentos de sentido", la hermenéutica, extraída en el análisis de los símbolos de doble sentido, se convierte en "una escuela de la sospecha" y encuentra su inspiración en la crítica de las ideologías y el paradigma crítico en las ciencias sociales.

En suma, las contribuciones compendiadas por José Enrique González son una excelente muestra de las "enormes potencialidades" (p. 19) que conlleva la articulación de los aportes de la fenomenología social con la hermenéutica sociológica para el análisis cultural de los procesos sociales. El lector o lectora podrá seguramente encontrar un lugar en el amplio abanico de propuestas que presenta un libro cuyo camino, desde ya, vale la pena desandar.

**LA CONCIENCIA RELIGIOSA. COMENTARIOS A LA OBRA DE JEAN
HÉRING, FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA RELIGIOSA**

**THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS. COMMENTS TO THE WORK OF
JEAN HÉRING, PHENOMENOLOGY AND RELIGIOUS PHILOSOPHY**

Rubén Sánchez Muñoz

UPAEP, Universidad

ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

I. INTRODUCCIÓN

Jean Héring (1890-1966) perteneció al Círculo Fenomenológico de Gotinga y, como muchos otros integrantes de este grupo fue un destacado discípulo de Husserl. Bajo su dirección realizó una tesis sobre la noción de *a priori* en Lotze, pero nunca fue publicada (véase De Santis 2020). A juicio de Jacek Surzyn, Héring habría defendido una de las ideas más provocativas dentro de la fenomenología ontológica, a saber, su posición respecto de las esencias y el conocimiento de las esencias, influyendo, en especial, en el pensamiento de Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein y Roman Ingarden (2002: 74-76).

En efecto, dentro de los trabajos publicados de Héring, sin pretender mencionarlos todos, encontramos los siguientes: en 1921 publicó su estudio sobre "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee" en el volumen 4 del *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* (véase *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, traducción de Rogelio Rovira, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004); *Le Royaume de Dieu et sa Venue. Étude sur*

L'Espérance de Jésus et de l'Apôtre Paul en 1937 y *A Good and a Bad Government: According to the New Testament* de 1954. Cabe decir que en 1939 publicó "La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trent ans. Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909" en el volumen 1 de la *Revue Internationale de Philosophie* y de 1960 el artículo "De Max Scheler à Hans Reiner. Remarques sur la théorie des valeurs morales dans le mouvement phénoménologique" en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 40, 152-164. Una traducción de este texto a cargo de Jimmy Hernández se publicó en *Investigaciones fenomenológicas* 14, 2017, pp. 91-106: "De Max Scheler a Hans Reiner. Observaciones sobre la teoría de los valores morales en el movimiento fenomenológico".

El libro de Jean Héring que presentamos es la tesis de licenciatura en teología que el autor presentó en 1925 en la Universidad de Estrasburgo y que fue publicada al año siguiente en forma de libro (*Phénoménologie et philosophie religieuse*. Paris: Alcan, 1926). En ella intenta mostrar las aportaciones que la fenomenología puede hacer al estudio del fenómeno religioso y de las manifestaciones religiosas. Cabe decir que aquí Héring defiende una visión realista de la fenomenología y en este sentido, su estudio se centra en la descripción de esencias y leyes de esencias, adscribiéndose así a los intereses del grupo de fenomenólogos de Gotinga que era, en efecto, el estudio de las esencias (*Wesensschau*), en consecuencia, al igual que los integrantes del movimiento fenomenológico temprano, Héring concede gran importancia a la intuición y, en este sentido, el interés de Héring por la descripción de esencias puede percibirse la influencia de Reinach.

El libro es un estudio sobre la conciencia religiosa y tiene el mérito doble de que a través de esta obra Héring introdujo la fenomenología en Francia (Dupont, 2015) y, además, el mérito de haber aplicado la fenomenología al estudio del fenómeno religioso. De acuerdo con los traductores, esta obra inaugura "el giro fenomenológico de la filosofía francesa" (p. XXIX). Tanto Jean Héring como Emmanuel Levinas y Alexander Koyré hicieron posible este giro. Pues bien, lo que nosotros intentaremos comprender en sus páginas será ¿qué es la conciencia religiosa? Y, todavía más, ¿cuál es la contribución de Héring a la fenomenología y a la filosofía de la religión?

Héring llega a sostener "que la fenomenología *husserliana*, que también puede ser calificada como fenomenología de la conciencia, lejos de constituir una revancha del psicologismo socavado por los *Prolegómenos*, es, por el contrario,

el único terreno en el que este podría ser aniquilado radicalmente" (2019: 83). En efecto, fue Héring quien invitó a Husserl a dictar un ciclo de conferencias ante un público que incluía tanto a miembros de la facultad de teología católicos como protestantes. Husserl dictó estas conferencias entre el 8 y el 12 de marzo de 1929. Aunque estas no se conservan, parece ser que Husserl habló allí del problema de la intersubjetividad de una forma más desarrollada de como lo había presentado en las conferencias de París (Dupont 2014: 219). Cabe decir y recomendar el trabajo de Christian Dupont *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*, en particular la exposición que realiza de la fenomenología de Héring, la recepción de Husserl y sus discusiones con Shestov (Dupont 2014). Sobre las polémicas entre Héring y Shestov acerca de la fenomenología puede verse el trabajo de Jimmy Hernández (2016).

II. FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA RELIGIOSA

La obra se compone de tres partes. A continuación, comentaremos algunos de los temas que aparecen en cada una de ellas. Ya en el Prefacio dice que su trabajo "se propone estudiar las aportaciones del movimiento fenomenológico —aún poco conocido en Francia— al desarrollo de la filosofía religiosa" (2019: 7) y deja ver su juicio sobre la fenomenología y la obra de Husserl al decir que su pensamiento "supera con creces en importancia a las otras corrientes de la filosofía alemana contemporánea". Por esta razón dice que "este libro podría servir de iniciación fenomenológica a quienes tengan la paciencia de leerlo con atención y no se espanten por una serie de términos en ocasiones algo insólito" (2019: 7).

En la introducción de Jean Héring puede apreciarse la lucha que se propone enfrentar ante los métodos psicologista e histórico, los cuales han llevado a la filosofía religiosa a una "hora crítica", esto es a una crisis profunda. Y de ello trata la primera parte, dedicada a "La crisis de la filosofía religiosa". Esta crisis constituye el punto de partida de esta obra. ¿Cuál es entonces el problema al que se va a enfrentar Héring?

En el § 1 se puede apreciar que al autor le preocupa el carácter antropológico y subjetivista (incluso romántico, dice) de la filosofía de la religión que se halla en autores como Shaeder, Heim, Leese, Barth, Brunner, Gofarten, entre otros, y

que intentará hacer justicia “al valor real de la tradición schleiermacheriana” (2019: 16).

En el § 2 Héring hace algunas precisiones terminológicas que serán de gran valor para el resto de la obra. Allí distingue entre filosofía de la religión y filosofía religiosa en los siguientes términos:

a) “reservaremos el título de filosofía de la religión para un grupo de investigaciones que tienen por objeto la religión misma”

b) “y entendemos el uso de la designación filosofía religiosa de tal forma que incluya –además de la filosofía de la religión– el conjunto de proposiciones que tienen como tema a Dios, al mundo, al hombre o a cualquier otra entidad, vistos desde el ángulo de una religión, ya sea natural o positiva; es decir, un grupo de afirmaciones sostenidas o inspiradas por una actitud, una verdad exigida o dada por una religión que, a su vez, habrá sido justificada previamente por la filosofía de la religión” (16-17).

A juicio de Héring, la filosofía religiosa no coincide ni con la religión dogmática de inspiración positivista ni con la teología racional. Luego de ello, define otros dos términos: metafísica y ontología:

c) Metafísica: “A esta rama debe ser asociada toda afirmación que concierna a una entidad representada como inaccesible al estudio empírico, pero como existiendo actualmente”

d) De la ontología no da propiamente una definición, pero dice que ella “se contenta con el estudio de lo que es posible” (18).

En el capítulo II se pregunta el autor cómo la filosofía religiosa ha caído en el psicologismo. La referencia al psicologismo y el modo como Héring intentará refutarlo, deja ver la influencia de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Esta influencia se verá en toda la obra como vamos a ver más adelante. Héring denuncia el abandono de cualquier pretensión de metafísica llevado a cabo, según él, por el criticismo y reforzado más aún por el positivismo, porque partiendo de que la religión era una manifestación de la conciencia humana, la psicología empírica fue la encargada de llevar a cabo su estudio. Pero ¿cómo iba a ganar claridad la psicología empírica sobre la religión cuando sus propios representantes no estaban de acuerdo ni en el método ni en el objeto de estudio? El problema está en que, desde esta perspectiva que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX, la psicología de la religión condujo al psicologismo.

Parece ser que la psicología, al encerrar los fenómenos religiosos en las redes de un determinismo riguroso que les prescribe la manera de coexistir y de realizarse, así como sus relaciones con el ambiente de la vida psíquica, se revelaba totalmente incapaz de responder a las cuestiones de orden epistemológico y axiológico (p. 24).

¿Qué lugar ocupa entonces la verdad religiosa? La psicología empírica conduce a dos posibilidades: a) al agnosticismo o b) al escepticismo (véase p. 25).

En el capítulo III de esta primera parte Héring se pregunta “cómo se ha intentado escapar de las consecuencias psicologistas de la psicología religiosa” y allí expone las perspectivas del historicismo, el sociologismo, el pragmatismo y el criticismo. Del historicismo denuncia su adscripción a un método empírico que intenta encontrar leyes invariantes (nomotéticas) en el devenir histórico, pero termina diciendo que “nadie duda ya del fracaso definitivo de estos ensayos”. Dice que la historia: “nunca encontrará otra cosa más que valores o jerarquías de valores defendidos por los hombres de una determinada época y de una determinada cultura” (p. 28). Héring juzga que el historicismo no está en condiciones de proporcionar una clasificación, una descripción científica de la religión o una apreciación de su propio valor y ello debido a que no ha esclarecido cuál es la esencia de la religión, lo que al autor le parece necesario. Del sociologismo religioso argumenta que es “la pretensión de ciertos filósofos de la religión de explicar, comprender y apreciar la religión a través de los medios de la sola sociología que, por su método objetivo y sus resultados a la vez positivos y generales, nos preservaría de una caída nefasta en el relativismo histórico, así como del salto peligroso a la esfera metafísica” (p. 30). O también: “designamos sociologismo religioso a la visión de la religión que nos dan E. Durkheim y sus discípulos” (p. 30). Héring dice, a su vez, que el pragmatismo “pretende juzgar a la religión por los frutos que produce en un terreno extra-religioso, a saber, en el terreno social” sin que le importe realmente si Dios existe o no. En el caso del criticismo, el punto de partida de Héring tiene que ver con la epistemología kantiana, a la idea de que todo conocimiento verdadero haya de ser definido conforme al espíritu y que a partir de allí la investigación en el terreno de la religión haya consistido, entre otras cosas, en la búsqueda de un *a priori* religioso. A juicio del filósofo francés: “la epistemología idealista, al limitar la idea de realidad al círculo de nuestras representaciones sensibles, hace radicalmente que toda religión sea imposible” (p. 38).

La segunda parte del libro la dedica Héring a hacer una revisión de “El movimiento fenomenológico”. En el capítulo I empieza exponiendo la recepción de las *Logische Untersuchungen*: “obra de primer orden y que desencadenó progresivamente todo el movimiento”, dice. En ella, como sabemos, Husserl refuta el psicologismo, lo que Héring juzga de un alto valor. Del segundo tomo de esta obra, habla de “los análisis penetrantes de este libro y que revelaban, en su autor, una paciencia metódica y una perspicacia filosófica poco común” (46). En especial, se refiere al grupo de fenomenólogos que empezaron este movimiento en una etapa temprana entre los cuales se encontraban Theodor Conrad, Moritz Geiger, Alexander Pfänder y Adolf Reinach (mismo que murió en 1914), quienes conformaron el Círculo de Gotinga. Especial importancia da Héring a la publicación del *Jahrbuch* editado desde 1913 y en cuyas páginas podían leerse trabajos dedicados a diversos temas.

¿Cómo puede definirse la fenomenología? Héring acepta la dificultad que supone definir la fenomenología partiendo de que lo propio del movimiento fenomenológico sería “la aplicación integral de cierto método intuicionista” y la aceptación de “la existencia de verdades *de esencia*” (p. 49), lo cual le parece implicar “una tesis de orden ontológico” (p. 50). La lectura que hace Héring de la fenomenología parece inclinarse hacia la propuesta de Scheler al aceptar que “la filosofía está definida como el conjunto de todos los conocimientos evidentes que conciernen a las *esencias* y que, por otro lado, estas mismas *esencias* son, precisamente, los *fenómenos* que forman el objeto de la intuición fenomenológica”, con lo cual se estaría inclinando hacia una investigación orientada por las esencias que sería afín a los intereses de los fenomenólogos del Círculo de Gotinga.

Así pues, el capítulo II lo dedica a exponer “Los principios generales de la fenomenología”. ¿Cuáles son estos principios? En primer lugar, está el principio intuicionista o “el principio de principios” que consiste, siguiendo a Husserl en *Ideas I*, en “nunca utilizar un concepto, cualquiera que fuere, que no haya pasado previamente por el fuego de la prueba intuitiva” (p. 56). Con Reinach acepta que la tarea de la fenomenología no consiste en “reducir y explicar, sino *conducir* y *esclarecer*”. A juicio de Héring, la fenomenología no debería comprenderse como un método. Pues bien, el autor sostiene que hay un tipo de entidades sobre las cuales están puestas las miradas de los fenomenólogos, a saber, las esencias o mundo de las esencias. Pero dice allí mismo que este mundo de las esencias “*Wesenheiten*, Εἶδη, llamado a veces *fenómenos*, en un sentido muy preciso, o

impropiamente: *Wesen*". En efecto, Héring se refiere a la *esencia constitutiva*, como él la llama, para referirse "al conjunto de caracteres constitutivos e intrínsecos de una donación"; a esta esencia se llega mediante lo que él mismo llama "la *primera reducción fenomenológica*" (p. 68), que sería en este caso la reducción eidética, la cual "nos lleva hasta la intuición de esencia" o "visión intuitiva".

El capítulo III lo dedica Héring al análisis de la "epistemología fenomenológica". Allí expone la "primera constatación fundamental" elaborada de forma decisiva por Husserl en *Investigaciones lógicas e Ideas I*, pero contenida ya en la obra de F. Brentano, a saber "el *carácter intencional* de la conciencia" (p. 77). La intencionalidad la expone Héring de la siguiente manera: "todo acto de conciencia se revela, por su misma esencia, como dirigido hacia un *objeto* que le es trascendente" (p. 77). Poco después advierte que "el objeto intencional no existe necesariamente en sentido ontológico" (p. 78). Y a partir de ello, Héring sostendrá una especie de lo que él llama "realismo descriptivo". Veamos qué dice:

En cuanto a los *objetos o correlatos intencionales* de la conciencia, no tiene ninguna necesidad la fenomenología de idealizarlos. Tampoco será más realista en el sentido metafísico. Su realismo será, por así decir, puramente descriptivo. Y es en este sentido en el que el término objeto debe ser tomado hasta nuevo aviso. Rechazará igualmente todo fenomenismo que implique, a su vez, un dogma metafísico, esta vez negativo (p. 79).

Ahora bien, luego de ello expone Héring lo que a su juicio es la *epojé*, situándose con ello en el horizonte de las investigaciones de Husserl expuestas en *Ideas I*. "Esta *ἐποχή* que la fenomenología de la conciencia se impone en relación con los juicios existenciales sobre el mundo de los objetos e incluso de los sujetos (en tanto que partes del mundo), es lo que Husserl llama *reducción fenomenológica por excelencia*" (p. 79). Cabe cuestionar todavía si esta es la forma como haya de entender la *epojé*, es decir si *epojé* y reducción fenomenológica son lo mismo o no lo son.

De allí pasa Héring a abordar "los problemas de la constitución fenomenológica". Como sabemos, se trata de un problema sumamente complejo, y uno de los que mayormente se han discutido en la tradición fenomenológica al grado de que, como juzga Mariano Crespo, es en el modo como interpretaron el problema de la constitución donde los caminos de Husserl y los fenomenólogos de Gotinga se separaron (Crespo, 2012: 16). ¿Cómo se constituye el objeto para el sujeto,

esto es cómo es que el objeto llega a tener sentido para el sujeto que lo conoce? El objeto dado al sujeto, ¿es un objeto trascendente? En el caso del objeto de la percepción, por ejemplo, una cosa material, ¿existe en el mundo independientemente de la conciencia? Héring dice que “la existencia ontológica del mundo empírico es mucho más delicada” y añade allí mismo: “Pero incluso esto no será más que una supuesta fuerza metafísica o alguna mirada sin sentido *detrás de los fenómenos*, pues únicamente el estudio paciente de lo que estos nos enseñan, será lo que nos acercará a la solución” (Héring 2019: 81). Del mismo modo presta especial atención a los estados de cosas (*Sachverhalte*) y al concepto de evidencia, porque dice que son los estados de cosas los que justifican, en última instancia, “la diferencia entre los juicios positivos y los juicios negativos, así como los principios de contradicción y todas las leyes de la lógica formal” (p. 85). “En la práctica —sostiene Héring—, todos los fenomenólogos realizan la *Wesensschau*, salvo ciertos casos concretos, y esto es lo que con mayor profundidad los une” (p. 88).

Lo que Héring sostiene respecto del idealismo trascendental y el primado de la conciencia en Husserl, se resume en la siguiente pregunta: “¿Por qué las cosas tendrían necesidad de la conciencia, no solo para ser pensadas, sino para existir? He aquí, según nos parece, el fondo del debate” (p. 102). Estos problemas que aparecen expuestos en la obra de Héring son precisamente los que se suscitaron la controversia entre los defensores de la fenomenología realista y el idealismo trascendental (véase Salice 2020). Porque ante al problema de la constitución se desarrollaron dos posturas; una es la que se centra en el papel de la subjetividad y otro que ve en la intencionalidad como una vuelta al objeto (véase Vendrell 2015: 332 y s).

En el capítulo IV el autor nos ofrece una serie de observaciones complementarias dentro de las cuales se encuentran algunos peligros del movimiento fenomenológico, y dentro de ellos están las interpretaciones erróneas, lo difícil que es llegar a las intuiciones reales y al respectivo esclarecimiento y exposición. Además de ello, Héring advierte la posibilidad de que la fenomenología llegue a convertirse en una filosofía de moda y que con ello se dé la aparición de la literatura pseudo-fenomenológica. El § 11 de este segundo capítulo lo dedica Héring a rastrear algunos antecedentes de la fenomenología en el bergsonismo y el § 12 es un importante apéndice en el que se ve cómo el autor toma distancia de algunos planteamientos de Husserl realizados en *Ideas I*, en especial del §49 de

esta obra de 1913. Llama la atención la toma de distancia que hace el filósofo francés de este primado de la conciencia husserliano y el énfasis que pone en *Investigaciones lógicas* donde, dice él mismo, no aparecen estas expresiones: “los oyentes de los cursos de Husserl, entre los que hemos tenido el honor de contarnos durante varios años, no recuerdan haberlas oído pronunciar con anterioridad” (Héring 2019: 100).

Veamos ahora algunos aspectos de la tercera parte, dedicada a “Las aportaciones del movimiento fenomenológico a la reconstrucción de la filosofía religiosa”. En ella, como se anuncia ya en el prólogo y en la introducción, se deja ver la influencia tanto de Max Scheler, como de Dietrich von Hildebrand, por ejemplo, cuando cita el texto de 1921 “Probleme der Religion (zur religiösen Erneuerung)” de Scheler y, más adelante la obra de Hildebrand, “Die Idee der sittlichen Handlung” de 1916. De Scheler destaca también su estudio *De lo eterno en el hombre* por tratarse de un tema que concierne de manera directa a la filosofía de la religión. En este primer capítulo Héring habla de la fenomenología como método capaz de enfrentarse a las distintas manifestaciones del fenómeno religioso.

En efecto, siguiendo a Scheler, Héring sostiene que a la fenomenología de la religión le corresponden “tres tareas esenciales”:

1º. Establecer una *ontología a priori de lo divino (Wesensontik des Göttlichen)*.

2º. Proporcionar una *teoría* de las diferentes formas de *revelación* sin pronunciarse, naturalmente, sobre la autenticidad de tal o cual pretendida revelación de hecho, pero sin eludir en principio la cuestión de su posibilidad.

3º. Estudiar *el acto religioso* en todo lo que le es propio, es decir, no solo en sus caracteres inmanentes (*el sentimiento religioso, die religiösen Zuständlichkeiten*), sino también y sobre todo en su carácter intencional, gracias al cual se remite a una entidad trascendente verdadera o imaginaria (p. 108).

Héring expone cuáles son los aportes de la fenomenología a la filosofía religiosa y señala que la fenomenología enseña a ver objetos más allá de los objetos de la percepción sensible y de la percepción interna. En efecto, las esencias mismas constituyen una región importante y lo mismo vale decir para los “objetos de orden jurídico y colectivo (como un derecho, una constitución, un estado, una

sociedad" (p. 112), entre otros. No obstante, Héring da una importancia especial al estudio de los valores "porque su estudio es en parte un impulso de la filosofía religiosa" (p. 113). Aquí es donde empieza a parecer el valor de esta fenomenología de la conciencia religiosa, porque se empieza a esclarecer las relaciones esenciales que hay entre el fenómeno religioso, el objeto intencional y el acto de conciencia en el que es dado dicho objeto. ¿Cuál es la postura de Héring al respecto?

Así pues, el filósofo francés acepta con Scheler y von Hildebrand que los valores son *sentidos por el corazón*, pero en lugar de llamar a este acto "sentimiento", prefiere llamarlo "percepción emotiva". Según ello, "la alegría que me inspira un cuadro bello presupone una percepción emotiva de su belleza" y por esta razón "la alegría en sí misma implica una respuesta del alma a una llamada que se desprende del valor". De acuerdo con ello, la percepción emotiva (en la que se fundan los sentimientos) son respuestas a valores sentidos. Esta tesis, por lo demás, es compartida por un buen número de fenomenólogos realistas, como Scheler, von Hildebrand, Stein y Geiger. Los valores, además, responden o pueden ser agrupados a partir de una jerarquía, a saber: 1. valores utilitarios; 2. valores vitales; 3. valores intelectuales, estéticos y morales y 4. valores religiosos (como es la santidad) (véase pp. 114 y s).

¿De qué trataría entonces una fenomenología religiosa? Sobre todo, trataría de describir el fenómeno de lo divino: "se trata de estudiar lo divino en tanto que divino" —dice Héring (p. 117). En este sentido, reconoce en la obra de R. Otto y G. Simmel, el primer paso hacia una "*ontología de lo Divino*" que la fenomenología puede explorar preguntándose "si existen actos cuyo objeto es un ser *actual* encarnando esta esencia divina" (p. 117). En el caso de Husserl, Héring hace referencia a dos pasajes de *Ideas I*, tanto al §51 como al §58 para sostener que "el mismo Husserl cree —contrariamente a Scheler— en la posibilidad de desarrollar dos ciencias independientes, pero complementarias, que conduzcan a la teología: una filosofía religiosa y una metafísica teleológica". En la actualidad sabemos, gracias a los estudios de Angela Ales Bello (2016) y Roberto Walton (2012), por poner un par de casos, lo importante que era para Husserl la cuestión de Dios, si bien estas preocupaciones no estaban contenidas ni en *Investigaciones lógicas* ni en *Ideas I* y lo mismo podríamos decir de la afectividad y el problema de los valores y la ética. Nosotros mismos hemos abordado algunos aspectos de la ética y la teología en el fundador de la fenomenología (Sánchez

2016). Cabe decir todavía que esto que Héring llama *divinidad* designa “a Dios mismo como quien realiza plena y adecuadamente los atributos inherentes al *a priori divino*” (Héring 2019: 161).

El capítulo II está dedicado al estudio de “Las esencias y la filosofía de la religión”, en el que Héring juzga como importante el descubrimiento de los valores y las esencias para “el futuro de la moral y la teología” (p. 123). ¿En qué radica esta importancia y cómo lo expone el autor? Los valores religiosos son importantes porque desde ellos, al interior de la teología, se intenta diferenciar “las formas superiores e inferiores de la vida religiosa” y además, porque se trata de valores que una persona creyente intenta realizar. Pues bien, ¿de qué modo debe abordar la fenomenología el problema de Dios? A juicio del filósofo francés, “la fenomenología planteará como tema a la teología religiosa un Dios al que concederá —*salva inadaequatione*— cualidades volitivas y creadoras, tal vez incluso la personalidad en un sentido que quedaría por precisar” y, en segundo lugar: “Dios será trascendente tanto al mundo de las esencias como al universo empírico” (p. 125). La tesis que Héring quiere sostener es que a Dios no se le debe abordar como si él mismo fuese una esencia o un valor, pero ello no excluye que se intente acceder a lo que podemos llamar notas esenciales del ser de Dios. Para ello, Héring sigue el camino de la intuición de esencias y reconoce lo importante que es para la fenomenología “la parte subjetiva de la religión”, es decir “de lo que tiende a suceder en el alma del creyente” (p. 125). ¿Hay leyes de esencia que puedan encontrarse en la religión y hay un *a priori* religioso?

Dice Héring que ante una ley como esta: “cuando el creyente afirma que el renacimiento espiritual del pecador es imposible sin un arrepentimiento previo”, el fenomenólogo no tratará de explicar sino de comprender el sentido, para lo cual deberá indagar el significado de los términos que aparecen en ella, como renacimiento, pecado y arrepentimiento, lo cual sólo se puede realizar a través de un “estudio intuitivo de las esencias”. Hay un contenido ideal en los actos religiosos, entidades ideales y esenciales, *a priori*, a los que la intuición eidética permite acceder. De lo que se trata, a su juicio, es de comprender la estructura ontológica de estas leyes, y poner fin con ello a las interpretaciones psicológicas, sociológicas, etnográficas o científicas de estos fenómenos. Un ejemplo que Héring da, donde se ve la huella de Scheler, es el siguiente:

De todas estas relaciones *a priori* entre las ideas religiosas o morales *se desprenden* naturalmente leyes psicológicas, especialmente leyes de coexistencia y de sucesión, igualmente inverificables por la experiencia. Es así que se podrá decir, con todo rigor, que un arrepentimiento debe preceder al nuevo nacimiento o que la voluntad consciente de pecar no podría coexistir con el arrepentimiento auténtico (p. 129).

Finalmente, el capítulo III lo dedica al análisis de “La epistemología intencionalista y la teoría del conocimiento religioso”. ¿De qué Dios trata la filosofía religiosa que expone Héring? Dice que no se trata de los dos dioses de Pascal ni del dios de los filósofos ni del de Abraham, sino del “Dios del alma religiosa” y es el estudio de esta divinidad la que entra “en el marco de la filosofía religiosa”. “El programa de la filosofía religiosa, en tanto que apunta a la teología, consistirá, por el contrario, en *pensar al dios de la religión*, es decir, en estudiar, esclarecer, sistematizar las intuiciones por las cuales la religión alcanza su objeto” (p. 139). La conciencia religiosa resulta, entonces, fundamental para comprender el fenómeno religioso, porque, siguiendo a Husserl, Héring acepta que es en la donación del objeto, donde hay que buscar su sentido. Por esta razón, es necesario que Dios sea dado a la conciencia de alguna manera. “No me congratulo con un paisaje que no sea *pensado* de algún modo. No tengo fe en Dios si no admito implícitamente su existencia” (p. 140) y no descarta la posibilidad de llevar a cabo estudios sobre la mística a fin de esclarecer el sentido de la experiencia religiosa, pues le parece que se comete un error al “negar *a limine* todo carácter objetivo a las intuiciones místicas” (p. 141). En este sentido, usa la expresión experiencia religiosa para referirse a “un conjunto de actos vividos que tienen como resultado principal o accesorio el conocimiento de una verdad religiosa” (p. 142). Pero ¿qué es lo propio de la experiencia religiosa, es decir, cuál es su esencia?

La postura de Héring, frente a una serie de críticas de carácter científico en la perspectiva de Boutroux y Bois, es que “no solo la experiencia religiosa es algo difícil de obtener y está sometida a condiciones muy particulares, sino que, además, la llamada opinión personal del sujeto será, en definitiva, el único juez de su valor” (p. 145). Pero que la opinión sea personal no quiere decir que se trata de una “opinión subjetiva”, digamos válida solo para el sujeto que la vive. Lo que Héring estaría indicando con ello es que la experiencia religiosa, sea de un sujeto u otro, posee estructuras esenciales que pueden descubrirse con ayuda de la intuición de esencias. Ciertamente, dos experiencias pueden diferir sin llegar a

contradecirse, por un lado y, por otro lado, de acuerdo con la experiencia de cada sujeto, se puede tener acceso a un aspecto u otro de la cosa que se aparece. En consecuencia, cabe la posibilidad de que alguien "haya podido captar las verdades de mayor extensión y más profundas que la otra" (p. 146). ¿Bajo qué criterio se puede juzgar entre una experiencia y otra? Dice Héring que para ello se debe seguir el criterio de que esta tarea la debe realizar la persona más evolucionada, es decir quien conoce mejor y de modo más profundo el fenómeno religioso. Este sería el único criterio decisivo.

En consecuencia, el paso importantísimo que da Héring, y que muestra el conocimiento que tenía ya del problema de la intersubjetividad en Husserl y de la constitución intersubjetiva del mundo, es el que conduce a tratar la experiencia religiosa en el plano de lo que podemos llamar intersubjetividad, la misma a la que el autor se refiere en los términos de "una colectividad de conciencias religiosas". Según esto "las experiencias de las diferentes conciencias se complementan y se fecundan recíprocamente" (p. 147). Y ¿en qué consiste entonces el valor de la conciencia religiosa para el estudio de la filosofía religiosa? En que la conciencia religiosa revela la relación de esta con una entidad trans-subjetiva *sui generis* que es Dios. La conciencia religiosa "es siempre y esencialmente no un estado de alma puro y simple, ni la conciencia de este estado, sino la conciencia de una entidad trans-subjetiva *sui generis* con la cual entra en relación" (p. 149 s). Dios, por consiguiente, es el correlato intencional de un acto de afección y la descripción fenomenológica debe atender tanto los actos subjetivos como el objeto intencional. Con ello Héring quiere hacer valer la intencionalidad de la conciencia frente al psicologismo, como la intuición eidética frente al empirismo.

Ante el problema de la existencia de las cosas, sea del mundo, sea de Dios, sostiene que "Si la reducción fenomenológica exigiera del fenomenólogo el compromiso de no afirmar nunca nada sobre la existencia extra-mental de los objetos, no merecería la pena plantear cuestiones de orden existencial en el terreno fenomenológico... La εἰσὸς μέθοδος puede perfectamente ser concebida como una precaución de naturaleza epistemológica que nos prohíbe admitir afirmaciones *téticas* no justificadas por el testimonio de fenómenos" (p. 152). Y por ello juzga que ante el problema de la existencia Husserl "no prevé más que una solución puramente *eidética*". En todo caso lo que resulta de sumo valor para la descripción fenomenológica no es si el mundo existe o no, sino que el mundo aparece y que en su aparecer se pueden investigar y describir las condiciones

esenciales de su aparecer en la conciencia. ¿Esto mismo puede decirse de Dios y de lo concerniente al fenómeno religioso? Héring sostiene que sí.

Pero ¿se puede dar un paso más allá y aceptar la tesis dóxica sobre el mundo? Héring expresa haberse formulado esta cuestión y se puede ver que es afín a ella, pero cree que lo que se necesita es “abrirnos al espíritu completamente” o bien “hacer hablar íntegramente a los fenómenos” (p. 153). ¿A caso no es suficiente la donación de las cosas o sea los fenómenos que aparecen ante la conciencia para poder hablar de ellos? ¿Hay que suponer o dar por hecho que las cosas son más o son más allá de lo que aparece y es dado en la conciencia? “Los escrúpulos anti-reduccionistas del fenomenólogo aumentarán, sin duda, cuando aborde el problema de la existencia del Dios de la Religión o de la certeza religiosa referida a lo trascendente” (p. 153). Y aquí, citando a Edouard Le Roy llega a decir que “la fe plena e íntegra sería precisamente la condición indispensable, no solo de la certeza religiosa, sino también de la certeza filosófica en relación a la certeza religiosa” (p. 153). Héring intentaría romper con “los marcos de la fenomenología delimitada por Husserl”, pues considera que la creencia en las trascendencias no intervendría “al modo de una premisa o de un argumento que motive la evidencia de la verdad captada intuitivamente” (p. 154).

En todo caso lo que podríamos cuestionar, es ¿qué sentido tendría la creencia en la existencia ya sea del mundo ya sea de Dios, si sobre ella no se puede apoyar la investigación para llegar a la evidencia de la verdad?

En la parte final de la obra, Héring expone tres grupos de consideraciones sobre la existencia de Dios, “sobre la existencia de toda la esfera divina”, a saber:

1. Los argumentos puramente racionales, dentro de los cuales se encuentran: a) la demostración teleológica; b) “la que reclama una *conciencia divina* como autor de todo lo que hace la *μωρφή* propiamente dicha (*die Sinngebung*) de los fenómenos” y c) “la prueba filosófica de la existencia del *Ser absoluto*” (p. 155).

2. Una combinación de reflexiones especulativas y constataciones religiosas tales como a) “probar a Dios como *autor de los actos religiosos* que llevamos a cabo”; b) el argumento que sostiene que las pruebas metafísicas de la existencia de Dios, como el argumento ontológico, solo tiene sentido si se apoya en una axiomática esencial proporcionada por la religión (véase la cita de la p. 157).

3. Argumentos hierológicos, que intentan mostrar más que demostrar: a) el argumento que cuestiona si la existencia de Dios puede ser negada razonablemente; b) una *prueba directa y positiva* mediante la cual se realice un “análisis

fenomenológico del impulso espiritual contenido el acto religioso” y añade el autor: “Es en esta dirección, según pensamos, hacia la que sería útil orientar las investigaciones fenomenológicas sobre la explotación de las intuiciones ocultas en la literatura teológica” (p. 159); c) “la tesis que introduce a Dios como *creador del hombre*” (p. 160).

En consecuencia, el objeto de estudio de la filosofía religiosa es la divinidad, esto es Dios. Pero ¿qué tipo de realidad es Dios y mediante qué tipo de actos de conciencia se accede a él? “Todo lleva a pensar que la manera en la que se presenta a la conciencia haría de su existencia algo que está por encima de la división de las verdades en verdades de hecho y de razón, es decir, una verdad única en su género que exige investigaciones totalmente especiales” (p. 160). De estas investigaciones “especiales” trataría la fenomenología de la religión.

III. RECEPCIÓN Y VALORACIÓN CRÍTICA

El modo como Jean Héring aborda el fenómeno religioso, cómo delimita su objeto de estudio y el hecho mismo de haberlo realizado desde una perspectiva fenomenológica es de un alto valor. Vemos, en efecto, que toma como punto de partida las investigaciones de Scheler, Hildebrand y Husserl, principalmente, para sentar las bases del método fenomenológico, intentando describir la esencia de la religión. Centra más su atención en el proyecto de las *Investigaciones lógicas* y toma distancia de algunas tesis de *Ideas I*, pero se apropia del modo como la fenomenología estudia los actos de conciencia a partir de la intencionalidad. Jean Héring, como señala Christian Dupont, no sólo introduce la fenomenología en Francia, sino que también es el primer pensador que aplica la fenomenología husserliana a los problemas de la filosofía religiosa y la filosofía de la religión (Dupont 2014: 218 y 229). Héring realizó una profunda revisión de los conceptos de esencia, esencialidad e idea y a partir de allí contribuyó a un planteamiento ontológico de la fenomenología como puede verse mayormente en su texto de 1921 “Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee” (véase al respecto el estudio de Daniele De Santis 2015; Surzyn 2002).

Sabemos lo importante que ha sido para el estudio del fenómeno religioso la obra de Rudolf Otto *Das Heilige*, publicada en 1917 y vemos que Héring recupera los aportes de Otto en su tesis de teología. Isabel Cabrera no se equivoca al juzgar que el libro de Otto “que es el libro de cabecera más citado e influyente

de la fenomenología de la religión” (2006: 341). Husserl mismo comentó este libro de Otto. Pero es preciso llamar la atención sobre un aspecto que tiene que ver con la obra de Héring. Vemos que este libro *Phénoménologie et philosophie religieuse* se publicó en 1926 y por lo menos en lo que respecta a la lengua castellana, se le ha dado poca importancia. Me atrevería a decir que es un filósofo poco conocido todavía. Por ejemplo, en este artículo de Isabel Cabrera sobre “Fenomenología y religión” no hay una sola referencia a él. Pero aún más, la obra de Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* cuya séptima edición corregida y ampliada es de 2006 no se encuentra tampoco una sola referencia a Jean Hering y sus obras. Si retrocedemos en el tiempo y vemos, por ejemplo, la obra de Mircea Eliade *Traté d'histoire des religions* de 1949 y en la de Gerardus Van Der Leew, *Phänomenologie der Religion* publicada en 1956, pasa lo mismo, no se menciona al fenomenólogo francés. Más que una crítica a estos textos, es más bien un dato que nos hace preguntarnos ¿por qué se le ha prestado tan poca atención a la obra de Jean Hering? ¿Por qué hasta hoy sigue siendo un autor poco estudiado en nuestra lengua? Todavía más, en *The Phenomenological Movement* H. Spiegelberg dedicó un solo párrafo a comentar el aporte de Héring al primer movimiento fenomenológico (1965: 223).

Por estas razones, la traducción de *Fenomenología y filosofía religiosa* no puede ser menos que una valiosa contribución al estudio de la fenomenología en general y, de modo especial, para el estudio de la fenomenología de la religión y del movimiento fenomenológico temprano. Precisamente en la actualidad se está estudiando de una manera muy potente las contribuciones de los miembros del Círculo de Gotinga (véase Tymieniecka 2002; Vendrell 2015; Crespo 2012), pues sigue vigente el debate sobre la constitución, sobre el valor de la fenomenología realista y la reducción eidética de cara a la reducción trascendental y la filosofía trascendental y se siguen explorando con mucho interés campos de aplicación nuevos para la investigación fenomenológica. En el fondo, todos estos debates e intereses quizás tengan que ver con el buen momento del que goza el estudio de la fenomenología, tanto de Husserl como de sus estudiantes directos y sus herederos más lejanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALES BELLO, A. (2016). *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios*, Buenos Aires: Biblos.
- CABRERA, I. (2006). "Fenomenología y religión", en Díez de Velasco, F. y García Bazán, F. (Ed). *El estudio de la religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Madrid: Trotta, pp. 335-360.
- CRESPO, M. (2012). *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- De Santis, D. (2015). "Wesen, Eidos, Idea. Remarks on the "Platonism" of Jean Héring and Roman Ingarden", en *Studia Phaenomenologica* XV, pp. 155-180.
- De SANTIS, D. (2020). "An Ocean of Difficult Problems" Husserl and Jean Hering's *Dissertation* on the A Priori in R. H. Lotze", en *Husserl Studies*,
- DUPONT, C. (2014). *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*, New York: Springer.
- DUPONT, C. (2015). "Jean Héring and the Introduction of Husserl's Phenomenology to French", en *Studia Phaenomenologica* XV, pp. 129-153.
- HÉRING, J. (2020). *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*, edición, traducción y notas de Francisco Javier Herrero y Jimmy Hernández, Prólogo de Sylvain Camillero, Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- (2017). "De Max Scheler a Hans Reiner: observaciones sobre la teoría de los valores morales en el movimiento fenomenológico", trad. de Jimmy Hernández, en *Investigaciones fenomenológicas* 14, 2017, pp. 91-106.
 - (2004). *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, trad. Rogelio Rovira, Madrid: Ediciones Encuentro.
- HERNÁNDEZ, J. (2016). "Héring y Shestov: el primer debate sobre la fenomenología en Francia", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 43, pp. 137-156.
- SALICE, A. (2020). "The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/phenomenology-mg/>>.
- SANCHEZ MUÑOZ, R. (2016). "De la ética a la teología. Una mirada desde la fenomenología de Edmund Husserl", en *Estudios* 119, vol. XIV, pp. 33-52.
- SPIEGELBERG, H. (1965). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2a ed., The Hague: Martinus Nijhoff.
- SURZYN, J. (2002) "Jean Héring and Early Phenomenological Ontology", en Tymieniecka, A. T. (Ed). *Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study*, *Analecta Husserliana* vol. 80. pp. 74-76.
- TYMIENIECKA, A. T. (Ed). *Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study*, *Analecta Husserliana* vol. 80.
- VENDRELL, I. (2015). "The Emotions in Early Phenomenology", en *Studia Phaenomenologica* XV, pp. 349-374.
- WALTON, R. (2012). "Teología y teleología en Husserl", en *Estudios filosóficos* no 45, pp. 81-103.

NOTAS
para
EL DEBATE

RESPUESTA A NOÉ EXPÓSITO ROPERO*

RESPONSE TO NOÉ EXPÓSITO ROPERO

Graham Harman

Southern California Institute of Architecture (SCI-Arc)
graham_harman@sciarc.edu

Resumen: Este artículo es una respuesta a la crítica de Noé Expósito Ropero —que se basa en gran medida en la visión de Javier San Martín— a mi interpretación de la filosofía de José Ortega y Gasset. El resultado del argumento de Expósito Ropero es que Ortega es más fenomenólogo de lo que yo considero, que me equivoco al pensar que existen los “objetos reales” más allá de los objetos intencionales de Edmund Husserl, y que ningún objeto inanimado puede ser tratado como un “yo”. Como réplica, respondo a cada una de estas acusaciones.

Palabras clave: José Ortega y Gasset, Edmund Husserl, Javier San Martín, objetos reales, objetos intencionales, metáfora.

Abstract: This article is a response to Noé Expósito Ropero’s critique —which draws heavily on the views of Javier San Martín— of my interpretation of the philosophy of José Ortega y Gasset. The upshot of Expósito Ropero’s argument is that Ortega is more of a phenomenologist than I realize, that I am wrong to think there is any such thing as “real objects” beyond Edmund Husserl’s intentional objects, and that no inanimate object can be treated as an “I.” In response, I answer each of these charges

Keywords: José Ortega y Gasset, Edmund Husserl, Javier San Martín, real objects, intentional objects, metaphor.

INTRODUCCIÓN

Noé Expósito Ropero ha elaborado una crítica de mi interpretación del ensayo sobre la metáfora de José Ortega y Gasset de 1914 “Ensayo de estética a manera

* José Luis Guzón Nestar y Jimmy Hernández Marcelo tuvieron a cargo la tarea de coordinar y editar un número especial sobre los “Nuevos realismos” en la revista *Estudios Filosóficos*. Las numerosas contribuciones —entre las que podemos mencionar la de Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Jocelyn Benoist, Paul Boghossian y Graham Harman— se publicaron, finalmente, en dos números consecutivos: Vol. 68, N.º 199, 2019, pp. 413-609 y Vol. 69, N.º 200, 2020, pp. 5-197. En el Segundo número aparece la contribución de Graham Harman titulada “Un giro a Aristóteles” (pp. 51-71). En este mismo número también se publica una nota crítica de Noé Expósito Ropero sobre la interpretación de Harman del pensamiento de Ortega y Gasset. El escrito que ahora se publica es, precisamente, la respuesta que Harman hace a las críticas hechas por Expósito Ropero en su nota crítica.

La traducción castellana del original inglés ha sido elaborada por Jimmy Hernández Marcelo.

de prólogo”, abreviado en adelante como “Ensayo”¹. Esta crítica se basa en que, en opinión de Expósito Ropero, no tengo en cuenta que Ortega era, en realidad, un fenomenólogo husserliano, especialmente en el momento en el que fue redactado el ensayo sobre la metáfora². A partir de aquí, la crítica consiste en que soy responsable de una simplificación de Husserl o de una lectura “convencional”, fundada sobre mi atención exclusiva a sus obras centrales *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, en lugar de considerar algunos de los escritos del *Nachlass* de Husserl publicados más recientemente, como es el caso del Volumen XLII de *Husserliana*³.

Aunque estoy complacido de responder a los comentarios de Expósito Ropero, hay factores que hacen que esta discusión sea más difícil de lo habitual. Por mi parte, la principal dificultad es que su lectura de Ortega como fenomenólogo se basa, en gran medida, en el trabajo de Javier San Martín, a quien no conozco directamente, y no tengo tiempo para estudiarlo apropiadamente dado el limitado espacio de tiempo entre la crítica de Expósito Ropero y mi réplica. Por lo tanto, al expresar mi opinión de que Ortega *no era* un fenomenólogo, en un sentido decisivo, no podré abordar los argumentos que San Martín propone en sentido contrario. Los otros problemas surgen del lado de Expósito Ropero y no del mío. Porque como él sostiene:

He de reconocer desde el comienzo que plantearé mis cuestiones desde la ingenuidad, esto es, como lector no especialista en la obra de Harman, ya que, aunque he manejado otros estudios recientes suyos, solo he podido analizar con cierto detalle su libro de 2010 titulado *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias* —publicado en castellano en 2015⁴.

Por supuesto, hay dificultades evidentes cuando uno se limita a la consideración de un solo libro de cualquier autor. Pero también debo señalar que la

¹ Noé Expósito Ropero, “La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset. Una respuesta a Graham Graham”, en *Estudios Filosóficos*, vol. 69 (200), 2020, pp. 183-197.

² José Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo” en *Obras completas* (10 vols.), Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. I, pp. 664-680.

³ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*. Tomo I-II, Madrid, Alianza Editorial, 2006; Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962; Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*, Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 42, Dordrecht, Springer, 2014.

⁴ Noé Expósito Ropero, “La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset. Una respuesta a Graham Graham”, en *Estudios Filosóficos*, vol. 69 (200), 2020, pp. 186-187.

traducción española de *Towards Speculative Realism*⁵ es parcial y no completa, según acordamos con el traductor Claudio Iglesias. Además, Expósito Roperó considera la lectura específica de Ortega hecha en mi artículo “Estética como cosmología”⁶. Este, ciertamente, no es mi escrito más conocido acerca del ensayo sobre la metáfora de Ortega, y también tiene una historia especial. A saber, “Estética como cosmología” era originalmente el texto de una conferencia expuesto ante una audiencia reducida en Leeds, Inglaterra, en 2003. A partir de entonces permaneció inédito durante más de una década, hasta que una conferencia sobre arte en Trondheim (Noruega) en 2014 lo incluyó en su catálogo. Mientras tanto, había publicado un ensayo sobre la teoría de la metáfora de Ortega en 2005 en mi segundo libro, *Guerrilla Metaphysics*⁷. Solo más tarde, a través de una lectura crítica del crítico e historiador de arte Michael Fried, he desarrollado mi lectura explícitamente *teatral* de la metáfora, una que sigue estando profundamente en deuda con Ortega⁸.

Después de señalar estas limitaciones estructurales sobre mi capacidad para debatir adecuadamente con Expósito Roperó, añadiría que todavía es posible que tengamos una discusión útil sobre algunos de nuestros desacuerdos más básicos. Procedamos en tres pasos. En primer lugar, me centraré brevemente en la afirmación de Expósito Roperó (que, al parecer, se basa directamente en la obra de San Martín) según la cual Ortega es esencialmente un fenomenólogo. En segundo lugar, será el turno de la cuestión filosófica de si puedo o no hablar de algo como “objetos reales” en contraposición a los objetos intencionales de Husserl. En tercer y último lugar, está la importante cuestión de la afirmación de Ortega hecha en el ensayo sobre la metáfora de que cualquier cosa, incluyendo un objeto inanimado, puede ser tratado como un “yo”.

1. ORTEGA Y LA FENOMENOLOGÍA

En primer lugar, Expósito Roperó informa que me refiero al “Ensayo” de Ortega como una contribución “olvidada” a la filosofía. Solo está dispuesto a ceder

⁵ Graham Harman, *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*, Winchester, UK, Zero Books, 2010. En castellano *Hacia el realismo especulativo: Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2015.

⁶ Graham Harman, “Aesthetics as Cosmology,” in *Metamorf 2014: Lost in Transition*, Espen Gangvik (Ed.), Trondheim, TEKS Publishing, 2014, pp. 168-175. En castellano “Estética como cosmología”, en *Hacia el realismo especulativo: Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2015, pp. 105-124.

⁷ Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics*, Chicago, Open Court, 2005, pp. 102-110.

⁸ Véase, por ejemplo, el capítulo 2 de Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, London, Pelican, 2018.

a regañadientes sobre este punto, ya que, como señala, es “un texto bien conocido entre los estudiosos del filósofo español”⁹. En concreto, hay un ensayo de 1957 en el que Julián Marías se refiere al “Ensayo” como el lugar en el que se da la primera superación de la fenomenología de Ortega, una tesis que San Martín afirma haber refutado en 1997¹⁰. Pero por muy conocido que sea todo esto en el mundo de habla hispana —me fío de lo que dice Expósito Ropero— no hay duda de que el “Ensayo”, como la obra de Ortega en su conjunto, está en gran parte olvidado en el mundo de la filosofía continental anglófona a la que pertenezco. Si bien numerosos libros de Ortega han sido traducidos al inglés, estos alcanzaron su máxima popularidad hace algunas décadas, casi al mismo tiempo que cuando se puso de moda el “existencialismo”, aunque esa etiqueta no se ajuste a Ortega. Los críticos culturales más antiguos todavía se refieren a veces a *La deshumanización del arte* y, ocasionalmente, se oye a un viejo conservador político referirse a *La rebelión de las masas*¹¹. Pero aparte del pequeño número de especialistas en filosofía de habla hispana en los Estados Unidos, casi nunca oigo a nadie en filosofía referirse siquiera a Ortega, y mucho menos a Julián Marías o a Javier San Martín. La única razón por la que soy diferente en este aspecto es por puro accidente biográfico: cuando me interesé por primera vez en la filosofía durante mi adolescencia, mis padres me dieron por casualidad la traducción inglesa de la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías para las navidades de 1984¹². A través de ese libro me animé a intentar leer a Ortega, y rápidamente me sedujo su brillante prosa y su vasta gama de intereses; a través de Ortega, llegué más tarde a Xavier Zubiri, que también dejó una profunda influencia en mi ontología orientada a objetos¹³. Y aunque más tarde convertí a algunos amigos personales en lectores de filósofos de habla hispana, solo una vez he conocido a alguien de mi edad o más joven que había descubierto a Ortega de manera independiente: Jonathan Trejo-Mathys, profesor asistente del Boston College, quien

⁹ Noé Expósito Ropero, “La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset, Una respuesta a Graham Graham”, en *Estudios Filosóficos*, vol. 69 (200), 2020, p. 185.

¹⁰ Julian Marías, “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología”, en *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, pp. 139-147; Javier San Martín, “¿La primera superación de la fenomenología? El “Ensayo de Estética a manera de Prólogo” de Ortega y Gasset”, en Domínguez, A., Muñoz, J. y De Salas, J., *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha y Universidad Complutense, 1997, pp. 109-131.

¹¹ José Ortega y Gasset, *The Dehumanization of Art: And Other Essays on Art, Culture, and Literature*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1968; José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, New York, Norton, 1994.

¹² Julián Marías, *History of Philosophy*, New York, Dover, 1967.

¹³ Xavier Zubiri, *On Essence*, Washington, D.C., Catholic University Press, 1980.

desafortunadamente murió joven de cáncer en 2014. Dentro del mundo intelectual en el que vivo, por tanto, es indudable que la obra de Ortega ha sido en gran parte olvidada —e incluso cuando se le recuerda, el ensayo sobre la metáfora no es uno de los escritos que, por lo general, se mencionan. El interés por el “Ensayo” entre los jóvenes lectores anglófonos es casi siempre el resultado de mis varios escritos sobre el tema.

Como ya se ha dicho, el caso de Expósito Roperó, quien considera a Ortega como fenomenólogo parece depender en gran medida de la interpretación de San Martín, un académico que aún no he leído. Ahora bien, ¿qué significa llamar a alguien “fenomenólogo”? En los Estados Unidos, al menos, hay cierta equivocación sobre este punto, como ha discutido Tom Sparrow en su libro titulado *The End of Phenomenology*¹⁴. Si “Ortega es un fenomenólogo”, esto significa que Ortega sigue siendo esencialmente husserliano en su posición, entonces creo que este es un caso casi imposible de plantear. Esto se ve más fácilmente en su “Prólogo para alemanes” de 1934, de cuya crítica sobre la fenomenología, que se extiende a lo largo de muchas páginas, solo puedo citar algunos pasajes importantes:

En los últimos años del pasado siglo Husserl se resolvió heroicamente a dotar al idealismo de lo que le faltaba: rigor, pulcritud... La fenomenología, pues, precisa por vez primera [en la historia de la filosofía] lo que son la conciencia y sus ingredientes. Pero al estudiar yo en serio la fenomenología —en 1912— me pareció que cometía ésta en orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo¹⁵.

Ortega explica estos errores de la fenomenología de la siguiente manera:

Pues bien, Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura. Esta conciencia pura es un yo que se da cuenta de todo lo demás. Pero entiéndase bien: ese yo no quiere, sino que se limita a *darse cuenta* de su querer y de lo querido; no siente, sino que *ve* su sentir y los valores

¹⁴ Tom Sparrow, *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.

¹⁵ José Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes,” en *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, pp. 154-155.

sentidos; en fin, *no piensa*, esto es, *no cree* lo que piensa, sino que se *reduce* a advertir que piensa y lo que piensa¹⁶.

Poco después, nos dice por qué no existe esta conciencia pura:

Esto significa que esa «conciencia primaria» no es, en rigor, conciencia. Este concepto es una denominación falsa de lo que *hay* cuando yo vivo primariamente, es decir, sin *ulterior* reflexión. Lo único que entonces *hay* soy yo y son las cosas de todo género que me rodean —minerales, personas, triángulos, ideas, pero no hay además y junto a todo eso “conciencia”¹⁷.

En aras de la brevedad, citaré solo un pasaje más del “Prólogo” de Ortega, pero esto debería ser suficiente:

La ventaja inmensa de la fenomenología fue llevar la cuestión a precisiones tales que pudiésemos sorprender el instante y el punto en que el idealismo comete su delito y escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia. Parte, en efecto, de un «acto de conciencia primaria e ingenua». Pero esta no es por sí conciencia, sino la realidad misma, el dolor de muelas doliéndome, el hombre realmente en el mundo real¹⁸.

La especial importancia de este pasaje final, para nosotros, es su referencia al dolor de muelas como algo a lo que la idea de “conciencia” no puede hacer justicia. ¿Por qué? Porque un dolor de muelas es el mismo ejemplo que Ortega daba en el “Ensayo” veinte años antes sobre la realidad *ejecutiva*, en contraposición a la mera imagen que resulta de la observación del dolor de muelas de otra persona. No puede haber evidencia más clara de que el ensayo sobre la metáfora *no está* escrito desde un punto de vista husserliano. Incluso el argumento histórico de Expósito Roperio —lo veremos en breve— según el cual la fecha de 1914 de este ensayo señala un punto de inflexión husserliano en la carrera de Ortega se ve socavado por el primero de los pasajes que acabamos de citar, en el que el filósofo español informa de que su primera lectura y crítica de Husserl se remonta a 1912, dos años *antes* de su pionero ensayo sobre la

¹⁶ *Ibid.*, p. 155.

¹⁷ *Ibid.*, p. 156.

¹⁸ *Ibid.*, p. 157.

metáfora del ciprés-llama. No tengo idea de qué argumentos adicionales podría ofrecer San Martín para contrarrestar lo que acabo de decir, pero se necesitarían considerables contorsiones para afirmar que hay algo en lo más mínimo husserliano en el *rechazo* abierto de Ortega a los rasgos básicos de la posición de Husserl. Y permítanme añadir que digo esto como un gran admirador de Husserl, dado que según me parece su tratamiento de la distinción de objetos/cualidades es un progreso irreversible en la historia de la filosofía.

Para concluir, he de decir que no hay un camino viable para leer a Ortega en perspectiva básicamente husserliana. Por supuesto, la frase "Ortega es un fenomenólogo" podría simplemente representar la opinión más inofensiva de que Ortega pertenece a la corriente general de pensadores que comprendieron la importancia de Husserl y se mantuvieron hasta cierto punto en deuda con él. Esto sería muy parecido a decir "Heidegger es un fenomenólogo": una afirmación que en un sentido es obviamente cierta, pero en otro es gravemente engañosa a menos que también consideremos las formas en las que Heidegger se aparta bruscamente de Husserl. Por supuesto, hay estudiosos que sostienen que Husserl descubrió primero todas las ideas características de Heidegger: por ejemplo, ven la *Seinsfrage* estando ya presente en la teoría de los horizontes de Husserl. Pero estos esfuerzos siempre parecen depender de una hagiografía de Husserl, lo cual minimiza indebidamente la significativa evolución que se encuentra en los pensadores posteriores. No sé si San Martín es un husserliano de este tipo, pero he visto esta forma de proceder en autores tan respetados como Rudolf Bernet y Burt Hopkins¹⁹.

Finalmente, Expósito Ropero se permite especular sobre mis *motivaciones* para leer el "Ensayo" de Ortega de la forma en que lo hago: "Por ello, y por más que Harman quiera ver en el filósofo español a un precursor de su «realismo especulativo», lo cierto es que... Ortega se mueve, precisamente, en el paradigma fenomenológico que Harman pretende superar —o, más bien, descartar *ab initio*"²⁰. La idea de que suprimo el supuesto husserlianismo de Ortega para que parezca un precursor del realismo especulativo tiene dos defectos graves. El

¹⁹ Rudolf Bernet, "Phenomenological Reduction and the Double Life", en T. Kisiel and J. Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, Albany, NY, SUNY Press, 1993, pp. 245-268; Burt Hopkins, *Intentionality in Husserl and Heidegger: The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Norwell, MA, Kluwer, 1993.

²⁰ Noé Expósito Ropero, "La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset, Una respuesta a Graham Graham", en *Estudios Filosóficos*, vol. 69 (200), 2020, p. 192.

primero es que, independientemente de los argumentos en contra de San Martín, es poco probable que el lector promedio de Ortega lo vea como un husserliano, debido a pasajes como los citados anteriormente en su "Prólogo para alemanes". Tiene poco sentido atribuir un motivo psicológico oculto a alguien que simplemente dice lo que es probable que la mayoría de las personas digan sobre un tema determinado. Si mi supuesta motivación para separar a Ortega de Husserl era potenciar el realismo especulativo, entonces, ¿cuál fue la motivación de Julián Marías, que no tenía ese motivo y que, por lo demás, era muy cercano a Ortega? Ahora bien, por lo que sé, San Martín puede presentar algún tipo de caso brillantemente contra-intuitivo según el cual Ortega tiene más en común con Husserl de lo que Julián Marías o del que a mí me parezca; sin embargo, la carga de la prueba parece ser bastante clara para él y, por extensión, para el mismo Expósito Roperio.

El segundo problema de afirmar que suprimo a Husserl para poder leer a Ortega como precursor del realismo especulativo es que es biográficamente falso. Leí por primera vez el "Ensayo" de Ortega a los 19 años, una edad temprana en la que aún no conocía bien ni a Husserl ni a Heidegger. La teoría de la metáfora de Ortega me impactó a tal extremo que nunca me abandonó, y ninguna de mis lecturas de Husserl, de Heidegger o de cualquier otra persona durante los años siguientes hizo mucho para aclarar sus misterios. Solo en 2003 llegué a las características básicas de mi interpretación del "Ensayo", y únicamente en 2005 esa interpretación se publicó por primera vez en *Guerrilla Metaphysics*. El realismo especulativo ni siquiera existía como movimiento. Este surge en 2007 en un encuentro realizado en Londres que llevaba ese nombre²¹. Una imagen más precisa de la situación es que el "Ensayo" planteó una paradoja única en mi mente, provocándome desde allí durante años, precisamente porque pensaba que tanto Husserl como Heidegger —mis dos filósofos favoritos durante muchos años— *no* nos proporcionaban las herramientas adecuadas para entenderla. Sigo pensando que el "Ensayo" es una de las piezas más radicales e importantes de la filosofía desde los días de Immanuel Kant, aunque también creo que dejó una huella muy pequeña en el resto de la carrera de Ortega.

²¹ Ver Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman, & Quentin Meillassoux, "Speculative Realism," *Collapse III* (2007), pp. 306-449. En castellano *Realismo especulativo*, Segovia, Materia Oscura Editorial, 2019.

2. OBJETOS REALES

Pasamos ahora a la cuestión de lo que yo denomino el “objeto real”, que en algunos aspectos es el heredero de la infame cosa-en-sí de Kant. Para resumir, el objeto real es el objeto que está, por derecho propio, separado de cualquier relación con la conciencia humana, la cual nunca puede captarlo directamente. Por supuesto, existe la importante diferencia con respecto a Kant —que será el tema de la siguiente sección— de que los objetos reales se alejan *unos de otros* no menos que de los humanos. Es aquí donde veo la limitación esencial de Kant, de la que se hace eco incluso Heidegger en su constante negativa a hablar de las relaciones objeto-objeto fuera de la accesibilidad de tales relaciones al *Dasein*. Ahora bien, cualquiera puede ver que Husserl rechaza la cosa-en-sí en su versión kantiana; para Husserl, simplemente no tiene sentido hablar de objetos que en principio no podrían ser objeto de algún acto intencional: por el contrario, la cosa-en-sí de Kant, *por definición*, no sería accesible a ningún acto de este tipo. Sospecho que Expósito Ropero estaría de acuerdo conmigo en este punto y, en todo caso, no hay rastro en su artículo de ningún desacuerdo sobre este tema.

Pero también reconozco la existencia de objetos sensuales: téngase en consideración que los llamo sensuales, *no* “sensibles” a la manera de los sentidos, ya que el intelecto solo puede encontrar objetos sensuales. Identifico estos objetos sensuales con los objetos intencionales de Husserl y también con los fenómenos de Kant —si bien en el caso de Kant hay una consideración importante que se mencionará en breve—. Antes de llegar allí, citemos el desacuerdo con Expósito Ropero, quien me temo es bastante poco generoso de espíritu. Como él dice: “Cualquier lector mínimamente familiarizado con la obra de Husserl, o que no limite la fenomenología —y los 42 tomos de la *Husserliana*— a lo expuesto en *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, como hace Harman, advierte perfectamente la parcialidad e insuficiencia de esta interpretación”²². Por tanto, no se trata solo de alguien que se adhiere a los argumentos específicos de San Martín, sino que ¡“cualquier lector mínimamente familiarizado con la obra de Husserl” inmediatamente verá que estoy equivocado! Al parecer, Expósito Ropero quiere negar que yo tenga una familiaridad mínima con Husserl. Es, en realidad, una fuerte

²² Noé Expósito Ropero, “La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset, Una respuesta a Graham Graham”, en *Estudios Filosóficos*, vol. 69 (200), 2020, pp. 189-190.

acusación, aunque nunca da ninguna razón para esta afirmación inusualmente dura. Y, además, aunque me remite más de una vez al volumen 42 de *Husserliana* con el fin de que descubra mis errores, nunca se toma la molestia de indicar qué secciones o argumentos de ese volumen son relevantes para nuestra disputa. En cambio, hace la extraña afirmación de que simplemente me aprisiono en el universo limitado de *Investigaciones lógicas e Ideas I*, aunque sea cierto que estos escritos deben ser designados como los dos textos centrales de la carrera de Husserl. En resumen, Expósito Roperero simplemente ha hecho una acusación sin compartir las pruebas en las que se sustenta, una táctica que sería rechazada en cualquier tribunal de justicia y que sería igualmente rechazada por cualquier filósofo imparcial.

Presumiblemente, su argumento equivaldría a la conocida afirmación husserliana según la cual el tema de la intencionalidad de alguna manera pone a la fenomenología “más allá” de la antigua distinción noumenal/fenomenal o real/ideal. Pero como no se toma la molestia en hacer esta afirmación en persona, todo lo que puedo hacer es responder con una breve explicación de cómo veo la esfera intencional de Husserl como semejante y diferida del modelo de Kant de lo fenomenal. El punto evidente de similitud es que la esfera fenoménica de Kant es accesible a la conciencia, y también lo es el reino intencional de Husserl. Kant da una carga negativa adicional al fenómeno al contrastarlo con lo noumenal: lo que, por supuesto, Husserl no está dispuesto a hacer, ya que no acepta la existencia de nada parecido a lo noumenal. Esto está claro. Pero hay una diferencia más importante entre Kant y Husserl aquí, una que define el progreso más importante de Husserl, a saber, el objeto intencional de Husserl posee dos tipos diferentes de cualidades: las que aparecen en las adumbraciones cambiantes o apariencias del objeto, y las que esencialmente necesita para ser lo que es. Llamo a estos dos tipos de cualidades “sensual” y “real”, y en este punto yo —como en todos los demás— tengo una profunda deuda con Husserl²³. Nuestro único desacuerdo, aunque es importante, es que Husserl piensa que las cualidades esenciales de un objeto intencional pueden ser potencialmente captadas *por el intelecto*, en su famosa *Wesensschau* o intuición de esencias. Pero para mí,

²³ Cf. Graham Harman, *The Quadruple Object*, Winchester, Zero Books, 2011. En castellano *El objeto cuádruple: una metafísica de las cosas después de Heidegger*, Barcelona/Morelia, Anthropos/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016.

contrariamente a Husserl, la diferencia entre los sentidos y el intelecto no es muy profunda, en la medida en que ambas facultades humanas *se relacionan* necesariamente con el objeto y, por lo tanto, ambas son incapaces de agotar su realidad. Por eso pongo tanto énfasis en las formas *indirectas* de acceso al objeto, siendo las formas estéticas de acceso el principal ejemplo: de ahí mi especial interés en el "Ensayo" de Ortega. Sin embargo, la distinción de Husserl entre el objeto intencional y sus dos tipos de cualidades es un paso filosófico importante, ya que equivale a un rechazo de la teoría empírica según la cual un objeto es simplemente un "conjunto de cualidades". Incluso Kant sigue siendo devoto de esta teoría empírica, ya que nunca alcanza el nivel de comprensión de Husserl sobre la distinción entre objeto y cualidades, a la que solo aborda en su doctrina del "objeto trascendental = x": leyéndolo erróneamente como una forma vacía de pensamiento, mientras que Husserl lo ve más propiamente como perteneciente a las cosas que encontramos.

Expósito Roperó objeta, además, que Ortega no puede aceptar nada que se parezca a mis "objetos reales" o a las "cosas-en-sí" de Kant, dado que abandonó su temprano neokantismo de Marburgo por la fenomenología. En general, es una afirmación acertada, a pesar de que nunca he creído que Ortega siguiera siendo un neokantiano y, por tanto, no estoy en desacuerdo cuando Expósito Roperó cita el siguiente pasaje, de corte fenomenológico, del *Discurso* de Ortega de 1918:

Llamo «objeto» en sentido riguroso, a la vez el más amplio, cuanto es o puede ser término de mi conciencia: lo que al ver veo, lo que al comparar comparo, aquello de que al juzgar juzgo, lo que en el amor amo y odio al odiar, lo que al apetecer apetezco y al querer quiero. [...] Ser, pues, término de la conciencia es la nota que formalmente define el objeto como tal. Habrá, por tanto, objetos reales, ficticios e ideales. Y a su vez entre los objetos reales habrá los físicos y los psíquicos²⁴.

Esto, por supuesto, encaja muy bien con el Ortega que todos conocemos, el Ortega de "Yo soy yo y mis circunstancias"²⁵. Es cierto que no suele estar de

²⁴ José Ortega y Gasset, "Discurso para la Real Academia de la Ciencias Morales y Políticas", en *Obras Completas, op. cit.*, vol. VII, p. 713.

²⁵ José Ortega y Gasset, "Meditaciones del Quijote", en *Obras Completas, op. cit.*, vol. I, p. 757.

moda hablar de una “realidad” más allá de lo que los humanos pueden encontrar y, en este sentido, realiza una ruptura definitiva tanto con Kant como con el neokantianismo. En efecto, si Ortega estuviera vivo hoy, lo más probable es que no estuviera de acuerdo con todo el proyecto del Realismo Especulativo. Después de todo, decir “yo soy yo y mis circunstancias” —probablemente la frase más famosa y más característica de Ortega— significa comprometerse con lo que Quentin Meillassoux —y con él todos los autores del Realismo Especulativo, incluido yo mismo— criticó como “correlacionismo”²⁶. Sin embargo, nunca he afirmado que Ortega estuviera, en general, comprometido con realidades más allá de las que se encuentran en la vida humana: *solo he sostenido que su teoría de la metáfora en el “Ensayo” está comprometida con tales realidades*. De hecho, siempre he dejado claro que leo el “Ensayo” como una rareza en la carrera de Ortega: un momento en el que vislumbró algo más allá de su posición filosófica habitual, sin intentar nunca aplicarlo más allá de la limitada esfera de la metáfora. Por lo tanto, no basta con que Expósito Ropero cite un pasaje del *Discurso* de 1918 o algún otro pasaje de otra parte de la carrera de Ortega, para tratar de mostrar que he leído mal el ensayo sobre la metáfora. Esto únicamente se puede hacer centrándose en ese ensayo en sí mismo.

En resumen, estoy de acuerdo en que durante la mayor parte de la carrera de Ortega, este “se mueve en un plano estrictamente fenomenológico, comenzando por su definición misma del «objeto»...”. Expósito Ropero también tiene razón en que trato la esfera de la intencionalidad como una especie de prisión, algo que no puede superarse con los recursos habituales del pensamiento de Husserl u Ortega. Soy un realista filosófico, después de todo, y sería difícil decir esto en un sentido directo de cualquiera de estos dos importantes pensadores. En este sentido, es cierto que existe una “enorme distancia entre la «fenomenología de la objetividad» de Ortega y la «filosofía orientada a objetos» de Harman”²⁷. Pero dado que estoy de acuerdo con la interpretación de Expósito Ropero sobre la mayor parte de la carrera de Ortega, nos queda una diferencia filosófica, no una diferencia académica en cómo leer a Ortega más que cuando se trata del “Ensayo”. ¿Por qué Expósito Ropero rechaza el realismo filosófico? La razón no

²⁶ Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2005. En castellano *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

²⁷ Noé Expósito Ropero, “La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset, Una respuesta a Graham Graham”, en *Estudios Filosóficos*, Vol. 69 (200), 2020, p. 194.

declarada parece ser que acepta la famosa afirmación de Husserl de estar “más allá” del debate entre realismo e idealismo. Pero también hay una razón explícita, como se ve cuando expresa su acuerdo con la declaración final del *Tractatus* de Wittgenstein según la cual de lo que no se puede hablar hay que callar²⁸. De esta manera, Expósito Ropero repite eficazmente el conocido tropo filosófico de que o bien podemos hablar de algo clara y llanamente en términos de prosa directa, o bien nos quedamos sin nada más que gestos místicos. Desafortunadamente para él, hay al menos dos contra-ejemplos importantes. El primero, por supuesto, es el arte: el mismo tema del “Ensayo” de Ortega, cuyo significado ahora discutimos. El arte, ciertamente, no nos da acceso directo a algo como la cosa-en-sí kantiana o a mis objetos reales. Pero el arte tampoco es una forma vacía de agitar las manos que no nos ofrece nada en absoluto. Por el contrario, nos da un acceso *indirecto* a esa realidad. El segundo contra-ejemplo, aún más importante, es el de la *philosophia* socrática. Una de las principales lecciones del *Menón* de Platón es el rechazo de Sócrates a la llamada “paradoja de Menón”, que sostiene que no podemos buscar algo si lo conocemos y que tampoco podemos buscarlo si no lo conocemos²⁹. La solución de Sócrates, a diferencia de la de Husserl, no es decir que lo que buscamos debe ser el correlato de algún posible acto intencional: esto sería *sophia*, no *philosophia*, o sabiduría en lugar de *amor* a la sabiduría, que siempre es filosofía. Al contrario, como Sócrates nunca logra dar una definición de nada, nunca ofrece un momento en el que el filósofo esté en contacto directo con una definición verdadera. Reducir todos los objetos a objetos intencionales es, en efecto, acabar con la filosofía en el mal sentido de finalizarla, al declararla imposible y sustituirla por algún conocimiento imaginario de un tipo que la filosofía nunca ha producido. Aquí, las tendencias racionalistas de Husserl lo llevan por mal camino: tendencias que no fueron compartidas por Sócrates, ni siquiera por Platón, a pesar de su afición a las matemáticas.

3. TODO ES UN “YO”

Con nuestro desacuerdo filosófico de fondo ya establecido, podemos ahora pasar brevemente a las dos principales objeciones de Expósito Ropero sobre la forma en la que leo el “Ensayo”. En *Guerrilla Metaphysics* de 2005, escribí lo siguiente, con palabras que aún mantengo hoy:

²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2002.

²⁹ Platón, *Menón*, 80d-e.

En una de las frases más radicales de la filosofía del siglo XX, [Ortega] nos dice que «como hay un yo-Fulano de Tal, hay un yo-rojo, un yo-agua y un yo-estrella. Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo. En otra parte, [él] habla de la verdadera interioridad como «cualquier cosa en el acto de ejecutarse a sí mismo», como «el verdadero ser de todas las cosas, lo único suficiente y lo único cuya contemplación nos satisfaría por completo»³⁰.

Expósito Roperio dice que soy culpable de una “ambigüedad” en la medida en que “suprimo” la condición de Ortega de que el arte no puede realmente darnos esta verdadera interioridad, sino que únicamente *parece* dárnosla. Pero aquí comprende mal mi tesis. De ninguna manera pienso que el arte nos da las cosas directamente; esto sería contrario a toda mi posición filosófica, la cual sostiene la imposibilidad de cualquier relación directa con los objetos reales. Pero el hecho de que no podamos acceder a ellos directamente no significa que no existan, a pesar del decreto arbitrario (y anti-socrático) de Wittgenstein en sentido contrario. Lo más importante aquí es que lejos de ser “suprimido” por mi interpretación lo que Ortega dijo sobre “parecer”, incorporo explícitamente esta visión, especialmente en mis escritos posteriores sobre el tema de la metáfora. A saber, la metáfora “el ciprés es como el espectro de una llama muerta” no nos da ni el ciprés ni la llama directamente, ya sea en un acto intencional o de cualquier otra manera. Lo que sucede, en cambio, es que el verdadero ciprés se retira del acceso en la metáfora, aunque las cualidades de la llama permanecen: por esta misma razón, yo como espectador estético debo reemplazar el ciprés que falta. En resumen, realizo teatralmente un ciprés con cualidades de llama. El “yo ejecutivo” nunca es el mismo que el “yo” observado en la auto-conciencia y, por lo tanto, yo mismo nunca soy el objeto realizable de un acto intencional. Y cuando el yo ejecutivo realiza un ciprés-llama, este extraño objeto también es retenido del acceso intencional, por la simple razón de que el yo ejecutivo y el yo que aparece como objeto en la conciencia de sí mismo nunca pueden coincidir. Pensar que lo hacen es confundir los dos sentidos del “yo” que Ortega distingue explícitamente: el yo que siente un dolor de muelas y el yo que observa un dolor de muelas (ya sea el “yo” que padece el dolor sea yo u otro). Así, el esfuerzo de

³⁰ Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics*, Chicago, Open Court, 2005, p. 104. La referencia se toma de José Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo,” en *Obras completas, op. cit.*, vol. I, pp. 668-670.

Expósito Ropero por transformar lo ejecutivo en un objeto intencional socava todo el punto del ensayo de Ortega. Al hacerlo, simplemente repite el error hegeliano de decir que no podemos pensar una cosa-en-sí sin pensarla, convirtiéndola así en una cosa pensada. Hay muchas diferencias entre Hegel y Husserl, pero esta no es una de ellas: aquí son igualmente culpables de pasar por alto la distinción realista fundamental que Ortega ve claramente en el "Ensayo".

Expósito Ropero se pregunta "¿qué filosofía, excepto la de Harman, se piensa estar en condiciones de elaborar un discurso sobre *objetos no intencionales*?" Después de considerar mi punto de vista de que dos ladrillos también distorsionan la verdadera realidad del otro cuando entran en contacto, pregunta más adelante: "¿Pueden también los ladrillos *percibir*? ¿Qué nociones de «percepción», «relación», «interacción», «realidad» o «existencia» se están manejando aquí? ¿Qué significan las nociones de «acceder» o de «la relacionalidad en general» en pasajes como el siguiente?"³¹ El pasaje al que se refiere es uno en el que digo, entre otras cosas, lo siguiente: "Los objetos inanimados son tal vez más cruentos, incluso, a la hora de reducir la riqueza de las cosas a un pequeño conjunto de rasgos"³².

En efecto, hace dos objeciones separadas aquí. La primera se refiere a si es incluso posible hablar de objetos que no sean intencionales. He tratado de responder a esto arriba citando los ejemplos del arte y de Sócrates, ambos dan acceso indirecto a las cosas de una manera que no puede reducirse a una presencia intencional. He presentado esta situación en el caso del arte al sugerir que el yo ejecutivo que realiza un ciprés-llama no puede identificarse con el yo que tiene intención de realizar esta actuación; siempre habrá una brecha, como Ortega enfatiza en el "Prólogo para alemanes". Y lo he expuesto en el caso de Sócrates al argumentar que las definiciones que busca y, que fracasa siempre al hacerlo, no pueden reducirse a una posible definición de virtud o justicia o amor que algún día podría alcanzarse en algún hipotético acto intencional. A este respecto, Sócrates está más cerca del artista que del científico, y cualquier intento de convertir la filosofía en una ciencia —"rigurosa" o de otra manera—, revelaría su misión fundamentalmente socrática.

³¹ Noé Expósito Ropero, "La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset, Una respuesta a Graham Graham", en *Estudios Filosóficos*, vol. 69 (200), 2020, p. 196.

³² Graham Harman, "Estética como cosmología", en *Hacia el realismo especulativo: Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2015, p. 105.

La segunda objeción de Expósito Roperero equivale a la afirmación de que no podemos hablar de "relación" en el mismo sentido para los humanos y para los ladrillos. Pero esto es simplemente el prejuicio moderno central de la filosofía: el que supone que ni siquiera podemos hablar de una relación a menos que esté fundada en la relación humano-mundo. Es un prejuicio al que me he referido en otros lugares como "onto-taxonomía"³³. Y aquí es Expósito Roperero, no yo, quien vuelve al neokantismo. Esto es así porque no hay una tesis más típicamente kantiana que la visión según la cual no podemos hablar de dos bolas de billar colisionando, sino solo de las condiciones de posibilidad para que esta colisión esté presente en la conciencia. Esencialmente, es la tesis según la cual la relación humano-mundo sería la raíz necesaria de *todas* las relaciones. Si este no es el *sine qua non* del idealismo, entonces no sé cuál es.

³³ Graham Harman, *Dante's Broken Hammer: The Ethics, Aesthetics, and Metaphysics of Love*, London, Repeater, 2016, p. 237.

RESPUESTA A GRAHAM HARMAN (II): FENOMENOLOGÍA Y REALISMO ESPECULATIVO

RESPONSE TO GRAHAM HARMAN (II): PHENOMENOLOGY AND SPECULATIVE REALISM

Noé Expósito Ropero y Javier San Martín
SEFE y UNED
noe.filo@hotmail.com; jsan@fsf.uned.es

Resumen: En este artículo continuamos el debate con Graham Harman en torno a la filosofía de Ortega, la fenomenología de Husserl y la relación (compleja y problemática) entre fenomenología y realismo especulativo. Tras exponer los antecedentes y los temas centrales del debate en un apartado introductorio, dividimos nuestro trabajo en tres grandes apartados. En el primero se exponen algunos conceptos fundamentales de la fenomenología, sobre todo el sentido del idealismo trascendental; la peculiaridad fenomenológica del concepto de inmanencia, y en consecuencia los conceptos de reducción y epoché. En el siguiente apartado se clarifica la vinculación de Ortega y Gasset con el movimiento fenomenológico, que se da hasta mitades de 1929 sin ninguna reticencia, y exponiendo la crítica orteguiana a partir de ese momento, pero relativizándola. En el apartado último y tercero, al hilo de la discusión crítica de la interpretación que Harman mantiene de ambas cuestiones, ampliamos el debate a la relación entre fenomenología y realismo especulativo, respondiendo a las objeciones que nos plantea el filósofo norteamericano en su escrito anterior.

Palabras clave: José Ortega y Gasset, Edmund Husserl, idealismo trascendental, inmanencia, reducción, epoché, percepción, Graham Harman, objetos reales, objetos intencionales, metáfora.

Abstract: In this essay we continue the debate with Graham Harman around Ortega's philosophy, Husserl's phenomenology, and the (complex and problematic) relationship between phenomenology and speculative realism. After presenting the background and the central themes of the debate in an introductory section, we divide our paper into three main sections. In the first one, some fundamental concepts of phenomenology are exposed, especially the meaning of transcendental idealism; the phenomenological peculiarity of the concept of immanence, and consequently the concepts of reduction and epoché. In the following section, the link between Ortega y Gasset and the phenomenological movement is clarified, which runs until the middle of 1929 without any reluctance, then the Ortega criticism is exposed from that moment, but relativizing it. In the last and third section, following the critical discussion of Harman's interpretation of both questions, we extend the debate to the relationship between phenomenology and speculative realism, responding to the objections raised by the American philosopher in his previous writing.

Keywords: José Ortega y Gasset, Edmund Husserl, transcendental idealism, immanency, reduction, epoché, perception, Graham Harman, real objects, intentional objects, metaphor.

1. CONTEXTO Y PLANTEAMIENTO DEL TEMA

En este artículo continuamos el debate iniciado en dos textos anteriores con el filósofo norteamericano Graham Harman en torno a tres grandes temas, a saber, la filosofía de Ortega y Gasset, la fenomenología de Husserl y la relación (compleja y problemática) entre fenomenología y realismo especulativo¹. En esta “tercera estación” respondemos al artículo de Harman publicado en este mismo número de *Investigaciones fenomenológicas*, con el objetivo de aclarar algunos de los puntos centrales de nuestro diálogo. El primero de ellos es, según nos parece, el sentido preciso en que ha de entenderse la noción de “idealismo trascendental” en la fenomenología de Husserl. Ya sabemos que, para Harman, no solo la fenomenología, sino toda filosofía “correlacionista” —para decirlo con Quentin Meillassoux—² sería “idealista”, puesto que, lejos de ocuparse de la auténtica realidad, quedaría aprisionada en la correlación “yo-mundo” o “conciencia-mundo”. Según este planteamiento, toda filosofía que asuma la tesis “correlacionista” no podrá ocuparse más que de “objetos sensuales” —o “intencionales” en términos husserlianos—, pero jamás de “objetos reales”; quedará anclada a la realidad “fenoménica” kantiana, muy lejos, pues, de la realidad “en sí” y de los “objetos reales” que la pueblan. Así, en este sentido amplio, la práctica totalidad de la historia de la filosofía, de Husserl a Platón, sería “idealista”. También, por supuesto, Ortega y Gasset, ya que, según Harman, decir “yo soy yo y mis circunstancias” implicaría asumir el citado “correlacionismo” (cf. Harman, 2020, 380). El realismo especulativo, por el contrario, nos propondría “una metafísica verdadera que libere a los leopardos y a los cipreses, a los billetes de un dólar y a los fuegos fatuos de vuelta a su hogar: un hogar en el que el lenguaje no es el dueño de casa”³. Esta última alusión crítica a la conocida tesis heideggeriana según la cual “el lenguaje es la casa del ser” atañería, en realidad, a toda filosofía

¹ Cfr. Expósito, N., “La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset. Una respuesta a Graham Harman” en *Estudios Filosóficos. Revista de investigación y crítica*, LXIX, 2020, pp. 183-197; Harman, G., “Respuesta a Noé Expósito Roperero”, en *Investigaciones fenomenológicas*, 17, 2020, pp. 369-384.

² Como nos recuerda Zahavi en su ensayo “The end of what? Phenomenology vs. speculative realism”, en *International Journal of Philosophical Studies*, 24, 3, 2016, pp. 289-309; 305-306, nota 3, aunque la acuñación del término suele atribuírsele a Meillassoux (2008), Maximilian Beck ya lo emplea en 1928 en su trabajo “Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie”.

³ Cfr. Harman, G., *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2015, p. 124. Aunque esta obra fue publicada originalmente en 2010, *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*, Washington, Zero Books, en lo que sigue la citaremos por la traducción española de Claudio Iglesias.

“correlacionista”. Frente a este modo de “acceso a la realidad” —imposible, por principio, según las tesis de Harman—, el filósofo norteamericano reivindica “la estética como filosofía primera”⁴, postulando que “el arte, ciertamente, no nos da acceso directo a algo como la cosa-en-sí kantiana o a mis objetos reales”, sino que “nos da un acceso *indirecto* a esa realidad” (2020, 381).

En los siguientes apartados expondremos algunas observaciones críticas a estas tesis de Harman, pero antes, como decíamos, conviene aclarar en qué sentido preciso, y más allá de esta consideración general de “correlacionismo-idealismo”, cabría entender a la fenomenología como un idealismo. Conviene aclarar este punto porque, si constatamos que la fenomenología husserliana, a diferencia, por ejemplo, del “*esse est percipi*” berkeleyano, o de la “fenomenicidad” kantiana, sí supera este paradigma constructivista y pre-fenomenológico al que Harman pretende regresar, tendremos que concluir lo siguiente: primero, que la tesis de Harman según la cual “las lapiceras negras, las coníferas, los buzones, las iglesias ardiendo que describen los fenomenólogos son objetos puramente inmanentes, ya sea que los consideremos un producto de la imaginación o no” (2015, 163) es, sencillamente, falsa; segundo, que la fenomenología husserliana, aun siendo “correlacionista”, no sería, sin embargo, “idealista” en el sentido preciso expuesto, a saber, como una filosofía anclada en una pseudo-realidad “fenoménica” en la que toda experiencia y conocimiento de la realidad “real” (valga la redundancia) nos estarían vedados por principio. Son, pues, estos mismos “principios”, en los que se funda el RE de Harman, los que la fenomenología de Husserl no aceptaría, puesto que seguirían siendo deudores de un esquema constructivista y pre-fenomenológico; y, con ellos, su noción misma de “realidad”.

Una vez aclarada la noción de “idealismo trascendental” en la fenomenología de Husserl, pasaremos, en un segundo apartado, a explicar en qué sentido preciso afirmamos que Ortega es un fenomenólogo, cuestión a la que Harman dedica la primera parte de su respuesta, “Ortega y la Fenomenología”, para concluir, tras citar varios pasajes del famoso “Prólogo para alemanes” de 1934, que “se necesitarían considerables contorsiones para afirmar que hay algo en lo más

⁴ Cfr. Harman, G., “Aesthetics as First Philosophy: Levinas and the Non-Human”, en *Naked Punch*, 2012, disponible en: <http://www.nakedpunch.com/articles/147> [consultado por última vez el 7 de diciembre de 2020], así como el segundo capítulo de su libro *Object-Oriented-Ontology: A new theory of everything*, Londres, Penguin Random House Books, 2017, pp. 59-102, titulado, precisamente, “Aesthetics Is the Root of All Philosophy”. En el transcurso de nuestro trabajo nos detendremos en estos textos.

mínimo husserliano en el *rechazo* abierto de Ortega a los rasgos básicos de la posición de Husserl" (2020, 377). Sin embargo, y a pesar de la contundencia de esta afirmación, Harman reconoce unas páginas más adelante que está "de acuerdo en que durante la mayor parte de la carrera de Ortega, «este se mueve en un plano estrictamente fenomenológico, comenzando por su definición misma del objeto»" (2020, 380), tesis nuestra que Harman cita y asume literalmente. Nos queda la pregunta, pues, de cómo compaginar ambas afirmaciones. La solución, según nos parece, pasa por revisar las diferentes críticas de Ortega a la fenomenología, para contrastar su postura explícita con las tesis y conceptos con los que explícita e implícitamente opera en sus escritos. La noción de "objeto", como hemos visto, es uno de esos conceptos fenomenológicos fundamentales de Ortega, pero también lo son, por citar solo los más conocidos, los de "creencia", "valor", "cultura" o "vida biográfica" (sabida y consciente) frente a la pura "vida biológica". Por ello, si pretendemos evaluar con cierto rigor la relación de Ortega con la fenomenología, no queda más remedio que revisar críticamente los textos orteguianos a la luz del legado husserliano, ignorando, incluso, las manifestaciones expresas de Ortega, tales como la citada por Harman, según la cual su primera lectura y crítica de Husserl se remontaría a 1912. Hoy, gracias a las *Obras completas*, sabemos que esto no es así, puesto que su primera crítica a la fenomenología data de 1929, la expuesta en el escrito titulado "Sobre la fenomenología"⁵, de modo que no hay rastro de crítica hasta esa fecha, sino, como el propio Harman reconoce, todo lo contrario. No pensamos, pues, que estemos realizando "considerables contorsiones" cuando llevamos a cabo esta tarea, sino, sencillamente, leyendo a Ortega "a la altura de los tiempos", según el decir del propio filósofo español.

Tras aclarar estas dos cuestiones básicas para nuestro debate, la noción de "idealismo trascendental" en Husserl y la relación de Ortega con la fenomenología, dedicaremos el tercer apartado a comentar nuevamente las tesis de Harman sobre ambos temas, lo cual nos permitirá, por un lado, responder a las objeciones que nos plantea en su texto, y, por otro, exponer algunas observaciones críticas al RE que reivindica el filósofo norteamericano. De este modo, partiendo de

⁵ Cfr. Ortega y Gasset, J., "Sobre la fenomenología", en *Obras completas*, 10 vols., Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/ Taurus, 2004-2010, vol. VIII, pp. 177-187. En lo que sigue citaremos las obras de Ortega por esta edición, indicando el volumen en números romanos y las páginas en arábigos.

nuestras diferentes interpretaciones de Husserl y Ortega, desembocamos en el debate, mucho más amplio y complejo, entre fenomenología y RE. Este es, como veremos, el auténtico debate de fondo, de ahí el título de nuestro escrito, puesto que, en última instancia, son estas dos visiones antagónicas de la filosofía las que entran aquí en disputa, una entendida como filosofía “especulativa”, la otra como “ciencia rigurosa”. No se trata, pues, de una mera desavenencia “hermenéutica”, sino de un debate entre dos concepciones del quehacer filosófico difícilmente conciliables.

2. EL IDEALISMO DE HUSSERL

Las siguientes líneas recuperan las explicaciones que uno de los autores ha expuesto recientemente en dos textos en los que se habla de los prejuicios que han impedido la comprensión de la fenomenología de Husserl⁶. Y eso no ha ocurrido sólo entre los ajenos a ella, sino también por parte de los más cercanos. De ahí viene el que se diga que lo más interesante de la fenomenología son sus heterodoxias, porque la historia de la fenomenología es la de sus herejías. Todo el mundo conoce el desconcierto con que fue asumido el texto fundacional *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, porque Husserl aseguraba en él que el mundo debía ser puesto entre paréntesis; que la conciencia era un ser que no necesitaba de ningún otro para existir; y que la fenomenología era un idealismo trascendental y, por tanto, que el fenomenólogo debía ser un espectador desinteresado. La deserción de sus discípulos de Gotinga fue inmediata, hasta a amigos suyos como Roman Ingarden les resultó incómodo el giro de Husserl. Desde entonces, para el público filosófico en general, pero también para el más cercano, esa autocalificación de Husserl fue causa suficiente y definitiva para dar por superada la obra del filósofo moravo. Los actuales representantes de esta novísima corriente del realismo especulativo, que a veces se define a sí misma como “bloguera” y “de casinos”⁷, no hace sino explotar esa

⁶ Cfr. San Martín, J., “La motivación básica de Husserl y el sentido de la fenomenología”, en *Anuario Filosófico* 53/3, 2020, pp. 447-470; y Díaz, J. M. y San Martín, J., “Mundo de la vida y curso de la historia”, en *Guía de fenomenología*, Granada, Editorial Comares, (en prensa), especialmente apartado I.1, “1. El mundo de la vida y sus dos dimensiones. Deshaciendo malentendidos”.

⁷ Cfr. la entrevista publicada en 2011 en la que Ray Brassier, uno de los promotores de esta nueva corriente, afirma lo siguiente: “El ‘movimiento realista especulativo’ sólo existe en la imaginación de un grupo de bloggers que promueven una agenda por la que no tengo ningún tipo de simpatía: la teoría del actor-red condimentada con metafísica panpsiquista y trozos de la filosofía del proceso. No creo que

idea, antigua ya de más de un siglo. Husserl reivindicó el idealismo trascendental hasta muy tarde en su vida, exactamente lo podemos decir hasta cuando le escribe al sacerdote Émile Baudin, el 8 de abril de 1934, que: “Ningún ‘realista’ al uso ha sido tan realista y concreto como yo, el “idealista” fenomenológico (una palabra que ya no uso, por cierto)”. Husserl parece haber tomado nota de que esa denominación entorpecía la comprensión de su gran obra filosófica y que no aclaraba nada.

Lo cierto es que pocos se han esforzado por desentrañar qué representa ese “idealismo”, qué es realmente. Entre nosotros, Ortega cumple aquí un importante papel, porque sobre Husserl expresa una opinión que se generaliza y expande — sobre todo en el mundo de habla hispana, pero también inglesa, a través de Julián Marías—: según este prejuicio, Husserl es la última versión del idealismo trascendental moderno, solo que esta vez afinada con el método preciso de la fenomenología. Es cierto que Ortega hasta 1929 nada había dicho de ese “idealismo metodológico”, como le había llamado, pero desde 1929 —exactamente desde junio de ese año y dependiendo de Heidegger, aunque en este caso con la mediación de George Misch— se esfuerza en identificar a Husserl con un idealismo moderno o un subjetivismo ya superado. Además, en ese contexto Ortega concibe, como objetivo suyo personal, superar ese idealismo del que Husserl sería la muestra más sofisticada y elaborada. Este empeño de Ortega —poco acorde, por otro lado, con su propia práctica—, el maestro lo pasó de modo íntegro y militante a sus discípulos, sobre todo los más inmediatos, quienes desde los años cincuenta y sesenta se constituyeron como los intérpretes fundamentales del pensamiento de Ortega en el mundo.

Pocos meses antes de iniciar la época crítica frente a la fenomenología había descrito perfectamente el lugar de esta frente al neokantismo, al descubrir el sentido en las cosas, porque, como había dicho —tomando una frase de Wilhelm Schapp, que a su vez estaba tomada de las lecciones de Husserl de 1907— que

Internet sea un medio apropiado para el debate filosófico serio; tampoco creo que sea aceptable tratar de inventar un movimiento filosófico en la red utilizando los blogs para explotar el desorientado entusiasmo de los estudiantes graduados influenciados”, disponible en: <https://cengizerdem.wordpress.com/2011/03/05/ray-brassier-interviewed-by-marcin-rychte-r-i-am-a-nihilist-because-i-still-believe-in-truth/> [consultada por última vez el 22 de diciembre de 2020]. Respecto a la calificación de “filosofía de casino”, es el propio Harman quien nos invita a discutir los problemas filosóficos que nos ocupan “en una fiesta o en un casino, para darle un poco de color al debate” (Harman, 2015, p. 122).

el mundo no es ni alma ni materia sino una perspectiva, es decir, un sentido en el que se nos da la realidad. Junto con esta idea de Ortega, hay otra tan importante o más para entender la fenomenología de Husserl y que Ortega la pone en *El tema de nuestro tiempo*: que la conversión o reducción del mundo a mundo vital no le quita al mundo ninguna realidad. Pero la palabra "idealismo" conecta la fenomenología con una orientación filosófica de la modernidad muy superada.

Mas, si es así, ¿por qué se había empeñado Husserl durante tanto tiempo en decir que la fenomenología era un idealismo? Pues ante todo porque la experiencia propia es la condición de posibilidad de lo dado en ella. Un caso patente puede servir como ejemplo: regalar a alguien un libro de matemáticas, no es, para nuestra desgracia, regalarle las matemáticas, pues para que ese libro sea de matemáticas requiere de modo ineludible la intelección de alguien; o sea, es necesario poner una experiencia detrás de los hechos. Le exigencia de esa experiencia para hablar de matemática, para saber qué son los colores; para saber qué es la distancia; para poder hablar de una semejanza, de una igualdad, etc., o de este individuo que para mí es mi amigo Pepe, es ineludible, más aún, ineluctable. Sin ella todo eso se desvanece, no hay matemática; no hay colores; no hay distancias; no hay semejanzas ni diferencias ni igualdades, ni amigos. El asumir la necesidad de esa experiencia para todo eso es entrar en una posición "trascendental", porque la condición de posibilidad de todo eso es esa experiencia en la que todo eso aparece.

Llamemos a esta experiencia, en sentido amplio y nada técnico —más bien con escaso rigor y este es el pecado de Husserl—, una idea; y a lo que proviene del sujeto —que no es sino el conjunto de esas experiencias—, la *cogitatio* —otro pecado por su inexactitud— una perspectiva (perceptiva, valorativa o decisoria, lo que se quiera: el espíritu), y veremos que el mundo siempre está referido a esa experiencia, que depende de ella. Porque el mundo se nos da de modo ineluctable en una perspectiva, que no es real física, con predicados físicos, sino algo dependiente del sujeto, y que no es solo tempo-espacial, sino también cultural: lingüística y pragmática. Por tanto, el mundo que se me da en esa perspectiva es necesariamente algo simultáneo pero a la vez posterior al sujeto, pues para que el mundo aparezca debe haber ámbito del aparecer, y eso es el sujeto, el ámbito de aparición del mundo, que aunque inicialmente sea asubjetivo, muy pronto se establece como un yo, por referencia a los "tú" con los que siempre convivimos. Por eso se puede decir que antes del mundo está el sujeto con su

experiencia, la idea, la representación (en términos de Schopenhauer). Ese “antes” no significa una precedencia temporal del sujeto respecto al mundo, porque no hay sujeto sin mundo. Pero, al mundo como voluntad, como la realidad de los hechos, de la resistencia, de la fuerza, antecede el mundo como representación, como experiencia, como idea, solo en la cual se nos da el mundo. Si yo quiero ir al cine o al teatro, lo primero que hago es formularme una “idea” de lo que quiero y de lo que tengo que hacer. Esa idea antecede a mi acción. Si analizamos esa “idea”, vemos, primero, que —en sentido técnico— tiene poco de “idea” en sentido estricto; segundo, que no es sino una experiencia imaginada constituida por retazos de experiencias anteriores, memoraciones, que por su parte tendrán los mismos antecedentes. Así, la experiencia —la proyección del viaje como “idea”— siempre antecede a lo real, a la acción.

No tiene otro sentido el idealismo. Es un “idealismo” de nuevo cuño, que tiene muy poco que ver con la noción escolar de idealismo, y la que se suele usar para distanciarse de Husserl. Me parece muy ilustrativo y útil, como el mejor resumen de lo que Husserl quiere decir bajo la denominación de “idealismo trascendental”, los dos inmortales versos de Machado: “Caminante, no hay camino, se hace camino al andar”. No es otra cosa el idealismo fenomenológico. En ese verso, Machado no indica que el camino no exista, sino solo que el camino es resultado del andar, de una experiencia práctica como es el andar: sea mi andar o, como es el caso, el andar de los antepasados míos que hicieron ese camino, entre los cuales puede incluso que hubiera animales que abrieran el camino en la naturaleza.

Todo este malentendido se cruza con el de la reducción, el concepto peor entendido de la fenomenología, sin el cual, por otro lado, se está perdido en ella. Uno de los argumentos del realismo especulativo es que por la reducción precisamente el filósofo deja el mundo, y puesto que realmente seguimos en el mundo, la reducción es imposible, como se recuerda que dijo Merleau-Ponty. Mas este se revolvería en su tumba si viera el perverso uso de su frase. Uno de los autores de este texto leyó esa frase de Merleau-Ponty mucho antes de que algunos representantes del realismo especulativo fueran siquiera una entelequia, pues estamos hablando de finales de 1967, cuando su director de doctorado le invitó a centrarse en el filósofo francés. Un año entero, todo el 1968, estuvo con Merleau-Ponty hasta que la dificultad del prólogo a su *Phénoménologie de la perception* (aún no estaba traducida) le llevó a la necesidad de estudiar a Husserl para desentrañar las aparentes líneas opuestas de la fenomenología. Ahí leyó,

impresionado, que “yo no puedo cerrar sobre mí el universo de la ciencia”, porque esta sin mi experiencia —recuérdese la matemática—no es nada, porque en definitiva no soy el resultado de ningún sistema de causalidades. Pero también sé que todo lo que haga o diga tiene que asumir una forma determinada en este mundo determinado por las causalidades, que hasta la matemática tiene que aparecer en un libro. En 1969 apenas se podía saber el trasfondo o intertextualidad de esa frase de Merleau-Ponty, que proviene de una inédita *VI Meditación cartesiana* de Fink, que a Merleau-Ponty le llegó por Gaston Berger; pero sí se puede decir que el mencionado autor defendió su tesis doctoral de 1972 que termina diciendo que todo intento de superar la naturaleza o el mundo, mediante la reconversión de este en sentido, en correlato de la experiencia, termina teniendo que aparecer en el mundo, del mismo modo que mi ser consciente es consciente del mundo, fundamentalmente gracias a los sentidos, entre los cuales el del tacto nos sitúa en medio del mundo, porque él mismo está situado por la materialidad del cuerpo en un lugar y tiempo del mundo. La reducción nos descubre este campo de la experiencia que siempre y de modo insuperable nos pone en presencia de ese mundo real, porque la presencia en él de nuestro propio cuerpo impide cualquier duda razonable sobre su existencia, es decir, dentro del uso normal de la razón. La reducción es una operación de ida y vuelta, pero una vuelta no para quedarse sino para reiniciar el camino filosófico, la dialéctica de la filosofía, lo que Fink en la obra citada llama la apariencia trascendental del lenguaje fenomenológico, que es una parte del mundo pero que *excede*, como el libro de matemáticas, cualquier aplanamiento del mundo a mero hecho.

Se dice, en este contexto, que Husserl se mueve en la pura inmanencia y en la vivencia pura, asumiendo sin control sentidos deformados. Y es cierto que vivimos en la inmanencia, pero en la inmanencia de la experiencia. No puedo saltar mi experiencia, eso es vivir en la inmanencia. Husserl pronto se dio cuenta de la trampa de la palabra y la fue aclarando y depurando de falsas comprensiones, pero los intérpretes también hemos asumido esas precisiones de Husserl desde hace años. Uno de los autores ya se hizo eco de ese tema en 1985 cuando, para los alumnos de la Universidad en que se desempeñaba, tuvo la oportunidad de aclarar ese concepto trampa. En realidad, casi todos los conceptos de Husserl son conceptos trampa, en la que el realismo especulativo suele caer con facilidad. El concepto de inmanencia se opone al de trascendencia. Como sobre ellos están montadas la epojé y la reducción, estas solo se comprenden teniendo claridad

sobre esos dos conceptos. Inicialmente Husserl pidió quedarse en la vivencia como aquello que nos es inmanente, dejando lo trascendente. Pero pronto ve que a la vivencia pertenece lo vivido en ella, por ejemplo, a la vivencia de dolor, el dolor vivido. La vivencia del dolor no puede desgajarse del dolor vivido, no tiene sentido. Y así con toda vivencia. La vivencia de una decisión no es algo distinto de la decisión misma, aunque lo decidido es distinto de la decisión, pero inseparable porque sin ello no hay decisión. Por tanto, hay trascendencias —por ejemplo, lo decidido— que pertenecen a la inmanencia, así fue evolucionando el concepto hasta llegar a una trascendencia total porque nunca puede pertenecer a una inmanencia, por ejemplo, la totalidad de un objeto o el otro en cuanto vive su vida. En el primer caso, cualquiera de sus perspectivas me es inmanente, es lo dado en una experiencia, pero nunca me será dada la totalidad de esas perspectivas, el objeto en sí mismo. En el segundo caso, la imposibilidad de vivir la vida de otro, la hace verdaderamente trascendente. Puesto que, entonces, no hay experiencia posible del objeto en su totalidad, este es verdaderamente trascendente, y respecto a él hay que practicar la epojé auténticamente trascendental porque es algo que no se puede dar en la experiencia.

Pero, si no se puede dar en la experiencia, ¿cómo sé de él? Pues gracias a la reducción trascendental, por la que aquella trascendencia inalcanzable como totalidad de las perspectivas, ese objeto como totalidad de las experiencias posibles es la unidad a la que pertenecen todas las perspectivas posibles que de él puedo tener sucesivamente; es el individuo como unidad de todas esas experiencias posibles que se ofrece en sí mismo al hacérseme presente en su propia persona. En realidad, no hay perspectivas de un objeto que no se puede presentar, sino al revés, cada perspectiva lo es de ese objeto que se hace presente en ella como un rasgo topológico de un sistema perfectamente estructurado de experiencias posibles concretas. La primera trascendencia, pues, que ha sido puesta entre paréntesis en una primera instancia, por la reducción ha sido reconducida a la unidad de todas las experiencias actuales y posibles implicadas en la presencia actual, y realizables mediante el sistema correlativo del “si... entonces”, de manera que ha sido reconducido a la experiencia misma, pues de esa unidad que se presenta en cada una de las perspectivas tenemos experiencia al percibir el objeto como este en *esta* posición deíctica. La percepción del “esta” posición solo es viable por la percepción de “este” objeto. El “este” es el conjunto de atributos que se me dan en un momento, color, extensión, límites, etc.; cada uno es una

cualidad de ese objeto, pero solo se dan como cualidad de "ese" objeto porque "este" está presente, como presente está mi cuerpo ante el que aparece⁸.

Y no es distinto el horizonte del mundo, que es solo una parte del mundo, pero es una parte del mundo porque en esa parte está presente el mundo. El horizonte como cada una de las perspectivas de una cosa son realidad virtuales, no reales, porque dependen de nosotros, pero el objeto que en ellas se presenta es real si como real se presenta de acuerdo a los criterios de una posición dóxica, que es la propia de la percepción, porque la percepción incluye justo esa previsión de un desarrollo armonioso de la experiencia que hace que el futuro sea plenamente seguro para la acción práctica que podemos poner en marcha con la percepción.

El objeto, por tanto, ha sido reconducido a la experiencia del objeto. Más allá de esa experiencia real o posible no hay nada. ¿Quiere decir esto que el objeto se agota en esa experiencia? En absoluto, porque el objeto muestra perspectivas diversas y cualidades que me interesa conocer mejor mediante métodos indirectos de detección de causalidades. Es lo que hace la ciencia, que es capaz de descubrir con precisión cualidades que están más allá de la experiencia, y que nunca se van a dar en la experiencia, pero que por la metodología científica sabemos, por la coherencia deductiva que conllevan los experimentos, que son verdaderas. Eso quiere decir que ese objeto, de cuya realidad sabemos por la experiencia, tiene multitud de cualidades descubiertas por la ciencia, pero que por su forma de ser solo son indirectamente accesibles.

Además, he dejado colgada la trascendencia del otro que nos acompaña desde el principio de nuestra vida consciente como un "tú" que nos hace "yo", pero un "tú" alcanzable en su vivencia original solo indirectamente, es decir, directamente inalcanzable. Ese yo inalcanzable deposita sobre el mundo su mirada y experiencia inalcanzable para mí; ese mundo me muestra así toda una perspectiva opaca a mi vida, absolutamente trascendente, por lo que el mundo que

⁸ Este es el punto clave de la evolución de Husserl, desde una teoría de la *deixis*, presente ya en las *Investigaciones lógicas*, como anuncio de una fenomenología genética, hasta los análisis de *Erfahrung und Urteil*, que provienen de los años veinte, pasando por las importantes aclaraciones de las lecciones sobre *Bedeutungslehre*, de 1908, en las que se contrarresta la oscilación de *Ideas* entre una interpretación fregeana, tendente al idealismo de viejo cuño, y una interpretación deíctica en la que la esfera antepredicativa perceptiva genera toda legitimidad y verdad. Es Pedro Alves el que ha aclarado las importantes oscilaciones de Husserl al respecto, por más que siempre se mantiene en este la importancia de la experiencia directa e inmediata como el soporte de la razón. Ver Alves, P., "Noema e Percepção na Fenomenologia de E. Husserl", en *Análise. Revista Quadrimestral de Filosofia*, 3, 2002, recogido en *Fenomenologia del tiempo y de la percepción*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 189-284.

se me da en la inmanencia *excede* por todos sus horizontes, internos y externos a la propia experiencia, dándose en ella en esa excedencia, por tanto, en su trascendencia.

3. LA RELACIÓN DE ORTEGA CON LA FENOMENOLOGÍA

La relación de Ortega con la fenomenología se ha convertido en el caballo de batalla para entender a Ortega, e incluso para situar a Ortega en relación con el realismo especulativo. Pero, por suerte, en este caso la academia española no ha quedado atrás en la interpretación. Podríamos decir que de los Estados Unidos nos vinieron importantes incentivos para una revisión de la filosofía de Ortega. Oliver W. Holmes, Nelson Orringer, Philip Silver, Harold Raley y John T. Graham son nombres importantes que hay que tener muy en cuenta. Pero, tal vez solo Oliver W. Holmes disfrutaba de la preparación correcta para abordar el tema con seguridad, pero su obra apenas tuvo incidencia ni en España ni en su propio país porque ninguno de los nombres que vienen tras él le hicieron caso alguno. La ventaja de Holmes fue que conocía directamente el cambio de paradigma en la lectura de Husserl, ventaja que no se hallaba en ningún otro. Por tanto, ese es el primer punto que se ha de considerar, que la fenomenología de Husserl hay que tomarla en un sentido que solo ha podido ser reconstruido teniendo en cuenta las publicaciones póstumas de Husserl. Hasta entonces la fenomenología husserliana se transmitía inmersa en una serie de prejuicios que la invalidaban. De algunos hemos hablado.

Desde esa perspectiva, Ortega capta muy bien el interés y posición filosófica de la fenomenología, como se ve en la primera conferencia que da sobre ella, en junio de 1913, "Sensación, construcción, intuición"; después la utiliza para descripciones fenomenológicas muy ajustadas al método, como los primeros apartados de la "Meditación preliminar" de las *Meditaciones del Quijote*; la asunción de la tesis fundamental del pluralismo ontológico, *suum cuique tribuere*, que indica que a cada uno lo suyo, que cada cosa tiene su modo de darse, y que el mundo, con todas sus cosas se nos da en perspectivas, por lo que no es ni materia, *res extensa*, ni alma, *res cogitans*, sino una perspectiva, no solo visual sino sobre todo cultural. Una aplicación precisa del método nos la ofrece en "Estética en el tranvía"; y esos mismos años, en *Sistema de la psicología*, pone en marcha conceptos fundamentales de la fenomenología, que volverá a utilizar en

Argentina, en 1916, llevando la fenomenología por primera vez a Hispanoamérica. Uno de esos aspectos es la reivindicación de la reflexión, pues negarla implica un salto acrobático, es decir, contra natura, o como dice él: “una tesis... un poco acrobática” (VII, 481), pues al afirmar que el pensar no puede hacerse objeto de sí mismo, saben que hay pensar, y saben que tal pensar es tal que no se puede saber qué es, ni pensar en él o sobre él.

Para exponer hasta qué punto Ortega asume lo más granado del método fenomenológico, se ha citado arriba una frase de *El tema de nuestro tiempo*, en la que Ortega, seguramente sin ser consciente de ello, estaba poniendo palabras claras al objetivo metodológico más importante de la fenomenología: reconducir el mundo cósmico a mundo vital sin quitarle nada de su realidad, al revés, descubriendo lo que el mundo realmente es para nosotros, un haz de facilidades o dificultades, o esta tierra que nos sostiene, y en la que marcamos las direcciones y las distancias. Para entonces ya había escrito Ortega su *Discurso* para el ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, y el extracto de este, dando así cumplimiento a una exigencia, primero, al programa enunciado en “Estética en el tranvía” y, luego, a esa ciencia estimativa, que anuncia en Buenos Aires. En 1928, en la necrológica que escribe sobre Scheler, sitúa con precisión la posición de la fenomenología como la novedad del siglo frente al positivismo, ciego para el sentido; frente al neokantismo, que había recluido el sentido en la cultura; Husserl, por su parte, descubre el sentido en el mundo, precisamente porque el sentido es la perspectiva en que las cosas se nos hacen presentes. Incluso, en 1929, en la exposición de *Qué es filosofía*, las dos notas del saber filosófico, que está más allá de la ciencia, y que tiene que ganarse la verdad desde sí misma, para entrar en la filosofía hay que practicar un “desasimiento” de toda creencia, incluso la más firme de todas ellas, la creencia en el mundo. Como esto no es posible en la vida ordinaria, el filósofo tiene que interrumpirla, aunque sea de manera virtual. En ese texto, en el que ya parece haber desaparecido la conciencia, la vida radical es sabida, es decir, consciente de sí misma, la única razón para que podamos saber qué estamos haciendo en cada momento.

Pero para terminar esta primera etapa de la relación de Ortega con la fenomenología, creemos que es necesario aportar un texto publicado por Ortega en *El Espectador IV*, por tanto, en 1925, y lo publica con motivo del centenario del nacimiento de Kant. Se refiere a la conciencia: “Este objeto universal, ubicuo, omnipresente, que dondequiera se halle otro objeto hace su inevitable

presentación, es lo que llamamos conciencia. No podemos hablar de cosa alguna que no se halle en relación con nosotros, y esta su relación mínima con nosotros es la relación consciente" (II, 513), por eso es tan difícil de definir, porque entra en toda definición de lo demás, porque todo se nos da en ella, por eso "va incluso en todos los demás" (ib.). Pero lo interesante es que este texto, de 1925, no se escribe entonces, sino que Ortega lo toma de la lección IX de Buenos Aires de 1916 (VII, 656). La vida radical "sabida", es decir, consciente, no es sino ese darse cuenta de sí misma, aunque en el modo directo de ejecutarse, no está en primera línea ese saber sino la presencia del mundo, de aquello en lo que estamos ocupados.

Ante estas abrumadoras pruebas, por supuesto, para quien quiera verlas y no se ciegue voluntariamente, ¿podríamos decir que con ellas Ortega aparece como un "mini-Husserl", o que por exponer esas ideas ya se lo está identificando con Husserl? Ambas cosas son totales caricaturas, pues ni una cosa ni otra. Lo curioso es que esas descalificaciones no se emplean con ningún otro miembro del movimiento fenomenológico, como si proponer que alguien pertenece a este fuera negar las evidentes diferencias entre ellos, a las cuales ni hace falta referirse; pero esto vale para cada uno de los que pueden ser considerados encuadrados en el movimiento fenomenológico, y dentro de él cada uno desarrolla sus enfoques como estima oportuno, y es ridículo pensar esta pertenencia como asimilación, igualdad. Pensar en que esto es hacer de Ortega un "mini-Husserl" es tratar de acallar la interpretación de todos los datos que antes hemos mostrado, y que su único valor consiste en mostrar que Ortega hace su filosofía en el continente al que desembarcó en 1913, aunque se había acercado a él ya en la estancia en Marburgo en 1911 y siguió estudiándolo en 1912.

Pero todo cambia con la lectura de Misch y de Heidegger, aunque la de este no está clara. No está clara la crítica a Husserl desde el Heidegger de *Ser y tiempo*, de donde Ortega no puede tomar la crítica a la reflexión, porque no aparece. Sí que aparece algo importante, la presencia o ausencia sonora de la "conciencia", sustituida por el Dasein. Pero sí ha leído Ortega en Misch, el yerno de Dilthey, la crítica a la conciencia husserliana, que, ella sí va en consonancia con la crítica que Heidegger le venía haciendo en sus cursos de Marburgo. Y a ella es a lo que se agarra Ortega. Ahora sabemos que la lectura de *Ser y tiempo* le supone a Ortega un aldabonazo, porque justo en 1927 había exigido, y en parte propuesto, una ciencia a priori para las ciencias humanas, que aclarara los

conceptos básicos de la vida humana, en lo que llamó la Historiología. *Ser y tiempo* desarrolla esa "historiología" pero no sólo como una ciencia a priori para las ciencias humanas, sino como comienzo de la filosofía. Esta idea es la que dirige el curso *Qué es filosofía*, en el que el análisis de la realidad radical es el comienzo de la filosofía⁹.

Hasta aquí no hay más cambio que la sustitución de aquella conciencia de 1925 por la realidad radical "sabida", cuyo análisis es el comienzo de la filosofía y que exige para arribar al lugar en el que poder definirla un desasimiento virtual de todas las creencias. A partir de entonces, la posición de Husserl, que aun en 1928 era el comienzo de la filosofía "siglo XX", nada moderna, pasa a ser un idealismo de viejo cuño porque la conciencia se convierte en un puro ojo que ve, resultado de la puesta entre paréntesis del mundo, que de ese modo se convierte en espectáculo; mientras el "sentido", que Husserl había hecho descender a la tierra, porque hasta esta es el suelo firme que pisamos —y eso es el primer sentido en que vivimos y por tanto en que se nos da la tierra—, hace que eso no le quite ni un ápice de realidad; la tierra se nos da en distancias, cercanías, lejanía, todo eso son elementos del mundo, hasta leyes del mundo, de ese mundo que se nos da alrededor. Pero, para Ortega, todo eso que para él es obvio, y que configura el contenido de su filosofía, visto desde la perspectiva de Husserl es "sentido" y, como "sentido", es algo intelectual, una idea, entendida esta de modo riguroso, y por tanto algo pensado, puro pecado idealista, último canto del cisne del idealismo moderno.

Sin embargo, la filosofía que sigue haciendo Ortega no ha cambiado prácticamente en nada; en algunos temas se ha desarrollado, por ejemplo, en la profundización del contenido del yo, más como proyecto y vocación que como ejecución concreta de esa vida¹⁰; en otros incluso se ha olvidado de logros anteriores, por ejemplo, en el tema de las creencias, en el que hay una evidente traición de los ejemplos, que ha pasado desapercibida a la mayoría de los intérpretes, lo que le hizo preguntarse con cierto aire dramático a Ignacio Blanco qué hacía el ejemplo de la impenetrabilidad de los muros en un lugar en el que se dice que

⁹ Prácticamente la totalidad de las afirmaciones que se hacen aquí están desarrolladas con citas precisas en las numerosas publicaciones de Javier San Martín sobre Ortega. Para una síntesis de esta lectura cfr. *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

¹⁰ Sobre este punto José Lasaga es el autor imprescindible. Ver sobre todo sus dos libros, *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003; y *Figuras de la vida buena: (ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*, Madrid, Enigma/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

las creencias son sociales e históricas y, por tanto, perecederas. Pero, globalmente, expurgando algunos puntos debidos más a un circunstancialismo de su obra, que le exigía en cada momento atenerse a algunas tesis excesivamente unilaterales, creemos que, en su conjunto, la filosofía de Ortega no cambia de paradigma, sigue en el mismo, solo que desde 1929 ha expulsado de ese continente a Husserl, como último representante de un idealismo de viejo cuño, que por otro lado no se compagina para nada con la realidad de ese mismo Husserl que pone el cuerpo, el tacto, las sensaciones cinestésicas, como la materia primera que constituye la presencia del mundo, que, por tanto, nada tiene que ver con una "idea", único correlato posible del entendimiento, como si para Husserl no existiera la sensibilidad que nos pone *deícticamente* el mundo presente en sí mismo ante nosotros. En nuestra opinión, podríamos eliminar toda la teoría de la interpretación de Husserl como el epígono del idealismo, y la filosofía de Ortega apenas cambiaría nada, como se ve perfectamente en *El hombre y la gente*, donde la objeción que hace a la explicación de *Meditaciones cartesianas* apenas tiene que ver con esa tesis del idealismo de viejo cuño de Husserl.

4. FENOMENOLOGÍA Y REALISMO ESPECULATIVO

Como indicamos al comienzo, en este último apartado nos ocuparemos de la interpretación que Harman mantiene de Husserl y Ortega, así como de la compleja y problemática relación entre fenomenología y realismo especulativo (en adelante, para abreviar, RE). A estas cuestiones dedicaremos los siguientes epígrafes.

4. 1. *Algunas aclaraciones previas*

Antes de entrar a discutir los temas que nos ocupan, resulta necesario, para evitar malentendidos, aclarar dos puntos "extra-filosóficos" de nuestro debate. El primero de ellos se refiere a la intención o motivación de Harman a la hora de leer a Ortega. En el ensayo que dio pie a este debate, "La estética como cosmología", Harman sostiene lo siguiente:

A Ortega y Gasset, ciertamente, no le temblaba el pulso para pasar de los dilemas del *acceso* humano a la realidad, para entrar en la realidad en sí misma,

y describir un universo sobrecogedor de objetos ocultos y activos que sacan chispas y humo a medida que chocan unos con otros (2015, 107).

Esta afirmación aparece en la segunda página de su ensayo, en el apartado introductorio, de modo que con ella se nos está indicando el esquema general desde el cual se va a interpretar el texto orteguiano. Obviamente, este planteamiento no es neutral, sino que vincula a Ortega al RE que Harman defiende, al tiempo que, a renglón seguido, marca las distancias entre el filósofo español y la fenomenología de Husserl, basándose en “la increíblemente temprana crítica que Ortega y Gasset hace de Husserl, que data del mismo año que su ensayo sobre la metáfora: de 1914, cinco años antes de que la musa se le apareciera por primera vez a Heidegger” (ib., 108). Ya sabemos que esta afirmación no es cierta, puesto que la primera crítica de Ortega a la fenomenología data de 1929, nunca antes. Pero el malentendido que pretendemos aclarar es que, según nos parece, una cosa es poner de manifiesto este planteamiento general de Harman (y criticarlo), y otra muy distinta es especular sobre las “motivaciones” de su autor. Si afirmamos que Harman quiere ver en Ortega a un precursor de su RE, es porque él mismo nos dice que el filósofo español le mostró el camino hacia su propia distinción entre objetos “sensuales” y “reales”, apoyándose en la distinción entre “imagen” y “ejecución”, así como el papel clave del lenguaje metafórico (cfr. Harman, ib., 105)¹¹. Por ello, conviene aclarar este malentendido, al que Harman dedica varias páginas de su respuesta, interpretando que nos permitimos especular sobre sus “motivaciones” para leer a Ortega. Nada más lejos de nuestra intención; y esto, dicho sea de paso, sin entrar a discutir aquí la controvertida tesis orteguiana según la cual hemos de considerar “filosofía ingenua o injustificada toda aquélla que se deja fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que llevan a ella, es decir, que no considera como porción constitutiva de la filosofía misma todo lo que ha inducido al hombre a esa creación filosófica” (VI, 24). Por nuestra parte, nos ceñimos aquí a los textos mismos, no a las “motivaciones” de sus artífices.

¹¹ Aunque Harman aclara que el término técnico que emplea es el de objeto “sensual”, no “sensible”, en la traducción española de su ensayo “La estética como cosmología” leemos “objetos sensibles y reales” (cfr. ib.). En lo que sigue, tomamos nota de esta corrección.

El segundo punto “extra-filosófico” —aunque este sí tiene consecuencias filosóficas serias— que debe ser aclarado se refiere al conocimiento que Harman muestra de la obra de Husserl. A ello dedica también varias páginas, tanto en la introducción como en el segundo apartado de su respuesta, interpretando que le negamos “una familiaridad mínima con Husserl” (2020, 379). Es obvio que Harman conoce la obra de Husserl, de modo que no es esto último lo que afirmamos, sino, sencillamente, que su interpretación de la fenomenología se limita a *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*. Basta con leer sus escritos y revisar la bibliografía citada en sus libros para constatarlo, desde *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002) hasta *Speculative Realism: An Introduction* (2018), pasando por *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (2005), *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures* (2010), *The Quadruple Object* (2011) y *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything* (2017). No se trata, pues, como interpreta Harman, de que lancemos “una fuerte acusación sin compartir las pruebas en las que se sustenta” (2020, 378); es más, no se trata de “acusación” alguna, sino, sencillamente, de una constatación, pues, efectivamente, cualquier lector que no limite su interpretación de la fenomenología a estas dos obras de Husserl advertirá la parcialidad y la insuficiencia de esta lectura. Y no, obviamente, porque no sean éstas dos obras clásicas de Husserl, que lo son, sino porque, como bien sabe Harman, la mera lectura del Libro Segundo de *Ideas* ya nos obliga a confrontarnos con la dimensión constitutivamente corporal del “yo”, es decir, con el papel que juega la “corporalidad” (*Leiblichkeit*) en la constitución de todo “yo”. Enseguida comentaremos el tercer apartado de la respuesta de Harman, cuyo título reza, precisamente, “Todo es un «yo»” (2020, 382-384), pero lo que sí nos resulta patente, y esta crítica sí la mantenemos, es que su interpretación de la fenomenología asume algunos de los tópicos y prejuicios característicos de la “lectura convencional” de Husserl¹². Esto se muestra claramente, por ejemplo, en su evaluación del “idealismo” husserliano, de ahí que, como ya advirtiera Dan Zahavi, resulte más que razonable que nos asalte la duda de si los representantes del RE, en este caso Harman, “son intérpretes fiables y concedores de la tradición que

¹² Para una exposición detallada de las tesis hermenéuticas básicas de esta lectura de Husserl, así como de las insuficiencias que presentan, cfr. San Martín, J., *La nueva imagen de Husserl*, Madrid, Trotta, 2015, así como el reciente ensayo, antes citado, sobre “La motivación básica de Husserl y el sentido de la fenomenología” (2020).

están criticando”¹³. Por ello, si remitimos a Harman a los textos del *Nachlass* de Husserl, tales como los publicados en el tomo XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, es porque allí se ocupa amplia y detenidamente de las cuestiones “metafísicas” que le interesan al filósofo norteamericano, de modo que, tal y como nos solicita, podemos remitirnos, por ejemplo, al texto número 10, “Monadología”, de 1908-1909¹⁴, así como al tercer tomo *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Hua XV), donde, como explica rigurosamente Roberto Walton en su ensayo “Monadología y teleología en Edmund Husserl” (2016), el fundador de la fenomenología distingue entre mónadas adormecidas y mónadas despiertas, planteándose la cuestión de hasta dónde ha de seguir la reconstrucción, si ha de “retroceder de los hombres a los animales, a las plantas, a los seres vivos inferiores, a la constitución del átomo en la nueva física...”¹⁵. Ya sabemos que Harman no está muy familiarizado con la fenomenología escrita en lengua española —puesto que es la primera vez, nos dice, que escucha el nombre de Javier San Martín—¹⁶, pero, como también recordaba Zahavi en su citado ensayo, todos estos son temas muy trabajados en la tradición fenomenológica, tanto por el propio Husserl como por sus intérpretes contemporáneos.

4.2. La interpretación de Harman de la fenomenología de Husserl

Una vez aclarados estos malentendidos previos, veamos ahora por qué esta última cuestión resulta relevante para nuestro debate. En primer lugar, es obvio que no es lo mismo hablar de una mónada “dormida” que de una “despierta”; de una sin ventanas (leibniziana), encerrada en sí misma y “extraña” por principio

¹³ Cfr. Zahavi (2016, p. 299), donde expone una serie de consideraciones críticas al RE de Harman. La respuesta de este último puede leerse en su reciente libro *Skirmishes: With Friends, Enemies, and Neutrals*, Punctum Books, 2020, pp. 319-332, disponible en: <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/43001/0293.1.00.pdf> [consultado por última vez el 10 de diciembre de 2020]. Se trata, como puede comprarse, de un debate filosófico de plena actualidad.

¹⁴ Husserl, E., *Husserliana XLII, Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908 — 1937*, New York, Springer, 2014, ed. de Rochus Sowa y Thomas Vongehr, pp. 137-159.

¹⁵ Cfr. Husserl, E., *Husserliana XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, ed. de Iso Kern, p. 609 [pasajes citados y traducidos por Roberto Walton en su ensayo “Monadología y teleología en Edmund Husserl”, en *Arété*, vol. 28, 1, 2016, pp. 145-165; p. 146].

¹⁶ En la *Encyclopedia of Phenomenology*, editada por Lester Embree (Dordrecht, Kluwer, 1997) se dice: “Recently an intriguing suggestion has been made by Javier San Martín— namely, that Ortega’s critique of the idealist interpretation of phenomenology and his elaboration of a systematic, descriptive account of human life qua radical reality are consistent with many of the posthumously published analyses that Husserl conducted after *Ideen I*” (p. 509).

a toda relación, que de una definida, precisamente, como parte constituida y constituyente de una comunidad monádica intersubjetiva, según nos plantea Husserl en los citados textos de su *Nachlass*. Traducido a los términos de Harman, no es lo mismo hablar de un "yo" u "objeto real" dormido que despierto, consciente que inconsciente, sentiente que inerte. Por ello, frente a la proclama abstracta y general de que "todo es un «yo»", conviene distinguir con precisión los distintos tipos posibles de "yoes" y de "objetos", empezando, como hacen Husserl y Ortega, por la distinción fundamental entre objetos reales, ideales y ficticios. De ello nos ocuparemos más adelante, centrándonos, como nos exige Harman, en el "Ensayo de estética a manera de prólogo" de 1914, para analizar con algo más de detalle las tesis orteguianas que originaron nuestro debate.

Como sabemos, Harman sostiene que el "objeto real" es ajeno, por principio, a toda experiencia, tanto de sí mismo como de otro objeto real, puesto que ambos "se retiran", pero la pregunta que nos surge aquí es la siguiente: si el "objeto real" tampoco puede *vivenciarse a sí mismo como un "sí mismo"*, puesto que esto nos reconduciría, según Harman, a la dualidad entre "ejecutividad" e "imagen", ¿cómo se compadece esta tesis con la evidencia fáctica (vivenciable en primera persona por cualquier "yo") de que tiene conciencia de sí, de que se sabe como "yo", es decir, de que no es *una vida inerte*, sino una *vida sabida*, que se conoce y reconoce a sí misma, no como un "objeto" más del mundo, sino como "subjetividad trascendental"? Este "saber de sí mismo", previo a toda "imagen" explícita, es el que la fenomenología descubre como condición *sine qua non* de toda experiencia "yoica", incluso de aquella que se niega a sí misma como existente. Describir esa *experiencia trascendental* es el propósito de la fenomenología husserliana, experiencia que, *por principio*, incluye en sí misma la "estructura real" de los objetos y del mundo experienciado, de modo que el punto de partida de la fenomenología no es la "imagen" de la realidad, como sostiene Harman, malinterpretando que la "epojé" pone entre paréntesis "la realidad", encerrándonos en el mundo de las "imágenes" y "representaciones". Sin embargo, en contra de lo que sostiene Harman, si acudimos a los citados textos de Husserl comprobamos que el auténtico punto de partida de la fenomenología, radical como ninguna otra filosofía post-cartesiana, no es otro que el siguiente:

Llegamos a "hechos" últimos —protohechos—, a necesidades últimas, las protonecesidades.

Pero yo las pienso, yo me hago cuestión de ellas y, a partir del mundo que ya “tengo”, llego finalmente hasta ellas. Yo pienso, yo pongo en práctica la reducción; yo, que existo y existo para mí en esta horizonticidad.

En toda esta marcha soy yo el factum primordial; yo reconozco que mi capacidad fáctica de variación de esencia, etc., en mi fáctica indagación retrospectiva, depara tales y cuales componentes primordiales míos propios, como estructuras primordiales de mi facticidad. Y reconozco que llevo conmigo un núcleo de lo “protocontingente”, en formas esenciales, en formas de las operaciones de que soy capaz y en que luego se fundan las necesidades de esencia del mundo. Yo no puedo trascender mi ser fáctico, ni trascender el coexistir con los otros encerrado intencionalmente en mi ser fáctico; es decir, no puedo trascender la realidad absoluta. El absoluto tiene en sí mismo su fundamento, y en su ser sin fundamento su absoluta necesidad como la única “sustancia absoluta”. Su necesidad no es la necesidad de esencia que deje abierta una contingencia. Todas las necesidades de esencia son momentos de su factum, son modos de su operar en relación consigo mismo —modos suyos de entenderse a sí mismo o de poder entenderse—¹⁷.

Ignoramos si Harman ha investigado a fondo estos escritos de Husserl, y si está realmente informado del papel central que las tesis anteriores juegan en la arquitectónica fenomenológica, tesis que, como hemos defendido en otros trabajos, en diálogo con el profesor mexicano Antonio Ziri6n, nos obligan a revisar la intrínseca relación entre fenomenología trascendental y antropología filos6fica.¹⁸ Lo que de esto se deriva es que la noci6n de “yo” en Husserl no expresa una categoría general y abstracta, no se trata de un vocablo vacío que pudiera adjudicarse arbitrariamente a cualquier “objeto”, ya sea un ser humano o un ladrillo. Frente a tales extrapolaciones, la noci6n husserliana de “yo” expresa, según hemos visto, la auto-experiencia de una *subjetividad trascendental que se descubre a sí misma como “yo”*; un yo que, lejos de resultar una mera “imagen” u “objeto sensual”, según la interpretación de Harman, se descubre como un yo “fáctico”,

¹⁷ Hua XV, p. 386. La traducción española es de Agustín Serrano de Haro, cfr. Husserl, E., “Teleología”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n. 14, 1997, pp. 5-14; pp. 13-14. Para un comentario más detallado de este pasaje, cfr. Expósito, N., “La relación entre antropología y fenomenología según Ludwig Landgrebe. A propósito del escrito en homenaje a Antonio Ziri6n”, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, 5, 2020, pp. 323-350.

¹⁸ A esta cuestión ha dedicado San Martín buena parte de su producción filos6fica, desde comienzos de los años 80 (cfr. *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, Barcelona, Editorial Montesinos, 1985, 1992, 3ra ed. 2000), cuya síntesis más lograda se nos ofrece en su *Antropología filos6fica I y II*, Madrid, UNED, 2013 y 2015. Sobre la situación del debate con el profesor mexicano, cfr. San Martín, “Quinta estación. En el debate sobre antropología y fenomenología”, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, 5, 2020, pp. 201-240.

corporal y sentiente, que no puede “trascender el coexistir con los otros”, es decir, que no puede “trascender la realidad absoluta”, sino que forma parte constituida y constituyente de ella. Desde esta perspectiva, la tesis de que “todo es un «yo»” expresa, sencillamente, una proyección o extrapolación de nuestra propia auto-experiencia a objetos inertes tales como los ladrillos. Sin embargo, esto último es, justamente, lo que está por demostrar, que tales objetos inertes tengan “experiencia” alguna, puesto que carecen del requisito indispensable descubierto por la fenomenología trascendental: *ser vida sabida*.

Frente a este planteamiento, Harman, en su libro *El objeto cuádruple*, nos propone que, “en vez de comenzar por la duda radical, partamos de una visión más ingenua”, arguyendo que “si hay algo que la filosofía comparte con la vida de los científicos, los banqueros y los animales es que todos tratan con *objetos*”¹⁹. Estamos, como puede advertirse, ante dos enfoques, no solo diferentes, sino contrapuestos, ya que, mientras Husserl reivindica como punto de partida radical de toda reflexión filosófica la reconducción a la evidencia originaria fundada en los “hechos últimos” o “protohechos” que el fenomenólogo descubre en la experiencia intersubjetiva, Harman aboga por el camino completamente opuesto, por un comienzo ingenuo que “objetualiza” al “yo”, a todo “yo”, ya sea un ladrillo o un ser humano.

Contra a esta “filosofía especulativa”, la fenomenología reivindica un regreso a la auto-experiencia originaria que cada cual tiene de sí mismo como “yo”, según hemos leído en los pasajes anteriores. En este cambio de perspectiva, de la ingenua a la filosófica, consiste la práctica de la epojé y la reducción fenomenológica, cuyo resultado es el descubrimiento del “yo” como subjetividad trascendental, rompiendo así con la concepción ingenua y/o naturalista del yo como un mero “objeto” más del mundo. El yo no es, pues, en su sentido originario, resultado de la “reflexión”, no es una “imagen” que nos forjamos de nosotros mismos al sabernos como “yo”, sino que Husserl nos reconduce, para decirlo con Ortega, al “yo ejecutivo”, a una vivencia de mí mismo, de la “vida radical” de cada cual, que, en rigor, resulta “inexpresable” en conceptos, tal y como sostiene también el filósofo español al distinguir entre “ejecutividad” e “imagen”. No es otra la

¹⁹ Cfr. Harman, G., *El objeto cuádruple: Una metafísica de las cosas después de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 2016, p. 1. Aunque esta obra fue publicada originalmente en francés en 2010, luego en inglés en 2011, seguimos en lo que sigue la traducción española de Laureano Ralón de la edición citada.

diferencia que nos muestra la siguiente descripción fenomenológica de Ludwig Landgrebe apoyándose en las tesis husserlianas, y que merece la pena citar aquí para mostrar la congruencia entre estas ideas y las defendidas por Ortega en su “Ensayo” de 1914, en el que enseguida nos detendremos:

Pero el discurso de *un yo* violenta y pasa por alto que este pronombre personal en primera persona del singular no designa precisamente una generalidad, sino que esto en cada caso *propio* designa al que habla, de manera que su significado excluye el plural. Por otro lado, el que habla de sí en primera persona, como este individuo, ya se ha diferenciado con ello de los demás individuos —una capacidad de diferenciación que no es autoevidente, sino que se adquiere relativamente tarde en el desarrollo del lenguaje infantil. De modo que solo puedo hablar de mí como *un yo* en tanto que me sé un yo para los otros. Así, cuando hablo de mí como *un yo*, hablo de mí según soy para los demás, y no como soy para mí mismo. Esta referencia inmediata a mí mismo, esta relación mía conmigo mismo, resulta, por consiguiente, inexpresable en su pureza: *Individuum est ineffabile*. Esta relación conmigo mismo, que me permite primeramente y en general hablar de mí como yo, se articula en la reflexión, que, como tal, presupone a esto propio insustituible como fundamento de su posibilidad²⁰.

Estos textos nos muestran claramente lo que un fenomenólogo husserliano quiere decir cuando emplea el vocablo “yo”. No se trata, siguiendo la distinción orteguiana, de “imagen” alguna, sino de un “yo ejecutivo”. Obviamente, Harman puede compartir o criticar este empleo del término, pero lo que no resultaría legítimo, filosóficamente hablando, sería extrapolar y proyectar esta auto-experiencia suya —como “yo”— en los ladrillos, para (¡además!) exigirle después al fenomenólogo que acepte que un ladrillo también es un “yo”, puesto que si no lo hace sería un “idealista”, “correlacionista” y otros tantos “istas” que, al parecer, nos condenan a filosofías obsoletas de siglos pasados.

Ante este planteamiento, el fenomenólogo, como indicamos al comienzo, niega la tesis mayor de Harman, puesto que no aceptamos la ingenuidad constructivista y pre-fenomenológica en la que se fundan tales hipótesis “especulativas”. Si Harman y el RE asumen como punto de partida de su filosofía que “todo

²⁰ Cfr. Landgrebe, L., “Antropología filosófica – ¿una ciencia empírica?”, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, 5, 2020, pp. 391-406; p. 403. La traducción es de nuestra autoría.

es un «yo», el calificativo de “especulativo” estará más que justificado, pero lo que está por demostrar es que su “realismo” tenga algún fundamento en la realidad intersubjetiva que todos y cada uno de nosotros compartimos en tanto que “yoes”. Por ello, cuando Harman afirma que un ladrillo es un “yo”, resulta evidente que nuestras nociones de “yo” y de “realidad”, además de diferentes, se tornan incompatibles. Harman acusará a la fenomenología de “idealista-correlacionista”, pero si ello significa atenerse a la realidad vivida con evidencia originaria en la auto-experiencia del propio “yo”, experiencia que, como hemos apuntado, implica ya, por principio, una estructura real del mundo común intersubjetivo, pues bienvenido sea este “idealismo trascendental” frente a todo “realismo especulativo”. Se comprende, pues, que no compartamos la proclama de Mario Teodoro Ramírez en su “Prólogo” a la edición española del libro de Harman que comentamos, *El objeto cuádruple*, según la cual el RE “nos coloca plenamente en el siglo XXI” (Ramírez, 2016, VII), puesto que, más bien, nos retrotrae al más puro kantismo del siglo XVIII.

4.3. La interpretación de Harman de la filosofía orteguiana

En lo que sigue nos ocuparemos de la interpretación que Harman nos ofrece de la filosofía orteguiana, centrándonos en el “Ensayo de estética a manera de prólogo”, con el fin de responder a la pregunta que nos plantea hacia el final de su escrito:

Pero dado que estoy de acuerdo con la interpretación de Expósito Roperero sobre la mayor parte de la carrera de Ortega, nos queda una diferencia filosófica, no una diferencia académica en cómo leer a Ortega más que cuando se trata del “Ensayo”. ¿Por qué Expósito Roperero rechaza el realismo filosófico? (Harman, 2020, 380-381)

Para responder a esta cuestión, veamos un poco más en detalle qué nos está diciendo exactamente Ortega con la frase que Harman celebra: “Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo” (I, 669). Ciertamente, como arguye Harman, “no basta con que Expósito Roperero cite un pasaje del *Discurso* de 1918 o algún otro pasaje de otra parte de la carrera de Ortega, para tratar de mostrar que he leído mal el ensayo sobre la metáfora. Esto únicamente se puede hacer centrándose en ese ensayo en sí mismo” (2020, 378). Conviene aclarar, en primer lugar, que no sostenemos que Harman “lea mal” la teoría sobre la metáfora de Ortega,

a la que, ciertamente, ha sacado un extraordinario partido en sus trabajos sobre el tema. Tampoco que “lea mal” el “Ensayo” de 1914, ni la filosofía de Ortega en su conjunto, sino, más bien, que toma una parte por el todo, es decir, que toma una idea o una tesis aislada de Ortega y nos la presenta —nada menos que— como una ontología o “teoría cosmológica”, tal y como defiende al sostener que “la teoría de la metáfora de Ortega y Gasset es sobre todo una teoría del ser, no del significado” (Harman, 2015, 119). Este “salto ontológico” es el que nos resulta realmente problemático. La razón es muy sencilla, y es que la teoría orteguiana de la metáfora se funda, precisamente, en una ontología fenomenológica. Dicho de otra manera, despojada de sus bases fenomenológicas, no solo la teoría de la metáfora, sino toda su teoría estética carecería de fundamentos filosóficos,²¹ puesto que toda ella se condensa, tal y como aclara Ortega en su “Ensayo”, en la siguiente tesis:

El arte es esencialmente IRREALIZACIÓN. Podrá, dentro del ámbito estético, haber ocasión para clasificar las tendencias diversas en idealistas y realistas, pero siempre sobre el supuesto ineludible de que es la esencia del arte creación de una nueva objetividad nacida del previo rompimiento y aniquilación de los objetos reales. Por consiguiente, es el arte doblemente irreal; primero, porque no es real, porque es otra cosa distinta de lo real; segundo, porque esa cosa distinta y nueva que es el objeto estético, lleva dentro de sí como uno de sus elementos la trituración de la realidad. Como un segundo plano sólo es posible detrás de un primer plano, el territorio de la belleza comienza sólo en los confines del mundo real (I, 678).

La pregunta que nos surge aquí, y que Harman no aclara en su respuesta, es cómo compagina estas tesis de Ortega con la ontología del RE que él mismo

²¹ No es nuestro objetivo ofrecer aquí una exposición de la estética orteguiana, sino, en el marco de nuestro debate con Harman, mostrar la intrínseca relación de la estética orteguiana con la fenomenología. Sobre esta cuestión cfr. la recopilación de Philip W. Silver de los escritos del filósofo español sobre arte y estética publicada en el volumen *Phenomenology and Art*, New York, Norton, 1975, así como los trabajos del propio Silver, “La estética de Ortega” en *Nueva Revista de Filología Hispánica* 2, vol. 22, 1973, pp. 291-309; Rampérez, J. F., “Sobre la reflexión estética de Ortega y Gasset: desde la fenomenología a una teoría de la vanguardia histórica”, en San Martín, J. (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 137-144; San Martín, J., “Marcel Duchamp: Étant Donnés”, en *Devenires. Revista de Filosofía y filosofía de la cultura*, 6, 2005, pp. 7-22 y “José Ortega y Gasset (1883-1955)”, en Sepp, H. R. y Embree, L. (eds.), *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Contributions to Phenomenology 59, Netherlands, Springer, 2010, pp. 245-247; Sánchez Muñoz, R., “Ideas sobre la estética y el arte desde el neokantismo de Ortega y Gasset” en *Elementos* 109, 2018, pp. 13-18; Expósito, “*La estética fenomenológica de José Ortega y Gasset (1883-1955)*” (en prensa).

defiende, es decir, cómo hace coincidir la distinción entre “imágenes” y “realidad ejecutante” con su distinción entre objetos “sensuales” y “reales”. Es evidente que la noción de “objeto real” que maneja Ortega nada tiene que ver con el “objeto real” de Harman. Es más, no se trata solamente de que no sean expresiones sinónimas en ambos autores, sino de que, además, se excluyen recíprocamente. El “objeto real” en Ortega se diferencia de los objetos “ideales” y “ficticios”²², y solo sobre esta distinción fenomenológica cobran sentido sus tesis sobre estética. Por ello, afirmar, como hace Harman, que el lenguaje metafórico nos provee de un “acceso a lo real”, ya sea de un modo directo o indirecto, no puede sonar más que como un contrasentido en la ontología orteguiana, puesto que en la realidad ya estamos, esa es la tesis de inicio. El filósofo español no confunde ambos planos, el “real” y el “estético”, y no solo no los confunde, sino que sostiene que este último solo es posible gracias al primero, “como un segundo plano sólo es posible detrás de un primer plano, el territorio de la belleza comienza sólo en los confines del mundo real”, escribía Ortega. Tal es la tesis que encierra la bella y certera expresión que sintetiza esta idea: “el absoluto empirismo de la poesía” (I, 677). Obviamente, Harman está en su pleno derecho de regresar al kantismo y asumir que el “objeto real” es algo así como el “noúmeno” kantiano, para, a partir de ahí, construir su ontología “especulativa”, pero lo que resulta evidente es que su noción de “realidad” nada tiene que ver con la que maneja Ortega, ni en este “Ensayo” ni en el resto de sus escritos; al menos a partir de 1913, fecha en la que cambia de continente filosófico, del paradigma de la “construcción” al de la “intuición” (cfr. I, 642-654).

Por ello, la tesis que defiende Harman en su ensayo “La estética como cosmología”, y en la que se apoya, a su vez, para defender “la estética como filosofía primera” (Harman, 2012; 2017), no puede ser respaldada por Ortega, puesto que implica una clara transposición y confusión de niveles en la noción misma de

²² Recordemos la definición de “objeto” con la que opera Ortega en todos estos escritos: “De un lado, pues, reservemos de toda esa variedad de actos de conciencia —ver, oír, pensar, mentar, juzgar, querer, afectarse— sólo lo que tienen de última nota común: su carácter de referirse siempre a algo más allá de ellos. Por otra parte, de todas las cosas que pueden ser ese algo, término de esa referencia, quedémonos sólo con esa su función genérica, idéntica en todas ellas, de ser lo que el acto subjetivo encuentra frente a sí, opuesto a sí, como su más allá. A eso que es lo menos que una cosa puede ser, lo que, por lo visto, están forzadas a ser o poder ser todas las cosas, llamémoslo: lo «contrapuesto», lo que está enfrente de mí y de mi acto. En latín *contraponer*, *oponerse*, se dice *objicere*: su sustantivo verbal, es *objectum*. Y ahora podemos troquelar nuestra humilde, pero importante conquista terminológica diciendo: objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia es referencia a un objeto” (II, 205; tomadas de la lección V de *Sistema de la psicología* (1915), VII, 467).

“realidad”. No es ninguna casualidad que Harman ignore la tesis central de la estética orteguiana —*el arte es esencialmente irrealización*— y que no aparezca citada en ninguno de sus libros²³, puesto que le obligaría a explicar en qué consiste exactamente esta “irrealización”, lo cual, muy probablemente, echaría por tierra su interpretación “cosmológica” (ontológica) de la estética orteguiana y, en última instancia, de su idea de la estética como filosofía primera. Hasta donde hemos podido comprobar, esta noción clave de la estética orteguiana, “irrealización” (*derealization*), no aparece en los escritos de Harman, ni tampoco la expresión que emplea como (supuestamente) equivalente a esta, “descrear” (*decreate*)²⁴. Sin embargo, sería interesante que Harman explicara cómo podría dar cuenta de ella, puesto que, más allá del escollo que supone para su interpretación de Ortega, parece que resulta realmente difícil —no sabemos si imposible— hacerla compatible, primero, con la ontología del RE, y, segundo, con la defensa de la estética como filosofía primera. Respecto a lo primero, advertimos que Harman, precisamente por la omisión señalada, expone ambiguamente estas tesis centrales del “Ensayo” de 1914:

Este nuevo ser puede estar construido con sentimientos, pero en realidad se trata de un nuevo *objeto* que acaba de ingresar al mundo, y no solo del estado mental de alguien en particular. Crear un objeto tal equivale a *descrear* [*decreate*] las imágenes externas que lo identifican normalmente, y darle nueva forma al plasma de sus cualidades en una estructura híbrida. Lo que llamamos un estilo, dice Ortega y Gasset, no es más que un modo específico de descrear las imágenes y recrearlas como cosas-sentimientos (Harman, 2015, 118; cursivas en original).

²³ No se trata de que Harman ignore esta tesis básica de Ortega, en el sentido de que la desconozca, puesto que ha leído el “Ensayo”, sino de que la omite en sus trabajos, al menos en los libros que hemos revisado, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002), *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (2005), *Towards Speculative Realism* (2010), *The Quadruple Object* (2011), *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything* (2017), *Speculative Realism: An Introduction* (2018).

²⁴ Al igual que sucede con la noción de “irrealización” (*derealization*), este concepto, “descrear” (*decreate*), tampoco aparece en los libros citados de Harman, excepto en *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, ed. cit., pp. 109-110, donde, curiosamente, en el capítulo 8 (cfr. pp. 103-110), encontramos reproducidas literalmente algunas de las páginas del ensayo de Harman “La estética como cosmología” que estamos discutiendo.

Advertimos aquí cómo, muy sutilmente, Harman omite la tesis anterior del arte como *irrealización*, ya que, a diferencia de Ortega, nos sitúa de entrada en el plano de las "imágenes", no de las "cosas", es decir, mientras que Ortega no pierde en ningún momento el anclaje en la realidad, en las cosas reales, Harman nos habla de "*descrear las imágenes*", dando, así, un problemático e injustificado salto del plano de la realidad al de las imágenes, es decir, al de sus "objetos sensuales". Sin embargo, frente a esta ambigüedad, la tesis de Ortega en el "Ensayo" no ofrece lugar a dudas, el punto de partida de su teoría estética es la realidad, las cosas reales:

Son, pues, la superación o rompimiento de la estructura real de éstas, y su nueva estructura o interpretación sentimental, dos caras de un mismo proceso.

La peculiar manera que en cada poeta hay de desrealizar las cosas es el estilo. Y como, mirado por la otra cara, la desrealización no se logra si no es por una supeditación de la parte que en la imagen mira al objeto a la parte que ella tiene de subjetiva, de sentimental, de porciúncula de un yo —se comprende que haya podido decirse: el estilo es el hombre.

Pero no se olvide que esa subjetividad sólo existe en tanto que se ocupa con cosas, que sólo en las deformaciones introducidas en la realidad aparece. Más claro: el estilo procede de la individualidad del «yo», pero se verifica en las cosas (I, 678).

Aunque, a primera vista, estas diferencias puedan parecer detalles menores sin importancia, lo cierto es que, como veremos a continuación, la lectura que nos ofrece Harman del texto orteguiano, al igual que su interpretación de la fenomenología, encierra varios "saltos ontológicos" de este tipo, que, analizados en detalle, resultan realmente problemáticos.

Respecto al segundo problema mencionado, aunque no podamos detenernos ahora en este tema, conviene al menos recordar que, para Ortega, a diferencia de la concepción tradicional, la "Filosofía Primera" no consiste en una disciplina concreta, sea la ontología, la epistemología o la estética, sino en un conjunto de "tareas" que toda filosofía ha de llevar a cabo antes que ninguna otra, puesto que todas las demás se fundan en ellas, de ahí que sean "primeras", tanto en el sentido temporal como fundacional. Estas cuatro tareas o dimensiones de "filosofía primera" serían, según Ortega, la metodológica, la ontológica, la epistemológica y la antropológica, siendo esta última la que, apoyándose en las restantes,

orienta y determina *el sentido* del quehacer filosófico²⁵. Así, haciéndonos eco de la sugerencia de Harman según la cual “una de las mejores maneras de abordar un problema difícil es ampliar el espectro del problema, agrandarlo, expandirlo a una forma sistemática que supere con creces sus límites originales” (2015, 105-106), resulta pertinente recordar que, de acuerdo con las tesis orteguianas, la relación entre estas cuatro “tareas” de “filosofía primera” no sería *vertical*, sino *circular*, es decir, que, por ejemplo, toda ontología presupondría ya —explícita o implícitamente— la asunción de un método, de una teoría del conocimiento y de una antropología filosófica. Por ello, para Ortega, la estética, que “es o pretende ser ciencia”, según aclara en este “Ensayo” (I, 665), nunca podría ser considerada “filosofía primera”, puesto que, como hemos visto, se funda en una determinada ontología, a saber, la fenomenológica. Solo gracias a esta última puede sostener Ortega —en su teoría estética— que *el arte es esencialmente irrealización*, por ello la estética depende de la ontología, pero no a la inversa, de ahí que la estética sea una disciplina “fundada”, pero no “filosofía primera”.²⁶ Veamos cómo se aplicarían estas ideas al pasaje de Harman que desató nuestro debate:

Los objetos inanimados no establecen contacto directo entre sí, al igual que nosotros. Las distorsiones de una relación no son una carga con la que las psiquis humanas o animales cargan en soledad, sino que surgen de la relacionalidad en general. Los objetos inanimados son tal vez más cruentos, incluso, a la hora de reducir la riqueza de las cosas a un pequeño conjunto de rasgos (Harman, 2015, 222).

²⁵ Sobre este tema cfr. San Martín, J., “La antropología de Ortega como filosofía primera”, en San Martín, J. y Domingo Moratalla, T. (eds.), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 69-79 y Expósito, N., “La ética fenomenológica de Ortega: una relectura desde la Estimativa”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 40, 2020, pp.147-155, así como el capítulo “Estimativa y filosofía primera según Ortega” de *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*, Madrid, UNED (en prensa).

²⁶ Esta misma idea aparece ya en Séneca para mostrar la relación de dependencia y “fundamentación” que unas disciplinas mantienen respecto a otras, en este caso, de la astronomía respecto a la filosofía: “Pero para operar, este tiene que pedir prestado ciertos principios; ahora bien, no es un arte autónomo el que tiene un fundamento prestado. La filosofía no pide nada a nadie, levanta su edificio entero desde el suelo: la astronomía, por así decirlo, es arrendataria, edifica en suelo ajeno; recibe los elementos primarios gracias a los cuales puede llegar a puntos más avanzados” (Séneca, L. A., *Cartas a Lucilio*, Madrid, Cátedra, 2018, edición y traducción de Francisco Socas, p. 480). En la misma situación de “dependencia” estaría, pues, la estética orteguiana (y toda estética) respecto a las tesis fenomenológicas que sustentan su “filosofía primera”. De todos modos, habría que distinguir la estética como disciplina, que trata de hacer comprensible la obra de arte, y que se llama estética porque la obra de arte siempre tiene un elemento sensible como cuerpo básico de su estructura, de la que Kant y Husserl llamaron estética trascendental, que trata de las condiciones de posibilidad de la sensibilidad en general. Cuando Harman quiere hacer de la estética la filosofía primera, entendemos que se refiere al primer sentido.

Todas estas afirmaciones se fundan, explícita o implícitamente, en un conjunto de tesis metodológicas, epistemológicas, ontológicas y antropológicas. Gracias a ellas puede Harman pronunciarse sobre la naturaleza de la “psiquis humana”, incluso hablar de un “nosotros” (humano, se entiende), y puede conocer también cómo se relacionan (o no) los “objetos inanimados” entre sí. Y todo esto presupone, a su vez, la operatividad de una determinada metodología, sea la fenomenológica o la “especulativa” —si es que puede aceptarse que este último proceder ofrece algo parecido a un “método”. Por ello, cuando Harman afirma que “la estética es filosofía primera porque el problema clave de la metafísica ha resultado ser el siguiente: ¿cómo interactúan las sustancias individuales en su proximidad entre sí?”²⁷, la mera enunciación de esta tesis ya pone de manifiesto su inconsistencia, puesto que ella se funda, para empezar, en la noción de “sustancia individual”, es decir, en un concepto ontológico, no estético, de ahí el carácter “segundo” (o “fundado”) de toda estética. Así, habría que preguntarle a Harman si, continuando con las metáforas wittgensteinianas, no estaría asumiendo aquí la conocida —y problemática— propuesta metodológica sugerida en la proposición 6.54 del *Tractatus*: “tirar la escalera después de haber subido”. Esta es la razón por la cual, en lugar de discutir aquí las tesis “segundas” de Harman, nos dirigimos directamente a las bases mismas de su ontología, puesto que, en última instancia, todas las demás nos remiten a ellas.

Detengámonos, pues, en dos tesis básicas de la ontología de Harman. La primera, inspirada en el “Ensayo” de Ortega, es que “todo es un «yo»”. Sin embargo, advertimos que Harman omite, precisamente, el “mirado desde dentro de sí mismo” de la sentencia original orteguiana. No se trata de un detalle menor, puesto que añade varios matices importantes. En primer lugar, Ortega nos advierte de que “esta frase sólo puede servir de puente a la estricta comprensión de lo que buscamos. En rigor es inexacta” (I, 669), aclarando a renglón seguido lo siguiente:

Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea mi dolor es menester que interrumpa mi

²⁷ “Aesthetics is first philosophy, because the key problem of metaphysics has turned out to be as follows: how do individual substances interact in their proximity to one another?”, en Harman, G., “Aesthetics as First Philosophy: Levinas and the Non-Human” en *Naked Punch*, 2012, disponible en <http://www.nakedpunch.com/articles/147> [consultado por última vez el 7 de diciembre de 2020].

situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante (ib.).

Se trata, efectivamente, de la distinción que le interesa a Harman entre "ejecutividad" e "imagen", en la que se apoya Ortega para afirmar que "el «yo» que me parece tener tan inmediato a mí, es sólo la imagen de mi «yo»" (ib.). Sin embargo, unas páginas más adelante, añade Ortega otro matiz interesante, y es que "sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad" (ib.). Advertimos en estas páginas una tensión irresuelta que opera en todo el "Ensayo", ya que, por un lado, Ortega reconoce que "tenemos una relación íntima" con "nuestra intimidad", mientras que, por otro lado, sostiene que "ese yo, a quien mis conciudadanos llaman Fulano de Tal, y que soy yo mismo, tiene para mí, en definitiva, los mismos secretos que para ellos" (I, 670). En principio, parece que si afirmamos lo primero, difícilmente podremos sostener lo segundo, puesto que esta "relación íntima" es la que nos permite *vivenciarnos a nosotros mismos desde dentro*, justo lo que no puede hacer el otro con mi yo, ni yo con el ajeno. No parece, pues, que mi yo guarde "los mismos secretos" para mí mismo que para el otro, que me observa desde fuera, a menos que presupongamos que toda relación, incluso esta "relación íntima", implica necesariamente una "representación" y, por ello, una distorsión del objeto conocido, en este caso de mi "yo ejecutivo".

Sin entrar aquí en esta cuestión, que nos obligaría a preguntarnos si es posible algún tipo de experiencia cognoscitiva de mí mismo que no caiga en la "representación objetivante"²⁸, la tesis central aquí es que "*la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose*, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno" (I, 670). Ahora bien, ¿supone esta tesis un abandono o "superación" de la fenomenología? La respuesta de Harman ya la conocemos, pero lo cierto es que esta idea, lejos de contradecir las tesis husserlianas, no es

²⁸ Sobre esta cuestión cfr. Melle, U., "Objektivierende und nicht-objektivierende Akte", en IJsseling, S. (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht, Kluwer, 1990, pp. 35-49; Serrano de Haro, A., "Actos básicos y actos fundados", en *Anuario Filosófico*, n. 28, 1995, pp. 61-89.

otra que la expuesta más arriba, sintetizada por Landgrebe, según la cual “esta referencia inmediata a mí mismo, esta relación mía conmigo mismo, resulta, por consiguiente, inexpresable en su pureza: *Individuum est ineffabile*”. No parece, pues, que la distinción orteguiana entre “ejecutividad” e “imagen” implique una ruptura con la fenomenología, sino más bien todo lo contrario. Como ya vimos, la ontología que sustenta la estética orteguiana es fenomenológica, de ahí que encontremos en ella algunas tesis y conceptos que exigen una aclaración técnica y precisa, tales como la noción misma de objeto —real, ideal y ficticio—, de “irrealización”, el recurso a “la intuición de un objeto puramente imaginario que podríamos transportar íntegramente en nuestra fantasía” (I, 671), o la tesis básica de que “la conciencia de la realidad de aquel cuerpo marmóreo no interviene en nuestra fruición estética” (ib.); y, por supuesto, la noción misma de “metáfora”, que, para Ortega, “significa a la par un procedimiento y un resultado, una forma de actividad mental y el objeto mediante ella logrado” (I, 673)²⁹.

Obviamente, este “Ensayo”, como cualquier texto de Ortega, puede leerse al margen de la fenomenología, pero el hecho de que ignoremos o decidamos no tener en cuenta todo este trasfondo fenomenológico, condición *sine qua non* de todas las ideas anteriores, no resta ni un ápice de validez a nuestra tesis de que Ortega está poniendo aquí en práctica el método fenomenológico. En tal sentido afirmamos que Ortega es un fenomenólogo, sin que por ello deba entenderse, como alguna vez se nos ha reprochado, que pretendamos hacer de Ortega un “mini Husserl”. En realidad, nuestra propuesta no es otra que leer fenomenológicamente a Ortega, desde sus propios textos, para desentrañar el sentido preciso de las tesis anteriores, expuestas “técnicamente”, pero también de las que se nos ofrecen en su forma “figurativa”³⁰, en imágenes y metáforas, tales como

²⁹ Recordemos la descripción fenomenológica que nos ofrece Ortega tanto de este “proceso” como de su “resultado”, sintetizada como sigue en estas líneas del “Ensayo” de 1914: “Fuera de la metáfora, en el pensar extrapoético, son cada una de estas cosas término, punto de llegada para nuestra conciencia, son sus objetos. Por esto, el ir hacia una de ellas, excluye el ir hacia la otra. Mas al hacer la metáfora la declaración de su identidad radical, con igual fuerza que la de su radical no-identidad, nos induce a que no busquemos aquella en lo que ambas cosas son como imágenes reales, como términos objetivos; por tanto, a que hagamos de éstas un mero punto de partida, un material, un signo más allá del cual hemos de encontrar la identidad en un nuevo objeto, el ciprés a quien, sin absurdo, podamos tratar como a una llama” (I, 675).

³⁰ Sobre esta distinción clave en la obra de Ortega, cfr. Lasaga, J. “La forma centauro en filosofía. Sobre la escritura filosófica orteguiana”, en *SCIO. Revista de Filosofía*, n. 10, 2014, pp. 81-125; San Martín, “La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore” en *Filosofía, historia, política y cultura. Magister et discipuli*, edición de Antonio Scocozza y Giuseppe D’Angelo, Bogotá, Penguin Random House, Tomo 2, 2015, 397-420; Expósito, N., “Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa”, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, n. 4, 2019, pp. 57-102.

que, así “como hay un yo Fulano de Tal, hay un yo-rojo, un yo-agua y un yo-estrella” (I, 669), o la que estamos analizando aquí, “todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo” (ib.)³¹. De acuerdo con esta última, todo “yo”, para serlo, ha de tener un “dentro” desde el cual podría ser “mirado”. Los objetos físicos, como los ladrillos, podrían cumplir este primer requisito, por más que su “dentro” nos resulte, según Harman, tan inaccesible como el noúmeno kantiano. La pregunta que nos surge aquí es si sucedería lo mismo con los demás tipos de objetos, como los ideales. Pensemos, por ejemplo, en el número seis, ¿poseería también un “dentro” análogo al noúmeno kantiano? El número seis, a diferencia del ladrillo, no me oculta ningún “dentro” inaccesible, sino que, como todo objeto ideal, se me da, podríamos decir, “completo”, tal y como es “en sí mismo”, sin matizaciones ni escorzos —sin “Abschattungen”, dirá Husserl. Expresado en los términos fenomenológicos de Ortega, “la intuición de un triángulo nos ofrece un ejemplo de intuición adecuada. Todos los objetos irreales, sean de la clase que sean, pueden ser dados en intuición adecuada” (VII, 716). Si esto es así, de acuerdo con las propias tesis de Ortega, tales objetos no podrían ser considerados “yoes”, puesto que no poseen “dentro” ni escorzo alguno desde el cual podrían ser “mirados”. La razón de ello radica, tal y como explica Ortega, en que los objetos ideales no se “miran” ni se “ven” mediante actos perceptivos, en los cuales cabría plantear la distinción kantiana entre “fenómeno” y “cosa en sí”, sino que se captan en la “ideación”:

Entiendo por ideación el acto psíquico en que son aprehendidos los objetos ideales. La « semejanza » entre dos objetos reales es un objeto ideal. Los dos objetos reales, por ejemplo, las dos torres gemelas de una iglesia, me son dadas en actos de percepción. Su « semejanza », empero, no es visible, sino que se me ofrece en un acto *sui generis*. A esto llamo ideación (VII, 726, nota 1).

³¹ Por otro lado, esta misma tesis podría abordarse desde la trascendencia que el otro introduce, porque, mediante el otro, todo objeto tiene un fondo inasequible a mi experiencia. Además, la experiencia del otro que se basa en la expresión que su comportamiento incorpora es, como dice Ortega, un fenómeno cósmico. Así como ese comportamiento expresa un yo que yo no puedo vivenciar, también las cualidades que yo percibo en las cosas y que las percibo tempo-espacialmente, por tanto, a título de realidad corporal, expresan una intimidad doble, primero, la de los otros y, segundo, la expresada. Todas las propiedades con las que cuento y que son efectivas son a su vez expresión de intimidades que inducen a explorarlas por métodos indirectos. Esa intimidad asequible por lo expresado es la que suscita la ciencia, que no llegará a convertir en experiencia directa esa intimidad sino sólo en experiencia indirecta, a través de las respuestas que le obliga a dar a la naturaleza.

Como hemos visto, este concepto está operando a pleno rendimiento en el "Ensayo", transportándonos al mundo de los objetos ideales, entre los cuales se encuentra el "objeto estético", definido por Ortega como "una intimidad en cuanto tal —es todo en cuanto yo" (I, 672). Ortega nos ofrece el ejemplo de "Don Quijote", que "no es ni un sentimiento mío, ni una persona real o imagen de una persona real: es un nuevo objeto que vive en el ámbito del mundo estético, distinto éste del mundo físico y del mundo psicológico" (I, 677-678). Ahora bien, este "objeto" del que nos habla aquí Ortega no esconde ningún misterio "nouménico", no tiene nada que ver con el "objeto real" postulado por Harman, puesto que estamos en el plano de la idealidad, no de la realidad: "objeto estético y objeto metafórico son una misma cosa" (I, 673), concluye Ortega. Cómo pueda extraerse de aquí una "teoría cosmológica" afín al RE de Harman o la justificación de que la estética es la filosofía primera, ignorando, además, el método fenomenológico que nos ha permitido formular todas estas tesis ontológicas, epistemológicas y estéticas, eso sí que resulta un verdadero enigma; y, desde luego, exigiría, como advertía Harman, "considerables contorsiones" conceptuales.

Veamos brevemente algunas de las tensiones que se producen entre las ideas anteriores de Ortega y las tesis defendidas por Harman. En primer lugar, Ortega está reconociendo que este tipo de objetos —los ideales— pueden darse en "intuición adecuada", esto es, tal y como son "en sí mismos", sin que "el acto psíquico" que lo aprehende —la ideación— los distorsione ni nos condene al "fenomenismo" kantiano. Con ello, frente a la tesis de Harman, Ortega nos ofrece aquí un ejemplo paradigmático de cómo un objeto, aun siendo "intencional" (Husserl) o "sensual" (Harman), resulta diáfananamente accesible a la conciencia humana. Por su parte, como ya sabemos, Harman sostiene que los objetos "reales" nunca se nos muestran tal y como son "en sí mismos", en su completa desnudez e interioridad. Ahora bien, los objetos ideales parecen no cumplir este requisito. El ladrillo me oculta su "ser real", su "dentro", pero los números y los triángulos no, de modo que, en rigor, los objetos ideales no podrían ser considerados "reales" en el sentido técnico empleado por Harman, puesto que, de serlos, tendría que admitir que existen objetos "reales" que pueden ser conocidos tal y como son "en sí mismos". Así, de afirmar lo primero, que los objetos ideales no son objetos "reales" —en el sentido preciso de Harman—, su noción de "realidad" se vería reducida a la realidad "física", a los objetos que esconden (o pueden esconder)

su “ser real” (nouménico); de optar por lo segundo, que los objetos ideales sí son también “reales” —en el sentido técnico de Harman—, la definición de “real” como análogo al “noúmeno” kantiano resultaría claramente un oxímoron. Esta tensión irresuelta en la definición misma de “objeto real”, en contraposición al “objeto sensual”, se advierte claramente en pasajes como el siguiente, extraído de uno de sus últimos libros, *A New Theory of Everything*:

Husserl y Ortega nos brindan dos descubrimientos completamente diferentes en lo que respecta a los objetos y sus cualidades. La terminología del ensayo de Ortega distingue entre las *imágenes* de las cosas vistas o utilizadas desde el exterior y la realidad *ejecutante* de las cosas por derecho propio, al margen de cómo se ven o se utilizan. Pero usemos, en cambio, la terminología posterior de la OOO, que tiene aproximadamente el mismo significado que las propias palabras de Ortega. Cuando hablemos de objetos por derecho propio, hablemos de objetos *reales*. Pero cuando hablamos del reino en el que los objetos no tienen interioridad, sino que no son más que correlatos de nuestra experiencia, hablemos de objetos *sensuales*. Consideremos el ejemplo de una moto de nieve (Harman, 2018, 78)³².

No sabemos cómo respondería Harman a las cuestiones anteriores, pero no queda nada claro cómo este esquema podría dar cuenta de la autonomía y del “derecho propio” de los objetos ideales, puesto que, como hemos apuntado, parecen no tener cabida en la ontología del RE. Por ello, habría que tomar *cum grano salis* las equivalencias entre los conceptos de Ortega y los propuestos por el RE, puesto que, como bien advierte Harman, ambos guardan “aproximadamente”, “rudamente” (*roughly*, escribe Harman) “el mismo significado”. Pero nos queda todavía una segunda duda.

En la frase de Ortega que comentamos, “todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo” (I, 669), ¿cómo interpreta Harman este “mirado”? Ortega no dice,

³² “Husserl and Ortega actually give us two entirely different discoveries when it comes to objects and their qualities. The terminology of Ortega’s essay distinguishes between the *images* of things as seen or used from the outside, and the *executant* reality of things in their own right, quite apart from how they are seen or used. But let’s use instead the later terminology of OOO, which has roughly the same meaning as Ortega’s own words. When speaking of objects in their own right, let’s speak of *real* objects. But when speaking instead of the realm in which objects have no inwardness but are nothing more than correlates of our experience, let’s speak of *sensual* objects. Consider the example of a snowmobile” (Harman, 2018, p. 78).

como sugiere Harman, que “todo es un «yo»”, sino que lo es, justamente, *mirado desde dentro de sí mismo*. Ciertamente, podría interpretarse que Ortega emplea aquí el verbo “mirar” en un sentido muy amplio, y no solo en el sentido específico de un “mirar consciente”, de ahí que, de acuerdo con Harman, “si un ladrillo es un «yo», no son solo los crueles humanos los que lo pasan por alto, caricaturizando al ladrillo en una pálida imagen exterior. Otro ladrillo le hará lo mismo a su compañero” (2015, 120).

Sin embargo, estas aseveraciones nos vuelven a suscitar la duda de cómo tiene Harman noticia de ellas, de cómo ha podido *mirar desde dentro de sí mismo* a un ladrillo, signifique esto lo que signifique, para saber que lo que dice es realmente así y no son meras afirmaciones gratuitas. Para justificarlas, Harman tendrían que convertirse en un “yo-ladrillo”, vivenciarse como un “yo-ejecutivo-ladrillo”; entonces, y solo entonces, podría hablarnos con rigor de qué son o no son los “yoes-ladrillo”. Mientras tanto, su “realismo”, por más que se nos presente como una crítica al “correlacionismo” fenomenológico, no será sino una “especulación” imaginativa producto de su propio yo-humano. Solo de este último podemos hablar en primera persona, con evidencia apodíctica e intersubjetiva; y este “yo”, tal y como lo definió perfectamente Ortega en 1913, un año antes del “Ensayo” de estética, consiste, antes que nada, en *una unidad de vivencias*: “Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias” (Ortega, I, 634, nota). Con esta definición establece Ortega con toda precisión la diferencia entre un “yo” y un mero cuerpo físico, sin negar por ello que, efectivamente, *mirado desde dentro de sí mismo*, también el ladrillo sería un “yo”. La cuestión aquí es *quién* mira desde dentro al ladrillo para constatar que, efectivamente, es un “yo”. Este sería el problema, de alcance no solo epistemológico, sino también ontológico, que, en analogía con la famosa pregunta de Thomas Nagel, “What it is like to be a bat?” (1974)³³, podríamos sintetizar como sigue: “¿a qué se parece ser un ladrillo?” Ante esta pregunta, nos veríamos obligados a responder que no se parece a nada, salvo a ser un ladrillo, puesto que para saber lo que sería ser un “yo-ladrillo” tendríamos que vivenciarlo en primera persona, *desde dentro*, tal y como

³³ Sobre esa lectura fenomenológica del texto de Nagel, cfr. San Martín, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, ed. cit., pp. 199-200.

matiza Ortega, y no *desde fuera*. Ante esta cuestión, el RE de Harman no puede más que reconocerse como una teoría “especulativa”, más próxima a la estética, a la ficción propia del arte, que a la realidad de la que se ocupa la filosofía desde su nacimiento en Grecia. Por ello, y aquí es donde advertimos el gran salto injustificado del RE, no se comprende cómo una teoría tal pretende ofrecérsenos como una ontología “realista”; o, más aún, como *A New Theory of Everything*, según reza el título mismo de uno de los últimos libros de Harman.

En el capítulo segundo de esta obra expone nuevamente la tesis según la cual “la estética es la raíz de toda filosofía” (2017, 59-102), apoyándose en el “Ensayo” de Ortega, que sería, según Harman, “lo más importante que ha escrito” (Harman, 2017, 66). Dejando de lado esta exagerada aseveración, pues resulta más que discutible que a este breve prólogo le corresponda tan privilegiado lugar en la obra orteguiana, nos interesa aquí la síntesis que Harman nos ofrece de su tesis programática:

La estética como primera filosofía (Capítulo 2). La experiencia estética es crucial para la OOO como una forma de acceso no literal al objeto. Esta ocurre cuando las cualidades sensuales ya no pertenecen a su objeto sensual habitual, sino que se transfieren a un objeto real, que necesariamente se retira de todo acceso. Por esta razón, el objeto real desaparecido es reemplazado por el espectador estético mismo como el nuevo objeto real que apoya las cualidades sensuales. Así, podemos hablar de la teatralidad necesaria de la experiencia estética, a pesar de la enérgica condena del teatro por parte del crítico de arte Michael Fried³⁴.

Como puede advertirse, este párrafo nos plantea los mismos problemas e incógnitas que hemos comentado en las páginas precedentes, desde la asunción de la estética como filosofía primera a la distinción misma entre objeto “real” y “sensual”. Detengámonos brevemente en esta última, auténtica clave de bóveda de toda su ontología. Comentando esta distinción, Harman nos aclara lo siguiente en su respuesta:

³⁴ “Aesthetics as first philosophy (Chapter 2). Aesthetic experience is crucial to OOO as a form of non-literal access to the object. It occurs when sensual qualities no longer belong to their usual sensual object, but are transferred instead to a real object, which necessarily withdraws from all access. For this reason, the vanished real object is replaced by the aesthetic beholder herself or himself as the new real object that supports the sensual qualities. Thus we can speak of the necessary teatricality of aesthetic experience, despite the art critic Michael Fried’s forceful condemnation of theatre” (Harman, 2017, p. 260).

Pero también reconozco la existencia de objetos sensuales: téngase en consideración que los llamo sensuales, *no* “sensibles” a la manera de los sentidos, ya que el intelecto solo puede encontrar objetos sensuales. Identifico estos objetos sensuales con los objetos intencionales de Husserl y también con los fenómenos de Kant —si bien en el caso de Kant hay una consideración importante que se mencionará en breve (2020, 379).

Ciertamente, esta distinción básica de Harman es la que ahora, a la luz de las consideraciones precedentes, se torna realmente problemática, puesto que se basa en analogías más que cuestionables. En primer lugar, la analogía entre “objeto sensual” (Harman) y “objeto intencional” (Husserl) parece resultar imprecisa —y no digamos ya la equiparación de este último con el “fenómeno” kantiano—, puesto que el “objeto intencional” abarca, como vimos, tres tipos diferentes de objetos (reales, ideales y ficticios), mientras que el “objeto sensual” de Harman admitiría esta subdivisión husserliana. Siguiendo las indicaciones de Harman en su respuesta, acudamos a su libro *El objeto cuádruple* para analizar esta distinción con algo más de detalle. Allí, al final del capítulo 2, dedicado a los “objetos sensuales”, concluye Harman que, “sea como fuere, el objeto sensual no es más que una ilusión ideal” (2016, 27), reprochándole a Husserl que no puede “ser justo con los objetos, que concibe como puramente sensuales y despoja de su realidad autónoma” (ib., 29). Merece la pena citar el siguiente pasaje, en el que Harman marca distancias con la fenomenología, para mostrar en qué punto concreto pensamos que falla esta analogía clave de la ontología de Harman:

Sin embargo, a diferencia de Husserl, quien consideraba que una intuición adecuada del *eidos* de las cosas era posible, como ya hemos visto ese *eidos* está compuesto en cada caso de cualidades reales. Por consiguiente, el acceso a ellas solo puede ser indirecto y alusivo, quedando descartado cualquier acceso directo de tipo sensual o intelectual. Las cualidades reales de una palmera no se asemejan a las cualidades que le atribuimos y que podríamos enumerar en una lista, del mismo modo que la palmera misma no se parece en nada a la que percibimos. Las cualidades reales se sustraen de todo acceso directo del mismo modo que el objeto real (2016, 29).

Este pasaje, al igual que todos —los que hemos podido revisar— en los que Harman expone su distinción entre objeto “real” y “sensual”, nos muestra a las claras lo que podríamos llamar “la traición de los ejemplos”,³⁵ es decir, cómo Harman, para explicar esta distinción, recurre a objetos físicos, tales como los ladrillos, las palmeras o los útiles —modelo paradigmático de sus análisis desde *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Object* (2002)—, en cuya descripción podría tener cabida su noción de “objeto sensual” como contraparte del objeto “real” (nouménico) que “se oculta” y “se retrae”. Sin embargo, cabe preguntar si el párrafo anterior valdría también para los objetos ideales, esto es, si donde arriba leemos “palmera”, en su lugar escribimos “triángulo”. Este último es también un “objeto intencional”, al que la fenomenología, frente al naturalismo y al psicologismo, le reconoce su “realidad autónoma”, bien que una realidad *sui generis*, en el orden de la idealidad, y no de la realidad física, de modo que tales objetos no son reducidos en ningún momento, como sostiene Harman, a “una ilusión ideal”. Lejos de ello, comprobamos que, a diferencia de los objetos físicos, los objetos ideales, igualmente “sensuales” en la terminología de Harman, no se ajustan a la caracterización anterior, puesto que, como nos recordaba Ortega, “no acontece lo propio con un triángulo: el acto intuitivo *sui generis* en que lo hago presente me entrega entero y sin resto alguno el triángulo de que hablo y teorizo” (VI, 715-716). Puede que el objeto “sensual” físico, en una lectura muy superficial de la fenomenología, como la que comprobamos que mantiene Harman, sí nos permita retrotraernos a la distinción kantiana entre “fenómeno” y “nouménico”, es decir, a la especulación que propone Harman a raíz de la distinción entre objeto “real” y “sensual”, pero la inadecuación de la equivalencia entre esta última noción —“objeto sensual”— y el “objeto intencional” de la fenomenología se nos muestra con toda claridad al aplicar las tesis de Harman a los objetos ideales, que serían, según su esquema, igualmente “sensuales”, pero que, como hemos visto, no obedecen a la caracterización que de estos últimos nos ofrece

³⁵ Sobre esta cuestión cfr. San Martín, “La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore” ed. cit., donde se analizan algunos casos paradigmáticos de “traición de los ejemplos”, tales como el de la metáfora de la cultura “como la balsa que nos salva del naufragio”. Más arriba se ha aludido a la impenetrabilidad de los muros como ejemplo —traidor— de una creencia social, histórica y perecedera, lo mismo que la Tierra como suelo firme que nos sostiene. Hay que maravillarse de que los intérpretes de Ortega hayan estado repitiendo esto, ¿tal vez hasta ese momento en que Ignacio Blanco se dio cuenta de que algo no funcionaba en el ejemplo o en la teoría?

en su ontología. De acuerdo con Harman, la contraposición entre ambos tipos de objetos podría resumirse como sigue:

Cuando analizamos el pensamiento de Husserl, hablamos de objetos sensuales. Estos objetos existen solo para otros objetos que los encuentran y están incrustados de cualidades accidentales en vez de esconderse detrás de ellas. Por contraste, los útiles de Heidegger son objetos reales que se diferencian de los objetos sensuales en dos sentidos. En primer término, el objeto real es autónomo respecto de cualquier otra cosa que encuentre a su paso, poco importa qué o quién. Si cierro mis ojos para dormir o morir, el árbol sensual se hace humo, mientras que el árbol real sigue floreciendo aunque todos los seres vivos sean aniquilados junto conmigo. En segundo término, aunque los objetos sensuales siempre se sitúan en la experiencia y no se esconden detrás de sus cualidades, los objetos reales siempre se ocultan (2016, 44).

Como advertimos, los ejemplos de Harman para trazar sus distinciones y definiciones básicas siempre nos remiten a los útiles, a objetos físicos, de ahí que en el capítulo 3 de este mismo libro —*El objeto cuádruple*—, dedicado a los “objetos reales”, sostenga que “la oposición que verdaderamente importa es la que existe entre la realidad oculta de los objetos y su deformación por vía de la teoría o de la práctica. Si contemplar fijamente un martillo no agota la totalidad de su ser, utilizarlo tampoco” (ib., 39). Esta tesis se funda, a su vez, en la idea de que “ninguna filosofía puede ser justa con el mundo si no trata a todas las relaciones en los mismos términos, es decir, como traducciones o deformaciones del mismo orden” (ib., 42). Sin embargo, como hemos visto, esta tesis no se cumple en todos los objetos “intencionales”, puesto que esto no ocurre con los objetos ideales, de ahí, una vez más, la inadecuación de la analogía básica que establece Harman entre objetos “intencionales” y “sensuales”. Tal es la razón por la cual resultaría inadecuada la extensión de la tesis anterior a todos los objetos del primer tipo, cuando, a lo sumo, podría valer solo para un tipo de ellos, los objetos físicos. Y decimos “a lo sumo” porque, en realidad, esta caracterización de los “objetos sensuales” como puras idealidades, analizada desde la fenomenología de Husserl, resultaría inadmisibles, ya que, como vimos en el apartado inicial dedicado a esta cuestión, la percepción, como presentación de los objetos reales

en sí mismos, no presenta idealidad alguna, el color no es una idealidad, y el ladrillo que yo veo y toco es efectivo, no algo ideal³⁶.

La consecuencia directa del socavamiento de esta equivalencia es que, como advertimos más arriba, la definición misma de "objeto real", en contraposición al "sensual", nos aboca, en el mejor de los casos, y en contra de las pretensiones explícitas de Harman, a una concepción de la "realidad" reducida a los objetos físicos, ya que, al parecer, solo estos cumplirían los requisitos para ser considerados "reales". Sin embargo, frente a estas dicotomías, simplificadoras y reduccionistas cuando se las analiza en detalle, un fenomenólogo como Ortega insistirá en que "no podremos, cuando hablemos de ser, entender la corporeidad. Junto a ésta, como otra especie del ser, está la idealidad de los objetos matemáticos. Tal duplicación de los seres nos hace caer en la cuenta de nuestra ignorancia sobre qué era el ser. Conocíamos lo específico de la corporeidad pero no lo que de ser en general tiene ésta" (VII, 709). Nos preguntamos, pues, si esta crítica de Ortega no alcanzaría también, *mutatis mutandis*, al RE de Harman.

Todas estas dificultades teóricas se tornan más acuciantes si cabe en el plano ético-práctico, puesto que, como bien advierte Zahavi (2016, 300-301), el RE de Harman nos aboca a un escepticismo radical, imposibilitándonos por principio el conocimiento de la realidad. Ante este planteamiento, un realista como Lucio Anneo Séneca se llevaría las manos a la cabeza, puesto que las tesis de Harman echarían por tierra los principios básicos de su ética: "Entonces", se pregunta Séneca, "¿qué es el bien? El conocimiento de la realidad. ¿Y qué es el mal? La inexperiencia de la realidad".³⁷ Sin entrar aquí en las paradojas, problemas y dilemas ético-prácticos a los que nos abocaría la ontología de Harman, que espantarían al mismo Séneca, pensamos que las páginas precedentes nos ofrecen razones más que suficientes para tomar muy cautelosamente las entusiastas proclamas de quienes ven en esta nueva filosofía "realista" y "especulativa" una alternativa, incluso una superación, de la fenomenología entendida como "idealismo trascendental" y "ciencia rigurosa".

³⁶ Ya se sabe que en el "Ensayo de estética" dice Ortega que "el sol que yo veo no es el sol real sino una imagen del sol" (I, 669). Ya en 1912 había jugado Ortega con ese ejemplo: "lo que al crepúsculo vespertino vemos caer por occidente no es el sol, sino nuestra imagen del sol" (VII, 229), aquí, el sol real es el de la ciencia, el de la Astronomía. Esta concepción es plenamente neokantiana. Que Ortega la mantuviera en el "Ensayo de estética" solo indica que en 1914 hay restos de neokantismo, como se ve en algunos puntos de *Meditaciones del Quijote* (cfr. San Martín, "Meditaciones del Quijote, un libro de encrucijada", en *SCIO. Revista de Filosofía*, n. 10, 2014, pp. 127-143). En ese momento aún no ha aplicado Ortega al conocimiento el tacto, el cuerpo vivido, porque en ese momento el sol que yo veo ya no sería una imagen porque "cuento con él" para orientarme y si lo miro me daña, por lo que ya no es un mero espectáculo.

³⁷ Séneca, L. A., *Cartas a Lucilio*, ed. cit., p. 212.

RESEÑAS

HUSSERL, EDMUND. *Introducción a la ética*. Edición de Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis Rabanaque, Trotta: Madrid, 2020, 364 páginas

Noé Expósito Ropero
SEFE
noe.filo@hotmail.com

La excelente traducción española de estas importantes lecciones de *Introducción a la ética*, a cargo de Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis R. Rabanaque, publicada en una cuidada edición en la editorial Trotta, consolida una feliz etapa en lo que a la recepción de Husserl en lengua hispana se refiere. Tras la reciente reedición en la editorial Alianza de la traducción que en 1994 publicaron Javier San Martín y César Moreno de los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, precedida, a su vez, por la publicación en la editorial Sígueme de los *Textos breves (1887-1936)*, proyecto coordinado por Agustín Serrano de Haro y Antonio Ziri6n, en el que han participado m6s de una decena de reconocidos especialistas de uno y otro lado del Atl6ntico, esta *Introducci6n a la 6tica*, impartida por Husserl en 1920 y 1924 en la Universidad de Friburgo, puede ser le6da por vez primera en nuestra lengua y, lo que no es menos importante, enmarcada en su amplio y complejo trasfondo filos6fico, fruto de m6s de dos d6cadas de intensa investigaci6n fenomenol6gica te6rica y pr6ctica.

Como nos recuerda Mariana Chu en su brillante "Presentaci6n" (pp. 9-34), el origen de estas lecciones, recogidas en el tomo XXXVII de Husserliana, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, editado y publicado en 2004 por Henning Peucker, se remonta a las *Vorlesungen 6ber Ethik und Wertlehre* de 1908-1914, editadas y publicadas en 1988 por Ullrich Melle en el tomo XXVIII de la misma colecci6n, pues es en estas lecciones tempranas donde Husserl, escribe Mariana Chu, "sienta las bases de los primeros niveles de una 6tica pura, la axiolog6a y la pr6ctica formales" (p. 16). Sin poder entrar aqu6 en

los pormenores técnicos que nos muestran, por un lado, la *continuidad* entre las lecciones sobre ética de 1908-1914 y las de 1920-1924 —recuérdese, por ejemplo, el importante papel que seguirán jugando las leyes axiológicas de “sumación” y de “absorción”, centrales tanto en estas últimas como en los artículos de *Kaizo* (1923-1924)—, y, por otro, la *reformulación*, incluso el *rechazo*, de algunos principios básicos asumidos en la etapa temprana —véase, por ejemplo, la crítica al imperativo categórico de su maestro Franz Brentano, del cual nos dice Husserl en estas lecciones que “no es suficiente el obrar «según la mejor ciencia y conciencia»; actuar así no es sin más actuar moralmente” (p. 249)—, lo que nos interesa destacar aquí de este tránsito es que, como bien señala Mariana Chu, “sin romper con las lecciones de la preguerra, sino modificándolas a la luz de los análisis genéticos, en las lecciones que aquí presentamos, el acento pasa de una fundación de validez centrada en la objetividad de las leyes axiológicas y prácticas a una fundación genética de la ética centrada en el concepto de persona y del *telos* de una vida ética” (p. 20). Este es, efectivamente, el hilo conductor que nos muestra la coherencia interna del desarrollo de la ética husserliana, desde las primeras lecciones de 1908-1914 hasta los escritos recogidos en el tomo XLII de *Husserliana*, publicado en 2014 a cargo de Rochus Sowa y Thomas Vongehr, concretamente, en la cuarta parte (pp. 265-530), dedicada a la “ética tardía” (*späte Ethik*), donde Husserl, en continuidad con los planteamientos anteriores, nos lega una serie de textos que atestiguan el tipo de temas y problemas en los que desemboca su reflexión ética: “Valores personales y valores materiales. Amor en sentido auténtico. Valores individuales absolutos y valores relativos. Sacrificio de valores y absorción de valores” (texto 23); “Las decisiones de valor y la llamada que se dirige al yo. Conflictos de valor y sacrificio de valor” (texto 25); “Lo absolutamente debido en el desarrollo de la humanidad y en la vida del individuo. El nuevo imperativo categórico” (texto 27). En este sentido, como bien apunta Mariana Chu, las lecciones de *Introducción a la ética* que aquí presentamos “hacen las veces de bisagra entre la ética formal del periodo de Gotinga y los textos de orden metafísico, es decir, relativos a la facticidad, en los que se aborda la posibilidad de una existencia auténtica” (p. 9).

Así, teniendo presente el trasfondo y el desarrollo completo de la ética husserliana, adentrémonos ya en estas lecciones de 1920-1924. No es mi objetivo aquí, ni resulta posible, ofrecer una exposición detallada del contenido de las mismas, sino, sencillamente, comentar algunas —y solo algunas— de las ideas

principales de esta obra fundamental del siglo XX, para invitar al lector a sumergirse en su lectura. De los diez capítulos que componen este curso, a los que Husserl añade el importante excursu "Naturaleza y espíritu" (pp. 259-313)¹, además de un total de veintidós "anexos" o "textos complementarios", es en el primero de ellos, dedicado a la "Determinación y delimitación sistemático-introductorias del concepto de ética" (pp. 37-62), donde encontramos sintetizadas las tesis básicas que Husserl venía elaborando desde sus cursos de 1908-1914 sobre *Ética y teoría del valor*. Se trata, por tanto, del capítulo más sistemático de estas lecciones, compuesto de cinco epígrafes, en los que Husserl delinea, en primer lugar, su idea de "La ética como disciplina técnica universal de los fines correctos que dirigen la acción y de las leyes normativas superiores" (pp. 37-42), así como la "delimitación de la ética y la moral" y "la diferencia entre ética individual y ética social" (pp. 44-47), para, ya en el tercer epígrafe, abordar el problema del criterio de la "distinción entre disciplinas técnicas y ciencias teóricas" en diálogo crítico y directo con la delimitación establecida por su maestro, Franz Brentano, entre "interés teórico" e "interés práctico" (pp. 47-52). El resultado de esta revisión crítica de las tesis de Brentano se nos ofrece en el quinto epígrafe, en el que Husserl, en continuidad con sus planteamientos tempranos, postula "la necesidad de una separación de la investigación orientada de modo puramente teórico de la orientada de modo práctico" y, conforme a ella, "la idea de una lógica y de una ética puras" (pp. 56-62). Merece la pena citar las líneas finales de este primer capítulo, pues será a partir de estas ideas desde donde Husserl emprenda la revisión crítica de la historia de la ética clásica y contemporánea: "Así como la lógica pura, que, con sus disciplinas referidas al conocimiento, a la verdad y a la objetualidad sobrepasa los confines de la lógica tecnológica y, en cuanto teoría de los principios, abraza a todas las ciencias imaginables, así la *ética pura*, que

¹ Tal y como nos indican los editores (p. 160, nota 7), este importante excursu, cuyo título completo reza "Naturaleza y espíritu. Ciencias objetivas y ciencias normativas. Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu", aparece en el trascurso de la séptima lección, dedicada, como veremos, a la polémica entre los moralistas del entendimiento y los moralistas del sentimiento en el siglo XVII (pp. 145-184), concretamente, en el parágrafo treinta, sobre "La diferencia entre leyes materiales y leyes normativas en cuanto leyes racionales". Puesto que no podemos dedicarle aquí la atención que merece, nos remitimos al precoz estudio de Javier San Martín, "Ética, antropología y Filosofía de la Historia. Las *Lecciones* de Husserl de *Introducción a la ética* del semestre de verano de 1920", en *Isegoría*, 5, 1992, pp. 43-77, donde se ocupa amplia y detalladamente de este excursu. Este estudio, publicado con más de una década de antelación a la aparición del tomo XXXVII de *Husserliana* en 2004, merecería ser tenido muy en cuenta por los estudiosos de la ética de Husserl, sobre todo en nuestra lengua.

le es paralela, abraza, con sus disciplinas dirigidas al querer racional, a las legítimas proposiciones morales y a los auténticos bienes prácticos, *el universo de la posible praxis*, según los sujetos, los ordenamientos jurídicos, los bienes, y las relativas organizaciones prácticas" (p. 62).

Así, en el segundo capítulo, "Las posiciones fundamentales de la ética de la Antigüedad y un panorama de la ética moderna" (pp. 63-76), Husserl se ocupa, en primer lugar, del escepticismo de los sofistas en el inicio de la historia de la ética, para, a continuación, exponer "la reacción de Sócrates contra la sofística", gesto que, para el fenomenólogo, "inaugura una ética científica". Tal es, como se recuerda, la tesis básica que Husserl desarrolla en otro texto clave de esta época, "La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega" (1923), así como en los citados artículos de *Kaizo*. La crítica central de Husserl a la sofística y al hedonismo antiguo apunta a "su falta de diferenciación entre preguntas de hecho y preguntas de derecho" (68-72), critica que, aplicada ya a la ética moderna, extiende al "empirismo ético", puesto que este enfoque, sostiene Husserl, "ve en las *ideas normativas solo expresiones para hechos*, para facticidades del juzgar, sentir, querer del ser humano y, de acuerdo con ello, ve en los principios normativos leyes de hechos, las que, en consecuencia, se enmarcan en las de la antropología, biología, psicología", concluyendo que, "en la medida en que en esto se toma aquí en consideración principalmente a la psicología, el empirismo se llama también psicologismo" (p. 73).

De este modo, siguiendo el programa anunciado al final de este segundo capítulo, Husserl dedica el tercero a "La ética y la filosofía del Estado de Hobbes y su principio egoísta de la autoconservación" (77-88), en el que, a pesar de rechazar su teoría, asume "el valor de un significativo experimento teórico", puesto que Hobbes nos ofrecería "el primer ensayo, aún unilateral, de la construcción de una socialidad racional", ya que en ella "podemos ver qué idea de Estado exigiría la razón práctica si el ser humano fuese de hecho un ser simplemente egoísta" (p. 83). De acuerdo con ello, se pregunta Husserl, "¿no se podría considerar de manera semejante y *a priori* qué formaciones sociales, qué idea de Estado exige la razón práctica si basáramos la investigación sobre la esencia plena del ser humano en su complejidad, en pura universalidad?" (ib.). Tal es, justamente, la hipótesis que investiga en el último epígrafe de este capítulo, "La idea de una *mathesis formal* de la socialidad a partir de Hobbes" (pp. 85-87).

En los dos capítulos siguientes, el cuarto y el quinto, dedicados a la “Discusión crítica con la ética hedonista: el hedonismo como escepticismo ético” (p. 89-108) y a la exposición crítica de “El hedonismo como egoísmo en algunas posiciones de la ética moderna” (pp. 109-124), Husserl profundiza en su crítica de este enfoque, objetándole “la confusión de la diferencia entre valorar y valor”, frente a la cual reivindica “la necesidad del análisis fenomenológico de la conciencia desiderativa y valorativa para una ética filosófica” (pp. 96-103), así como de un análisis preciso de “la cuestión de la racionalidad de la motivación de acto”, entendiendo “los valores como motivos en los actos de la voluntad” (pp. 103-108). Desde este planteamiento abordará, ya en el quinto capítulo, “el subjetivismo ético extremo de Stirner y su crítica” (pp. 111-115), así como “las teorías egoístas en ética”, diferenciando dos tipos de estas teorías: “un tipo está representado por Hartley y el utilitarismo inglés que parte de él, y que, en el siglo XIX, tiene en el joven Mill su representante más conocido”, mientras que “el otro tipo de teorías está representado por los materialistas franceses como La Mettrie y, sobre todo, Helvétius, quien, con una *motivación abiertamente egoísta*, deriva las virtudes morales del egoísmo, es decir, rechaza el altruismo real” (pp. 116-117). Finalmente, en el último epígrafe de este capítulo, Husserl expone su crítica a “la fundamentación psicológico-asociacionista del utilitarismo altruista”, planteando, así, el tema del sexto capítulo, dedicado a “Las legalidades peculiares del desarrollo del ser espiritual. El reino de la motivación” (pp. 125-144), en el que, refiriéndose a Dilthey, reivindica la diferencia entre “explicar y comprender”, para mostrar que “la psicología naturalista desconoce lo esencialmente propio de lo espiritual y de su génesis” (pp. 125-129). En este sexto capítulo, al igual que en el primero, Husserl traza algunas distinciones sistemáticas básicas, tales como “la diferencia entre motivación racional e irracional” (pp. 129-131), o la tesis clave según la cual “las motivaciones activas y los actos del yo están sujetos a las cuestiones de la justificación racional” (pp. 131-134), para mostrar, por un lado, “el fracaso de la psicología asociativa naturalista respecto a las cuestiones de razón” (pp. 134-138) y, por otro, “la absurda naturalización de lo espiritual debida a la imitación de la ciencia natural” (pp. 138-143). Tales son las problemáticas que Husserl analizará, apoyándose en estos planteamientos, en los dos capítulos siguientes, el séptimo, dedicado a “La polémica entre los moralistas del entendimiento y los moralistas del sentimiento en el siglo XVII” (pp. 145-184), y el octavo, centrado en “La filosofía moral empirista de Hume” (pp. 185-208), cuya crítica sintetiza Husserl en los siguientes puntos: primero, en “la

naturalización de la vida de la conciencia"; segundo, en su "errada interpretación psicológico-asociativa de la intencionalidad de la esfera del sentimiento y de la voluntad"; tercero, en "el desconocimiento de las leyes esenciales de la razón axiológica y práctica"; cuarto, en "la errada interpretación de la legalidad de la motivación" (pp. 190-202).

Mención aparte merece también "la ética kantiana de la razón pura", a la que Husserl dedica el noveno capítulo (209-246), cuya crítica, al igual que en el caso de Hume, se nos resume en los siguientes puntos: primero, en los "problemas de la voluntad pura y de la validez de la voluntad en el trasfondo de una fenomenología de la voluntad"; segundo, en "la posibilidad, pasada por alto por Kant, de una determinación de la voluntad por objetividades ideales"; tercero, en su desconocimiento de "las legalidades esenciales a priori de la esfera del sentimiento y de la sensación"; y, cuarto, en el análisis de "las verdades esenciales captadas en el puro ver como el sentido auténtico de lo a priori" (pp. 219-231). Con todo, y a pesar su crítica, Husserl reconoce "el meritorio empeño de Kant por una auténtica moral basada en una libre posición autónoma", de su "lucha contra el hedonismo en cuanto enemigo principal de una ética auténtica", así como "la idea del hombre verdadero y de la verdadera comunidad humana como fin de una forma universal de vida ética", tal y como queda expuesto en los dos últimos epígrafes de este capítulo (pp. 236-245). Tales ideas son, junto a las tesis análogas de Fichte sobre el ideal de humanidad, las que inspiran el último capítulo de estas lecciones, en el que Husserl nos ofrece, como adelantamos al comienzo, un "Panorama de una ética de la mejor vida posible instituida sobre la voluntad" (pp. 247-258). Allí, tras exponer "la diferencia entre la actitud axiológica y la actitud ética", Husserl reivindica, frente a la vida ingenua, la exigencia una vida auténtica en la evidencia ética, en la cual "cada uno de nosotros dice: yo, yo quiero vivir mi vida, mi vida entera, de ahora en adelante, en todos sus actos y con todo el contenido de vivencias, de modo tal que sea mi mejor vida posible; mi mejor vida posible, es decir, la mejor posible que yo pueda. Esta es para mí la vida debida y absolutamente debida" (p. 254). Valga, pues, esta breve y sumarisima presentación de estas lecciones de Husserl para invitar al lector a sumergirse en ellas, pues estamos, sin ninguna duda, ante uno de las obras más importantes que sobre ética nos ha legado, no solo el fundador de la fenomenología, sino todo el siglo XX.

**MEJÍA FERNÁNDEZ, RICARDO. *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Valera a Shaun Gallagher*. Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià / Universitat Ramon Llull, 2019,
513 páginas**

Javier Romero
Universidad de Salamanca
jromero@usal.es

En la siguiente obra, fruto de una investigación doctoral entre España, Francia, Bélgica y Estados Unidos, el doctor Ricardo Mejía Fernández realiza una adelantada incursión sobre uno de los temas filosóficos más aclamados en la actualidad: la relación entre la filosofía y la cognición humana desde los últimos avances en neurociencia. Así pues, la tesis que en este libro se plantea, “El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Valera a Shaun Gallagher”, constituye una contribución mayor sobre las diferentes formas de fenomenología en la actualidad desde una visión actualizada y renovada de la antropología y su relación con las ciencias naturales.

La *hipótesis general* del autor tiene como uno de sus puntos característicos señalar si se ha producido, o no, un “giro fenomenológico” en las (neuro)ciencias cognitivas¹, a la luz de las investigaciones del biólogo Francisco J. Valera y del filósofo Shaun Gallagher. Por “giro fenomenológico”, una expresión original del autor, Mejía Fernández entiende no la orientación hacia la mente o hacia la conciencia como *entidad* problemática y de interés por parte de la filosofía o de las

¹ Al escribir “(neuro)ciencias cognitivas”, el autor se refiere tanto a las ciencias cognitivas en general, así como a las neurociencias cognitivas, esto es, a su especificación entre las diferentes disciplinas de la cognición.

ciencias de la cognición -como por ejemplo se daría en algunos autores como J. Searle-, sino “el viraje excepcional hacia la fenomenología como método complementario de parte, no ya de un filósofo titulado, sino de un renombrado neurocientífico con destacadas competencias filosóficas” (p. 16).

La cuestión que se trata en esta obra no es solventar la *entidad* de la conciencia, sino llegar a un acercamiento metodológico para responder a su problemática desde Francisco J. Valera y Shaun Gallagher. Esta nueva posición distingue acertadamente en dividir la metodología científica y la filosófica, siempre que se realice una continuación de una a otra como presenta el autor mediante una cierta “meta-filosofía” que también es “meta-ciencia”.

Partiendo del *giro lingüístico* aclamado por R. Rorty y también del *giro empírico* de las ciencias, el “giro fenomenológico” se muestra como un fenómeno *histórico*, un fenómeno *trans-filosófico* y *trans-científico* “que da vuelco a la pretendida impecancia metodológica tradicional de cada disciplina de la cognición a solas” (p. 18). En efecto, el autor señala que es un *fenómeno histórico* porque puede ser identificado en unos lugares, unas fechas y unos autores determinados; pero también puede clasificarse de *fenómeno trans-filosófico* y *trans-científico* “por cuanto nace del derribo de los muros de secesión entre la filosofía y la ciencia”, y porque también “nos libera del aprisionamiento en el *parcelismo* disciplinar que nos encadenaba hasta el momento” (p. 18).

Sin lugar a dudas, Mejía Fernández nos estimula con su prosa al considerar que la ciencia y la filosofía “están hechas por sujetos encarnados”, por lo que no existe ni ha existido nunca “la ciencia cristalina ni la filosofía cristalina sin la carne que vivimos y sufrimos” (p. 18). Frente al pensamiento único en una u otra dirección, en esta obra se plantea pasar desde el *tribalismo* hacia el *pluralismo metodológico* para avanzar en la investigación.

Puesto que la neurociencia ve la mente como cerebro, siendo por lo común su metodología primaria el estudio anatómico y fisiológico del cerebro en su estructura y organización elemental, la Parte I de la obra, *Los presupuestos del giro fenomenológico: la naturalización* (p. 35-150), tiene como punto de partida situar el “giro fenomenológico” en la naturalización, es decir, en una noción previa de naturaleza a partir de Darwin y en una acción naturalizadora particular que precede a todas las investigaciones tanto empíricas como fenomenológicas. Más allá de la naturalización reduccionista de la fenomenología (Dretske, Dennett, Metzinger), una vía intermedia de naturalismo permitiría ir más allá tanto de la

artificiosa síntesis del fisicalismo neurocientífico como del conservadurismo conceptual filosófico (desde los seguidores de Husserl en adelante), hacia una naturalización común para todos que de “habida cuenta del *continuum* que es la naturaleza tanto para los científicos como para los filósofos” (p. 39).

Siguiendo estos resultados sobre la naturalización, la Parte II de la obra, *La efectucción del giro fenomenológico: Francisco J. Valera* (p. 151-356), es clave para entender el núcleo del llamado “giro fenomenológico”. El autor realiza un estudio sistemático y pionero sobre la obra del biólogo Francisco J. Valera, cuyo pensamiento sería responsable en gran parte de la efectucción de dicho *giro* en las (neuro)ciencias cognitivas. Esta parte, como decimos, es nodular puesto que en ella se hallan los contenidos fundamentales por los que dicho *giro* se materializó históricamente, planteando una remodelación en las (neuro)ciencias cognitivas al uso al prestar una atención particular a la experiencia, esto es, considerar los avances desde la *neurofenomenología* como exploración metodológica de la experiencia vivida, sin olvidar la herencia del *giro* valeriano ni las bases neurobiológicas de la neurofenomenología.

Finalmente y en la Parte III, *La continuación del giro fenomenológico: Shaun Gallagher* (p. 357-456), el autor analiza cómo el “giro fenomenológico” se prolonga en la actualidad en el pensamiento del filósofo Shaun Gallagher, el que fuera codirector de su tesis doctoral. Esta última parte tiene como finalidad complementar lo que el propio Valera, anticipadamente fallecido, no pudo acometer en su neurofenomenología. Gallagher en la actualidad reivindica una fenomenología de carga frontal (*front-loaded*), propuesta como candidata a seguir pero también enderezar el enfoque de Valera mediante un modelo alternativo que introduzca la fenomenología directamente en el diseño experimental y en diferentes prácticas, como por ejemplo se estaría dando en la actualidad en el marco del proyecto de la NASA sobre “neurofenomenología de la astronáutica” (p. 446-456). Además, esta parte serviría para analizar los límites de la neurofenomenología o de la agencia y su aplicación en la fenomenología de carga frontal, entre otras cuestiones, así como enumeraría unas conclusiones generales (p. 457-484) y una bibliografía final.

Debido a la unidad antropológica y fenomenológica de los seres humanos que hacen ciencia y filosofía, la transdisciplinariedad es fundamental en Mejía Fernández para entender la obra. Sin lugar a dudas, este movimiento de una nueva fenomenología subraya el “realismo especulativo” del Husserl de *Investigaciones*

lógicas, así como de otras obras importantes del moravo que valen de eslabón para con la ciencia actual. No obstante, Valera y Gallagher serán para el autor los creadores de una nueva fenomenología *empíricamente informada* (*empirically informed*), donde los datos objetivos que confeccionan las ciencias son ininteligibles sin la acción humana libre que valida esta objetivación, ya sea mediante el análisis conceptual lógico, trascendental y/o lingüístico.

**M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ Y KARINA P. TRILLES CALVO
(EDRAS.). *A las IMÁGENES mismas. Fenomenología y
nuevos medios.* Madrid: Apeiron ediciones, 2019,
266 páginas**

Anca Nicoleta Rotila

Colaboradora Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz
Universidad Jaime I (Castellón)
al286523@uji.es

A las IMÁGENES mismas. Fenomenología y nuevos medios es un libro colectivo publicado en el año 2019 y editado por las autoras M^a Carmen López Sáenz y Karina P. Trilles Calvo, que son también las autoras del prólogo de la misma obra. Hablamos de una publicación que entre sus 266 páginas recoge las aportaciones de doce fenomenólogos y fenomenólogas, reunidas en un libro publicado en la editorial Ápeiron Ediciones.

Dado que actualmente vivimos en una dependencia de las imágenes cuya ausencia dificulta el seguimiento de la vida cotidiana, en este libro se ve claramente la necesidad de insistir en la definición de aquello que se entiende por imagen. En relación a esto, el objetivo de la presente publicación es el de reflexionar sobre las imágenes mismas desde la perspectiva descriptiva y teleológica que brinda la fenomenología, recurriendo para ello a responder a preguntas como: ¿qué se siente al estar inmerso en un videojuego?, ¿qué sucede cuando se visiona una imagen en movimiento?, ¿es determinante el papel que juega la imaginación?, ¿son equivalentes estos novedosos usos a los de la fantasía? o ¿Qué ha hecho que el *selfie* se convierta en parte de nuestra vida? Así, la labor de responder a estas inquietudes corre a cargo de reputados profesionales de la fenomenología que respaldan y debaten sus afirmaciones con clásicos del mismo ámbito como Husserl, Fink, Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre, entre otros, al

mismo tiempo que ponen en diálogo dichas aportaciones con la pintura, la literatura, la fotografía, la escultura o el cine.

Siguiendo con el análisis formal de la obra, esta está estructurada en cuatro apartados. El primero, "Imágenes: espejos simbólicos de lo humano", de José Jiménez¹, contiene un solo capítulo que se puede describir como una teoría de la imagen crítica que aborda interrogantes que representan los pilares básicos de los capítulos que le preceden. En concreto, el autor reconstruye el origen del concepto de imagen para poder continuar explicando una teoría sobre la imagen como forma simbólica de conocimiento e identidad. De esta manera, desvela la raíz de la imagen como fuente de condensación de experiencias y sentidos de identidad y de otredad. Al mismo tiempo, explica la gran potencia simbólica de la imagen, que al ser despreciada en la Modernidad, se ha refugiado en el arte. Por último, hay que decir que todo su trabajo lleva una huella de la dimensión antropológica de la imagen artística.

El segundo apartado agrupa tres aportaciones que se proponen aclarar el estatuto de la imagen, de la fantasía y de la ficción desde un punto de vista de la fenomenología. En el primer capítulo de esta sección, "Envenenan en broma. Aproximaciones para una fenomenología de la verdad y de la inquietud de las imágenes", a cargo del autor César Moreno, la idea principal es el como si de las imágenes, una realidad inquietante. Él hace una distinción entre la realidad y la verdad mediante la ayuda de una escena de la gran obra literaria de Shakespeare, *Hamlet*. Se pregunta por la verdad de la imagen respondiendo que es como el estar entre lo verdadero real y lo verdadero ficcional, todo analizado desde una base fenomenológica. El segundo capítulo, "Fenomenología de la fantasía y de la ficción. Apuntes para una explicación unificada", del fenomenólogo Pedro Alves², propone el análisis fenomenológico de la modificación de neutralidad como una herramienta para comprender el modo de ser de las ficciones. En sus contribuciones explica la desconexión entre los objetos de la fantasía y los de la percepción, utilizando como ejemplo el estado de ensoñación. De la misma manera, el autor habla del estatus ontológico de los mundos ficcionales y se

¹ Jiménez, José, "Imágenes: espejos simbólicos de lo humano", en M.^a C. López Sáenz & K. P. Trilles Calvo (Ed.), *A las IMÁGENES mismas. Fenomenología y nuevos medios*, Madrid: Ápeiron Ediciones, 2019, pp. 17-27.

² En ob. cit., pp. 53-70.

pregunta cuál es la actitud que da acceso a una historia de ficción. Para ello, apela al concepto de neutralidad de Husserl entendido como una modificación general que puede afectar todas las esferas de creencias. Por último, el apartado concluye con el capítulo “Aplicación fenomenológica de la imagen en los nuevos medios”, del autor Luis Álvarez Falcón³. Así, en su aportación se propone profundizar en la virtualización, en la ficcionalización y en la indeterminación de la imagen para entender la infigurabilidad de las imágenes que se perciben en la fantasía.

En el tercer apartado los fenomenólogos continúan centrándose en descubrir las inquietudes de las imágenes y de la fantasía, dirigiendo sus miradas, esta vez, hacia el arte contemporáneo, y más concretamente, hacia el cine. Así, primeramente se puede encontrar el capítulo “La imagen cinematográfica como expresión universal del movimiento”, de la autora M.^a Carmen López Saénz, cuya finalidad es abordar la obra de Merleau-Ponty con el propósito de entender su concepción de la imagen y de la percepción como texturas diferenciadas del movimiento encarnado. Este movimiento le sirve de apoyo a la autora, para analizar la evolución de la descripción merleau-pontiana de la imagen pictórica a la cinematográfica, recorrido en el cual se discuten algunas de las aplicaciones de la fenomenología de Merleau-Ponty al cine. Por último, se extiende el análisis de la imagen cinematográfica en la era digital, también tomando un punto de vista fenomenológico. A continuación, el autor Carlos Morujão introduce el capítulo intitolado “«Ensimismamiento»: su pertinencia para distinguir la obra literaria del espectáculo cinematográfico en la estética de Roman Ingarden”⁴. Tal como lo dice el título, el filósofo se basa en la obra de Roman Ingarden para la realización de este trabajo, más concretamente en su libro *Das literarische Kunstwerk*, de 1931. Las ideas que se extraen de dicha obra y que sustentan la tesis del autor es la teoría de los estratos o niveles. Ingarden distingue entre cuatro estratos en la obra de arte literaria, mientras que en el cine solo distingue dos, observando que el primer estrato del cine y el tercero de la obra literaria coinciden, siendo el “Estrato de las objetividades presentadas”⁵. En el cine, al no tener los dos estratos literarios primeros, predominan las características visuales mientras que

³ Álvarez Falcón, Luis, en ob. cit. pp. 71-87.

⁴ Marujão, Carlos, en ob. cit. pp. 127-143.

⁵ Marujão, ob. cit., 127.

disminuye la cualidad metafísica de revelación de la vida interior. Según las palabras de Ingarden, “en una película está siempre sucediendo algo con las objetividades presentadas, y los aspectos esquematizados de tales objetividades, gracias a las posibilidades ofrecidas por los movimientos de la cámara, el zoom y la alternancia de los planos, presentan estos aspectos en forma de perfiles continuamente cambiantes”⁶. Por último, este tercer apartado concluye con el capítulo “El concepto de ventana en Fink como umbral transpasable: Estudio fenomenológico de la imagen”, del fenomenólogo José Manuel Sánchez Fernández⁷, que parte para su investigación desde las aportaciones a la fenomenología del filósofo Eugen Fink, más concretamente, desde su configuración en el ámbito de la visualidad con el concepto de “ventana”, lo que convierte a la imagen en una realidad única y entendida como la imagen del mundo y la *conciencia visual*. De la misma manera, la idea de imagen en singular se somete bajo un umbral que permite delimitar el momento en el que se distingue entre una imagen en singular y su plural como imágenes. De esta manera, el autor hace ver cómo “las imágenes artísticas, creadas por el ser humano sirven para expresar la realidad visual bajo la forma de una ventana que se abre al mundo con un significado y una intencionalidad, que traspasan la barrera de la mera representación pictórica”⁸.

El cuarto y último apartado del presente libro continúa el análisis de la imagen en la fenomenología poniendo el foco, esta vez, sobre su devenir en los nuevos medios. De esta manera, el primer capítulo se intitula “Imagen e imaginación en la fundación de lo nuevo. Heidegger y Vilém Flusser”, de la autora Irene Borges-Duarte. Como el título lo indica, en este texto se hace un estudio sobre la imagen, empezando por analizar el desafío de Vilém Flusser acerca de las imágenes técnicas. A continuación, el mismo análisis está puesto en diálogo con la lectura del autor Heidegger sobre la imagen. Por último, la autora se centra en la revisión del esquematismo kantiano en la reinterpretación de Heidegger en los *Beiträge*, así como retoma la imagen y su posible función productiva y resolutive, exactamente, en la era de *Ge-stell*. Este cuarto apartado continúa con el artículo “Imageticidade versus não imageticidade. Perspectivas sobre função e ser da imagen e da medialidade”, del autor Bernhard J. Sylla. Su finalidad es la

⁶ Marujão, Carlos, en ob. cit. p. 127.

⁷ En M.^a C. López Sáenz & K. P. Trilles Calvo, ob. cit., pp. 145-171.

⁸ Sánchez Fernández, ob. cit., 146.

de explorar la ruptura producida entre la imagetividad y la discursividad, de la mano del fenomenólogo Emmanuel Alloa y su filosofía fenomenológica de la imagen y de los medios. Finalmente, el libro se cierra con el capítulo “La imagen (re)doblada o de lo que puede ser un *selfie*. Una aproximación fenomenológica”, de Karina P. Trilles Calvo, que comienza con un pequeño análisis de la cultura de la imagen y su transcurso hasta lo que denomina como Web visual, enmarcando dentro de este el *selfie*. La autora aporta una descripción de esta teoría basándose en la metodología husserliana, empezando por la cosa misma y terminando completando dicha teoría con la nueva ontología del fenomenólogo Merleau-Ponty que pone el foco sobre la visualidad, aportando nuevas herramientas en forma de conceptos para pensarla como ver-ser visto.

SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad. Invitación a la fenomenología de Edith Stein*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2020, 188 páginas

Carlos Guillermo Viaña Rubio

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"
cvianar@unmsm.edu.pe

El libro que presentamos en esta oportunidad, *Persona y afectividad: invitación a la filosofía de Edith Stein*, del profesor mexicano Rubén Sánchez Muñoz, es un estudio riguroso y detallado de los aspectos fundamentales del pensamiento personalista de la filósofa y santa de origen judío. A lo largo de sus seis capítulos, dispuestos con una coherencia orgánica que evidencia el dominio que tiene el autor de cada resquicio de la filosofía steiniana, el texto nos ofrece un recorrido por los distintos pasajes de la obra de Stein, desde *Sobre el problema de la empatía* hasta *Ser finito y ser eterno*, en los que son tratados temas cruciales como la afectividad, los valores, la motivación, el complejo fenómeno de la expresión corporal y las relaciones que establece la persona humana con el otro, la comunidad, el Estado y Dios. Cabe agregar a esto que, salvo los capítulos 1 y 2, que deben ser leídos siempre juntos, los apartados restantes gozan de sobrada autonomía, constituyendo, cada uno, un tratado temático por sí mismo. Otro mérito del autor es haber conseguido colocar en pocas páginas, no solo su análisis de los textos e ideas de la filósofa de Breslau, sino un generoso aparato de notas aclaratorias acerca de varios conceptos difíciles, venidos tanto de la tradición filosófica general como de la escuela fenomenológica a la que Stein no dejó de pertenecer. En muchas de estas notas, Sánchez Muñoz remite al lector a trabajos de distintos estudiosos que profundizan en los puntos que él ha sintetizado magistralmente su libro. Pocas veces se ve tanta fidelidad al ideal steiniano de establecer un diálogo fluido y profundo con las filosofías de todas las épocas.

El libro cuenta, también, con una bibliografía actualizada que, junto con el estilo claro y directo en el que ha sido escrito, cumplen cabalmente con el propósito de una "invitación a la filosofía". En las siguientes páginas ofrecemos una síntesis capítulo por capítulo de este valioso aporte, esperando que sean tomadas como excusa para consultar, cuanto antes, el libro original. Valga decir que lo escrito no agota de modo alguno ni los temas ni la profundidad con la que son tratados en la obra. Inicia el libro con el *Prólogo* del profesor Urbano Ferrer Santos, destacado especialista en la figura de la santa y filósofa Carmelita, que reconoce la originalidad del trabajo de Rubén Sánchez Muñoz, posicionándolo al nivel de los investigadores más importantes en lengua española. Lo que llama la atención es el énfasis con el que Ferrer Santos se refiere a la unidad del pensamiento steiniano, fundamentado sobre la base de la fenomenología temprana aprendida de Husserl y Reinach, tan bien expuesto en el libro: "lo singular aquí es que este centrarse en la persona se delinee a partir del análisis fenomenológico, aprendido de primera mano de Husserl y Reinach y al que nunca renunció (...) No hay saltos bruscos ni siquiera abandonos de posiciones anteriores en la forja de un pensamiento que asumió hasta el final el lema inicial de la fenomenología de *ir a las cosas mismas*." (p. 9) El manejo de la estructura del método fenomenológico y su presentación, a lo largo de la obra, como la pieza clave en la forja del pensamiento steiniano, es una de las mayores virtudes del libro que presentamos a continuación.

El primer capítulo, *Persona y afectividad*, quiere mostrar la importancia de la vida afectiva para la constitución de la persona humana. El tema de la afectividad es importante para comprender la empatía y la intersubjetividad, también está muy relacionado con la captación de los valores. A través de las disposiciones de ánimo y los sentimientos espirituales, la persona entra en contacto con el mundo de los valores, y a partir de estas vivencias se auto-constituye y auto-valora, así logra desplegar sus cualidades. Las experiencias afectivas nos ponen en contacto con el mundo de los valores, despiertan nuestra sensibilidad y motivan nuestro crecimiento personal. Las vivencias de sentimiento se vinculan directamente con el núcleo personal que le confiere al sujeto individualidad e identidad. Este es el fundamento ontológico y metafísico de la persona.

Para Stein el mundo de los valores se constituye en los actos de conciencia de sentimiento que motiva una expresión según su sentido. La vida espiritual se apega a una legalidad racional, la motivación es la legalidad de la vida espiritual.

Gracias a este carácter de legalidad las vivencias se tornan comprensibles, este sentido delimita un dominio de posibilidades de expresión.

En el acto de voluntad se tiene presente a un objeto ante la conciencia como valioso, esto motiva a la conciencia a ir tras él. La esencia del querer es ser motivado por un sentimiento. Solo es razonable querer algo posible, de otra manera ese querer sería irracional. La persona se construye en las vivencias de sentimientos, gracias a los actos afectivos puede tener conciencia de sí misma. Vivenciar los sentimientos le muestra al sujeto que provienen del "fondo de su yo". El núcleo personal se manifiesta en las vivencias como subyacente a ellas e idéntico portador de propiedades constantes. El concepto de alma sustancial en sentido ontológico y metafísico será el mayor aporte de Stein a la teoría de la persona.

La introducción del elemento anímico permite definir el sentido de la identidad personal. A nuestras experiencias afectivas es correlativo el estrato anímico de nuestra persona. La vida de un ser humano es un proceso acabado de despliegue de su personalidad. La persona humana se constituye a través de la experiencia que tiene de los valores en las vivencias afectivas. La persona es lo que es desde un núcleo íntimo, siempre idéntico, sobre el que se desarrolla la personalidad. La estructura personal delimita un campo de posibilidades de variación que enmarca la libertad personal. El núcleo personal no cambia en el despliegue temporal de la persona, está fuera de la conexión causal. El descubrimiento de estas cualidades del alma se funda en las vivencias afectivas.

Las experiencias afectivas no solo son importantes para el autoconocimiento sino para la autovaloración. Con los valores conocidos en empatía accedemos a valores desconocidos en la propia persona. Los sentimientos a los que podemos acceder a través de la empatía son importantes porque descubren en el otro la capacidad receptiva que tiene para el mundo de los valores. Este dominio axiológico lo podemos aprender sólo en el contacto interpersonal. A través de la experiencia originaria ajena el yo personal se descubre también asumiendo una postura y viviendo una serie de emociones y sentimientos. En palabras del autor, "cada individuo tendría estas notas esenciales o este núcleo personal y esta afectividad desde la cual se abre al mundo y a los otros y desde la cual se relaciona con ellos." (p.36) Toda persona cuenta con ciertas disposiciones de ánimo o disposiciones afectivas que lo abren al mundo de los valores. El acto de voluntad tiene un objeto querido, pero al poner en marcha la acción del individuo hacia él

deviene en acto creativo. Todo el mundo de la cultura es correlato del espíritu hecho realidad.

Las relaciones intersubjetivas y los vínculos afectivos se entretajan entre los individuos que forman parte de una cultura. Toda manifestación cultural tiene como correlato un centro espiritual que es un modo de llamar a la comunidad creativa. La estructura de la persona es anterior al mundo, pero el desarrollo de sus cualidades depende de las circunstancias mundanas. En un acto social uno se posiciona ante el otro de modo determinado, positivo o negativo. Mi toma de posición frente al otro genera una respuesta en él. A la vez, su reacción tiene un impacto en mí. Este impacto me motiva a la acción. Sánchez Muñoz señala al respecto: “[e]l amor que otro siente por mí puede llenarme de fuerza y motivarme a actuar, realizar cosas que yo mismo no sabía que era capaz de realizar; y al contrario, la desconfianza que el otro me tiene puede paralizarme. Este tipo de sentimientos espirituales consumen una gran cantidad de energía en quienes la experimentan.” (p. 39) Lo que sentimos por una persona se fundamenta en lo que encontramos en ella como tal, la persona misma es un valor positivo negativo. Un valor propio es inherente a todo el ser de la persona.

El objetivo del segundo capítulo, *Núcleo e identidad de la persona*, es exponer los elementos principales del personalismo de Edith Stein. Stein adopta la fenomenología como método en su tesis doctoral en la que se propone investigar la empatía como problema de constitución. El método fenomenológico nos conduce al estudio de la constitución del ser humano como individuo psicofísico, compuesto de cuerpo material y cuerpo vivo, portador de una *psique*, estrechamente ligada al cuerpo vivo, y de un espíritu, instancia que le permite salir de sí y tener acceso al mundo de los valores. El aporte de Stein a la estructura de la persona es la inclusión del concepto de alma, a la que busca distinguir de la *psique*.

Stein define la *psique* como una corriente de conciencia, en ella se da la unidad psicofísica por la que se puede diferenciar a un individuo empírico de otro. Las corrientes de conciencia son diferenciables por su contenido vivencial. La *psique* puede modificarse, y está condicionada al mundo externo, por estar ligada al cuerpo, esto la distingue de la conciencia en sentido espiritual. El alma es una unidad sustancial no expuesta a los influjos causales del mundo externo. En palabras del autor: “[n]osotros preferimos hablar del alma como fundamento ontológico de la persona en la que, ciertamente, se llega a uno de los límites del método fenomenológico.” (p. 52) El alma es individual, indisoluble e innominable,

el pensamiento no puede delatar nada acerca de su pureza y profundidad. Lo que es el alma, en tanto absolutamente individual, es incomunicable. Esta idea no alcanza claridad teórica debido a que la fundamentación de la individualidad del alma no nos es dada en intuición intelectual sino a través de un sentimiento.

En las experiencias afectivas entramos en contacto con los valores, a través de la afectividad descubrimos nuestra personalidad, nos descubrimos a nosotros mismos desde lo profundo del alma. En Stein se identifica al núcleo del alma con el carácter, que es la capacidad de sentir y el impulso con el que ese sentir se transforma en voluntad y acción. El carácter es la apertura al reino de los valores y la manera en la que nos aplicamos a su realización. Captar esencialmente los valores influye en las tomas de posición del yo que experimenta a estos sentimientos. La experiencia de los valores impone una legalidad racional a las acciones. El núcleo del alma es la sede de la vida afectiva. La posibilidad de captar valores implica, para la persona, su capacidad receptiva que corresponde al campo de la afectividad. El alma tiene que ser entendida como una unidad entre vida intelectual, afectividad y cuerpo. El núcleo, tomado como centro de la vida, la integridad del alma, experimenta de una forma más viva y profunda la unión entre alma y cuerpo.

El objetivo del tercer capítulo, *Persona y formación*, es exponer la relación entre las ideas antropológicas y pedagógicas de Stein y su concepto de persona. Una de las tesis fundamentales del personalismo es que cada individuo es un ser único e irremplazable. Al abordar el tema de la constitución de la persona Stein critica el dualismo de corte platónico-cartesiano que insiste en la separación entre *res extensa* y *res pensante* como dos sustancias distintas, esta filosofía está directamente relacionada con las objeciones de Stein contra la psicología de su tiempo. Stein pretende devolver a la psicología el sentido primordial de ciencia del alma, subraya que la formación de la persona debe cultivar y desarrollar las potencias de su alma. La persona es un ser racional y libre, sólo quien se conoce sabe la persona que quiere llegar a ser. Según Sánchez Muñoz, “[e]l autodomínio se fundamenta, en gran medida, en el autoconocimiento. Quien se conoce sabe y puede identificar las cosas que debe hacer o dejar de hacer, dónde se tiene que frenar, reparar o corregir a fin de alcanzar la meta que se persigue.” (pp. 66-67)

Los actos libres fundados en ese autoconocimiento son el primer ámbito de dominio personal. La persona en potencia es la meta que imprime sentido a las acciones de la persona natural. La persona adquiere, de esta manera, un sentido

teleológico. Ningún hombre viene al mundo terminado, siempre se está construyendo y renovando y vive en un constante proceso de transformación, ese despliegue se ve truncado en la muerte por nuestra propia finitud. Estas potencias o capacidades no desarrolladas se hallan en el núcleo de la persona, pueden desarrollarse o quedar atrofiadas según como la persona sea formada. Todos los estratos de la persona, corporales o anímicos, también espirituales, están informados desde este núcleo personal. El desarrollo de la persona consiste en la actualización de las potencias que se encuentran contenidas en el núcleo. A través del autoconocimiento la persona se da cuenta de sus propias capacidades y potencias.

La educación de la persona tiene que centrarse en la formación tomando en cuenta sus capacidades y actitudes sin descuidar la atención al medio en que se forma. La formación no es solo recibir influencia externa sino también la toma de posición que el sujeto asume ante eso, por tanto, es también actividad del propio sujeto en formación, esto se logra solo cuando se despierta a la vida espiritual y se ejerce correctamente la libertad. Para lograr la realización de la persona se requiere que ésta realice un posicionamiento ético, responsable de sí y de los demás. La formación apunta a que seamos lo que debemos de ser. Esto solo se puede conseguir con la autodeterminación personal en el ejercicio de la libertad plena que apunta al horizonte teleológico de la persona. La persona se realiza en la formación del espíritu, el concepto de *Bildung* tiene el sentido de cultivo de sí.

La pedagogía es parte orgánica de una metafísica que se funda de una determinada idea del hombre y del mundo. Así como el individuo tiene la responsabilidad de formarse a sí mismo, la sociedad tiene una responsabilidad con él: proporcionar los materiales y medios necesarios para una adecuada formación, además de asegurarse de que la asimilación de lo aprendido sea lo más provechosa posible. En ese sentido, el maestro debe conocerse a sí mismo y a la persona a la que va a educar, tiene obligación de prestar atención a los dones de su pupilo para formarlo de modo adecuado. Stein destaca el rol de la gracia en la formación del ser humano, piensa que lo que el formador no pueda lograr, puede lograrlo Dios. Nadie puede cambiar la naturaleza de un hombre, solo puede contribuir a que escoja actualizar una u otra de sus potencias. O, dicho por el mismo autor, "Stein recurre a Dios como formador y termina confiando en que aquellos que el formador mismo no pueda lograr con sus propios medios, con sus técnicas o procesos, Dios puede hacerlo a través de la gracia." (p.76)

En Stein se enfatiza la necesidad de entender que para la correcta formación de la persona se requiere tomar en cuenta sus características personales, su entorno y su situación anímica. Una correcta educación no consiste sólo en saberes enciclopédicos, sino, fundamentalmente, en herramientas para el autococonocimiento. Se trata de tener conciencia de los propios límites. La labor educativa debe centrarse en desarrollar las potencias y cualidades que el sujeto-personal ya tiene. Por eso es importante la coherencia entre el modelo pedagógico y la metafísica en la que está basado, en consecuencia, tal como señala Sánchez Muñoz, “[I]a idea del ser humano que se asuma determinará la idea que se formule de la pedagogía y de las labores educativas y tendrá necesariamente un impacto social”. (p. 80) Para educar hay que saber qué es el hombre, cómo es y hacia dónde se le debe conducir y cuáles son los medios y los caminos para ello. Stein cree que el *Logos* eterno es la fuente que debe inspirar el modelo antropológico y pedagógico sobre el cual se fundamenta la labor educativa. La educación católica, que asume la acción eucarística como el acto pedagógico más esencial, se ajusta a la persona en todas sus dimensiones.

El cuarto capítulo, *Persona y comunidad*, busca realizar un esquema general del personalismo steiniano centrado en las relaciones entre persona y comunidad. El lugar que ocupa el individuo dentro de la comunidad está relacionado directamente con la vida afectiva. El análisis se basa en los conceptos de comunidad, sociedad y masa. En el análisis que realiza de los tipos de subjetividad, Stein afirma que la existencia de agrupaciones como el Estado, el pueblo y la sociedad, demuestra el aspecto social de la persona. La vida de la persona se da, en todo momento, en relación con otros. Stein considera que el concepto de “tipo” es fundamental para la comprensión de la vida social y comunitaria.

Stein explica la diferencia entre comunidad, como vinculación natural entre los individuos, y sociedad, como vinculación racional, mecánica y artificial. En sociedad una persona se sitúa como sujeto frente a otra vista como objeto, y la trata según un plan que busca obtener de ella una serie de efectos preestablecidos. En la comunidad la relación es de sujeto a sujeto, ambos viven juntos, el sujeto y sus relaciones están determinados por movimientos vitales. Tanto en las relaciones naturales de la comunidad como en las relaciones artificiales de la sociedad es importante que el individuo actúe con la intención de acceder a la interioridad ajena, además de poner los medios para hacer accesible a los otros a su propio interior. No obstante, no es posible convertir al sujeto en objeto sin

haber aceptado previamente que es, en sí, un sujeto. El hombre social utiliza racionalmente todo lo que la vida comunitaria le ofrece. Una masa, en cambio, transcurre de manera uniforme, a sus miembros los une sólo el espacio que comparten, “[I]os individuos que la conforman se estimulan unos a otros, pueden asumir un comportamiento igual, pero no persiguen fines comunes ni mucho menos llegan a tener un intercambio espiritual” (p. 94) porque cada uno está encerrado en sí mismo, sin abrirse a los demás.

A partir de la comunión de vida que se da entre los sujetos comunitarios se constituye una corriente de vivencias supraindividuales. Quienes participan en la vivencia comunitaria experimentan sentimientos comunes, a ciertos acontecimientos le son correlativos ciertos contenidos *noéticos* con un determinado colorido. No se puede hablar de una conciencia comunitaria, pero sí de una corriente de vivencias de la comunidad. El individuo siente y actúa como miembro de la comunidad, la comunidad siente y actúa en él y por medio de él. Para el autor, “[e]l planteamiento de la comunidad como un grupo que mantiene una relación o está unido «desde dentro», no implica necesariamente la cercanía espacio temporal de sus miembros ni supone que estos deban conocerse en persona o coexistir en el tiempo, más bien que el grupo está unido de una manera tal que trasciende la experiencia y unifica a sus integrantes; que, desde el punto de vista de la historia, los miembros de una comunidad se hallan entrelazados por un horizonte histórico común, sean conscientes de ello o no.” (p. 99)

Stein quiere explicar cuáles son los elementos que constituyen una vivencia comunitaria a partir de vivencias individuales. Entablar lazos comunitarios implica una motivación que permite que trascendamos las vivencias individuales y alcancemos a formar una corriente de vivencias común. El carácter individual de una vivencia, su colorido particular, no le quita la posibilidad de ser una vivencia comunitaria. Un ejemplo son las comunidades científicas, en las que los conceptos realizados por un individuo pueden ser compartidos como algo objetivo por toda la comunidad. Entre los sujetos miembros de esta comunidad se genera lo que Stein llama un *habitus* espiritual.

En la comunidad nos dejamos influir y determinar permanentemente los unos por los otros. De esta manera se explica cómo el deseo ajeno se puede convertir en el motivo de mi acción, este deseo ajeno se convierte en mi motivación una vez que entiendo su sentido. Muchas de las cosas en las que creemos dependen de experiencias de otros. Fundamos nuestras intuiciones en la convicción sobre

experiencias ajenas. En algunas unidades de vivencia supraindividuales una pluralidad de sujetos puede ser motivada por una misma meta para llevar a cabo una acción común. Cabe aclarar que para cumplir una meta común los individuos no siempre realizan una misma acción, sino que cooperan realizando diferentes acciones para llegar a la meta propuesta.

La esencia de la comunidad implica una unidad de vida, una energía vital común, y un mundo circundante en común. Los miembros de la comunidad están recíprocamente abiertos los unos a otros, la comunidad es una personalidad de grado superior. Para Stein, la sociedad “no nace como un organismo, sino que recuerda a una máquina, que «se inventa» y se «construye» para un determinado fin y que se va ajustando a él mediante la progresiva mejora lograda modificando sus partes o insertando partes nuevas” (Stein, 2005a, 464), exige a los individuos que la conforman el cumplimiento de una determinada actividad para alcanzar los fines que se propone. De realizar esta función depende la permanencia del individuo en la sociedad ya que, en su lógica, cualquiera puede ser sustituido. La comunidad posee una energía vital común, basada en la suma de la energía de sus elementos individuales, esta energía es transferible, según explica Sánchez Muñoz, “[l]a energía vital común es una cualidad propia de la comunidad. (...) La comunidad se nutre y alimenta sus fuerzas de los individuos que la constituyen” (p. 110), esta energía es transferible, según Stein, “acogiéndolo en sí a nuevos individuos con vigorosa energía, y reclamando más prestaciones a los individuos que pertenecen a ella” (Stein, 2005a, 415). Por lo tanto, la transferencia requiere de la apertura de unos a los otros. La energía puede venir de los propios miembros de la comunidad, de un miembro externo, o incluso de otras comunidades, incluso de comunidades o pueblos del pasado. Este es el horizonte que nos conecta con la historia.

Como parte de la vida social de la persona, cada uno de los individuos miembros de una comunidad encarna un tipo humano. Ese “tipo” encarnado por cada individuo lo diferencia de los miembros de otras comunidades e incluso de los miembros de su propia comunidad. Se habla de rasgos típicos de carácter, modo de ser, actitud y comportamiento, toma de posición, forma de vestir, en suma, cualquier manera de relacionarse con otros y con el entorno. En un individuo personal podemos distinguir dos factores: el primer factor es el factor individual, el valor que esta persona tiene como individuo, lo que lo distingue de los demás. El segundo factor es un factor específico que se refiere a una estructura universal

que la persona puede compartir con otras personas. Comúnmente, un individuo no forma parte sólo de una comunidad sino de varias, no pertenece sólo un grupo social sino a varios, por ese motivo ajusta su comportamiento no a un tipo de estructura general sino a varios tipos que se modifican y pasan de uno a otro dependiendo de la situación en la que se encuentre. Sin la convivencia no podríamos desplegar las potencias que nos constituyen ni alcanzar la plena condición humana.

El capítulo cinco, *Persona, cuerpo y empatía. El fenómeno de la expresión*, trata el fenómeno de la expresión corporal, y su relación con las vivencias afectivas. “La tesis que va a desarrollar (...) es que el alma se vale del cuerpo para expresarse y que el cuerpo es el instrumento del que se vale el espíritu para crear. Que el cuerpo mismo debe ser espiritualizado y formalizado como cuerpo vivo personal.” (p. 128)

Entre sentimiento y expresión hay una conexión esencial y no causal. Por eso, a pesar de que podamos reprimir corporalmente la expresión de un sentimiento o emoción, siempre se deja notar un rastro. Los fenómenos de expresión aparecen como afluencia de los sentimientos y manifestación de las propiedades anímicas. Hay una correlación entre las propiedades anímicas, los sentimientos y la expresión corporal. La voluntad se sirve del mecanismo psicofísico para ejercerse, del mismo modo en que el sentimiento lo utiliza para expresarse.

El modo corporal de darse de las personas nos dice cosas sobre ellas como de dónde vienen o cuál es su cultura. El nivel de desarrollo corporal es correlativo a una determinada forma de vivir corporalmente el mundo. Mi propia vida, desde el primer instante en que se inició, es constitutivamente intersubjetiva e intercorpórea. La persona humana se vivencia a sí misma en los sentimientos vitales, ya que, según la propia Stein, son “sentimientos vitales del ‘yo’”. Son, además, vivenciados sobre el cuerpo, difundidos a través de él, no localizados en ningún lugar (...) sino que lo llenan total y enteramente” (Stein, 2005b, 795). Un sentimiento como el cansancio no solo es un estado interno, sino que se manifiesta corporalmente, se expresa voluntaria o involuntariamente.

El mundo percibido y el mundo empatizado es el mismo visto desde diferentes ángulos. El mundo que aparece se representa distinto dependiendo de la posición y de la condición de cada observador, pero permanece siempre el mismo, existiendo independientemente de la conciencia. Es en ese sentido que la empatía “deviene como fundamento de la experiencia intersubjetiva del mundo” (p. 132).

Stein recurre a la empatía para explicar la esencia de la comunidad. La comunidad está unida por una corriente de vivencias común a todos sus miembros, que les permite tejer lazos de solidaridad y apertura mutua. “Nosotros” es el sujeto que constituye la comunidad. Hay un grupo de sentimientos que sólo se hacen posibles en contacto con otra persona como, por ejemplo, el amor, la gratitud, el rencor, etc. Son sentimientos que tienen por objeto a otras personas.

La vida del alma no puede ser expresada en su totalidad ni de manera adecuada por el cuerpo vivo. A las cualidades permanentes les corresponden formas fijas del cuerpo y una tipicidad en sus movimientos y cambios. El núcleo impone unos límites a la capacidad de cambio. El núcleo personal “[e]s una cosa determinada en sí, y caracteriza cada acto que brota de él como vivencia precisamente de esta persona y de ninguna otra. Pero marca también su sello sobre el ámbito de objetos que el núcleo desvela a la persona: el mundo de los valores”. (Stein, 2005b, 810) La peculiaridad del alma se nota mejor a partir de ciertos estados de ánimo fundamentales. El alma se sirve del cuerpo para expresarse en todos los sentidos y niveles de la vida.

El sexto y último capítulo, *Tiempo, persona y Dios*, habla de la imagen dinámica de la persona y de la importancia del tiempo en la filosofía de Edith Stein. Explora las relaciones entre el núcleo de la persona, sus disposiciones originarias y el tiempo. El objetivo es explorar el sentido de que el núcleo de la persona sea inmutable. Otro problema es el de la finitud y su relación con el ser puro que rebasa la experiencia originaria del tiempo.

El flujo temporal es fundamental para que la persona llegue a ser quien debe ser. La persona es la misma desde su nacimiento hasta su muerte por el núcleo que la constituye. El devenir temporal no cambia lo que es la persona. En Stein, la persona no es una mera facticidad, no es producto del azar ni de alguna contingencia. La persona deviene temporalmente actualizando unas cualidades que ya poseía, estas son aquello de lo que el alma está permanentemente llena, que no le llegan desde su interior, sino que brotan de ella. La imagen dinámica de la persona nos revela su naturaleza temporal histórica. Sin embargo, la esfera interior está sustraída a todos los influjos temporales, es inaccesible a toda influencia externa. Para que una capacidad psíquica pueda desarrollarse o para que una disposición pueda desplegarse, esta debe existir en la estructura de la persona, estar contenida en el alma y que se susciten ciertas circunstancias externas. La individualidad humana encuentra su raíz en el núcleo personal, en el que

fundamenta su acceso a los valores y su carácter. A partir de esto el alma confiere su colorido a los correspondientes actos espirituales. El ánimo o *Gemüt* reúne todo lo emocional que hay en la persona. Es el lugar en que el ser humano congrega y elabora todo lo que recibe del mundo de los valores. Me siento a mí mismo desde dentro y me encuentro en un estado de ánimo, “[e]n este sentir se da, en consecuencia, una autovaloración de la persona que la dispone emotivamente.” (p. 161)

Es en el tiempo donde se realiza todo el desarrollo y despliegue de la persona. Sin embargo, Stein afirma que la persona misma “no está *en* la temporalidad (*Zeitlichkeit*), en donde se realiza el desarrollo sino que opera en este tiempo de modo que lo que se configura en ella tiene duración aquí”. (p. 163, n. 36) Como ser finito, la persona humana tiene un principio en el tiempo sin que ella misma sea temporal. El alma humana como núcleo espiritual puro no es mortal, “Stein reconoce que hay una vocación de unión del alma con Dios y que esta vocación es una vocación para la vida eterna.” (p. 164) Esto prueba que “el ser finito encuentra su sostén y fundamento en el ser eterno”, que el tiempo “está en la eternidad y nunca termina en ella”, que lo que está en el tiempo “está con ello en eternidad, pero es de manera diferente en la eternidad que en el tiempo”. (Stein, 2002, 381)

El tiempo puntiforme real abarca, dentro de nuestra vida, sólo un punto de contacto existencial. Existir consiste en este instante temporal y ontológico, la dificultad de ser finito está en estar siempre expuesto a la posibilidad del no ser. El propio ser no es separable de la temporalidad. El ser puntiforme es el ser actual, presente, algo entre lo que ya no es y lo que todavía no es y que “nos revela la *idea del ser puro* que no contiene no-ser, para el que no existe ningún *ya no es* y ningún *aún no es*; no es temporal sino eterno” (Stein, 2007, 54), es la medida del ser finito, vivo en cada ahora. El ser puro y verdadero es norma de nuestro ser, se puede experimentar en un análisis racional retrospectivo de nuestro ser finito. Stein conecta el tema de Dios con la persona humana desde la vía de la interioridad, del núcleo del alma y la afectividad. Para Stein el alma es morada de Dios. Al afirmar esto reconoce que el alma tiene una vocación natural a la vida eterna. En la apertura de la persona hacia su interior el alma se abre libremente a una unión interpersonal con Dios. En la interioridad se encuentra la sede de la vida efectiva porque es en el interior donde la persona siente cómo se encuentra y cuál es el estado de su alma.

Finalizada la exposición de los capítulos, resta reiterar nuestra recomendación a trajar personalmente las páginas de este nuevo y fundamental aporte a los estudios steinianos en lengua castellana. Deseamos que su lectura motive a los entusiastas de la filósofa carmelita a realizar nuevas investigaciones que pongan en vitrina el pensamiento de una intelectual comprometida con la Verdad hasta el martirio, de plena actualidad para estos momentos de crisis de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén (2020), *Persona y afectividad. Invitación a la fenomenología de Edith Stein*. Bogotá, Aula de Humanidades.
- STEIN, Edith (2005a), *Individuo y comunidad*. En *Obras completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*. Victoria/Madrid/Burgos: El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo.
- , (2005b), *Introducción a la filosofía*, en *Obras completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*, Victoria/Madrid/Burgos: El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo.
- , (2002), *Acto y Potencia*, en *Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*, Victoria/Madrid/Burgos: El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo.
- , (2007), *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, en *Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*, Victoria/Madrid/Burgos: El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo.

**EL CONTACTO CON LAS COSAS MISMAS,
EL PULSO DE LA FENOMENOLOGÍA**

JOHNSON, Felipe; MENA Patricio; HERRERA, Samuel. (Ed.). *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno.*

Temuco (Chile): Ediciones Universidad de La Frontera, 2018

Ignacio Vieira

Universidad de Sevilla
ignvieira98@gmail.com

La fenomenología es, sin lugar a duda, uno de los movimientos filosóficos fundamentales del siglo XX. Ahora bien, lejos de conformar un corpus ya acabado, la fenomenología es un pensar vivo que no ha dejado desde sus inicios de matizarse, transformarse, enriquecerse y renovarse. Prueba de ello es, sin ir más lejos, la vigencia de esta en el pensamiento francés contemporáneo: véanse, por ejemplo, las fenomenologías de la donación (Marion), del acontecimiento (Romano), de la afectividad (Maldiney), la fenomenología deconstructiva (Derrida)...

Para comprender el dinamismo interno de la propia fenomenología, su viveza conceptual, su falta de quietud, habríamos de ir a aquello que en todo planteamiento, reinterpretación o desarrollo de aquella estimula su pensar: la fenomenalidad de los fenómenos, o las cosas mismas. Así pues, la obra ante la que nos situamos, *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*, pretende, precisamente, interrogar, cuestionar e incluso problematizar el principio fenomenológico del retorno a las cosas mismas, con el fin de alumbrar otras formas de lograr el contacto con ellas, más allá (o más acá) de aquellas posibilitadas por el paradigma intencional husserliano, o incluso por la hermenéutica de la facticidad heideggeriana.

Si volvemos la mirada al origen, al fundamento, *al principio (de todos los principios)* de la fenomenología, allí atestiguamos la primacía de las cosas

mismas. Pero, al mismo tiempo, y si prestamos atención, podemos observar que de lo que se trata es de un retorno o acceso a ellas no exento de dificultad:

Con toscos malentendidos, se propaga y fomenta la opinión de que basta con tomar una postura intuitiva para que todo y todas las evidencias lleguen volando. Y si no llegan, uno se desilusiona y se mofa de la fenomenología tildándola de ilusión mística. (Heidegger, M., 2014, p. 32)

Ciertamente, se pretendería, por un lado, ir a contracorriente de la actitud natural para alcanzar la mismidad de las cosas en su inevidente evidencia. Y, por otro parte, al mismo tiempo tal mismidad de las cosas mismas no es, ni mucho menos, ajena a la doxa contra la que pareciera ir, sino que trataría de pensar el alumbramiento, la patencia, la claridad o la presencia misma de aquello que se nos da en la actitud natural. No es, así, de extrañar que Husserl hablara de un *retorno*, es decir, un volver a donde ya estábamos, y que Heidegger hablara de un salto (*Sprung*) al suelo en el que ya también nos encontrábamos.

La cuestión sería, pues, no dar el acceso a las cosas mismas por cosa demasiado obvia o evidente, no tomar dicho acceso como algo ya dado o terminado. El pathos fenomenológico exigiría, así, un constante mantenernos abiertos a la aventura del retorno-a o contacto con las cosas mismas. En el fondo lo que estaría en juego es pensar la fenomenología como un inagotable *ir de ida*. Un ir hacia las cosas mismas, sin duda. Pero, repetimos, solo iremos *de ida*, y *por principio* (Moreno, 2020), si nos mantenemos en la interrogación y problematización del acceso a las cosas mismas, o, dicho de otro modo, en la interrogación por la *problemática claridad del fenómeno*.

De este modo, la obra ante la que nos situamos, editada por Felipe Johnson, Patricio Mena y Samuel Herrera, supone un esfuerzo no solo por reflejar el estado de vigencia y de constante renovación de la fenomenología hoy, sino también, y sobre todo, por seguir insuflando vitalidad a la propia fenomenología, de modo que esta siga siendo *ciencia fascinante*. Preguntar *¿Hacia las cosas mismas?* no supone, así, en el fondo, negar la propia fenomenología, sino fidelidad para con el espíritu husserliano manteniéndonos en la brecha de la interrogación por el *contacto* con aquellas.

Así pues, tras un prólogo del que hemos intentado dar cuenta hasta el momento, el primer capítulo (Samuel Herrera) comienza problematizando un

concepto clave en la tradición filosófica occidental, especialmente en la Modernidad, y que también juega un fundamental papel en la fenomenología: la *evidencia*. Este cuestionamiento de los criterios de evidencia se enmarca en el contexto de la modernidad temprana y, en concreto, en la discrepancia entre Descartes y Gassendi.

En un momento de desconfianza para con la tradición, especialmente para con el pensamiento y la ciencia escolástica (véase la postura de Bacon), la Modernidad temprana se constituye como un esfuerzo por buscar fundamentos más firmes del conocimiento. Es importante, pues, tener en cuenta que lo que estaría en juego es la objetividad y solidez del conocimiento, cuya búsqueda o pretensión conlleva la necesidad de un punto de partida sólido, *cierto*, sobre el que levantar todo el edificio del saber. Es así como la Modernidad, especialmente en sus inicios, representa, fundamentalmente, una búsqueda del *método*.

Ahora bien, la evidencia, o, mejor dicho, los criterios de evidencia y certeza nunca fueron cosa evidente¹. Y ello muy a pesar de la imagen simplificada que pudiéramos hacernos desde los manuales de filosofía. Las discrepancias que mantuvieron al respecto René Descartes y P. Gassendi dan fe ello.

Por un lado, Descartes confía en la claridad y distinción como criterios de certeza. Estos serían criterios que, a su vez, estarían ligados a la intuición intelectual (*intuitus mentis*). De este modo, los criterios de certeza cartesianos dependerían de la presencia ante el espíritu, o *cogito*, y la certeza podría ser alcanzada, pues, por introspección. Dicho brevemente, la claridad y la distinción como criterios de certeza son, para Descartes, auto-evidencias del espíritu (del *cogito*, de la conciencia), y su método es, pues, método reflexivo.

Por otra parte, Gassendi no creará en la primacía cartesiana del cogito. De este modo, la evidencia no estaría fundada en el cogito, en la auto-evidencia, sino en la *sensación* como único criterio de certeza. Así, Gassendi afirmará, como bien señala Samuel Herrera, que el cogito cartesiano es una artificialidad: el cogito es una abstracción que “quita todo lo humano del humano”, despojado de la sensación, que es, realmente, el fundamento del conocimiento. Por otra parte,

¹ Pareciera que pudiéramos parafrasear aquella sentencia con la que Adorno iniciaba su *Teoría estética*: “Ha llegado a ser evidente que nada referente a *la evidencia* es evidente”. Obviamente, donde nosotros ponemos “la evidencia”, Adorno decía “el arte”. En general, todo este libro que aquí reseñamos se propone constatar cierta evidente inevidencia del fenómeno que problematiza el tomar por cosa demasiado obvia el acceso a las cosas mismas.

también es el cogito una artificialidad por cuanto pretende estar libre de prejuicios, pretensión vana al parecer de Gassendi.

No podemos dejar de pensar que algunas de las renovaciones que ha sufrido la fenomenología en el siglo XX recuerdan a estas discrepancias entre los dos pensadores del siglo XVII. Ciertamente, el cogito husserliano también ha sido criticado por dejar demasiado al margen la facticidad (Heidegger), los pre-juicios (Gadamer) o incluso la corporalidad, lo sensual, la Carne (Merleau-Ponty).

Un capítulo especialmente interesante de este libro es el que nos presenta Iván Trujillo acerca de la anarquía del noema en Derrida. Qué duda cabe de que Derrida es un autor que ha pensado con especial profundidad la fenomenología, y, además, desde la perspectiva de la deconstrucción. Podríamos decir, de entrada, que la cuestión de la anarquía del noema cabe ser enmarcada en el contexto de las fenomenologías del "acontecimiento del don" o nuevas fenomenologías francesas (Capelle, 2009), las cuales pretenden, como ya anunciábamos al principio, repensar el acceso a las cosas mismas más allá de la intencionalidad. El noema anárquico sería, de este modo, un fenómeno cuya dación se daría a contracorriente de la intencionalidad, en un aparecer-sin-presentarse, en una donación *imposible y sorpresiva*. Igual que el concepto fenomenológico de acontecimiento (*événement*: Claude Romano, Henri Maldiney, Jean-Luc Marion, etc.), la anarquía del noema pretendería dar cuenta de aquella fenomenalidad irreducible a la intencionalidad que denota la radical otredad, o alteridad, de lo dado: alteridad incluso, y especialmente, para con la "archi-estructura" de la intencionalidad trascendental.

De este modo, el noema en tanto anárquico se haría eco de cierta *espectralidad*, es decir, del desfallecimiento de la presencia plena que la intencionalidad pretendería lograr. Es fundamenta señalar que en este contexto de fenomenologías francesas contemporáneas se parte, generalmente, de una visión especialmente crítica de la intencionalidad husserliana, comprendida esta como objetivadora y dependiente de una subjetividad constituyente. Independientemente de que consideremos que esta sea o no sea una lectura acertada, o incluso justa, de la fenomenología husserliana², tenemos que comprender que la anarquía del

² Para *otra* posible lectura de la fenomenología que antes que centrarse en una crítica a la intencionalidad sabe explorar los rendimientos de los recursos husserlianos, ver: Moreno, 2016.

noema haría referencia, en último término, a la irrealidad del noema que no pertenece ni al mundo (como hecho intramundano, cuestión de hecho o mera facticidad) ni al "tejido subjetivo", o conciencia en el más subjetivista sentido posible del término.

No podemos dejar de comentar algo, aunque breve con el fin de poder dar cuenta de todo lo que este libro nos ofrece, sobre un capítulo tan sugerente como el que Bruce Bégout nos brinda bajo el título de "El fenómeno del ambiente". Puede decirse que una primera aproximación fenomenológica al fenómeno del *ambiente* requiere, de entrada, desconectar los datos empíricos-objetivos por los cuales lo tomaríamos: temperatura, luz, densidad del aire... Solo así podrá llegar a comprenderse el concepto fenomenológico de ambiente que Bégout nos propone, entendido este como "modo de aparecer afectivo de una situación". Es, por tanto, el ambiente una realidad *afectiva* (o *pathica*) que "tiñe la experiencia" de cierta tonalidad afectiva.

El ambiente no es, y no es difícil percatarse de ello, una realidad objetiva, puesta ahí-frente-a-nosotros (*Gegenstand*). Su presencia es *difusa, espectral, atmosférica, diáfana, ambiental y aérea*, pues envuelve e impregna la situación: el ambiente posee una dimensión *mersiva* (*mersive*). Y es precisamente esta espectralidad del fenómeno lo que nos puede hacer comprender este como algo próximo al noema anárquico de Derrida.

Téngase en cuenta que el ambiente se presenta como fenómeno no intencional, englobando al existente en totalidades afectivas pre-conscientes. Es más, al teñir afectivamente la situación y experiencia del existente, cabe decir con Bruce Bégout que el sujeto, lejos de "hacer" o promover él un cierto ambiente, es hecho, conformado o transformado por él: el ambiente dispone del sujeto. Este sería buen ejemplo de fenómenos que, de tan poco condicionados que están en su donación, son ellos mismos en su darse quienes articulan la situación del existente.

Muy interesante, y especialmente de cara a comprender el devenir francés contemporáneo del pensamiento fenomenológico, es el capítulo de Patricio Mena Malet, *Pathos y phainomenon*. Nos encontramos aquí con un amplio, aunque general, repaso por los temas, motivos, inquietudes y autores que conforman las denominadas nuevas fenomenologías francesas. Estas se caracterizan por ocuparse de repensar y replantear la noción de fenómeno, pero siempre con el objetivo de mantenerse fiel a la máxima fenomenológica (y husserliana) del retorno

a las cosas mismas. De este modo, la fenomenología francesa tiende a considerar que la noción de fenómeno, entendido este como aquello se muestra en y por sí mismo, siguiendo a Heidegger en el séptimo párrafo de *Ser y Tiempo*, no ha sido pensada con suficiente claridad.

Así pues, se plantea desde el pensamiento francés buscar otras vías de acceso al fenómeno capaces de liberar a este de toda condición subjetiva, capaces de dar cuenta del fenómeno en tanto aquello que se muestra en y por sí mismo. Como bien señala Patricio Mena, tal búsqueda ha de darse, una vez asumida la crítica al planteamiento husserliano, desmarcándose del paradigma de la intencionalidad, pues esta se habría mostrado *desfalleciente* en su tarea de hacer-ver el fenómeno.

De este modo, surgen modelos como la contra-intencionalidad (Waldenfells), el fenómeno saturado (Marion), la afectividad (Maldiney) o el acontecimiento (Romano). El presente capítulo supone un gran esfuerzo por darnos a conocer, en particular, el concepto de *acontecimiento (événement)*, central en la fenomenología contemporánea. El acontecimiento supone el modelo *de fenómeno in-signe* en tanto su fenomenalidad es la de un aparecer incondicionado, desde y por sí mismo. Y es que el acontecimiento es una manifestación o aparecer excesivo o desbordante para con toda condición subjetiva, pero también para con todo contexto, trama significativa o mundo que pretendiera prescribirle de antemano su sentido. Por ello es el acontecimiento, al mismo tiempo, inaugurador de su propio sentido (*Sinnereignis*).

Por otra parte, especial atención recibe también la *afectividad (pathos)* pues, ciertamente, esta está sumamente presente en el pensamiento francés contemporáneo. Uno de los autores que, sin duda, más ha tratado esta cuestión es Henri Maldiney, y a él debemos un pensamiento acerca de la afectividad como receptividad o acogida, y, en particular, una receptividad de lo *imposible, o transpasibilidad*: capacidad de acoger los acontecimientos, apertura a posibles imposibles hasta el momento mismo de su posibilidad. Todo esto nos conduce, como bien señala Patricio Mena, a una re-comprensión de la *vivencia (Erlebnis)* fenomenológica en términos experienciales, es decir, como *experiencia (Erfahrung)*, lo cual ahondaría más en la radical exposición del existente a los acontecimientos y a la transformación de sí que con estos acontece.

Por economía del espacio nos hemos visto en cierto modo forzados a focalizar nuestra atención en un número limitado de capítulos. Hemos optado por

esclarecer aquellos que más sintonía parecen conservar con el devenir contemporáneo de la fenomenología. Sin embargo, no son de menor importancia aquellos que hemos dejado atrás. Francisco Abalo nos plantea en su capítulo con una notable claridad la comprensión heideggeriana del *principio de todos los principios*, cuestión fundamental en el devenir de la fenomenología, pues marca el tránsito hacia una fenomenología de la "vida fáctica" que ya se va desligando de la conciencia como reducto último y condición de acceso al fenómeno. Por otra parte, si bien ya hemos hablado de fenómenos difusos, diáfanos y envolventes, como el ambiente, que parecen lograr cierta incondicionalidad en su manifestación, también al respecto resulta sumamente interesante el fenómeno de los sueños, como nos plantea Luis Román Rabaneque. Hay en los sueños una elusión que les asegura cierta autonomía, pero, al mismo tiempo, su carácter elusivo les hace exigir una mediación en su fenomenalización. En tal paradoja se nos hace especialmente patente la dificultad del acceso al fenómeno.

Con el fin de terminar, y sin ánimos de repetirnos más de lo debido, quisiéramos destacar que *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno* supone un magnífico esfuerzo por dar a conocer los vaivenes más contemporáneos de la fenomenología, sus problemáticas y discusiones internas. Y, como ya señalábamos al comienzo, este libro logra mostrar la fenomenología como un pensar vivo, en constante devenir, donde la problemática de una pretendida claridad del fenómeno es, precisamente, el pulso mismo de su vigencia, su estímulo.

Por último, permítanos el lector decir algo más. A pesar de las problemáticas intra-fenomenológicas, intra-métodicas, de las que aquí también hemos dado cuenta, la vitalidad de la fenomenología, y no ya solo su vigencia académica, solo se hace notar en la apelación constante que sus temas ejercen sobre esa realidad radical que es nuestra vida. Es así como, por ejemplo, el acontecimiento y la afectividad definen, al mismo tiempo que un intento de solución a una problemática metódica-académica acerca de la reformulación del concepto de "fenómeno", una respuesta a la experiencia involucrada en una existencia radicalmente abierta y expuesta al arribo de lo imposible.

Por todo ello, el primer motivo para replantear el acceso a las cosas mismas es, en el fondo, y como bien pudiera decir Ortega, una *necesidad metafísica de orientación* en una existencia expuesta al contacto con las *cosas mismas*.

REFERENCIAS

- CAPELLE, Philippe (2009), *Fenomenología francesa actual*. San Martín (Provincia de Buenos Aires): Jorge Baudino Ediciones.
- HEIDEGGER, Martin (2014), *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Madrid: Alianza Editorial.
- JOHNSON, Felipe; Mena Patricio; Herrera, Samuel. (Ed.) (2018), *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*. Temuco (Chile): Ediciones Universidad de La Frontera.
- MORENO, César. (2016). "Hospitalidad reflexiva. Propedéutica fenomenológica sobre Aceptación y Entrega". *Studia Heideggeriana*, Vol. V, 99-146.
- , (2020). "De ida y por principio: no sin Fenomenología. Terapia filosófica y mundo de la vida". *Haser*, 11, 165-196.