

INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



2013

SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

**REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA**

EDICIÓN A CARGO DE

Ion Copoeru, Tetsuya Kono, Thomas Nenon,
Agustín Serrano de Haro y Antonio Ziri6n

SERIE MONOGRÁFICA 4/I

**RAZ6N Y VIDA.
LA RESPONSABILIDAD DE LA FILOSOFÍA**

CONSEJO DE REDACCI6N

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 Castell6n),
César Moreno (Univ. de Sevilla), M.ª Carmen Paredes (Univ. de Salamanca),
Mª Luz Pintos Peñaranda (Univ. de Santiago de Compostela),
Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago de Compostela), Sergio Sevilla (Univ. de Valencia)

VOLUMEN 4/I

2013



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, Septiembre de 2013

ÍNDICE
SUMMARY

Presentación /Presentation	11
Galería de fotos /Photos Gallery	15

ENSAYOS DE LAS REGIONES EUROMEDITERRÁNEA Y EUROPA DEL NORTE
ESSAYS OF THE EUROMEDITERRANEAN AND NORTHERN EUROPE REGIONS

John David Barrientos

The Intermediate Situation. On Affection and Time in Michel Henry.....	23
---	----

Xavier Bassas Vila

The Husserliana as a Phenomenon. Apunts per a una història de la figurativitat: Husserl, Heidegger i Marion	39
--	----

Denisa Butnaru

Body Schema(tism) and the Logos of Life: A Phenomenological Reconsideration	55
--	----

<i>Ion Copoeru</i>	
La raison en tant que pratique subjective	79
<i>Renato Cristin</i>	
Verità e libertà come fundamenti del circolo fenomenologico	93
<i>Mamuka Dolidze</i>	
Some Phenomenological and Metaphysical Aspects of Human Creativity	119
<i>Miguel García-Baró</i>	
Primeros problemas ontológicos.....	133
<i>Dimitri Ginev</i>	
Ontological Difference and Indeterminacy of Interpretation.....	175
<i>Joan González Guardiola</i>	
The Crisis of European Social Sciences: The Case of Money	197
<i>Maria Gyemant</i>	
Qu'est-ce qu'un signe linguistique? Le revers psychologique de la théorie husserlienne des actes de signification à l'époque des <i>Recherches logiques</i>	219
<i>Dalius Jonkus</i>	
Reason and Life. Phenomenological Interpretations of Don Quixote.	235
<i>Ivan Ortega</i>	
Existencia humana, mundo y responsabilidad en la fenomenología de Jan Patočka.....	247

Pau Pedragosa

- La experiencia estética y los estratos de la obra de arte.
La estética como la esencia del arte. 265

Zdravko Radman

- The Background: An Embodied Reason of Coping in the World. 281

Javier San Martín

- Why Declaring Ortega to Be a Phenomenologist is Important.
Reasons and Difficulties..... 297

Agustín Serrano de Haro

- El dolor de los marcianos.
Un análisis fenomenológico contra Rorty. 313

Laura Tusa Illea

- Heretical Dimensions of Self Responsibility by Jan Patočka 331

Luis António Umbelino

- The Melody of Life. Merleau-Ponty, Reader of Jacob von Uexküll..... 351

PRESENTACIÓN

Este número extraordinario que al declinar el verano de 2013 publica *Investigaciones fenomenológicas* nace de los trabajos presentados en el inolvidable Congreso OPO IV, que tuvo lugar en Segovia al acabar el verano de 2011: Cuarto Congreso Mundial de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas, cuya preparación y celebración se había encomendado a la Sociedad Española de Fenomenología. Por primera vez en la serie de publicaciones de los Congresos Mundiales ha prevalecido el criterio de que los ensayos publicados correspondan básicamente a las ponencias presentadas y defendidas *in situ*, de modo que la publicación mantenga una fidelidad fundamental al encuentro que está en su origen. Ciertamente que el tiempo transcurrido ha permitido la revisión, actualización y reelaboración de los textos en cuestión.

Una segunda novedad respecto de los anteriores Congresos Mundiales estriba en que la publicación prescinde por entero del formato en papel y se ofrece en esta sede virtual

PRESENTATION

This special issue of *Investigaciones fenomenológicas* appears at the end of summer 2013 here. It arises from the works presented and discussed at the unforgettable IV OPO Conference, which took place in Segovia towards the end of summer 2011, at the Fourth World Conference of the Organization of Phenomenological Organizations, the preparation and celebration of which, was entrusted to the Spanish Society of Phenomenology. For the first time in the series of OPO Conference publications, the prevailing criterion has been that the essays published should basically correspond to the speeches which were presented and defended *in situ*. In this way, the publication maintains an accurate account of what derived from the meeting. Indeed, the time elapsed between the dates of the celebration of the meeting and the publication has allowed for the review, rewriting, and actualization of the works.

A second innovation as regards to the previous World Conferences,

en acceso libre a todos los interesados. La Sociedad Española de Fenomenología se felicita de que su órgano oficial de comunicación pueda así dar cabida a cultivadores de la tradición fenomenológica provenientes de todas las partes del mundo, que en cinco lenguas diferentes afrontan una rica diversidad de asuntos y cuestiones de indudable relevancia. Con todo ello se rinde un tributo añadido al tema de inspiración bajo el que se convocó el Congreso: "Razón y Vida. La responsabilidad de la filosofía".

"Razón y vida" designa, en efecto, una relación fundamental que interpela espontáneamente a toda existencia humana y a la que no puede ser ajena ninguna filosofía del presente. Pero "razón y vida" es además un lema en el que la filosofía fenomenológica se reconoce con especial claridad. En él identifica su vocación más íntima, incluso su identidad secreta. Por entre las innumerables dilucidaciones, distinciones, precisiones con que la fenomenología da cuenta de la experiencia humana, la misteriosa racionalidad de la vida y la sustancia vital de la razón han constituido una suerte de pregunta de preguntas y motivo de motivos. No en vano el pensamiento fenomenológico redescubrió con creciente radicalidad la condición de la vida

lies in the fact that the publication dispenses of the paper format completely, and is now offered in virtual form with free access for anyone interested. The Spanish Society of Phenomenology is delighted that in this way its official communication body is able to host cultivators of our phenomenological tradition from all areas across the whole world. A rich variety of significant questions can now be dealt with in five different languages. We add thereby a tribute to the general topic and title of the Conference: "Reason and Life. The Responsibility of Philosophy".

The title of the fourth World Congress, "Reason and Life", is a clear manifestation of a fundamental relationship which no present philosophy could regard as alien to, and which, we might say, speaks out to all human existence. But in addition "reason and life" is a conjunction in which phenomenological philosophy sees itself clearly reflected, in which its essential vocation is seen, as to include its most secret identity. Among the myriad of explanations, distinctions and details with which phenomenology attempts to clarify human experience, the mysterious rationality of life and the vital essence of reason have been a kind of permanent subject of inter-

humana como acontecimiento originario que es fuente universal de sentido. Y de muy distintas maneras la fenomenología siempre ha sabido replantear cómo el movimiento de la existencia humana en el seno del mundo de la vida está a la base de los métodos científicos de objetivación del mundo; y es clave de sentido de las verdades objetivas acerca de la realidad. Las hondas resonancias orteguianas del título no hacen sino reforzar el compromiso de que una fenomenología “a la altura de los tiempos” puede abrir, en nuestro ya convulso siglo, caminos responsables al pensamiento acerca de la vida humana.

En este espíritu, la conversación apasionante que se inició en Praga en 2002, que prosiguió en Lima en 2005 y que saltó a Hong-Kong en 2008, tuvo una continuación intensa, cabal, fecunda, en la bellísima ciudad de Segovia. La razón y la vida se concedieron, en cierto modo, la palabra en las acogedoras aulas, tan antiguas, tan palpitantes de actualidad, de Santa Cruz la Real -y también en los gratos paseos subsiguientes por la ciudad propicia-. De ello es buena prueba esta publicación, que si, por un lado, supone la clausura definitiva del IV Congreso Mundial, implica, por otro, su apertura a un círculo de diá-

est for the phenomenological movement, with a constant driving force. With growing radicality, phenomenological thought has rediscovered that human life as an original event is a universal source of sense. And phenomenology has been able to reconsider time and again, in a variety of ways, how the movement of human existence in the lived world concurs before, after, and also at the same time as the objective truths about reality and the scientific methods of objectivation of the world. The title and theme of the event clearly evokes, as well, a deep commitment to Ortega y Gasset’s vocation to react to current concerns out of the sources of philosophical responsibility.

In this spirit, the friendly gathering in the beautiful city of Segovia did certainly emulate the engaging opportunity to talk together of past congresses, the first beginning in Prague in 2002, followed by Lima in 2005 and Hong Kong in 2008. Reason and life came to the fore and became the subject of discussion both in the lecture rooms of Santa Cruz la Real, so full of history, and in conversations during enjoyable strolls around the city. This publication is sufficient proof of vitality,

logo y discusión mucho más amplio.

Para la Sociedad Española de Fenomenología, la celebración del Congreso Mundial de Organizaciones Fenomenológicas ha constituido un hito gozoso. Permítaseme por ello cerrar mis palabras de presentación con un agradecimiento reiterado a las instituciones, organismos y empresas que lo hicieron posible: IE University, UNED (Facultad de Filosofía, Centro Asociado de Segovia), Instituto de Filosofía (CSIC), Junta de Castilla y León, Banco de Santander, Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP). Del estupendo Comité Organizador me siento todavía hoy obligado a destacar la presencia siempre tranquilizadora de Xavier Escribano, Secretario de la SEFE, y la admirable diligencia de Carlota Serrahima y Sonia Ester Rodríguez.

which, if in one sense entails the definitive conclusion of the IV World Conference, in another sense implies its openness to a much wider circle of dialogue and discussion.

For the Spanish Society of Phenomenology, the celebration of the World Conference has come to be a joyful milestone. Let me therefore conclude my words by thanking the institutions, organizations and enterprises, that made it primarily possible: the IE University in Segovia, the Open University (UNED) in its Associated Centre in Segovia and its Faculty of Philosophy of Madrid, Institute of Philosophy (CSIC), Autonomous Community of Castile and León, Bank of Santander and Centre for Advanced Research in Phenomenology (CARP). Among the magnificent Organizing Committee I feel obliged even today to thank specially Xavier Escribano (Secretary of SEFE) for his always calm presence and Carlota Serrahima y Sonia Ester Rodríguez for their admirable diligence.

Agustín Serrano de Haro

GALERÍA DE FOTOS

PHOTO GALLERY



Asistentes al IV Congreso OPO tras la ceremonia de inauguración.

Assistants to the IV Congress OPO after the opening ceremony.

Lunes, 19 Septiembre 2011
September 19, 2011 (Monday)



Imagen 1. De izquierda a derecha: Lester Embree, Francisco Mata, Jesús M. Díaz, Agustín Serrano y Antonio López.

Imagen 1. From left to right: Lester Embree, Francisco Mata, Jesús M. Díaz, Agustín Serrano and Antonio López.



Imagen 2. Asistentes al IV Congress OPO en la inauguración del congreso.

Imagen 2. Assistants to the IV Congress OPO at the meeting opening.



Imagen 3. De izquierda a derecha: Javier San Martín y Roberto Walton.

Imagen 3. From left to right: Javier San Martín and Roberto Walton.



Imagen 4. De izquierda a derecha: Lester Embree, Toru Tani y Daniela Griselda López.

Imagen 4. From left to right: Lester Embree, Toru Tani and Daniela Griselda López.

Martes, 20 Septiembre 2011
 September 20, 2011 (Tuesday)



Imagen 5. Claustro en el IE University, Segovia.

Imagen 5. Cloister at IE University, Segovia.



Imagen 6. De izquierda a derecha: Miguel García-Baro y Francesc Pereña.

Imagen 6. From left to right: Miguel García-Baro and Francesc Pereña



Imagen 7. De izquierda a derecha: Antonio Ziri6n y Carlos Oliva.

Imagen 7. From left to right: Antonio Ziri6n and Carlos Oliva.



Imagen 8. De izquierda a derecha: Joan Gonz6lez, Francesc Pereña y Tetsuya Kono.

Imagen 8. From left to right: Joan Gonz6lez, Francesc Pereña and Tetsuya Kono.

Miércoles, 21 Septiembre 2011
September 21, 2011 (Wednesday)



Imagen 9. De izquierda a derecha: Javier San Martín, Roberto Walton, Luis Román Rabanaque y Julia V. Iribarne.

Imagen 9. From left to right: Javier San Martín, Roberto Walton, Luis Román Rabanaque and Julia V. Iribarne.



Imagen 10. Visión general de una sesión. En la mesa (de izquierda a derecha): Antonio Ziri6n, Jose Mar3a Mu6oz y Dalius Jonkus.

Imagen 10. Overview of a session. At the table (from left to right) Antonio Ziri6n, Jose Mar3a Mu6oz and Dalius Jonkus.



Imagen 11. De izquierda a derecha: James Mensch, George Heffernan y Anita Williams.

Imagen 11. From left to right: James Mensch, George Heffernan and Anita Williams.



Imagen 12. Exposici6n libros en el claustro del IE University.

Imagen 12. Exposure books in the cloister of IE University.

Jueves, 22 Septiembre 2011
 September 22, 2011 (Thursday)



Imagen 13. De izquierda a derecha: Ivan Chvatik, L'ubica Učník y Ivan Ortega.



Imagen 14. Hans Rainer Sepp.

Imagen 13. From left to right: Ivan Chvatik, L'ubica Učník and Ivan Ortega.

Imagen 14. Hans Rainer Sepp.



Imagen 15. Asistente al IV Congreso OPO en la conferencia de Rainer Seep.

Imagen 15. Assistants to the IV Congress OPO at Rainer Seep's conference.



Imagen 16. De izquierda a derecha: Ion Copoeru, Xavier Escribano y Cristian Ciocan.

Imagen 16. From left to right: Ion Copoeru, Xavier Escribano and Cristian Ciocan.

Viernes, 23 Septiembre 2011
September 23, 2011 (Friday)



Imagen 17. De izquierda a derecha: Zdravko Radman, Jesús M. Díaz y Xavier Bassas.

Imagen 17. From left to right: Zdravko Radman, Jesús M. Díaz and Xavier Bassas.



Imagen 18. De izquierda a derecha: Wang Wen-Sheing, James Mensch y Ingo Farin.

Imagen 18. From left to right: Wang Wen-Sheing, James Mensch and Ingo Farin.



Imagen 19. De izquierda a derecha: Thomas Nenon y Ion Copoeru.

Imagen 19. From left to right: Thomas Nenon and Ion Copoeru.



Imagen 20. Participantes asistiendo a la conferencia de Thomas Nenon.

Imagen 20. Participants attending Thomas Nenon's conference.

**ENSAYOS DE LA REGIONES
EUROMEDITERRANEA Y
EUROPA DEL NORTE**

**ESSAYS OF THE
EUROMEDITERRANEAN
AND NORTHERN EUROPE
REGIONS**

**THE INTERMEDIATE SITUATION.
ON AFFECTION AND TIME IN MICHEL HENRY**

**LA SITUACIÓN INTERMEDIA.
SOBRE LA AFECCIÓN Y EL TIEMPO EN MICHEL HENRY**

John David Barrientos

Fenomenología y Filosofía Primera/
Universidad Pontificia de Comillas, España
jdbarri@gmail.com

Abstract: When we go back -by means of the epoché of the world, following Michel Henry- towards the originary "how" of all manifestation (*videor*), we stumble once and again upon the phenomenological situation of the body. The body is, then that originary hinge by means of which I manifest world in a continuous resistance. It will be, as well, within my own body where I am always aware of oneself, according to my own affection (self-affection, not previously constituted). Thus, the material condition of the body will be that of my *internal body*, or *subjective body* -as Henry initially read in Maine de Biran- or that of *my flesh*, as Henry himself would later say. Bearing all this in mind, the intermediate situation of one's own affection, of this body of mine, with regard to the world and the *videor*, turns out to be an appropriate medium to attempt a preliminary study of the problematic situation of the internal time of affection. For this purpose, we shall revise the analysis offered by Michel Henry in *Material Phenomenology* and in *Incarnation*, indicating possible aporias, as well as alternatives to these last ones.

Key Words: Body, Michel Henry, Self-Affection, Time.

Resumen: Cuando, siguiendo a Michel Henry, retrocedemos en una epoché hacia el "cómo" originario de toda manifestación (*videor*), tropezamos una y otra vez con la situación fenomenológica del cuerpo. El cuerpo es, pues, esta bisagra originaria a través de la cual yo manifiesto el mundo en continua resistencia. También será dentro del propio cuerpo donde uno será siempre autoconsciente, de acuerdo con la propia aficción (autoaficción, no constituida previamente). Por eso, la condición material del cuerpo será la de mi *cuerpo interior* o *cuerpo subjetivo*, de acuerdo con la lectura inicial que Henry hace de Maine de Biran; o de *mi carne*, como dirá el mismo Henry más tarde. Teniendo en cuenta todo ello, la situación intermedia, situación de la aficción propia y la de mi cuerpo en relación con el mundo y el *videor*, resulta ser un medio apropiado para emprender un estudio preliminar de la problemática situación del tiempo interno de la aficción. Para ello, revisaremos el análisis que Michel Henry ofrece en *Material Phenomenology* y en *Incarnation*, indicando las posibles aporías, así como posibles alternativas.

Palabras clave: Cuerpo, Michel Henry, autoaficción, tiempo.

Through our reading of Michel Henry and following his *epoché* -which goes from the world to the essence of manifestation-, we find in his approach of time

the turning point which places us before the following alternative: either we go with him to the end, that is, to his considerations on absolute Life, or either we pay more attention to the richness that time can hold in my life. We believe that this last option is possible if we approach it at the same time that we approach self-affection.

The possibilities would be: either we follow the *epoché* till we affirm the phenomenal basis of all manifestation in absolute Life (in what follows: *Life*) or either we suspend this step and we explore the situation of subjective tension of time as self-affection. Here we try to go through the way of the second possibility. Our main reason is that this would allow us to suggest ways that make us glimpse and take notice of another form of manifestation of my life, that is, that of a sense that comes to me. Therefore, it is not either a matter of ascribing the foundation of absolute manifestation exclusively to the ek-stasis itself (as Henry would do); in any case, however, it may not be necessary to absolutely exclude the object as ek-stasis presented to consciousness, since we will still have to study more closely the manifestation of the "duration" of temporal objects within time consciousness and through the intentional matter. We will speak thus of the intermediate situation *-hinge-* of subjectivity, that is: my finite life "finitising" itself (if I may use the expression) at each moment in my finite action and according to the corporeal subjective whole which is inner subjective body (Biran) or my flesh (Henry).

1

Let us go right to the heart of the matter. For this purpose, let us pay attention to the question repeatedly posed by Michel Henry about the "how" of all that appears. With this question, he tries to avoid any path that would divert him from the origin of manifestation, that is, ultimately, Life. He has arrived to Life, the essence of manifestation (after the *epoché*) through self-affection. Self-affection is initially affection (feeling) of oneself; it is feeling oneself in order to be later *pathos* of my life as well as vital matter of Life, which is primordially manifested by the *pathos* as pleasure-pain. Let us point out that it is precisely this *pathos* that guarantees that we will not fall in the infinite questioning about the "how", since it will be a question with material content and bound

within material immediateness, and not an intentional presentation of sense - and not at all a representation-.

Let us continue what we have just said. If we ask ourselves "What is manifested?", we would answer "Phenomena" (advancing what follows: lived world, my life). Let us see why. If we pay attention to the method, we see that the question is focused on the "what" of what is manifested. This "what" is necessarily related to a movement characterized as "to" (*towards*), since a "what" manifested in the question contains an intentional "something". This is so even if we ask ourselves "what is a 'what' that is manifested?", as it is a movement that allows us to direct the question to a possible "what". But it is not an empty question, for it involves that I take for manifested *something* that manifests itself: one or several possible "what", evident phenomena, about which there would remain much to say regarding its manifestation.

However, this intentional condition, the "what" of phenomena, is such because I *can* speak of it manifesting its evidence. Otherwise, I would be completely blind to the question itself. In fact, once the question would be posed and once we would have considered the possibility that it contains, that would be no place for such blindness. Therefore, if we speak about the possibility of giving an answer concerning "a" *something manifested* ("a" something-here, "a" something-there, or "some" somethings there, etc.), then I already have a certain determination of this something. Such determination exists whether it is an exploration of something partially determined (of the "something manifested" sort) or whether it is the question itself, "What is manifested?" In both cases, we refer to phenomena and we expect to specify their particular kind.

At first it seems that asking "what is manifested?" is possible only because there are things that are, entities: all that is outside there before me; this includes me and all the others like me, all and everyone, being in something like the "world-space". However, if I am really coherent with what it seems to be manifested, I have to pay attention to the first and immediate doubt (*doxa*) by virtue of which this *outside-world* comes as a question. Through this *doxa*, I reflexively take notice of the world to which I seem to address my questions; but at the same time I see that the doubt itself was already within me, before this outside so outside, exterior to me, that simultaneously seems so mine. Therefore, my natural "to say" -that is, the "to say" of the many- about all this outside had already a deadly wound. Already in the first moment in which this

question about this outside of knowledge emerges -which I take for natural- there is no way back; for what I thought it was natural and seemed real is already doomed to irreality, if we understand "reality" in terms of entities among entities. Therefore, the phenomenon itself demands us to deepen into its manifestation as manifested phenomena.

Nevertheless, we also see that even if we try to introduce from the beginning terms like "phenomenon" and "manifestation", they seem to resist being understood in the terms of being and entity. This is due to the fact that, next to the affirmation of the phenomenon (the first answer to the "What is manifested?" question), we are submerged in our own doubting, a doubting of immediate apperception (M. Biran). In this doubt, I am before the manifestation of a world external to me, transcendent, with a duration that does not seem to be mine; here too manifest themselves "appearings" to which attention is paid, as well as "appearings" that are supposed, felt, suggested, imagined, dreamed, etc. within a duration that seems to be mine.

We then ask ourselves, "*How* is all this possible?" or better, "How is it possible that everything is manifested the way it seems to be manifested?" Here we are before the beginning of an option, of a bet: start from an *epoché*, elimination of the outside, the most outside of the world, and postponing the answer to the question "*What* is manifested?" till we are on our way back, when the possible answer, "phenomena are manifested" will reach as much as the answer to the question "*How they are manifested?*"¹ can reach. Perhaps we may be allowed to keep here this reserve, as its starting point is the collapse of the truth of the world, and the manifestation of phenomena paradoxically depends on giving a supposed world (not lived) the exclusivity of every possible truth, as Henry would say.

So far we have focused on what could be manifested and on the possible question about an appearing of something that we call phenomenon; we are not dealing here with a physical world in the sense of the external to me in an exteriority that is such not only regarding me, but an exteriority that seems alien to me in a space that belongs to it, a space founded by the things them-

¹ Concerning the object of phenomenology as the "object in the mode of the 'how'", cf. Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p.26—in what follows quoted as *PM*—.

selves, a space previous to all appearing which is possible as a phenomenon. That is, we speak about the world of mere things.

On the other hand, if we pay attention to the mode of the manifestation, we see that we are immediately referred to an appearing *to me* of the phenomenon. As we can see, the path we have so far followed goes from the *world-phenomenon* to the *ego*. However, to say ego meaning "me" means "lived *ego* (me) *living world* (phenomena)". That is, phenomena are manifested as being lived by me, since otherwise I could not say anything of them and they could not manifest to me as lived by me; even less could we suggest a predicative judgement that said anything of them; and even less could we communicate this judgement with a minimal distance from the very manifestation of the phenomenon. In this last case, in which we speak about phenomenological distance, we would already be suggesting a judgement in a new *Erlebnis* -this time presented by my *lived ego*- on the basis of the first *Erlebnis*, the one of a lived phenomenon experienced in the mode of *Erlebnis* [erlebt], in the immediateness of its manifestation.

2

Let us stop and analyse this very issue following this other path, that is, the "*lived ego – living world*", that deepens into –and even founds– the initially indicated relationship in terms of *ego-world*, which in the end will reveal itself to be a situation, as we shall see.

The manifestation of myself takes place in my most radical immanence, in an individual *immediate apperception* of me and to me. This manifestation occurs particularly –it seems– by virtue of myself. The manner how this "*ego living itself*" manifests itself is possible within reflection as power of my ego: that is, reflection as power of my subjectivity, as studied by Henry in *Philosophie et phénoménologie du corps*². We would be speaking, then, of my ego *living itself and at the same time conscious of this, of my ego present to itself and present from itself*. This reflection, a reflection that itself appears and that manifests my subjectivity in immediate apperception, is already equipped with its own and

² Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, 5^a édition, PUF, Paris, 2003.

first movement (power) within the complex of my subjective body; this is called by Henry “*inner transcendental experience*”.

When we turn to immediate apperception we see that it manifests itself, apparently, as a perception addressed to itself: a taking notice of oneself living, being, perceiving oneself. But in its very appearing, this apperception is manifested as immediate consciousness that assists in person or gives originarily the manifestation of all appearing; the difference is that now this manifestation speaks of itself, and of apperception itself, according to consciousness in the temporal flux of oneself. That is to say, now the originary situation of apperception occurs in the consciousness of living *myself* in the continuum of *Erlebnis*, that is, in “time consciousness” (as Husserl would say) or in the “living present” (Henry).

In this sense, according to Henry’s critique, Husserl’s consciousness –as far as it is impression- would initially be self-impression, and its analysis would not have been consequently followed till the last and originary phenomenal effectuations in the material (*hylé*) line of apperception. For Husserl, intentionality referred to the quality of the object of intention³ –noematically given- had more importance than the possibilities of originary impression⁴. Nevertheless, as we shall see, the difficulty lies here not only in the relationships of consciousness, perception, impression and distancing –or the lack of it- with regard to sensations; in fact, all this problem must be analysed along with the analysis of lived time in its manifestation, in time consciousness, since it is there that the answer to the “Originary ‘how’ of manifestation”, could find its possible horizon.

3

Once we are situated in the *self* through immediate apperception, we see that it appears as being constituted in the impression, affected in immediate experience. That is, the self, before it is subject of itself, is lived self in its immediateness, a self that assists to its own manifestation in the passage (in du-

³ Husserl's text from *Ideen*, 339, quoted and commented by Henry (Michel Henry. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 72 — in what follows quoted as *I—*).

⁴ However, we would still have to come back to the hyletic situation of intentionality and the material object. In this task, we would have to refer to the first edition of the *Logische Untersuchungen* and to the reading of the fifth investigation proposed by Miguel García-Baró. Cf. Miguel García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones Lógicas de Edmund Husserl*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2008, p. 118.

ration) of impressive apperception. Michel Henry sees in the centrality of impression -with regard to the "how" of the manifestation of oneself, as well as that of the manifestation of the world- a point in which to meet Husserl. However -says Henry- this centrality later disappears and instead of it we have the centrality of phenomenological distance, a distance set by intentional consciousness within time consciousness, in the retentions and protentions; here, Henry sees the ek-stasis of time in which the arch-impression decays.

Let us focus on this last point. In the distance of intentional consciousness - with regard to its intentional basis⁵-, the situation of the flux of manifestation of time consciousness is revealed. This distance, which is the distance of the temporal flux in its condition of a "before" retained in the "now" (retention) and a "now" disclosing what is coming (protention), is in Henry the breaking point in which the ek-stasis of manifestation is established, and the ek-stasis of manifestation is finally that of the world and its nothingness. That is, the material component of manifestation, the originary impression, is set as put by consciousness and exiled in a temporal flux that does not contain it. Here, manifestation does not deepen into the manifestation within the living present, but it gives in before the temporal flux of temporal points in the course of time consciousness.

Now we can see that what we called "self" does not present so much a constituted or manifested condition as it seems. In fact, if we remained in the confirmation of the manifestation of oneself as a self, we would have two aspects to consider: the affection of oneself in immediate apperception as impression of oneself; and the temporal course of the manifestation of oneself as affection. It is between these two aspects that the bet for the radicalisation of affection as the *pathos* of life is decided. Likewise, we are set before the difficult situation of considering whether the temporal ek-static course of an object is always materially emptied or not.

4

Speaking of each phase in the temporal flux, Husserl says that "the constant form is always once again full of 'content' and the content is nothing that

⁵ In this article "basis" corresponds to "fondo" in Spanish.

comes to fit from outside"⁶. Thus, the fact that the form is once again filled with content does not mean that the form of the flux, at a certain moment, can be empty of any content. Although an objectivation of the flux –in the mode of geometry⁷– can show abysses of nothingness between the temporal phases–like, for example, between the “now” and the retained phase–, this does not happen in impression. The temporal form impression in the immanence of its manifestation is the “continuum” of a whole (if the expression is allowed): an “at the same time” of the manifestation of time as a flux.

Situated in subjective time, retention and protention are “material contents” that fill the current of the flux in a way that is different from that of the sole “now”: protention is a “coming to the ‘now’”, it is not a simple “is coming”, it is an expectation *gerund* (a “seeing something coming”) and this *gerund* is filled in the impression, it is either letting down or fulfilling in immediate apperception; and retention is the “now” leaving in the arch-impression. As for the *passage*, that is, the lived as already passing, is tied to a “now” that is *impressional* and affective. We can call it *affective memory*, which would have a double condition: a) that of a new content filling my “now” and “modifying” it; and b) that of being the possibility of a new “now” manifested by the evocation of what has been lived.

Husserl came to the temporal form in the *Lessons*⁸ along with the study of temporal objects, in which he explains the originary form of the flux, since for

⁶ The full quote reads as follows: “Verbleibend ist vor allem die formale Struktur des Flusses, die Form des Flusses. D. h. das Fließen ist nicht nur überhaupt Fließen, sondern jede Phase ist von einer und derselben Form, die beständige Form ist immer neu von ‘Inhalt’ erfüllt, aber der Inhalt ist eben nichts äußerlich in die Form Hineingebrachtes, sondern durch die Form der Gesetzmäßigkeit bestimmt: nur so, dass diese Gesetzmäßigkeit nicht allein das Konkretum bestimmt. Die Form besteht darin, dass ein Jetzt ist konstituiert durch eine Impression und dass an diese ein Schwanz von Retentionen ist angliedert und ein Horizont der Protentionen.” Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* hrsg. von Martin Heidegger, Niemeyer, Halle, 1928, p. 467.

⁷ Concerning this issue and that of continuous time, García-Baró states: “El tiempo debe quedar libre de toda atadura con la interpretación en términos de *continuo*, cuando por tal se está entendiendo, como era evidentemente el caso en Brentano y en el joven Husserl, tan discípulo suyo, el tipo de ser que pertenece al espacio idealizado de la geometría. Esa interpretación espacializante e idealizadora puede muy bien ser la que abre, en el fondo, la puerta a todo empirismo, porque permite ensayar a entender el presente de la vida de la conciencia como un punto o límite, en el que luego puede uno pensar que cruzan sus fuerzas, estáticamente, *una* interpretación y *un* reducido o grande acervo de contenidos *representantes* de las cosas externas. No tiene, sin embargo, por qué haber nada de esto en la conciencia”. Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Editorial Trotta, Valladolid, 1999, p. 274.

⁸ We refer to the *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (in what follows quoted as *VPIZ*). We have taken much into account the introductory study by Agustín Serrano de Haro to the Spanish translation that has been translated and prepared by him. (Cf. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* —traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro—, Madrid, Editorial Trotta, 2002). I have also taken into account Manuel Abella’s paper about this book (Cf. Manuel Abella, “Edmund Husserl: Génesis y estructura de las *Lecciones de fenomenología*

this objects its matter (*hylé*) is in their temporal form. In their manifestation, they are not tied to a temporal form given by intentional consciousness⁹ and later materially filled by the impression as –for example- a phenomenon – sound. Rather, the sound¹⁰, in its manifestation, allows the affirmation of the ontological difference¹¹ and its temporality, that is: when we follow in its living flowing (Consciousness) the temporal flux of impression (this would be the *videor* “side” of the difference) about the sound, there is “simultaneously” the manifestation of the sound as such sound in its form-matter of temporal flux (this would be the *videre mundum* “side” of the difference). Likewise, the temporal flux of arch-impression –that initially seems to be “the object consciousness that itself is not object”- is announced as self-affection lived in the temporal flux: “originary impression”¹², on one side, and on the other side remains the question about how it is given what makes possible the reflection by virtue of which I can go to each continuous point of the manifestation of sound¹³.

All this is in contrast with Henry’s capital critique of Husserl¹⁴, which is precisely about the manifestation of impression at the expense of the intentional

de la conciencia interna del tiempo”, Δαι΄μων. Revista de Filosofía, nº 34 (2005), 143-152 —Versión digital en: <http://digitum.um.es/xmlui/handle/10201/9105>—).

⁹ *VPIZ*, 464. “Ich kann auf irgend eine Phase dieser Erscheinung achten: Erscheinung ist hier der immanente Ton oder die immanente Tonbewegung, abgesehen von seiner ‘Bedeutung’. Das ist aber nicht das letzte Bewusstsein. Dieser immanente Ton ‘konstituiert’ flieh, nämlich kontinuierlich mit dem jeweiligen Ton jetzt haben wir auch die Tonerschattungen, und zwar stellt sich in diesen die Strecke der Tonvergangeheiten, die zu diesem jetzt gehören, dar.”

¹⁰ Once the form of the flux is determined by impression, once the protentions and retentions are their permanent form, and once we have the change of the proto-fact of “the consciousness of the change of impression into retention, as continuously we have once again an impression”, says Husserl, we arrive to “the question about time consciousness in which the time of time consciousness of the phenomena-sound is constituted” (“Wir kommen bei dieser Flussfassung also - wie schon früher angedeutet - auf die Frage nach dem Zeitbewusstsein, in dem flieh die Zeit des Zeitbewusstseins der Tonerschattungen konstituiert.” *VPIZ*, 467).

¹¹ We assume here the formulation that García-Baró makes of the ontological difference in terms of *Videre video mundum* (I see –it appears- that I see world) in his introductory study to the Spanish translation of *Phénoménologie matérielle*.

¹² Husserl speaks about the originary impression and its relationship with consciousness as follows: “Die Urimpression ist der absolute Anfang dieser Erzeugung, der Urquell, das, woraus alles andere stetig flieh erzeugt. Sie selber aber wird nicht erzeugt, sie entsteht nicht als Erzeugtes, sondern durch genesis spontanea, Sie ist Urzeugung. Sie erwächst nicht (sie hat keinen Keim), sie ist Urschöpfung. Heißt es: stetig bildet sich an das Jetzt, das sich zum Nicht- Jetzt modifiziert, ein neues Jetzt an, oder es erzeugt, es entspringt urplötzlich eine Quelle, so find das Bilder. Es kann nur gefragt werden: Bewusstsein ist nichts ohne Impression.” *VPIZ*, 451.

¹³ Cf. Husserl, *Beilage VI* of *VPIZ*, 469: “Wir haben also ein stetiges Bewusstsein, von dem jeder Punkt ein stetiges Kontinuum ist. Das ist aber wieder eine Zeitreihe, auf die wir achten können. Also geht das Spiel von neuem los. Fixieren wir irgendeinen Punkt dieser Reihe, so scheint dazu ein Vergangenheitsbewusstsein gehören zu müssen, das sich auf die Serie der vergangenen Reihen bezieht usw”, likewise, I think that Husserl helps us seeing the importance of this issue in *VPIZ* §36. *Der zeitkonstituierende Fluß als absolute Subjektivität*.

¹⁴ *PM*, 39.

form of the temporal flux, which eventually is ek-stasis of the world¹⁵. This last point is considered by Henry because he sees retention and protention as empty points of present without impression, without phenomenal matter. The distance is established by intentional consciousness in its passive syntheses which, passive as they may be –phenomenally speaking–, have this component which we could characterise as “respective”; here, what is coming to the present is not still living present, and what is passing to an already lived point is not living present either; in no one of these cases we have the filled “now” of impression.

There would be no way either to ask about the originary manifestation (the “how”) of impression, since in any case the impression would escape through the form of the temporal flux. There would remain just “the so called present phase, which is only an ideal limit between two abysses of nothingness”¹⁶. Being fair with regard to this last quotation, Henry says that Husserl, from this intentional phase of present, passes to a “now” constituted by impression; however, Henry adds that this “now” is in Husserl incapable of answering to the question about the originary “how” of impression, since this impression is thrown to the already mentioned temporal intentional flux.

Thus, we do not take into account the strength that belongs to the living present in impression as originary impression, that will later be for Henry impression of oneself manifest as subjective flesh and corporeality which gives world within continuous resistance.

Thus, although “in the flux fundamentally nothing that is not not-flux can enter”¹⁷ –and thus we can say that the phenomenological distances of the flux are extremely shortened, without them becoming totalised as present and without them being alien to *the originary impression*–, this would not be, according to Henry, the capital problem. Following this, we place the beginning of the first alternative in a first moment; here, the issue Henry deals with is *where the impression comes from and how it takes charge of us*.

¹⁵ In *PM*, 109, Henry places the problem of the ek-stasis in the cogitatio, the life, and its corresponding absence as it is placed in the past (following his critique of Husserl). Thus, the situation of life –or rather, of its absence– is identified with the situation of the world and its ek-static nothingness (as the manifestation is erroneously made dependent of this situation of the world)

¹⁶ *I*, 78.

¹⁷ *VPIZ*, 466. (also quoted by Henry in *I*, 77.)

5

Thus, this situation makes us eventually make the option of analysing self-affection, my "feeling myself"; there is here the guarantee given by the adjustment of immanence and immediateness of manifestation in the form of present affection -lived in each "now", without any distance, without escape, without intentionality-; this would be the path of no return of *Appearing of appearance*, that is: the transcendental hyletic basis to which must point the answer to the question about the "how" of manifestation, the "how" of impression, the originary and founding "how". Furthermore, this phenomenal basis is, in Henry, something *prius* with regard to time¹⁸.

What we call originary impression is harboured in what is studied by Henry as the "subjective body" of Maine de Biran. It is our own body that gives the first horizon of impression as self-affection; it is the immediate and immanent "feeling myself". In this feeling, two senses of manifestation could be read –and simultaneously keeping the ontological difference-:

a) That of subjective corporeal whole, corporeity, that reveals world as it lives this world within continuous resistance. This resistance is given by the body and its complex of sensations, categories (faculties), movement, memory, habit, etc.¹⁹. This is so whether I refer to my own felt itching or to bug that in me and of me (of my body) is made manifest as bug within resistance -in this case, its manifestation would be, for example, that of "my lived world of a-bug-that-bites-me" or "lived world of the knowledge of the bugs that bite". We may say that the last formulation corresponds to the most "ek-static" situation in manifestation -situation of distance- that we find in Henry, that is: the situation that would be about "transcendent world" and its manifestation, where material-substantial reality appears in corporeity as continuous resistance according to the already mentioned bodily complex and clearly apart from the noematic that is intentionally constituted.

¹⁸ This topic is analysed in my paper "Logos de mi carne viva. Acerca de la relación vida-lenguaje en *Encarnación* de Michel Henry", Cuadernos CANELA, Vol. XXI (2010), 61-76. (on-line: <http://www.jdbarrientos.com/logos-de-mi-carne-viva>).

¹⁹ On the resistant continuum and this bodily complex, cf. my paper "Cinco datos fenomenológicos: preliminares para una ontología de la subjetividad a partir de Michel Henry lector de Maine de Biran" Research Bulletin (Nihon University), 60 (2008), 29-54. (on-line: <http://www.jdbarrientos.com/cinco-datos-fenomenologicos>)

b) The other sense lies also in the same bodily complex, but now -and accordingly with what we studied in the previous section (4) about impression- we do not pay attention to any constitution whatsoever or to passive syntheses of time consciousness in originary manifestation of subjective life. When we dealt with the flux of "originary impression", we spoke about the "proto-fact of change of time consciousness" in Husserl, as here the focus is placed on the radicalisation of impression in its subjective corporeal immanence. It is radicalisation until we *see living* the most passive basis, the only possible one. It is the basis that Husserl points to in the constituting flow and which is characterised as a "river"; even if we refer to it "according to the constituted", "it is nothing 'objective' in time"; it is "absolute subjectivity":

It is absolute subjectivity and it has the absolute properties of what in image has to be characterised as "flux", "river", as something that springs in a point of actuality, a point which is a primordial source, etc. In the *Erlebnis* of actuality we have the point which is the primordial source and a continuity of echo-moments. For all this we lack names²⁰.

As we mentioned earlier, this flux has no place in the primordial horizon of Life that -in Henry's research- previously founds the manifestation of everything. Life as well is *prius* to the flux in which there is no place for non-flux moments, even in the case that this flux can open to the deepening of this very flux in terms of absolute subjectivity in the *Erlebnis* of actuality. However, concerning the living present in Henry -referred to self-affection and in contrast to the *flux* that we have explained following Husserl-, there are two points that are halfway between the living present and the flux -even if it is almost only in this moment of the *epoché* of inner time-: a) *the present of self-affection*, on Henry's side and the "now" of the *Erlebnis* of actuality in Husserl; b) also in both cases, the material immanent "component" that impression is -although, as we can see, with different scopes in their phenomenal basis-.

²⁰ "Es ist die absolute Subjektivität und hat die absoluten Eigenschaften eines im Bilde als 'Fluß' zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, 'Jetzt' Entspringenden usw. Im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. Für all das fehlen uns die Namen." *VPIZ*, 429.

6

We have then *a present, an "each now"*, that we can say it is full in originary impression. Its condition of present is manifested in my subjectivity and from my subjectivity; here we would be on the side of *videor* with regard to originary manifestation and we would be entering the most previous side of ontological difference, of what we initially called -somehow incorrectly- *ego manifested*. Thus, if we keep Henry's initial bet for the power of the subjective body as reflexive movement, we do not have an empty distance of oneself, that would present subjectivity *to oneself*. Rather, we keep an "intentional-material quasi-distance" that as self-affection fills subjectivity, and simultaneously reveals it as finite life and subjective body.

This is so if we hold to the manifestation of subjectivity according to the subjective body in the form of self-affection and giving as a whole (and *at the same time*), within affective immediateness, the categories (faculties). All this according to the movement of reflective immanence which does not get to, and does not find the power to substantialise²¹ the subjective life into Life; therefore, it can be spoken about originary passivity open from finitude. This indigence, which is lived within originary passivity and which, from my finitude, announces a basis, is due precisely to the finitude of self-affection, lived in my "now", in my living present.

However -and in spite of the *pathos* that this "living in self-affection" of mine may contain-, its vital immanent power is not even remotely enough for me to extend the situation of indigence (primordially lived as pleasure-pain) of my finite life -manifest in an initial basis of *actual absolute Erlebnis*- to an Absolute basis that is prius of time and which is characterised -owing to the vital finite pathos- as *Life that pervades everything*.

This situation of manifestation that we have just indicated is the path of *Appearing of appearance*, it is the *intermediate situation* we mentioned at the beginning of this paper. It manifests itself as *the dawn of my freedom*. It could be even said that in this situation -and before the originary basis of phenomenality- my freedom is always manifested as problematic: "I will do this

²¹ Concerning this possibility of substantialisation of finite life into Life, cf. my paper "Pasividad y sustancia en *Filosofía y fenomenología del cuerpo* de Michel Henry", *Phenomenology* 2010, Vol. 3: Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area —Edited by Ion Copoeru, Pavlos Kontos, and Agustín Serrano de Haro—, Bucharest: Zeta Books / Paris, Arghos-Difusion, 2010.

or that", "I will have to do this or that", or this that I present to myself as what will be this or that. There I take notice of different ends -or I immediately assist to them- that are present in what moves my subjective life (causal movements) and which can be declared or not. Thus, on the side of philosophical experience in the *intermediate situation*, it is *manifested this sense of the absolute of myself that has come to me*, that we can initially call "more 'I' than I myself"²².

Such coming to me is partially given by me as far as I expect, but it is not put by me. It is longer mainly about my pleasurable-painful life, without phenomenological distance, but we are pulled -in the intermediate situation- by sense²³. All the "other than myself" pulls my freedom: the world of the others, the apparent neutrality of the world and my own situation of an *always problematic freedom*. It seems that it is only me who has to weave the basis of this tissue of senses, or teleological basis of manifestation, even if I have to risk my life for the sake of its good. This is due to the fact that this Good of the others and their world -which is obviously also mine- is above all an expectation given within myself as a good of myself²⁴, hoped by me; it is my hope, it is an expectation that I cannot let down because here my life is strictly at stake, because it is my life. In fact, maybe from all this -and as it came only from all this-, in my finitude, this material basis of good that can sustain the sense of all the other than myself can be woven. The other possibility would be letting down the expectation of that "more 'I' than I myself", this absolute of myself; and it would mean conferring to carelessness -or to that situation of indifference with regard to problematic freedom- the first meaning of the good over all the other than myself.

²² "Más yo que yo mismo" or "más tú que tú mismo" is frequently used by García-Baró in his papers and conferences.

²³ The sense establishes a phenomenological distance with regard to something, with regard to the manifestation of all that is other than me, and with regard to The Absolute. But more than being mere sense, this situation is teleological. That is so as I am thrown to this "being pulled" by the Enigma in the extreme indigence of my finite life, within a necessary distance from the teleological basis. The distance seems to be given by an emptying of infinitude into finitude, pulling my finite life to it; thus, I am redeemed in its teleological basis at the expense of this problematic freedom.

²⁴ We use here "good of myself" and not "my good" to stress the fact that we are referring to something that does belong to us but that simultaneously I do not contain entirely as a good.

BIBLIOGRAPHY

- ABELLA, M. "Edmund Husserl: Génesis y estructura de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*", *Δαιμόνων. Revista de Filosofía*, nº 34 (2005), 143-152.
- BARRIENTOS, J. D. "Pasividad y sustancia en *Filosofía y fenomenología del cuerpo* de Michel Henry", *Phenomenology*, 2010, Vol. 3: *Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area*, I, in COPOERU, P. KONTOS, and A. SERRANO DE HARO (Eds), Paris, Ed. Bucharest: Zeta Books , Arghos-Difusion, 2010.
- "Cinco datos fenomenológicos: preliminares para una ontología de la subjetividad a partir de Michel Henry lector de Maine de Biran", *Research Bulletin (Nihon University)*, 60 (2008), 29-54. (on-line: <http://www.jdbarrientos.com/Filosofia/cinco-datos-fenomenologicos>)
- "Logos de mi carne viva. Acerca de la relación vida-lenguaje en *Encarnación* de Michel Henry", *Cuadernos CANELA*, Vol. XXI (2010), 61-76. (on-line: <http://www.jdbarrientos.com/Filosofia/logos-de-mi-carne-viva>).
- GARCÍA- BARÓ, M. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Valladolid, Editorial Trotta, 1999.
- HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.
- *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
- *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, 5ª edición, Paris, PUF, 2003.
- HUSSERL, E. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* hrsg. von Martin Heidegger, Halle, Niemeyer, 1928.

THE HUSSERLIANA AS A PHENOMENON. NOTES FOR A HISTORY OF FIGURATIVITY: HUSSERL, HEIDEGGER AND MARION

LA HUSSERLIANA COMO A FENOMEN. APUNTS PER A UNA HISTÒRIA DE LA FIGURATIVITAT: HUSSERL, HEIDEGGER I MARION

Xavier Bassas Vila

Grup d'Estudis Fenomenològics/
Societat Catalana de Filosofia, Espanya
bassas@ub.edu

Abstract: In this paper we state that, up to now, scholars have read the *Husserliana* —that is Husserl's official texts— only partially. This statement must be considered within the History of phenomenology and, more precisely, within the history of Husserlian studies: from Heidegger to Jean-Luc Marion, including Levinas, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty and so on, Husserl's texts have been read only partially. With the exception of some analysis proposed by Derrida —or, nowadays, by Natalie Depraz or Elianne Escoubas—, and as far as I know, all the interpretations of Husserl's texts have considered them just as a support to expose theories or to describe phenomena, but not in themselves, that is, not as *texts*. Our aim here is then to propose a new perspective to to phenomenize *Husserliana* as a *text* and focus precisely on Husserl's *praxis* of writing. Here we will develop specially an analysis of one mode of writing used in Husserl's *praxis* of writing and called: *bildliche Rede*. We will finally compare the results of our analysis to Heidegger's and Jean-Luc Marion's *praxis* of writing.

Key Words: Phenomenology, writing, *Bildlichkeit*.

Resum: Podem afirmar que, fins avui, els investigadors han llegit la *Husserliana* —és a dir, els textos de Husserl publicats de manera oficial— només parcialment. Cal considerar aquesta afirmació en el marc de la Història de la fenomenologia i, més precisament, en el marc de la història del estudis husserlians: des de Heidegger fins a Jean-Luc Marion —més de cent any de fenomenologia—, els textos de Husserl han estat considerats només com a suport per a exposar teories o descriure fenòmens, però no s'han considerat en ells mateixos, és a dir, no com a *textos*. Posant en pràctica l'acció de "llegir fenomenologia" en un nou sentit fort del verb "llegir", aquest article comença identificant els diferents modes de la *praxis* d'escriptura de Husserl. Després ens concentrarem en un d'aquests modes d'enunciació, anomenat "*bildliche Rede*", per desenvolupar així una història de la figurativitat. Finalment, esbossarem una breu comparació dels resultats amb la *praxis* d'escriptura de Heidegger i Marion.

Paraules clau: Fenomenologia, escriptura, *Bildlichkeit*.

"Responsibility of the philosophy", this is the subtitle given to the fourth OPO Congress that took place in Segovia. And it is precisely the notion of "re-

sponsibility” that leads me to write this paper in Catalan. We can point at least two reasons to explain my linguistic choice.

Firstly, I feel a kind of “political and historical responsibility” towards Catalan language, which is not —as it is often said— a minority language because the low number of people speaking Catalan, but Catalan is rather a minoritised language. It is well known that Catalan, as any other language, can develop its own philosophical or phenomenological vocabulary only by practicing philosophy or phenomenology, that is, writing philosophical papers or giving philosophical talks in Catalan. And that is exactly what I am doing in this paper: forcing myself to write about phenomenology in Catalan (despite its little tradition in phenomenology), because this is the only way to develop the philosophical vocabulary of a language.

But, beyond this “political and historical responsibility” that I try to assume here concerning the use of Catalan in Spanish academic circles, there is another reason that compels me to begin my talk by reflecting on this linguistic matter. We could call this second reason a “linguistic responsibility”, that is, the necessity of taking into account the language and the text in itself in any phenomenological analysis that we do. “Taking into account the language and the text in itself” means that we should combine the conceptual analysis and the conceptual content of phenomenological descriptions with a linguistic or textual analysis, that is, an analysis that focuses on the way in which a phenomenological theory or description are constructed, an analysis that focuses then in words and ways of enunciating that are used in the text.

In this sense, we can state that, up to now, scholars have read the *Husserliana* —that is Husserl’s official texts— only partially.

This statement must be considered within the History of phenomenology and, more precisely, within the history of Husserlian studies: from Heidegger to Jean-Luc Marion, including Levinas, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty and so on, Husserl’s texts have been read only partially. With the exception of some analysis proposed by Derrida¹ —or, nowadays, by Natalie Depraz or Elianne Escoubas—, and as far as I know, all the interpretations of Husserl’s texts have considered them just as a support to expose theories or to describe phenomena, but not in themselves, that is, not as *texts*. Two consequences of this cir-

¹ See, for example, Derrida (1972) or the introduction of his translation of *The origine of geometry*.

cumstance must be emphasized here: first, we can state that the *Husserliana* is not really considered or read as a *text*, but rather just as a contingent way of communicating phenomenological results; secondly, we can also verify that whenever a phenomenologist analyzes or writes about language in Husserl's thought, he or she will certainly analyze *theories* about language, for example, the ideality of *Bedeutung*, the signified as opposed to perception, the possibility of a pure grammar, but he or she will never analyze language in itself, that is, the *praxis* of writing in Husserl's text. So, what I am trying to suggest here is that there is an obsessive tendency in Husserlian studies to consider sentences, descriptions and the text itself at a theoretical level, getting rid of the necessary work that can and must be done on the text in itself from a fenomenolinguistic point of view.

To conclude this English introduction, I would like to emphasize that my aim is to transform Husserl's text, the *Husserliana*, into a phenomenon. So, not just to interpret this text by means of a linguistic, stylistic or rhetorical approach, but I would like rather to phenomenalyze it as a phenomenon to be described. I really believe that it will be worth to phenomenological studies to phenomenalyze *Husserliana* as a text that can be described and, then, to give a stronger sense to the verbs "reading" and "writing" phenomenology.

So, the question that arises now is this one: how can we "read" *Husserliana* in this new sense of "reading"? That is, how can we phenomenalyze *Husserliana* as a *text* and not just as a mere tool, as a mere support to communicate theories and descriptions?

*

Doncs bé, començo amb unes consideracions generals:

1. El llenguatge fenomenològic no és una terminologia, no és un llenguatge tècnic com pot ser-ho, per exemple, el llenguatge econòmic, informàtic, etc. El llenguatge fenomenològic no és simplement una llista de paraules o expressions tècniques, sinó que implica una actitud consistent en un "costum antinatural" ("*in jenem widernatürlichen Habitus*") —així ho afirma Husserl mateix en el §3 de la Introducció (*Enleitung*) a les *Investigacions lògiques*. Aquest canvi d'actitud que implica el llenguatge fenomenològic consisteix, més precisament,

en la recerca i el manteniment a l'escriptura i la lectura de la puresa del sentit (la puresa només implica, a l'època de les *Investigacions lògiques*, la no existència empírica), recerca i manteniment de la puresa que provoca una transformació del llenguatge quotidià. En el §10 de la sisena *Meditació cartesiana*, Eugen Fink anomena aquesta transformació amb la paraula alemanya "Verwandlung".

2. Aquesta transformació lingüística necessària pel llenguatge fenomenològic es fa efectiva exercint certa violència sobre el llenguatge quotidià. Husserl ho diu explícitament en el §5 de la primera *Investigació lògica*, quan escriu: "En aquest sentit, ens veiem obligats a fer violència a la llengua, quan es tracta de fixar terminològicament els conceptes pels quals no disposem sinó de termes equívocs" (Hua. XIX/1, §5: 37)². "Der Sprache Zwang antun" (fer violència a la llengua) vol dir aquí: imposar a un enunciat la puresa i univocitat del sentit, és a dir, que el sentit de les paraules no impliqui l'existència empírica de la cosa i que sigui un sentit unívoc, reproduïble exactament en qualsevol circumstància i per qualsevol persona, un sentit estable, presència ideal.

3. Agafem ara l'exemple dels textos husserlians per tal de presentar aquestes consideracions generals d'una manera més concreta. Passem, doncs, a determinar l'estructura textual que emergeix de les *Investigacions lògiques* (que abreujaem *IL*) de Husserl. He identificat tres modes d'escriptura (és a dir, modes d'argumentació, de predicació i de descripció) en aquest text husserlià:

-Primer de tot, podem identificar el mode associat a la descripció pura ("*Reine Deskription*", com diu Husserl al §3 de la introducció a les *IL*). En aquest primer mode el sentit de l'enunciat queda ben establert, no implica en cap moment l'existència empírica d'allò que s'anomena, un sentit que es alhora unívoc i que, per tant, pot ser reactivat per qualsevol persona, en qualsevol lloc i moment (és aquest el sentit de l'expressió husserliana: "*eins fur allemal*", "un cop per sempre"). Husserl considera aquest mode associat a la descripció pura com l'objectiu veritable del llenguatge fenomenològic, car és aquest model el que permet l'operació de "*Reaktivierung*" (reactivació d'un mateix sentit) i obre la possibilitat de la comunitat intergeneracional de fenomenòlegs —que anirà

² Traducció pròpia. La cita completa diu: "Von den anzeigenden Zeichen unterscheiden wir die bedeutsamen, die Ausdrücke. Den Terminus Ausdruck nehmen wir dabei freilich in einem eingeschränkten Sinne, dessen Geltungsbereich manches ausschließt, was in normaler Rede als Ausdruck bezeichnet wird. In dieser Weise muß man ja auch sonst der Sprache Zwang antun, wo es gilt, Begriffe terminologisch zu fixieren, für welche nur äquivalente Termini zu Gebote stehen".

acumulant els coneixements resultants de les anàlisis com un "tresor" a través dels temps— i, per tant, obre la possibilitat de la fenomenologia com a ciència estricta.

-Establint una primera tensió amb aquest mode pur, trobem també un mode d'escriptura corrent. Husserl acostuma a assenyalar amb alguna marca textual cada cop que utilitza aquest mode. Només a la primera *Investigació lògica*, trobem fins a 13 frases d'aquest mode de descripció corrent introduïdes per advertències textuales. En efecte, cada cop que apareix una frase adscrita a aquest mode, Husserl llança un avís al lector dient: "*wirklich Sprachen*" (Ibid:28), "*in der gewöhnlichen Rede*" (Ibid: 35), "*in normaler Rede*" (Ibid: 37) "*die gewöhnliche Sprechweise*" (Ibid: 40), "*Die gemeinübliche Rede*" (Ibid), etc.³. En tots aquests casos, Husserl està alertant al lector i dient-li que el sentit de l'enunciat que utilitzarà a continuació no és exacte, unívoc, de sentit exactament reproduïble per qualsevol persona en qualsevol moment, establert d'una vegada per totes, sinó que l'enunciat tindrà un sentit imprecís. Tot i així, l'existència d'aquest tipus d'enunciats d'un mode corrent ajuda en la descripció i argumentació de la recerca, diferenciant-se d'un mode pur i creant així una primera tensió en l'estructura discursiva que construeix la *Husserliana* i, més precisament en aquest cas, les *Investigacions lògiques*.

-Però podem identificar un tercer mode d'escriptura a les *Investigacions lògiques*, sempre que les llegim en el sentit fort del verb "llegir", com ja hem esmentat, és a dir, si analitzem el text com a *text* i no com a mer suport lingüístic per a la comunicació d'idees i teories. Aquest tercer mode d'escriptura s'anomena "*bildliche Rede*". Com ja hem comentat en d'altres ocasions⁴, la traducció de les nocions "*bildlich*", "*Bildlichkeit*", i derivats, no és fàcil. En castellà, Gaos i Morente (2002) tradueixen *die bildliche Rede* per "lenguaje metafórico" a la primera *Investigación lógica* (237, nota); a la tercera *Investigación* tradueixen "*bildlich sprachen*" per "habla[r] metafóricamente" (401, nota); a les *Ideas*, en canvi, trobem dues altres traduccions: al §84 Gaos tradueix "*bildliche Ausdrücke*" per "expresión figurada" i, al §124, "*Bildlichkeit*" és traduït per "expre-

³ D'altres ocurrencies més: "*Ausdrücken, die auf die Sphäre des normalen Interesses*" (Hua. XIX/1: 48), "*die Rede [von der 'Nennung'] gebräuchlich*" (Ibid: 53), "*Ausdrücken, ... des gemeinen Lebens*" (Ibid: 87 i 93), i "*aus unserer Sprache*" (Ibid: 96).

⁴ Vegeu Bassas (2011), consultable via web: http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen08/pdf/03_BASSAS.pdf, o Bassas (2009).

siones... [con] imágenes”⁵. Sense excloure cap d’aquests possibles sentits de l’expressió “*bildlich*”, el fet textual és que podem identificar moltes expressions figurades, metafòriques o amb imatges en els textos de Husserl. Només a la primera *Investigació*, trobem, per exemple, que Husserl parla de les significacions de proposicions com “l’objecte que es troba ‘al llindar de la nostra ciència’ [*an der Schwelle*]” (Ibid: 5); també parla de les “fonts [*Quellen*]” que la fenomenologia mateixa revela i a les que cal fer “remontar [*entspringen*]” (Ibid: 7) els conceptes i les idees; també utilitza la imatge del “vestit [*Gewande*]” (Ibid: 8) que recobreix els objectes de la lògica, la imatge del “zig-zag [*Zickzack*]” (Ibid: 22) que registra el moviment del mètode i també de l’associació com essent “creadora [*shaffen*]” (Ibid: 36, amb una nota important a peu de pàgina); finalment, Husserl descriu la impleció de la intenció de significació com “una lletra de canvi, per dir-ho així, que ha estat girada sobre la intuïció, i ha estat honorada” [*der Wechsel gleichsam, der auf die Anschauung ausgestellt ist, wird eingelöst*]” (Ibid: 61-62). A totes aquestes ocurrències, podríem afegir-hi el vocabulari concernit per la “fusió [*Verschmelzung*]”, el “recubriment” [*Deckung*]” o fins i tot la “impleció [*Erfüllung*]”, que reprendrem més avall.

Però aturem aquí l’anàlisi d’aquests tres modes. A l’esquema que s’adjunta al final d’aquest article, es pot veure la figura husserliana del llenguatge fenomenològic que acabo de resumir, comparant-la també amb la figura del llenguatge fenomenològic que es pot identificar a l’obra magna de Jean-Luc Marion, *Étant donné* (1997). Com es pot veure, els tres modes que operen a la figura husserliana són diferents dels tres modes que operen a la figura del llenguatge fenomenològic a l’obra de Marion. Amb aquests breus apunts, en definitiva, es pot començar a entreveure la perspectiva de la nostra lectura, el nostre intent per donar a l’acció “*llegir fenomenologia*” un sentit més fort i per convertir la Husserliana mateixa —com a exemple paradigmàtic— en un fenomen i, per tant, en si mateixa com a quelcom descriptible.

*

⁵ En francès, per exemple, Paul Ricœur tradueix “*bildliche Ausdrücke*” per “*figuré*”, relacionant aquest mode amb el sentit figurat oposat al sentit literal; Jacques Derrida, en el seu famós article titulat “*La forme et le vouloir-dire*”, tradueix *Bildlichkeit* per “*metaphoricité*”, relacionant “*die bildliche Rede*” a la polèmica de la metàfora i la Metafísica; per la seva part, Kelkel, Scherer i Elie tradueixen “*bildliche Rede*” per “*langage imagé*”, relacionant “*bildliche*” amb la capacitat de la consciència de percebre d’una manera específica les imatges, és a dir, la *Bildbewusstsein*.

Aprofundim ara l'anàlisi d'una de les vies que hem obert. Passem, doncs, a centrar-nos en un dels modes d'escriptura identificats per desplegar així, concretament, les possibilitats d'una lectura fenomenolingüística. Provarem de llegir el textos de Husserl —i després, breument, els de Heidegger i de Marion— sota el nou prisma que ens ofereix una de les possibles traduccions del tercer mode identificat, és a dir, el mode "*bildlich*". En línia amb algunes traduccions proposades pels traductors castellans i francesos, la nostra proposta és entendre aquí la "*Bildlichkeit*" com a "figurativitat". Per tant, identificarem i analitzarem les expressions "figuratives" del text husserlià.

En semiòtica, podem donar aquesta definició de "figurativitat": "Serà considerat 'figuratiu' en un discurs tot allò que pugui relacionar-se directament amb un dels cinc sentits tradicionals" (Courtès, 1991: 163)⁶. Per entendre llavors la noció de "figurativitat" al text husserlià, llegim més d'a prop el §21 de la sisena *IL*. Aquest paràgraf es titula "La plenitud de la representació [*Die 'Fülle' der Vorstellung*]" (VI, Hua. XIX/2, §21: 607 et ss)⁷. Husserl hi analitza la correspondència entre intencions de significació i intuïció impletiva en relació amb la representació⁸. Sobre la "plenitud" [*Fülle*] que pot atorgar la impleció intuitiva, llegim: "Com 'més clara' sigui la representació, i més vivacitat tingui, més alt serà el grau de figuració que aconsegueixi i més rica serà en plenitud". I Husserl conclou: "L'*ideal de plenitud* l'aconseguirà, segons això, una representació que tinguis en el seu contingut fenomenològic el seu objecte, l'objecte ple i íntegre". D'aquesta citació, podríem extreure una primera hipòtesi: hi ha una sèrie d'equivalències figuratives en aquest paràgraf que estableixen una "lleï de figurativitat". Aquesta lleï seria: més claredat (*Klarheit*), més vivacitat (*Lebendigkeit*) i més figuració (i aquí Husserl utilitza el terme *Bildlichkeit*) corresponen a més plenitud (*Fülle*) en la representació⁹. O dit d'una altra manera: la clare-

⁶ Traducció pròpia: "Sera donc considéré comme figuratif, dans un univers de discours donné, tout ce qui peut être directement rapporté à l'un des cinq sens traditionnels".

⁷ Per la traducció espanyola, vegeu Gaos y Morente (2002: 653). Per a les següents cites, vegeu Gaos y Morente (2002: 654).

⁸ La paraula "plenitud" apareix en el títol entre cometes; las cometes funcionen sempre com una advertència d'un canvi en el mode enunciatiu. En aquest cas, Husserl les utilitza per canviar al mode "*bildlich*".

⁹ En aquesta cita, l'ús per part de Husserl de "*Bildlichkeit*" remet a la idea de figuració. Com més plenitud tingui la representació, més *figurará* les determinacions de l'objecte, fins l'*ideal d'aconseguir* representar l'objecte ple i sencer. Així ho entenen també els traductors francesos, que tradueixen aquí "*Bildlichkeit*" per "*figuration*", en el sentit, doncs, de "fer figura" de l'objecte que es representa. En castellà, Gaos i Morente el tradueixen per "plasticitat", remetent a la idea d'una representació que, com més plena, més presència plàstica tindrà: és a dir, més s'assemblarà a l'objecte representat.

dat, la vivacitat i la plasticitat estan en una relació de proporcionalitat respecte al grau de plenitud de la representació.

Insistim en aquesta lectura: el passatge del §21 de la VI *Investigació lògica* que acabem de llegir no és l'únic que demostra la validesa d'aquesta llei d'equivalències figuratives. En podem trobar d'altres, i no depèn de la posició realista o idealista de Husserl. El §67 de les *Ideen*, per exemple, és també molt revelador pel que fa a la llei de figurativitat que es manifesta als textos husserlians:

Si dirigim la mirada de la investigació a les vivències, aquestes s'oferiran en general en un cert buit i vaga llunyania [*im allgemeinen in einer Leerheit und vagen Ferne darbieten*], que no permeten fixar-les ni singular ni eidèticament. [...] Ara bé, si allò que és vagament conscient, diguem allò que flota obscurament [*das inklar Vorschwebende*] en el record o a la fantasia, ha de lliurar la seva essència pròpia, només podrà lliurar quelcom d'imperfecte; és a dir, allà on només les *intuïcions singulars* que serveixen de base per a l'aprehensió de les essències són d'un grau ínfim de claredat [*von niederer Klarheitsstufe*], també l'aprehensió de les essències, i correlativament allò aprehès, es d'un sentit 'obscur' [*'unklar'*], tenint les seves ombres i les seves imprecisions externes i internes. [...] Es tracta, doncs, de portar a la claredat perfecte d'una proximitat normal [*zur normalen Nähe, zur vollkommenen Klarheit heranzubringen*] allò en qüestió que flota en l'obscuritat fugitiva a dins d'una major o menor llunyania intuitiva [*was jeweils in fließender Unklarheit, in größerer oder geringerer Anschauungsferne vorschwebt*], per a practicar sobre això les respectives i valuosos intuïcions en les quals es donin amb plenitud les essències i les relacions essencials esmentades. (Hua. III, §67, 141)¹⁰

D'aquesta llarga i precisa descripció, fixem-nos en la manera com es descriu. Seguint textualment aquest passatge, podem confirmar i ampliar la "llei figurativa" a Husserl que hem començat a establir al §21 de la sisena *Investigació lògica*. Podem afirmar, doncs, que més claredat, més vivacitat i més figuració equivalen a més plenitud en el compliment intuitiu; però també podem afirmar ara que l'ideal de aprehensió d'essències estableix que més claredat (*Klarheit*), més plenitud (*Fülle*), més proximitat (*Nähe*) i més fixació (oposat a la vaguetat del flotar: *vorschweben*) impliquen proporcionalment un major determinació de l'essència apreheua. D'altra banda, trobem que el text husserlià oposa a aquestes primeres nocions aquestes altres: l'obscuritat (*Unklarheit*), el

¹⁰ Traducció pròpia.

buit (*Leerheit*), la llunyania (*Fernheit*) i la vaguetat (*Vageheit*), les quals impliquen proporcionalment més imprecisió en l'essència aprehesa.

*

És ben interessant constatar que aquestes lleis figuratives corresponen al règim de la percepció, en el sentit més corrent de la paraula. En efecte, aquesta llei figurativa que regeix la *praxis* d'escriptura husserliana regeix igualment la percepció física humana, on un objecte apareix més "determinat" a mesura que està més il·luminat, més a prop i, fins i tot, més fix i més ple, en el sentit de tenir una forma ben definida¹¹. Aquest domini de la "figurativitat perceptiva" a Husserl potser podria relacionar-se amb els esquemes de proximitat i llunyania dels neoplatònics —caldría fer un estudi llegint d'a prop els textos. Paul Ricœur, en una nota al §67 de la seva traducció de les *Idees I*, al·ludeix als cartesians —especialment a Malebranche— com a precedents històrics d'aquest ús de la metàfora d'allò proper i allò llunyà. Ricœur mateix afirma que aquesta metàfora permet a Husserl d'assenyalar la noció de "graus de claredat", fet que ja es verifica en relació amb el §21 de les *Investigacions lògiques*, essent el límit de claredat la donació en persona, la donació originària en el sentit de l'evidència¹².

Les nocions d'evidència, de donació originària, de representació de l'objecte ple i sencer o de donació amb plenitud de les essències són fonamentals dins de l'edifici conceptual de la fenomenologia husserliana. L'ur caràcter ideal i la relació de totes amb la intuïció són la base argumental de les conegudes anàlisis de Derrida, que posen en relleu el que ell anomena una "metafísica de la presència" a l'obra de Husserl. El seu llibre *La Voix et le phénomène* és clau en els estudis husserlians des de la seva publicació, en 1967, i determina tota la fenomenologia posterior: hi haurà qui vulgui salvar Husserl de la condemna derridiana, i també d'altres que titllaran la fenomenologia d'irrecuperable pel seu ancoratge en la metafísica. El que ens interessa, però, és deixar palès que la nostra lectura aquí complementa certes anàlisis en aquesta direcció i consta-

¹¹ Exemple respecte a la dialèctica ple/buit: si veiem un globus desinflat en forma de Micky Mouse, no sabrem potser ni que és un globus ni quina és la seva forma; ara bé, quan estigui "ple" d'aire, sabrem que és un globus i que té forma del famós ratolí de Disney.

¹² Vegeu Husserl (2003): §67, 217.

ta com la presència, l'evidència, la donació originària queden associades figurativament en els textos husserlians no només a la llum i la vivacitat —Derrida mateix ja ho havia advertit—, sinó també a la fixació, a la proximitat, a la plenitud (en oposició al flotar, a la llunyania, al buit). L'establiment d'una història de la figurativitat pot completar —confirmar o complexificar— la història de la metafísica, les genealogies i filiacions de Husserl i d'altres pensadors.

Ara bé, siguin quines siguin les filiacions històriques que haguem de traçar en el cas de Husserl (Plató, els neoplatònics, Malebranche, etc.), el que sí podem afirmar és que la "lleï de figuració perceptiva" que funciona a Husserl ja no funciona a d'altres filòsofs posteriors com, per exemple, el seu deixeble immediat més destacat, Heidegger. A la *Carta sobre l'Humanisme*, la pregunta per l'ésser es descriu efectivament amb una altra lleï de figurativitat:

Però l'ésser, què és l'ésser? L'ésser "és" ell mateix. Això és el que ha d'aprendre a experimentar i a dir el pensar futur. L'ésser no és ni déu ni un fonament del món. L'ésser està essencialment més lluny que tot ens i, alhora, està més a prop de l'home que tot ens, ja sigui aquest ens una roca, un animal, una obra d'art, una màquina, un àngel o déu. L'ésser és allò més proper. Però la proximitat és el que més lluny roman de l'home. (1976: 331)¹³

Sembla que la pregunta per l'ésser ha trencat, doncs, l'espai perceptiu que regeix la figuració de la fenomenologia husserliana: la proximitat i la llunyania no s'exclouen. La tasca del "pensar futur" ja no consisteix a apropar-se les essències per fixar-les i veure-les més clares, sinó en entendre que pensar la qüestió de l'ésser implica assumir que lluny i a prop ja no s'exclouen en un pla ontològic: "L'ésser és allò més proper. Però la proximitat és el que més lluny roman de l'home", escriu Heidegger. A d'altres textos s'evidencia igualment que la ruptura de la lleï de "figuració perceptiva" que encara regeix a Husserl és un tema fonamental del pensament heideggerià. Per exemple, al començament de la conferència titulada "*La cosa*", trobem una llarga reflexió sobre l'escurçament de distàncies provocat pels avenços de la tècnica com, per exemple, la ràdio o l'avió: "L'ésser humà recorre els trossos més llargs en el temps més curt. Deixa enrere les més llargues distàncies i, d'aquesta manera, posa davant seu, a una

¹³ Vegeu la nota de Heidegger de l'edició de 1949 a "més lluny". Tradueixo en català de l'alemany amb l'ajuda, però, de la traducció castellana ja publicada de Cortés i Leyte (2006: 39).

distància mínima, la totalitat de les coses” (1954: 157). Ara bé, el pensament de Heidegger sobre “la cosa” requereix trencar amb aquesta llei de figurativitat basada en una equivalència entre “escurçar distàncies” i “proximitat”. En aquest sentit, precisament, Heidegger continua escrivint:

Ara bé, aquesta ràpida supressió de les distàncies no comporta cap proximitat; perquè la proximitat no consisteix en la petitesa de la distància. [...] Una distància petita ja no és proximitat. ¿Què es la proximitat quan, malgrat la reducció dels trossos més llargs a les distàncies més curtes, segueix estant absent? ¿Què és la proximitat si la incansable supressió de les distàncies l’ha arribat fins i tot a descartar? ¿Què és la proximitat quan, amb la seva absència, roman també absent la llunyania? (1954: 157)¹⁴

Aquestes breus anàlisis, tal i com les hem esbossades aquí, podrien oferir-nos una millor comprensió de la ruptura filosòfica entre Husserl i Heidegger, manifestant-la sota una altra llum i obrint així la possibilitat de pensar una nova “història” de la filosofia a partir de la figurativitat. I potser també ens oferiran un criteri per avaluar què va guanyar/perdre el pensament occidental, com va canviar, quan va passar a preguntar-se per l’èsser implicant una altra figurativitat que no és la perceptiva. Se’ns obren moltes preguntes i algunes respostes en aquest sentit. Sorprèn, d’entrada, que el conegut teoriticisme de Husserl expressi la tasca del pensament amb una llei de figurativitat perceptiva que tothom experimenta quotidianament en la seva vida (“Es tracta, doncs, de portar a la claredat perfecte d’una proximitat normal [*zur normalen Nähe, zur vollkommenen Klarheit heranzubringen*]”: és a dir, més claredat (*Klarheit*), més proximitat (*Nähe*) i més fixació impliquen proporcionalment un major determinació, com quan ens apropem un objecte als ulls, l’il·luminem més, l’agafem bé perquè no es mogui i, així, el veiem millor); mentre que, d’altra banda, l’interès de Heidegger per la facticitat —reduint així la “teoria” a una modalitat derivada de l’existència— resulta que acaba expressant la tasca del pensament amb una llei de figurativitat que xoca, paradoxalment, contra la nostra vivència quotidiana (allò més a prop és allò més llunyà: “la proximitat és el que més lluny ro-

¹⁴ Per la traducció castellana, vegeu Barjau (1994: 143-144). Avançada ja l’anàlisi, Heidegger precisa en aquest sentit la proximitat posant-la en relació amb la Quaternitat: “La cosa fa cosa. Fent cosa fa romandre terra i cel, divins i mortals; fent romandre, la cosa apropa uns a altres als Quatres en llurs llunyanies. Aquest portar a prop és l’apropar. Apropar és l’essència de la proximitat. La proximitat apropa allò llunyà, i ho apropa en tant que llunyà. La proximitat conserva (en la seva veritat) la llunyania.” (Heidegger, 1954: 170; Barjau, 1994: 154).

man de l'home"). El pas d'un pensador a l'altre s'ha explicat com el pas de la teoria eidètica a l'estudi de l'existència, com el pas de la filosofia científicista a l'hermenèutica, etc. Ara bé, per què la pregunta per l'ésser segons Heidegger trenca la llei de figuració perceptiva que encara serveix a Husserl? A més del binomi proximitat-llunyania, ¿trenquen també les descripcions de Heidegger amb els binomis figuratius ple-buit, fix-flotant? I respecte a la claredat-obscuritat, què caldria dir sobre la *Lichtung*? A quins límits del pensament i del llenguatge ens porta l'ontologia heideggeriana?

En relació amb Husserl, el pensament de Heidegger té un interès especial per la relació directa i enrevessada que estableix amb ell. Ara bé, Heidegger no és l'únic, evidentment, que trenca en el segle XX les lleis de figuració perceptiva per descriure la tasca i l'objecte del pensament. Si passem ara a l'actualitat de la fenomenologia, ens trobem que un dels seus darrers representants importants, Jean-Luc Marion, desplega en el seu pensament una llei figurativa diferent tant de Husserl com de Heidegger. A Marion, hi ha un trencament de la figuració perceptiva que s'expressa, però, de manera diferent que a Heidegger. Seguim així esbossant una història de la figurativitat, afegint tot seguit un altre exemple.

Per determinar la llei de figurativitat que opera a Marion, agafarem com exemple paradigmàtic la seva noció de "fenomen saturat", que tant d'èxit ha tingut dins i fora dels cercles fenomenològics. El fenomen saturat és un tipus de fenomen en el qual la intuïció sobrepassa la intenció de significació, de tal manera que es produeix un excés d'intuïció, una saturació intuïtiva de la intenció. Dins de la tòpica de fenòmens que Marion construeix a la seva obra magna titulada *Étant donné* (1997: §23), el fenomen saturat ocupa un lloc privilegiat i ve caracteritzat efectivament per una quantitat saturant d'intuïció que contrasta, d'una banda, amb els fenòmens de "dret comú" (els fenòmens quotidians que tenen un grau d'intuïció que no arriba a omplir la intenció de significació: un got per beure, una taula quan l'utilitzem, el telèfon per comunicar-se, etc.) i, d'altra banda, amb els fenòmens "pobres d'intuïció", que només requereixen un mínim d'intuïció per a la seva fenomenalització (és el cas de les idealitats matemàtiques, per exemple, que es fenomenalitzen només amb la intuïció pura de l'espai, sense colors, materials, etc.).

Deixarem al marge la relació del fenomen saturat amb les descripcions dels fenòmens a Husserl (encara que sigui una relació directa i important per enten-

dre el projecte de Marion), així com llur funció dins del pensament del fenomenòleg francès. El que ara ens interessa és concentrar-nos en la fenomenalització del fenomen saturat per constatar que la descripció que Marion en proposa conté una sèrie de nocions que constitueixen una altra llei figurativa ben particular. En efecte, el fenomen saturat es manifesta com un excés d'intuïció que rabassa la plenitud intuïtiva. Seguint les descripcions que en dona Marion, podem veure que aquest excés intuïtiu es presenta així mateix com un excés de claredat:

Perquè el fenomen saturat, per l'excés d'intuïció en ell, no pot ser suportat per cap mirada a la seva mida ("objectivament"), només es percep ("subjectivament") per la mirada sota el mode negatiu d'una percepció impossible —exactament, l'enlluernament. (Ibid: 286)¹⁵

L'enlluernament és conseqüència, doncs, de l'extrema claredat que provoca la saturació intuïtiva. Els binomis figuratius en les descripcions de Marion coincideixen, fins aquí, amb la corresponent llei de figuració perceptiva de Husserl. En efecte, si en aquest vèiem que més claredat és més plenitud, la conseqüència lògica és que un excés de plenitud comporti un excés de claredat, és a dir, l'enlluernament. La *praxis* d'escriptura de Husserl i de Marion coincideixen, fins aquí, figurativament. Ara bé, el punt important és que l'excessiva claredat i plenitud del fenomen saturat no comporta un excés de determinació del fenomen mateix (podríem dir, una "determinació excessiva"), ni un excés de proximitat (una "proximitat excessiva"), sinó que comporta al contrari una *distància* irreductible respecte al coneixement del subjecte, distància que implica alhora una *indeterminació* fonamental. Aquesta distància irreductible respecte al coneixement del subjecte i la conseqüent *indeterminació* corresponen, de fet, al caràcter "paradoxal" del fenomen saturat —tal i com afirma Marion a l'obra ja citada, *Étant donné*— i al seu caràcter d'esdeveniment¹⁶. La llei de figuració que estableixen les descripcions marionanes quedaria, doncs, així: un excés de llum

¹⁵ Traducció espanyola, Bassas (2008: 335).

¹⁶ La consideració dels fenòmens saturats com a esdeveniments ja es troba també clarament expressada a la seva obra de 1997, *Étant donné*. Ara bé, a Marion (2011), l'equivalència entre fenòmens saturats i esdeveniments es fa més palesa perquè Marion redueix la tòpica de tres tipus de fenòmens que apareixia a *Étant donné*, i que ja hem descrit més amunt (fenòmens pobres d'intuïció, fenòmens de dret comú, fenòmens saturats), per quedar-se'n només amb dos tipus: objectes i esdeveniments —així, els fenòmens saturats es donen com a esdeveniments.

i un excés de plenitud intuïtiva comporta una distància irreductible i una indeterminació fonamental del fenomen respecte al coneixement del subjecte.

En definitiva, la *praxis* d'escriptura de Marion revela —com a mínim en la descripció del fenomen saturat (que és el punt clau de l'arquitectura del seu pensament)— una llei figurativa diferent de la que es manifesta als textos husserlians: en aquest cas, no s'estableix una proporcionalitat entre més determinació, més llum, més proximitat, més plenitud. Les preguntes que formulem són les següents: podríem dir que aquesta figurativitat manifesta a la *praxis* d'escriptura de Marion és una figurativitat teològica? Comparteix la descripció del fenomen saturat la mateixa llei de figurativitat que el Déu de certs teòlegs? Quina llei de figurativitat extrauríem de Dionís l'Areopagita, per exemple, si fés-sim un anàlisi de "les divines tenebres"?

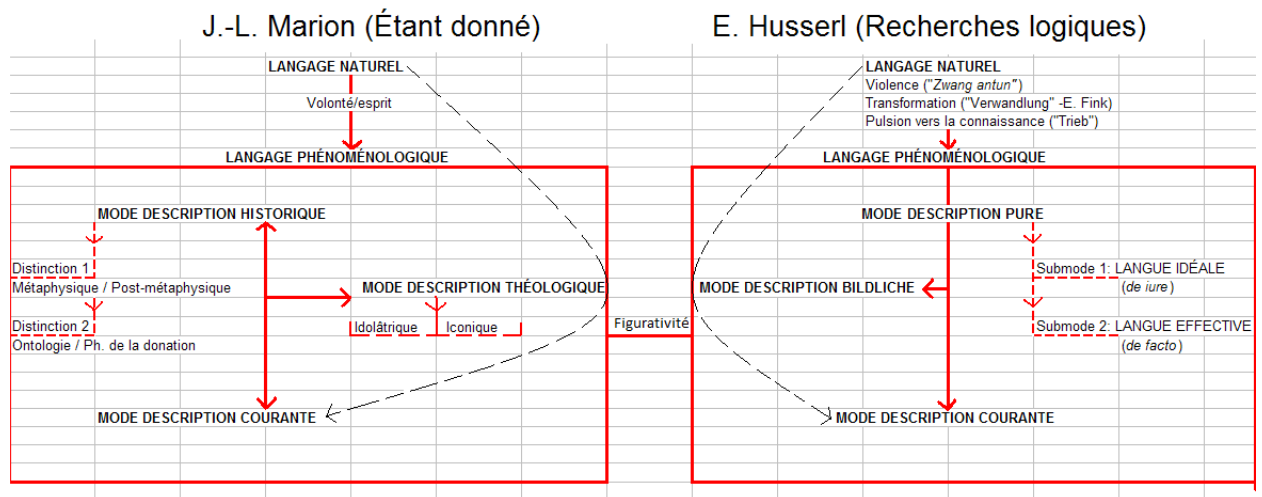
*

PER CONCLOURE. Tota fenomenologia, i tota filosofia en general, figura una imatge del seu pensament, genera descripcions figurades d'allò que en cada cas considera l'objectiu de la seva tasca. Així doncs, tot pensador, en la mesura en què escriu textos, té la seva pròpia llei de figurativitat. Ara bé, per més particulars que siguin unes i altres lleis figuratives, existeixen certes tendències que poden constituir dues grans genealogies històriques: d'una banda, hi ha la llei de "figuració perceptiva" de Husserl (amb tots els seus precedents des de la filosofia grega fins als seus descendents en la filosofia de la ciència i analítica) i, d'altra banda, la "ruptura" de la figuració perceptiva que hem descrit breument amb Heidegger i Marion (també amb tots els seus precedents possibles i futurs seguidors). Les lleis de figurativitat que hem extret de Husserl, i que hem començat a esbossar a Heidegger i Marion, ens poden oferir noves perspectives sobre llurs pensaments, poden obrir noves relacions per pensar d'una altra manera la història de la metafísica, la història de la filosofia. Sembla, però, que totes aquestes qüestions sobre la *praxis* d'escriptura de la fenomenologia —i de la filosofia en general— s'han descurat en els estudis fenomenològics. Pocs investigadors han tingut en compte el *text* mateix, la seva construcció, els seus diferents modes d'escriptura. I, tanmateix, la història de la figurativitat és la història fonamental de l'escriptura del pensament i de la figuració d'aquest pen-

sament. Quines noves filiacions, quines noves genealogies caldria establir? Cal llegir la fenomenologia en un nou sentit fort del verb *llegir*.

FIGURES DU LANGAGE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

JAVIER BASSAS VILA (bassas@ub.edu)



BIBLIOGRAFÍA

- BASSAS VILA, J. (2009): *Le soi dans l'écriture de Husserl. La 'bildliche Rede' et la comme-thèse*, en J. Leclercq i N. Monseu, *Phénoménologies littéraires de l'écriture de soi*, Ed. de l'Université de Dijon.
- (2011): "Políticas textuales. Análisis de fenomenología lingüística aplicado al texto husserliano", *Investigaciones fenomenológicas*, 8 (2011), 45-59. (Disponible en: http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen08/pdf/03_BASSAS.pdf).
- COURTÈS, J. (1991): *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation*, Paris, Hachette.
- DERRIDA, J. (1972): "La forme et le vouloir-dire", en *Marges -de la philosophie*, París, Minuit.
- HEIDEGGER, M. (1954): *Das Ding*, en *Vorträge und Aufsätze*, 5ª edición, Pfullingen, Verlag Günther Neske. Trad. esp. de Barjau, E. (1994): *La cosa*, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1976): *Brief über den Humanismus*, Frankfurt, Vittorio Klostermann. Trad. esp. de Cortés, H. y Leyte, A. (2006): *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza.
- HUSSERL, E. (2002): *Logische Untersuchungen*, Hua. XIX/1 i XIX/2. Trad. esp. de Gaos, J. y Morente, M. G. (2002): *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza.
- *Idées directrices pour une phénoménologie*, París, Gallimard, col. Tell.

MARION, J.-L. (1997): *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París, PUF, col. Épiméthée. Trad. esp. de Bassas, J. (2008): *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Ed. Síntesis, col. Perspectivas.

— (2011): *Certitudes negatives*, París, Grasset.

**BODY SCHEMA(TISM) AND THE LOGOS OF LIFE:
A PHENOMENOLOGICAL RECONSIDERATION**

**ESQUEMA(TISMO) CORPORAL Y EL LOGOS DE LA VIDA:
UNA RECONSIDERACIÓN FENOMENOLÓGICA**

Denisa Butnaru

Romanian Society for Phenomenology/
Universität Augsburg, Germany
denibutnaru@gmail.com

Abstract: Body image and body schema are two phenomenological concepts which generated a revival of Maurice Merleau-Ponty's philosophical heritage. In the present text I intend to inquire on the relation between these two concepts and that of Logos of life, another challenging point in the Merleau-Pontyan thought.

In order to delineate the correlation between body schema, body image and my understanding of a logic of life, I will first explore how what I term "schematism of the body" is connected to an inherent model of life and living and how this schematism is reflected in the body image. I will turn further to the relation between body and world and highlight how the life of the body defines itself as meaningful in the context of both the surrounding world (Umwelt) and the life-world (Lebenswelt). In a third part of my analysis I shall point out how the relation between body schematism and motile intentionality redefines corporeal intentionality. I shall conclude by noting the role of the Logos of life, through which corporeity, in its position of meaning project, is instituted as body schematism.

Key Words: Body Schema, Body Image, Logos of the World, Logos of Life, Intentionality.

Resumen: Los conceptos fenomenológicos de imagen corporal y esquema corporal han dado lugar a un resurgimiento del legado filosófico de Maurice Merleau-Ponty. En este texto pretendo investigar la relación entre estos dos conceptos y el de Logos de la vida, otro elemento estimulante del pensamiento Merleau-Pontiano.

Con el fin de trazar la correlación entre esquema corporal, imagen corporal y mi interpretación de la lógica de la vida, exploraré en primer lugar cómo el término "esquematismo del cuerpo" está conectado con un modelo inherente de vida y de vivir, y cómo este esquematismo se refleja en la imagen corporal. Consideraré después la relación entre cuerpo y mundo y remarcaré cómo la vida del cuerpo se define como significativa en el contexto tanto del mundo circundante (Umwelt) como del mundo de la vida (Lebenswelt). En la tercera parte de mi análisis señalaré cómo la relación entre esquematismo corporal e intencionalidad motora redefine la intencionalidad corporal. Concluiré destacando el papel del Logos de la vida, a través del cual la corporeidad, en su posición de proyecto significativo, se instituye como esquematismo corporal.

Palabras clave: Esquema corporal, imagen corporal, logos del mundo, logos de la vida, intencionalidad.

Current discussions on the concepts of body schema and body image (Gallagher, 2005; Gallagher & Zahavi, 2008; Sheets-Johnstone 2009a) raise once again the legacy of Maurice Merleau-Ponty's phenomenological heritage. These concepts are at the core of a paradigmatic shift within the Merleau-Pontyan tradition in phenomenology. Reorienting the phenomenological analysis of consciousness to an analysis of embodiment, Merleau-Ponty consecrates a perspective in which the body as a phenomenological project does not represent a moment of constitution anymore but rather a moment of "institution" (Séglard, 1995: 14). Such a reversal challenges the status of the subject and the resources through which at a more global level subjectivity is defined.

I intend to highlight the relation between the concepts of body schema and life, and show their necessity in the definition of a new form of Logos. The Merleau-Pontyan opus offers a non-systematic understanding of life and of its relation to Logos, his development of this topic being realized mostly in his lectures. This constant interest in the resources which ground meaning involved his taking into account this concept. For Merleau-Ponty, Logos is correlated to body, to the world and also to language (Merleau-Ponty: 1945). Yet this concept characterizes as well nature and life. Given these many aspects, the discussion of the body schematism, of its correlation to the body image as well as their roles in formulating a Logos of life becomes an important issue for the phenomenology of embodiment.

The impact of life in its actualization as Logos, is even more obvious if we consider the ontological status of the body. A body which exists is first and foremost a living body¹ (*Leib*) and a *corps vivant*, a living body; that is why a discussion of meaning cannot avoid life. What is also important to be noted in a phenomenological analysis is that life does not characterize only the living body, but also consciousness. Therefore discussing life becomes a condition *sine qua non* in any context in which meaning is involved. Merleau-Ponty develops gradually a phenomenology of embodiment and the paradigmatic turn he

¹ The translation of the Husserlian terms *Leib* in English and French was that of "own body" and "corps propre". However, I think that *Leib* shows primordially a deep connection to life and living before being a matter of "ownership", even if in Husserl's analysis the issue at stake remains the individuation of the subjective sphere in its quality of *own* sphere.

institutes has essential consequences for the significance that consciousness holds, at least in the Husserlian perspective. His definition of consciousness in terms of "consciousness of life" (*conscience de la vie*) (Merleau-Ponty 1942: 199), represents a first moment in which the question of meaning is revised. It also draws attention to how the schematism of living emerges as meaningful living. Even though the topic of life is of obvious interest in the context of an analysis of consciousness, in what follows I intend to highlight how life is imposed as a phenomenological principle at the level of the body, under a form which I shall denote "*body schematism*".

The notions of body schema and body image account for the properties of modelling and remodelling through which embodied life manifests itself as life. An inquiry into the body schematism and the body image highlights a form of regularity which attests to the body as a living schematism, and such a property may be recognizable as a form of Logos. These two concepts are also significant because they exemplify a duplicity which is omnipresent in the Merleau-Pontyan writings, for instance, the duplicity of visibility and invisibility, immanence and transcendence, subject and the world.

In order to delineate the correlation between body schema, body image and my understanding of a logic of life, I will first explore how the schematism of the body is correlated to an inherent model of life and living and how this schematism is reflected in the body image. I shall do so by examining these concepts in the work of Merleau-Ponty and that of Shaun Gallagher and Dan Zahavi. Second, I will turn to the relation between body and world and stress how the life of the body defines itself as meaningful in the context of both the surrounding world (*Umwelt*) and the life-world (*Lebenswelt*). In a third part of my analysis I shall point out how the new body schematism that appears in motile intentionality allows a new understanding of the corporeal intentionality. I shall conclude by underlining the indispensability of acknowledging a Logos of life, through which corporeity, in its position of meaning *project*, is instituted as body schematism.

1. A FIRST PHENOMENOLOGICAL UNDERSTANDING OF THE BODY SCHEMA

The concept of “body schema” has given rise to many terminological debates². In the phenomenological field, a first discussion was carried out by Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Ponty’s analysis of this concept had in particular a methodological purpose. His intention, like that of Husserl, was, first, to detach himself from naturalizing psychological tendencies. Second, he tried to develop a phenomenology which overcame the dichotomy between body and consciousness. In order to achieve such a goal, he proposed a return to embodiment and to the relation of the body to the world. In such a context, the definition of the body schema for phenomenological purposes is particularly important.

In a first attempt in which Merleau-Ponty tries to define the body schema, he qualifies it as “a resumé of our bodily experience, which is capable of making a comment and giving a signification to the interoceptivity and the proprioceptivity of the moment” (Merleau-Ponty, 1945: 114). The body schema is connected to motility, to our ability to inscribe ourself in the world as spatializing instances, as instances that mark and create spatiality. We integrate space as traced space, as a meaningful environment. Further, the body schema is characterized as a principle that gives coherence to the body, as “a body drawing” which is supported by a “unique law” (Merleau-Ponty, 1945: 115) and further as “a global awareness of [my] posture in the intersensitive world, a form in the sense of the *Gestaltpsychologie*” (Merleau-Ponty, 1945: 116). The body schema in this Merleau-Pontyan understanding has the function of replacing consciousness with the body and of establishing the body as the primary principle in our encounter with the world.

Although it is sometimes mis-understood in a static and pointillist perspective³, the body schematism is in constant transformation. The body schema has a dual function, and this recalls the Husserlian paradox of subjectivity. In Husserl’s view, one is not only a subject in the world but also an object in the world (Husserl, 1954: 182). In the same spirit, following Merleau-Ponty’s

² Shaun Gallagher’s extensive study *How the Body Shapes the Mind* is an important resource for the conceptual differences that marked the history of this concept.

³ Maxine Sheets-Johnstone is one of the defenders of an anti-pointillist conception of the body, proposing an understanding of our bodily existence in terms of a kinetic melody (Sheets-Johnstone, 2006; Sheets-Johnstone 2009a; Sheets-Johnstone, 2009b).

analysis, it is obvious that the body schema does not ensure only an individuation of subjectivity as such but also a connection to the world, an opposition to other forms of living, which could be understood as "objectification". This fundamental connection among different forms of existence is described by Merleau-Ponty in terms of "flesh" (Merleau-Ponty, 1964). In some of his later writings, the same bond is delineated in terms of "nature" (Merleau-Ponty, 1995). I consider that the double quality of the body schematism as being both a border for forms of existence and a connection among beings, is reflected in the idea of regularity of life, namely in Logos.

The body schema is also the element that recalls the constitution of the own body (*Leib/ corps propre*). In the Husserlian perspective the constitution of the own body is conceived in relation to sensations, and more specifically to kinaesthetic sensations (Husserl, 1952: §36). Merleau-Ponty rediscusses this form of sensations, which he names "double sensations", and he introduces an essential element in his description of the own body: movement and "motor intentionality" (Merleau-Ponty, 1945: 128, 160-161, 183-184, 444). Motility recalls the presence of animation, and therefore of life. Movement is not only characteristic of the human subject but is also the characteristic of any form of life, starting with the division of cells up to other complex forms of living organisms. Motility reverses the problem of intentionality insofar as the position of subjective consciousness is considered. Its role is to show that the phenomenology of embodiment and the body schematism are essentially a phenomenology of life grounded in a principle of animation⁴.

The body schema, more than being merely connected to movement has a dynamic quality in the Merleau-Pontyan view and it institutes the body both as living body (*corps vivant*) and own body (*corps propre*). In addition, the body schema is a first moment that covers on the one hand any realization of meaning and on the other the connection between any form meaning that the body as embodied presence assimilates, and other forms revealed by other living bodies. Connected to an awareness of our situatedness as being-in-the-world, the body schema is a first relation to space. More fundamentally even: it represents one of the principles according to which life gains depth and manifests

⁴ For an analysis of animation and of its phenomenological implications see Maxine Sheets-Johnstone's (2009a).

itself in interconnection with a worldly principle. The Merleau-Pontyan approach stresses in particular this intertwining (*Verflechtung*) between the body schema and the world and reorients the phenomenological inquiry towards a connective and integrative approach. The body is not only a guarantee of my being a subject; it is the guarantee of my belonging to a world and to other bodies. Given its articulation as body schema, the body is from the beginning intercorporeal, and it makes us from the beginning “intersubjectively open” (Zahavi in Thompson, 2001: 15).

The discussion of the body schema allows a new understanding of the logic of life because it is connected to motility and it entails a regularity through which the schematism of the body emerges within a larger movement which is that of life. This regularity refers to the organism as living according to certain laws and principles which are constantly changing, an idea that recalls once more the principle of animation⁵. The existence of such laws should not be however understood in naturalistic terms. They represent a configuration between the body and the world, as well as between the body and other bodies. In such a context, the body schema becomes the very field through which such laws emerge. An inquiry on its potential highlights it as a condition for any intentional manifestation and for the minimal coherence of our being in the world. The body schema is that background without which we cannot define ourselves as subjects; it is the pre-awareness that renders the body to the world and the world to the body (Merleau-Ponty, 1945: 117).

2. BODY SCHEMA REVISED

In a more recent definition developed by Shaun Gallagher (Gallagher 2005; Gallagher & Zahavi, 2008) the understanding of the body schema is restated. Gallagher criticizes the fact that the body schema was frequently associated with or subsumed under that of body image, and he shows that this was prone to much confusion (Gallagher, 2005: 17-39). He makes a clear distinction between these two terms, which is capital to understand the levels that characterize the Logos of life. In his view, the body schema is characterized as

⁵ For a detailed analysis of the principle of animation and its relation to the phenomenology of the body, see Maxine Sheets-Johnstone (Ibid.)

"1) the close-to-automatic system of processes that constantly regulates posture and movement to serve intentional action and 2) our pre-reflective and non-objectifying body-awareness" (Gallagher & Zahavi, 2008: 146). Such an understanding supports a first hypothesis that the primary schematism, displayed by the body, enacts a basic correlation, an idea also affirmed by the Merleau-Pontyan approach. This refers to "the connection of an idea and an existence which are indiscernible, [to] the contingent arrangement by which materials begin to have meaning in our presence, intelligibility in the nascent state" (Merleau-Ponty, 1942: 223).

The concept of the body image consists according to Gallagher in "a complex set of intentional states and dispositions – perceptions, beliefs, and attitudes – in which the intentional object is one own's body. This involves a form of reflexive or self-referential intentionality" (Gallagher, 2005: 25). An essential difference between the body schema and the body image is the intentional factor. In Gallagher's opinion, the body schema eludes intentionality. It is "a system of sensory-motor capacities that function without awareness or the necessity of monitoring" (Gallagher, 2005: 24), while the body image maintains this characteristic. "Although a body schema is not in itself a form of consciousness, or in any way a cognitive operation, it can enter into and support (or in some cases undermine) intentional activity, including cognition" (Gallagher, 2005: 26). The body schema is a body background; it represents that potentiality which contributes to the acknowledgement of the body as living body.

What is crucial to retain from Gallagher's definitions of this concept is that the body schema precedes intentionality and connects the human body to a more general corporeality which is that of nature as world. It guarantees the primary moment of phenomenality, insofar as this phenomenality is understood as corporeal life. For, as Renaud Barabars argues,

if corporeal life transcends itself in an existential significance that goes beyond natural needs, it is also true that this significance, whatever it may be, is rooted in corporeal life. In other words, it is life itself that transcends its natural or biological dimension and involves the whole realm of meaning: [...] we must be alive and have sense organs to experience anything and, finally, to perceive a world (2005: 210-211).

An inquiry into the body schema helps to understand the projection of life as meaningful project. Moreover, the correlation between body schema and body image reproduces the problematic of embodiment as a logic of life, in the sense that while the body schema is the way in which our existence is manifest, the body image partly translates the body schema through intentional manifestations. For the purpose of my demonstration, I intend only to focus on the basic description of the body image.

The distinction between body schema and body image is central for the discussion of a logic of life because it is correlated with a form of doubleness that characterizes the conceptual background in the Merleau-Pontyan work. The regularity through which the body becomes manifest has to be understood as an intertwining between these two levels of schematism and image. The body schematism is often diffuse. It is a "tacit contribution" (Gallagher, 2005: 26; Gallagher and Zahavi, 2008: 146), while the body image presents the manifested body; it only shows that which is "originated, i.e. the personal self" (Merleau-Ponty, 1945: 451). A body image is a moment through which the body becomes present, whereas the schematic aspect represents the corporeal moment through which "the body effaces itself in its projects" (Gallagher, 2005: 38; Leder, 1990). This feature of diffuseness recalls both the lively tissue within which the body appears as body schema and the participation of the body within nature. Thus the body schematism shows a double regularity that transpires at two different levels of Logos: a Logos of life and a Logos of nature. For Merleau-Ponty, these two regularities are equivalent. As he puts it "there is nature wherever there is a life that has a meaning, but where, however, there is not thought. [...] Nature is what it has a meaning, without this meaning being posited by thought: it is the autoproduction of meaning" (Merleau-Ponty, [1956-1957] 1995: 19).

The meaning displayed as nature appears in corporeality as meaning displayed in the living being; the analysis of the body schematism allows the joining of these two aspects of nature and living, into one. Meaning is traceable as living and through projects of living in the "body schematism". As Renaud Barabaras argues "this meaning of being emerges from a study of living beings, to such an extent that nature originally means life, or in other words that there is an original sense of nature that accounts for the possibility of life" (2005: 223). These moments of transition that make the understanding of living in-

separable from the understanding of nature and therefore of the structure of meaning in general, are encompassed in the correlation between body schema and body image. The idea that the "body schema is always something in excess of that of which I can be conscious" (Gallagher, 2005: 38) and that is defined as a regularity, entails a first inscription of the body in the world and its dynamics as living body. Through its diffuseness, the body schematism asserts the opacity of nature and life.

A phenomenology that chooses the theme of corporeal schematism is necessarily a phenomenology of life and gains ontological implications. The interest in the body schema as the primordial moment of the regularity of consciousness and of intentionality, resituates both the Merleau-Pontyan understanding of this concept as well as its recent development. The body schema becomes that bridge that joins human existence to other forms of existence and contributes to the reorientation of phenomenological analysis towards a specific form of passivity: that of life and nature.

Nature and bodily being are sustained in their development by a diffuse form of meaning. As Merleau-Ponty argues, the body schematism becomes the reflection "of a being of the order of Logos and not of the 'pure thing'" (1995: 209). Through this primary moment of corporeity, the body schema ensures our resonance in the world and through the world. It affirms life as a constant transitivity, as an infinite correspondence through which the subjected body overcomes itself in order to assert a new form of schematism, that which Merleau-Ponty names *Ineinander*. The body schematism is simultaneously a connection to nature, and a connection to life, a connection between a form of life and other forms of life. Therefore the reality of the body schematism emerges in the tension between *Leib* and *Körper*, in the overlapping that these corporeal dimensions operate on each other.

3. THE LIVING BODY

Following the previously mentioned ideas, the phenomenological distinction established by Husserl between *Leib* and *Körper* (Husserl, 1950; Husserl, 1952) could correspond with the Merleau-Pontyan couplets of body schematism and life. For Husserl, *Leib* serves a particular purpose, namely to individuate the

egological sphere and to show the importance of corporeity in the more complex problematic of intentionality. *Leib* is therefore a privileged level, that includes *Körper*, but which promotes a principle of individuation – “an own body”. The idea of “ownness” prevails over that of living, the bodily quality serving a specific reduction that clarifies the status of the subjective sphere. Furthermore, what is essential for the Husserlian definition of the “own body” (*Leib*) are *kinaesthetic sensations*. For Husserl, a first individuation of corporeity as subjectivity is identified at this level (Husserl, 1952: §36-37). The idea of kinaesthetic sensations refers to the fact that when I experience an object, for instance when I touch a table, the object in question is doubly seized. On the one hand, I tactually feel the object in its exteriority; on the other the object imprints itself on me. I feel the sensations that result from the pressure I exert on the table. These kinaesthetic sensations are different from those sensations, which are defined by Husserl in terms of an “effect” (1952: §36) and which constitute the features of the things as such (1952: §18). This second type of sensation is called *aesthetic* by Husserl.

Kinaesthetic sensations are important in a discussion of the body schematism because they refer to a form of engagement of the body. They refer to the way in which the body is attuned to the world it experiences. They announce the quality of the body as *Leib* and it is this *Leiblichkeit* that allows a meaningful transition in the world. Being preoccupied by the status of intentional consciousness, Husserl often subsumed corporeity to a principle of transparency. This is also quite explicit in his analyses of intersubjectivity, in particular in his *Cartesian Meditations*, where *Leib* comes once more into question. Thus corporeity represents the field upon which Otherness is constituted through the process of appresentation and coupling (*Paarung*). Yet, here too, the body remains always an “own body”, an “*eigenheitlich reduziertes Leib*” (Husserl, 1950: §44).

It is only in the Merleau-Pontyan analysis that the reality of ownness is extended and leads in the end to the conceptualization of the body as foundation of all existence and finally to its understanding as “flesh” (Merleau-Ponty, 1964). *Leib* receives the meaning of “living body” even though still conceived as “*corps propre*”. Merleau-Ponty develops indirectly the idea of a “*corps vivant*”, since the essence of “*Leib*” is inseparable from “*Leben*”, just as the essence of the flesh is also life. In his analysis, there is a first resource in which the correlation between the body schematism and a Logos of life can be claimed. The

body is a milieu between the subjective sphere and the world. And yet before having this transition function, the body is an expression of life. It is as life that the body dissolves in the world and defines itself as opaque moment.

Merleau-Ponty reorients the phenomenological inquiry from a body which is a centre in itself, from a body which is a centre of perception and sensations and thus a guarantee of spatiality and intersubjectivity (Husserl, 1952: §41-42; 1950: §53-54) to a body which is connected to other bodies as forms of life. He goes thus beyond the idea of "own body-ness" and restates it in terms of a "living-ness". For, as Christopher Macann argues,

being a body means not merely being that very body which one is oneself, but also standing in relation to other bodies which also have the meaning of being bodies for themselves and, moreover, coming thereby to see oneself from the standpoint of the other as an embodied being for the other (1991: 102),

an other which may be extended to any other form of being.

An understanding of the body as living re-conceives the status of intentionality along with the status of corporeity in general. The Husserlian perspective in which consciousness is defined as a consciousness-of is replaced in a body focused approach by the *body-of* (*corps à*) (De Saint Aubert, 2005: 135). This change implies that any form of directedness is projected under another form of schematism than the schematism legitimated by consciousness. Embodiment has its own laws; similar to consciousness, it has a capacity of schematizing, including a "logological" characteristic. The analysis of the body schematism shows how the body portrays a double characteristic: a first moment in which the body legitimates itself as an instance of *Verleiblichung*, and a second moment in which the body remains a "*verkörpert*" project, in which it is connected to the brute fact of life and of nature. This double configuration could be associated with the distinction between the body schema and the body image, discussed by Gallagher. Yet, as already mentioned, the body schema has no intentional aspect in this approach.

I consider therefore that the re-evaluation of the Merleau-Pontyan project on body schematism and the return to the *fungierende Intentionalität*, which is a corporeal intentionality, restores corporeal schematism to its phenomenological importance. The *Körper* is constantly "*verleiblicht*"; it is overcome by an inner movement which sustains its quality of being lively (*lebendig*) and imbr-

cated in a net of life. In this sense, the body schematism affirms itself as a logic of living, as a logic of life and in such a movement through which life is asserted, it releases the body in the world. For if embodiment as "*Verleiblichung*" asserts life, it also creates a profound connection with the world and it underlies the ego's understanding of life-world. As an animated body, and thus as living body, the *Leib* overcomes the *Körper* and presents itself not as an object in the world, but "as means of communication with it" (Merleau-Ponty, 1945: 109). The interrogation of *Leib* becomes correlated to an inquiry on the status of the life-world, which is the matrix of meanings, and also of any form of intentionality. As a result, the double reality of the *Leib-Körper* and its import for the body schematism requires a consideration of the duality *Lebenswelt-Umwelt*, which I shall explore in what follows.

4. THE WORLDLY LOGOS AND THE LOGOS OF LIFE

An inquiry on a Logos of life and on its connection to the body schematism, the conceptual couple body schema-body image is useful because it underlines the *doublure* which the body presents in its relation to the world. According to Emmanuel Alloa, Merleau-Ponty's conception of logos remains equivocal (2008: 105). The types of Logos vary according to the questions that lie beneath Merleau-Ponty's terminological development. He postulates for instance a Logos of the perceptual world (1945: 490), a Logos correlated to the tacit cogito and in *Le visible et l'invisible* he mentions a particular conception of Logos, which he understands as a double Logos divided between a *logos endiathetos* (a latent logos) and a *logos prophorikos* (a logos which exteriorizes itself).

The couple *logos endiathetos* and *logos prophorikos* is also mentioned in Merleau-Ponty's lectures on nature ([1959-1960] 1995). The first is defined as "a logos of the natural world, an aesthetic logos" ([1959-1960] 1995: 274). It is diffuse and indispensable for any form of existence, and similarly to the body schema it remains most often tacit. Furthermore, being connected to an aesthetic dimension, it expresses itself as negativity. The second type of logos, the *logos prophorikos* which characterizes basically perception is complementary to the *logos endiathetos* and recalls a reversibility that qualifies any form of living and especially that primordial layer of living, which is the *Umwelt*. The *logos*

endiathetos and *logos prophorikos* play a particular role in the realization of the logos of life. They are on the one hand connected to life as a principle *per se*, and on the other they are indispensably related to the configurations of mundanity. That we are first and foremost living and animated beings is an idea that occurs both in Merleau-Ponty's as well as in Husserl's writings. However, what the Merleau-Pontyan perspective brings forth is that the Logos is correlated to living-ness (nature); it is in this sense that the Logos appears not only as a principle of perception, sensation or corporeality, but as an indispensable element that organizes life. The relation between Logos and life emerges more strongly in the Merleau-Pontyan texts when he discusses the structure of the *Umwelt* and of the *Lebenswelt* (life-world). Both these layers of mundanity maintain a specific relation to living and offer an occasion to consider the body as schematism and its interconnectedness to Logos. However, there are clear distinctions between these two life-mundane projects. In what follows, I shall point out some of their differences as well as their influence on the body schematism.

A return to *Umwelt* implies a return to non-distinctive moments of life. The *Umwelt* escapes thematization, although it remains intrinsic to any process in which corporeity institutes meaning. As Ted Toadvine puts it, "[...] the *Umwelt* itself cannot be reduced to subject or object; it is, instead, a kind of self-organization at the level of life" (2009: 88). Belonging to the *Umwelt*, and therefore to life in its primitive and brute aspect, the body confirms in addition another quality: that of being opaque. The *Umwelt* is a first moment that guarantees this opacity. In the Merleau-Pontyan phenomenological conception opacity is opposed to the transparency of consciousness. A first reversal that he postulates for the overcoming of transparency and for the return to opacity is embodiment as such. I believe that a phenomenology of living can deepen even more an inquiry on the status of opacity. A return to life, in its form of Logos, can challenge the regularity confirmed by consciousness and highlight a new principle that sustains any phenomenal possibility. In this sense, opacity is not negativity; on the contrary, it has a positive quality, in that it confirms an infinity of possible surroundings in which human life in its relatedness to other regimes of life is accomplished. One of the levels in which the opacity of lives emerges is that of the *Umwelt*.

The *Umwelt* also strongly related to the *logos endiathetos*, underlining that brute nature is already meaningful (Toadvine, 2009: 89). Life is guided by meaning even in its most basic forms for Merleau-Ponty. This characteristic becomes clear in the examination of the relation between life as Logos and *Umwelt*. Given its status of fusing multiple levels of meaning, the *Umwelt* is that constant resource through which any corporeal project appears as organized through a logic of life. It is only when the living body defines its actions within the *Umwelt*, that the *Umwelt* is transformed into a *Welt* ([1959-1960] 1995: 284; 1945: 144). The quality of a living body in its most schematic aspect is inseparable from the *Umwelt*; on the other hand when the living body surpasses the level of the *Umwelt*, it realizes what I would call a *significative leap*. Through this leap corporeity gains an institutive quality. Life in its connection to mundanity, undergoes as well a transposal – it does not appear as *logos endiathetos* anymore, but as *logos prothorikos*.

The body manifests a similar form of logic according to Merleau-Ponty. Such an imbrication and duality confirm that the living-ness of the body cannot be separated in a first perspective from the *Umwelt*.

The *Umwelt* is therefore not outside the body, and the body is not other than the *Umwelt* [...] the two terms must be understood as divergences to one another; [...]. The coupling with an *Umwelt* is, then, precisely what clarifies the profound correlation of the body and the world (Hansen, 2005: 252)

as well as the *Ineinander* operated by life.

Umwelt is also understood by Merleau-Ponty as *Offenheit* (VI: 266, 305) and as inseparable from the *Lebenswelt*. This is a second layer of mundanity from which the body as body schematism cannot be separated. The correlation *Lebenswelt-Umwelt* transpires also in the relation between body schema and body image. For, if the *Umwelt* is the moment where significations remain diffuse, the *Lebenswelt* is that world of life, where significations are actualized, even if they remain unthematized. And through their silence they also adhere to the *logos endiathetos* (Merleau-Ponty, 1964: 222; 224). The *Lebenswelt* is a realm of the body schematism that, in contrast to the *Umwelt*, receives an additional form of signification. The auxiliary meaning strata are actualized in what Merleau-Ponty defines as the “junction of *Physis* and *Logos* [...] [or in the junction of] *Physis-Logos-History*” (Merleau-Ponty, [1959-1960] 1995: 259).

This ternary combination of *Physis*, *Logos* and *History* leads the analysis on the status of the body schematism to a “regressive interrogation” (Husserl, 1956: 280), requalifying the principles of the genetic phenomenology and reinstating the principle of opacity. However, in the context of the correlation between *Lebenswelt* and *Umwelt*, opacity does not refer only to an exclusion of the “clarity” of rational/transcendental consciousness, or to a return to the originarity of mundanity. It refers implicitly to a more basic conversion, which is that of life, of life as a grounding regularity for any form that mundanely exists. In such a context “to uncover a living dimension at the transcendental level, that is, a sense of life more basic than the difference between the transcendental and natural consciousness” (Barbaras, 2005: 207) becomes a task, the aim of which is to restore the schematic articulation of the body to basic principles of meaning.

The connection between body and *Weltlichkeit* is characterized by a double excess insofar as the body’s quality of *Leib* is concerned. As Mark B. N. Hansen claims,

on the one hand, there is an excess of the body’s potential in relation to its actuality (excess of the body over itself) and, on the other, an excess of the body in relation to being as cosmology (excess of being over the body). [...] the body manifests its potential (phenomenalizes itself) in the very act of preserving it as potential [...] that is, by moving out from itself toward the world; and correlatively, the world manifests itself [...] through actualization in the living body (2005: 254).

In this movement of constant surpassing, we see the belonging of the body qua *lebendig* to the *Lebenswelt* and the correlation between the body and *Umwelt*. At the level of the *Lebenswelt*, the excessiveness of corporeity manifests itself as an excessiveness of life schematism. The life-world is a retranscription of life in a symbolic configuration. It represents that milieu in which the *logos endiathetos* encounters the *logos prophorikos* and in which what is considered to be a regularity of life becomes an expression of being. As a world of life which transpires in a historical world and thus as a symbolic projection, the life-world is aesthesiological. This quality of *aisthèsis* refers also to corporeity.

The worldly-living regularity of the body, is consequently accompanied by an expressiveness that thematizes, an expressiveness grounded in an aesthesiological moment. By means of *aisthèsis* the body accomplishes its transfer in

the body image and projects itself as an imaginary. Thus the Logos of life transpires in this *aesthetic* transition, being further fulfilled as a constant “commerce” and as a reversibility that recalls “those sublimated structures, which are laterally designated” (Merleau-Ponty, [1956-1960] 1995: 291). The relation between *Lebenswelt* and *Umwelt* is defined as an interchange in this “commerce”, which is both a commerce of life, and a commerce of the flesh. According to Emmanuel de Saint Aubert, “any commerce is an extension of the ‘commerce of the body schemas’, which is rooted in a commerce of the flesh with itself [...] as if it were its own ground (*comme dans son propre fond*)” (2005: 115)⁶. The commerce in the body schematism in its relatedness to mundanity marks an *Überschuss* of being and not only of life. This process is reflected in a constant surpassing of the *Lebenswelt* by the *Umwelt*, and reciprocally of the *Umwelt* by the *Lebenswelt*. Their overlapping shows how the regularity of life transpires in a mundaneizing movement, in which erasure and actualization are phases of the same process.

The body schematism in its relation to *Lebenswelt*, surpasses the moment of the *Umwelt*, and becomes a “body-means or an occasion-body for the projection of a *Welt*” (Merleau-Ponty, [1959-1960] 1995: 284). The connection to *Lebenswelt* gives thus the possibility to redefine the nature of corporeality both in terms of an exchange between body schema(s) and body image(s), and in terms of a constant commerce of being. This commerce recalls the intersection of existence(s) in corporeal forms - the *Ineinander*. Being an endless movement of life and of modelling in life, “this original commerce is always new and though older than anything; it engages a reciprocity of precessions [...]. The commerce is therefore more than just a pure *Offenheit*, because it involves the reciprocity of a substantial exchange” (de Saint Aubert 2005: 114)⁷, which is that of life as body schematism.

The transition between *Umwelt* and *Lebenswelt* and that between body schema and body image is accomplished as intercorporeal exchange in the flesh. The inquiry on a Logos of life, expands in this context to an inquiry on flesh and on the world as containing all horizontal dimensions (Husserl, 1954: §37-§40). This Logos reveals itself in a moment of “projection-introjection that

⁶ My transl.

⁷ My transl.

confirms further the *Ineinander*" (Merleau-Ponty, [1956-1960] 1995: 281) and in the schematism of the body as flesh of the world.

The point at issue here is that the layers of mundaneity find a correspondence in the layers that define the body schematism and the body imag(ism). This is possible in virtue of the interconnection and co-conditioning in layers of life. Of import in this context is that a reflection on the realization of life as *Ineinander* leads to an understanding of life as anima-tion⁸, as expansion in which, the living body accomplishes itself as open schematism. The logic of life revealed in a display of corporeality in mundaneity, refracts itself in a logic of reversibility, affirming a constant *doublure* in which the existence accomplishes and erases itself simultaneously. This correlation, between life and world through which the world defines itself as world of life, is equally present in the conversion that Merleau-Ponty finds between an intentionality of the consciousness and an operative intentionality (*fungierende Intentionalität*). I shall point out below that such a conversion shines a new light on the correlation between body schematism and the logos of life.

5. WHAT ROLE FOR INTENTIONALITY IN THE BODY SCHEMATISM?

A discussion of the body schema, which I reframed as a discussion of the body schematism, cannot elude the issue of intentionality. As already announced in his *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty intended to bracket consciousness in order to concentrate on corporeity and on the body's capacity to direct (*viser*) to the world. A first moment of this directedness is represented by "motor intentionality" (Merleau-Ponty, 1945: 161). As noted in the beginning of this paper, motility is the basic characteristic of the body schematism. Yet, motility hides other aspects through which the body opens itself to the world and through which the world includes the body. One of these aspects is corporeal intentionality, the purpose of which is to guarantee the interconnectedness of the human being's existence with that of other orders of existence⁹. As Emmanuel de Saint Aubert asserts, "the first virtue of the corpo-

⁸ See Emmanuel de Saint Aubert (2005: 109): "Animation is not the assumption of a corporeal envelope by a spiritual principle but its internal overflowing (*débordement*)".

⁹ This idea is already mentioned by Husserl in his chapter on *animalia*, in the second volume of *Ideen*.

real intentionality is to make things exist, by making us exist and to root thus knowledge into a mystery of co-existence" (2005: 137-138)¹⁰.

Such a relation surpasses the regularity that is realized at the level of subjective consciousness, and its intentionality. It refers rather to a structuring that is present within corporeal life, defined in terms of nature. As the lectures on *Nature* show, Merleau-Ponty's project on corporeality developed gradually into a project of life. In this context, an obvious consequence is that the intentionality of the body shall not be separated from the intentionality of life. More radically, these two types of intentionality should be understood as one. An inquiry on the body schematism is meant to stress the combination of these two intentional drives and to give an account of their accomplishment through a vital movement, "the very essence of our life – our animation" (de Saint Aubert 2005: 137)¹¹. The question of bodily intentionality and hence of all life, repositions the inquiry on the constitution of meaning in a new context. The body, by its double quality of presence and absence, of affecting and being affected provides that field which joins opposite tensions and which absorbs any intellectualization. It defines itself as the absolute ground for any subjective manifestation.

Being the condition of possibility both for experience and life, the body schematism must be described in terms of *affection* and *passivity*. Both concepts recall the operative intentionality (*fungierende Intentionalität*), a concept which Merleau-Ponty recovers from Husserl. His conviction that consciousness is "in reality an intentionality without acts, *fungierende*, that the "objects" of consciousness themselves are not a positive before us, but [...] specific voids (*des vides spécifiques*)" (Merleau-Ponty, 1964: 292) reorients the analysis to a plan of a primary affection where the subject is not separated from the world, but where it makes a common ground with it.

In order to understand the functioning of intentionality in a context where the main issue is the body schematism and its legitimacy as a logic of life, we need "to turn the tissue of life into operative intentionality" (Merleau-Ponty in de Saint Aubert 2005: 147, note 3)¹². The correspondence between Logos, life and operativeness is therefore necessary if we want to delineate the relation

¹⁰ My transl.

¹¹ My transl.

¹² My transl.

between intentionality and body schematism. Since the body schematism can be understood only as a permanent movement, as pure dynamics (Sheets-Johnstone 2009b: 273).

A body intentionality finds a support in the return to an operativeness through which life appears as a body interconnectedness and as a body schematic imbrication. This recalls once more the principle of *Ineinander* which reverses the understanding of intentionality. The body schematism impels a consideration of subjectivity as embedded with other corporeal articulations. As a result, intentionality and thus the capacity of the subjective sphere of giving account of meaning is re-located from a moment of intellectualization to a moment of living, a moment in which intentionality dissolves into intentional life. This idea becomes more obvious if we consider the concept of “flesh” which is the summa of all corporeal projects in their quality of life intentions. “Through this enlarged notion of intentionality, the phenomenological comprehension distinguishes itself from the classical ‘intellection’, which is limited to the ‘true and immutable nature’, and phenomenology can become a phenomenology of genesis” (Merleau-Ponty, 1945: XIII). An inquiry on the body schematism and on the logic of life through which this schematism acquires a grounding validity¹³, the intentional drive is not conceived anymore as something divided between an exteriority and an internal sphere. It becomes an introjective movement in which the mundane includes the subject.

The body schematism simulates the oscillation of corporeal intentionality and, by its assertion of life, it defines itself through a capacity of *affection*. As beings we are affected by the world in which we live and we affect other beings in our turn. Life appears in this perspective as an affective chain. Furthermore, insofar as the status of intentional life is concerned,

the me is at the origin of living in as far as it is affected by this living. [...] The objectifying intentionality is thus to be thought on the background of a latent intentionality, on a life background which requires the consideration of a passive pre-giveness, which has nothing to do anymore with the passivity given in empiricism (Montavont, 1999: 73)¹⁴.

¹³ The phenomenological validity in this case does not have a transcendental value, as the Husserlian perspective expressed in the first volume of *Ideen* or the *Cartesianische Meditationen*, but a life-bound value.

¹⁴ My transl.

In a phenomenology of life correlated to a phenomenology of affection, consciousness in its quality of consciousness-of escapes the schematism of idealities. It becomes instead an affective-receptive milieu (Husserl, 1952: §54, 213). In such a tension, its capacity to transpire through intentional acts is contained within intentional life (Merleau-Ponty, 1964: 227). An inquiry on the body schematism is meant to show that life as nature precedes the intentional life of consciousness; it also highlights their intertwining, the return to those primary moments in which we emerge as life projects, and consequently as incarnated trajectories. A philosophy of the *Bewusstsein* gives an account of the principles which are responsible for the realization of meaning. However, the return to corporeity in its form of operative life and affective potential completes this project.

The body schematism represents the proper medium to integrate the corporeal subject with a movement of life that precedes it and through which any reaction and affection become possible. It is that condition that suffuses intentionality and opens the human being to the ontology of *Ineinander*. Preceding any other actualization, the body schema appears as that very condition of actuality, which impels the phenomenological perspective to "consider the human being first in her being a body, in her way of being a body" (Merleau-Ponty, [1956-1960] 1995: 276).

6. CONCLUDING REMARKS

A phenomenological theory of the body schematism necessarily means in the context of a Merleau-Pontyan consideration a theory of mundaneity. The body is not a resistance, a refusal that counterpoints the sphere of subjectivity or the sphere of "own-ness". It is on the contrary our possibility to disclose the world and at the same time to be disclosed by it. The role of the body schematism is precisely to stress such a process. To theorize the body schematism is to overcome "ownness" and to bring in a phenomenology of openness. This is one of the meanings expressed in the Merleau-Pontyan concept of *Ineinander: Offenheit*.

Further, the body schematism in its understanding as Logos of life shows that the body as primary existential project is not a body in itself; it is a body which is already intercorporeal, which is inter-schematic since its essence is that of going beyond itself in a constant movement toward other living beings. An inquiry on the body schematism becomes in this context an inquiry into the possibility of living. The living body, being an expression of animation and inevitably of motion, becomes a site where other corporeal projects interweave. It is in this network created by the living body with other living bodies that the Logos of life is delineated in terms of body schematism.

Thematizing corporeity as schematism, shows that its actualization and disclosure transpire as "the life of the bond, as an intercorporeity which makes the *basso vivo* of all our passivities" (de Saint Aubert, 2006: 212)¹⁵. In this sense the body, in its oscillation between hiding and disclosure enacts altogether with a Logic of life, the very essence of being in its being alive.

The purport of an inquiry on the body schematism in terms of Logic of life is an inquiry on meaning in its most active and substantial quality; it is an inquiry on "this 'montage' of the own body, which allows it to be a body for the world (*pour le monde*)" (Matos Dias, 2001: 74)¹⁶ and a body for the living. The body schematism is therefore that configuration that "unites us directly to the things by its own ontogenesis" (Merleau-Ponty, 1964: 177). Conditioning our movement and being implicitly a principle of animation, the body unfolds us as more than moments of living. It unfolds us as moments of being; as projects that welcome the life of the world.

¹⁵ My transl.

¹⁶ My transl.

BIBLIOGRAPHY

- ALLOA, Emmanuel (2008): *La résistance du sensible*. Paris: Kimé.
- BARBARAS, Renaud (2005): *A Phenomenology of Life*. In *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge UP, pp. 206-230.
- GALLAGHER, Shaun (2005): *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Claredon Press.
- GALLAGHER, Shaun and ZAHAVI, Dan (2008): *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.
- HANSEN, Mark B. N. (2005): *The Embryology of the Invisible*. In *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge UP, pp. 231-264.
- HUSSERL, Edmund (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana III,1, Walter Biemel (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, Marly Biemel (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1956): *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte*. R. Boehm (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- LEDER, Drew. 1990. *The Absent Body*. Chicago: Chicago UP.
- MACANN, Christopher (1991): *Presence and Coincidence*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- MATOS DIAS, Isabel (2001): *Merleau-Ponty. Une poétique du sensible*. Toulouse-le-Mirail: PUM.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1942): *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- (1964): *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- ([1956-1960] 1995): *La Nature. Notes, cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- MONTAVONT, Anne (1999): *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF.
- de SAINT AUBERT, Emmanuel (2006): *Vers une ontologie indirecte*, Paris: Vrin.
- (2005): *Le scénario cartésien*. Paris: Vrin.
- SÉGLARD, Dominique (1995): *Avant-propos*. In *La Nature. Notes, cours du Collège de France*. pp. 13-18. Paris: Seuil.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine (2006): *Essential clarifications of 'self-affection' and Husserl's 'sphere of ownness': First steps toward a pure phenomenology of (human) nature*. In *Continental Philosophy Review* 39: 361-391.
- (2009a): *Animation: the fundamental, essential, and properly descriptive concept*, in *Continental Philosophy Review* 42: 375-400.

- (2009b): *The Corporeal Turn: An Interdisciplinary Reader*, Exeter, UK and Charlottesville, USA: Imprint Academic.
- SLATMAN, Jenny (2000): *The Psychoanalysis of Nature and the Nature of Expression*. In *Chiasmi International*, pp. 207-222.
- TOADVINE, Ted (2009): *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston: Northwestern University Press.
- THOMPSON, Evan (2001): *Empathy and Consciousness*, in *Journal of Consciousness Studies*, 8, N°. 5-7, pp. 1-32.

LA RAISON EN TANT QUE PRATIQUE SUBJECTIVE.

LA RAZÓN COMO PRÁCTICA SUBJETIVA. PARA UNA RECONSTRUCCIÓN DEL SIGNIFICADO DE LAS CONDUCTAS SOCIOCULTURALES.

Ion Copoeru

Centrul de Cercetari Aplicate in Fenomenologie (CECAF)/
Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Rumania
copoeru@hotmail.com

Résumé: Le but de ce papier est d'argumenter en la faveur de l'idée qu'il est possible non seulement de donner une place particulière à la raison dans notre vie et dans la société, mais aussi d'offrir un cadre rationnel intégratif, dans lequel les fins et buts humains trouvent leur expression rationnelle.

Le texte comporte trois parties. La première décrit l'approche pratique-herméneutique d'Alfred Schutz à l'égard de la loi et de la normativité, tout en faisant place à une pratique subjective de la raison (phénoménologiquement dévoilée). La deuxième se propose de dévoiler, à travers la description de la connaissance dans le monde de la vie ordinaire, une forme de rationalité qui nous offre des voies pratiques mais consistantes de prendre une décision. En fin de compte, la troisième vise la reconstruction pratique-herméneutique de la loi, afin d'intégrer dans le noyau du raisonnement légal (normatif) des références à des fins et buts sans porter préjudice à l'objectivité du raisonnement lui-même.

L'étude veut apporter une contribution au problème de la différenciation et du positivisme pratique dans le monde moderne.

Mots clef: Alfred Schutz, rationalité, loi, pratique, buts.

Resumen: El objetivo de este trabajo es argumentar a favor de la idea de que es posible, no sólo dar un lugar especial a la razón en nuestras vidas y en la sociedad, sino también proporcionar un marco racional integrador en el que los propósitos y objetivos humanos encuentren expresión racional.

El texto consta de tres partes. La primera describe el enfoque práctico-hermenéutico de Alfred Schutz en relación con la ley y la normatividad, abriendo un espacio a la práctica subjetiva de la razón (desvelada fenomenológicamente). La segunda propone dar a conocer, a través de la descripción del conocimiento en el mundo de la vida ordinaria, una forma de racionalidad que nos ofrece vías prácticas pero consistentes para tomar decisiones. Por último, la tercera es la práctica hermenéutica de reconstrucción de la ley, para incluir en el núcleo del razonamiento jurídico (normativo) referencias a fines y objetivos sin menoscabar la objetividad del razonamiento en sí.

El estudio tiene como objetivo contribuir al problema de la diferenciación y del positivismo práctico en el mundo moderno.

Palabras clave: Alfred Schutz, racionalidad, ley, práctica, objetivos.

INTRODUCTION

Dans la société moderne, le rôle de la connaissance formelle et des experts professionnels s'accroît constamment, ce qui rend la connaissance déterminante, devenant ainsi un élément clé de la gestion des questions sociales. C'est la raison pour laquelle l'intérêt des philosophes et des scientifiques du social s'est déplacé, dans les derniers temps, vers les politiques de la connaissance – comment les idées sont créées, utilisées et disséminées. En conséquence, il semble que la meilleure façon d'améliorer le résultat des activités de connaissance consiste dans l'amélioration des politiques de la connaissance, dans la mise à l'épreuve des institutions et de leur manière de constitution afin qu'elles soient en mesure de livrer de la connaissance qui corresponde mieux aux besoins perçus de la société, et de remplir les fins et les intérêts d'autant de membres que possible.

Pourtant, cette façon d'aborder les choses, inaugurée dans la première partie du dernier siècle par la – ainsi nommée – "sociologie de la connaissance", a semblé encourager le relativisme et détruire les fondations épistémiques de notre vision du monde et de notre manière rationnelle de comprendre le monde.

Dans mon opinion, tel n'est pas nécessairement le cas et le but général de ce papier est d'argumenter en la faveur d'un type d'approche spécifique à la "sociologie de la connaissance", en montrant qu'il est possible qu'elle nous conduise, non seulement à donner une place particulière à la raison dans notre vie et dans la société, mais aussi à offrir un cadre rationnel intégratif, dans lequel les fins et buts humains trouvent leur expression rationnelle.

1. L'APPROCHE PRATIQUE-HERMENEUTIQUE D'ALFRED SCHUTZ A L'EGARD DE LA LOI ET DE LA NORMATIVITE

Le terme de "normativité" est utilisé par Alfred Schutz seulement en connexion avec la théorie de l'action sociale de Talcott Parsons (Schutz, 1978 and 1996). Même s'il n'appartient pas au vocabulaire propre de Schutz, le terme est hautement significatif pour l'originalité de l'approche schutzienne du monde

social et de la loi. En couvrant tous les phénomènes qui présupposent une référence à ce qu'on *devrait* faire, la normativité nous offre un point de vue privilégié, où les questions éthiques gagnent en pertinence. Mon hypothèse est que cela ouvre une voie d'accès vers une approche phénoménologique de la loi et des pratiques légales dans une société moderne juridisée. Dans cette perspective, la tâche du philosophe de la loi est de la décrire de telle manière que l'entier système normatif de la société soit rendu à la fois perméable tant aux actions de l'individu, qu'aux actions collectives, et susceptible de se changer en fonction d'une certaine dimension historique des principes de justice. Afin d'y réussir, cette description phénoménologique doit être doublée d'une approche pratique-herméneutique. Alors que les herméneutiques légales se rapportaient au noyau de la pratique légale, c'est-à-dire à l'interprétation des textes légaux en tant que sens, plus ou moins indéterminé (Kress, 1992, 200-218), les visées des herméneutiques légales, en ce qui concerne la pratique, ont été modestes et, au fond, prisonnières d'un point de vue extérieur à la pratique de la loi. Or, le point de vue de la pratique est néanmoins obligatoire pour toute perspective herméneutique, et le but de toute activité interprétative ou théorique est d'éclaircir à nouveau frais la pratique dans le domaine respectif. En conséquence, s'occuper de l'interprétation des textes légaux ne peut pas exclure l'interrogation des textes en tant que contenant une validité d'un genre spécial, exprimée dans un contexte vécu éminemment pratique.

Une herméneutique légale, qui est soutenue par une pratique subjective de la raison (phénoménologiquement dévoilée) est à même d'incarner le point de vue interne de la loi et d'illuminer ce qui est inhérent dans l'acte de jugement (en tant que, à la fois, interprétation des textes légaux et raisonnement dans des termes légaux). Afin de montrer cela, je vais m'occuper dans la première section de ce papier de la question de la raison et de la subjectivité, plus précisément de la question du raisonnement en tant que pratique subjective-phénoménologique. Dans la deuxième section, je vais me concentrer sur la tâche de reconstruire la loi d'un point de vue pratique-herméneutique.

2. COORDONNEES D'UNE PRATIQUE DE LA RATIONALITE

Schutz s'abstient de parler de fins et valeurs dernières. Cette attitude pourrait être l'expression de la prudence à l'égard de termes philosophiques insuffisamment clarifiés et d'une sorte d'auto-limitation méthodologique. Pourtant, cela ne signifie pas que Schutz n'a pas continué d'examiner la nature des valeurs. Une analyse plus profonde montre que cette attitude restrictive est principalement la conséquence de l'adoption et du maintien d'un "*point de vue subjectif*". En parlant de "valeurs normatives" de Parsons, qui dans le vocabulaire schutzien représentent "un système de motifs", Schutz insiste qu'elle sont "avant tout une fonction de la vie de l'esprit (*mind*) humain dans le temps, qui veut dire, dans la "durée", pour utiliser un terme bergsonien. Toute description vraiment subjective doit se référer à ce fait, qui d'un autre côté est difficilement compatible avec la conception des valeurs dernières ou des fins dernières (*ultimate*), ou avec une normativité à laquelle on peut se conformer seulement d'une manière temporaire (Schutz, 1978, 36). Le niveau dernier, s'il y en a un, est pour Schutz "le déplacement continu de l'intérêt, de la pertinence et de l'attention" (Ibid.), ouvert à une description phénoménologique.

Schutz rejete la conception de la normativité basée sur l'assomption qu'il y a un acteur, d'un côté, et une valeur objective ou objectifiée, d'un autre. Par conséquent, il trouve que le terme "volonté" (*volition*), qui implique "un effort de la part de l'acteur d'adapter son rôle en tant qu'agent au modèle de la valeur téléologique" (Schutz, 1978, 27), soit insuffisant pour décrire l'action sociale, et qu'aussi le nom "volontarisme" (*voluntaristic*), par lequel Parsons indique sa théorie, soit plutôt "étrange" (Ibid.).

Contrairement à ceux qui avaient suivi une voie néoidealiste ou néoréaliste et avaient objectifié le sens, Schutz a renoncé par un geste philosophique radical, qui est passé inaperçu, à toute théorie des fondements transcendants d'un ordre préformée. (Schutz 1952, 224). Schutz a adopté un point de vue anti-essentialiste et, en revanche, son attention a été retenue par "la nature des relations qui, conformément à Weber, sont caractérisées par la 'probabilité de l'apparition répétée du comportement qui correspond à son sens subjectif'" (Schutz 1932, 39). Ainsi, la compréhension du monde social objectif dépend de sa potentielle accessibilité à mon expérience directe. Mais l'accès à mon expérience directe n'est pas un but en lui-même. Le motif pragmatique devient important: "Ici, aussi, agir (*acting*) 'est mesuré en fonction de' son succès ou in-

succès ; ici, aussi, la validité du schème interprétatif du type de réalité est mise à l'épreuve par sa finalité" (Schutz 1928, 76).

En mettant entre parenthèses la question métaphysique à l'égard de la normativité, Schutz a fait place à la question phénoménologique des contextes dans lesquels *les gens ordinaires* font l'expérience des impératifs dans l'interaction entre l'appartenance subjective et objective à un groupe et entre les systèmes de pertinence imposés et typifications (Schutz 1964a, 265). À part l'interprétation objective de l'appartenance à un groupe, Schutz a en vue un type de normativité qui s'exprime dans la forme d'un échange réciproque de perspectives. Nous arrivons ainsi à la conséquence que le concept métaphysique de normativité, censé être neutre auparavant et, pour ce fait, produisant un ensemble de normes valides objectivement, est maintenant relié à une source subjective, sans qu'elle soit strictement individuelle ; tout ce que nous nommons habituellement "sens objectif" est lié à des attitudes particulières des personnes différentes qui jugent, évaluent et interprètent cette situation de leur point de vue respectif. C'est pourquoi la normativité "globale" ou "universelle" devient soudainement localisée, fragmentée :

Une norme – nous prévient Schutz – a un certain sens "pour celui-qui-donne-la-norme (*norm-giver*) et pour celui-à-qui-la-norme-s'adresse (*norm-addressee*). Toute loi signifie quelque chose de différent pour le législateur, la personne sujette à la loi (le citoyen qui obéit la loi ou celui qui l'enfreint), la cour qui interprète la loi et l'agent qui l'applique. Le devoir a un sens différent en fonction du fait qu'il est défini par moi d'une manière autonome, ou bien qu'il me soit imposé de l'extérieur. (Schutz, 1964b, p. 276).

En jetant, génétiquement et typologiquement, un pont entre le sens objectif et subjectif, Alfred Schutz a lancé une provocation au point de vue du scientifique (du social) supposé être objectif (impartial), aussi qu'à toute forme d'objectivité censée être une pertinence imposée. Il a dévoilé non seulement les opérations constitutives de la subjectivité mondaine en tant que sens structuré socialement, mais aussi la sphère de la vie sociale intersubjective où les perti-

nences imposées et intrinsèques sont continuellement transformées les unes dans les autres¹.

Sa thèse de base est que le monde de la vie de l'individu dans l'âge moderne n'est pas complètement compréhensible, ni pour l'individu lui-même, ni pour ses semblables. Les motifs de son action sont au-delà de ses moyens. Cette situation pousse l'individu à poursuivre un travail de clarification interne, qui nécessairement le conduit à mettre en question les motifs de l'action des autres, ensemble avec les pertinences que ceux-ci imposent sur lui-même. Une analyse plus profonde déboucherait sur l'investigation de la sphère passive de l'expérience et sur les façons dans lesquelles les pertinences peuvent être imposées. Eu égard à la réalité immanente de la vie de l'acteur, elle est éminemment *pratique*. "Même le niveau le plus profond du flux de la conscience de l'*ego* solitaire, que le coup d'oeil réflexif peut pénétrer, est pramatiquement déterminé", écrit Schutz (1932, 74).

Cela présente des conséquences pour la validité épistémique interne de l'*ego*. Le scientifique du social, tout aussi comme l'homme ordinaire, met sous observation des phénomènes censés être naturels ou objectifs, c'est-à-dire non-fondés dans une constitution subjective. En conséquence, leur validité reste non-interrogée, elle va de soi (*taken for granted*), qu'elle soit naturelle ou objective. L'approche du phénoménologue consiste dans le choix réflexif d'un point de vue subjectif – dans le cas de Schutz: le point de vue de l'acteur social. Il configure le phénomène donné dans sa typicalité en tant qu'événement social signifiant. Il est montré alors qu'en possédant un sens pratique, l'action ou la série d'actions, ensemble avec leurs motifs et justifications, puissent être à tout moment soumises à l'inspection, à l'approbation ou au rejet, par ceux qui les observent ou par les acteurs eux-mêmes.

À cette phase de notre argumentation, il vaut la peine d'examiner brièvement comment Schutz envisage l'interaction entre les validités épistémiques et pratiques. Premièrement, il rejete "l'analogie entre l'investigateur scientifique et l'acteur des activités pratiques ordinaires" (Schutz 1943, 7)². À partir d'une

¹ "Ils-relations qui sont dès le début caractérisées par un relativement bas degré d'anonymité" – écrit Schutz – "peuvent être transformées par le biais de différentes phases transitionnelles en Nous-relations." (Schutz 1932, p. 56).

² Schutz ajoute : "Le geste initial est celui de concevoir l'acteur qui est en train de connaître les faits de la situation dans laquelle il agit et, par cela, les conditions nécessaires et les moyens disponibles pour la réalisation de ses fins. Par l'application à la relation moyens-fin, cela ressort essentiellement à une question de prédiction correcte de différentes voies possibles de changer la situation (usage des moyens

comparaison avec Parsons, Schutz souligne et développe la particularité du niveau théorique en contraste avec d'autres couches de notre expérience du monde social. Il n'entame pas la description avec une définition pré-fabriquée de la rationalité. En revanche, il décrit l'agir et la pensée de l'homme ordinaire, qui vit naïvement dans le monde social parmi ses semblables. On peut observer comment, par un simple geste, Schutz loge le problème de la rationalité dans l'interaction entre le point de vue subjectif du chercheur et celui de l'homme ordinaire. Cela lui permet de faire voir que les catégories de l'interprétation du sens et les schèmes conceptuels de l'action changent dramatiquement au cours du passage d'un point de vue à un autre, d'un niveau à un autre (Idem, 8) "Avec le changement survenu dans notre point de vue – écrit Schutz – de nouveaux problèmes et des aspects factuels émergent, tandis que d'autres disparaissent, même s'ils étaient auparavant au centre de notre intérêt thématique. Ce fait seul suffit à initier une modification rigoureuse du sens de tous les termes utilisés au niveau précédent. En conséquence, le contrôle attentif de ces modifications du sens s'avère être indispensable afin d'éviter le danger de transposer naïvement termes et propositions d'un niveau à un autre, même si leur validité est essentiellement confinée à un certain niveau et à ses suppositions impliquées" (Idem. p. 11). Schutz introduit ici une corrélation "contrôlée" entre les validités épistémiques et les intérêts pratiques correspondants aux points de vue et il ouvre la voie vers l'investigation phénoménologique³ du "phénomène de la modification" (Ibid.) lui-même.

La description de la connaissance dans le monde de la vie ordinaire dévoile une forme de rationalité qui nous offre des voies pratiques mais consistantes de prendre une décision. Mais avant cela, nous allons analyser les ingrédients basiques de la situation de connaissance dans laquelle l'acteur se trouve lui-même. Son expérience "embrasse les genres les plus hétérogènes de connais-

alternatifs) et le choix résultant d'elles. À part les questions concernant le choix des fins et celles concernant "l'effort", où le standard est à peine applicable, il y a peu de difficulté lorsqu'on conçoit l'acteur d'une manière analogue au scientifique, dont la connaissance est le déterminant principal de son action dans la mesure où sa réalisation concrète se conforme aux attentes de l'observateur qui a, comme le dit Pareto, 'une connaissance plus étendue des circonstances'.

À partir de ces principes, Parsons a développé sa théorie de "l'acte unité rational" qui est décrit comme "une unité concrète des systèmes concrets d'action. C'est une unité à laquelle on arrive, à l'intérieur du cadre du schème de l'action générale, par la maximisation d'une propriété importante des actes unité – la rationalité" (1943, 8-9).

³ Dans le papier en discussion, il préfère néanmoins utiliser la version plus accessible d'une théorie des modifications subjectives, à savoir celle de William James.

sance dans un état désordonné et confus. [...] Il y a partout des brèches, intermissions, discontinuités. [...] Nous n'avons aucunement une garantie pour la sûreté de toutes les assomptions qui gouvernent notre comportement. [...] Nous ne sommes pas intéressés de la "quête de la certitude". Nous sommes satisfaits d'avoir une chance correcte de réaliser notre but sous la main" (Idem., 15). Ce n'est pas surprenant alors, que "l'idéal de la connaissance de tous les jours n'est pas ni la certitude, ni la probabilité dans un sens mathématique mais seulement la vraisemblance. (Ibid.) Schutz n'envisage pas ici d'éveiller la rationalité idéale-formale, mais de remplacer la naturalité qu'elle présuppose et renforce continuellement lorsqu'elle est appliquée aux relations sociales et à la typicalité des actions. Ce qui est essentiel dans ce changement est que la typicalité peut perdre son apparence de naturalité et être questionnée et même changée dans un moment de réflexion.

Les anticipations des états de choses futurs sont des conjectures sur ce qui est à espérer ou à craindre ou au mieux sur ce qu'on peut raisonnablement atteindre. Plus tard, lorsque les états de choses anticipés ont pris forme en actualité, nous ne disons pas que nos prédictions sont devenues vraies ou ont été prouvées fausses, ou que notre hypothèse a été mise à l'épreuve avec succès, mais que nos espoirs ont été ou n'ont pas été bien-fondés. La consistance de ce système de connaissance n'est pas celle de la loi naturelle, mais celle des séquences *typiques* et des relations (Ibid.)

Par l'introduction du motif pratique dans le raisonnement, Schutz souligne les coordonnées basiques d'une pratique de la rationalité. Elles incluent la raisonabilité, la délibération, le projet (*planning*), la prédiction, la vraisemblance et le choix parmi deux ou plusieurs moyens (Idem, 16-20). Mais la plus importante pré-condition de cette pratique est la *substitution*, c'est-à-dire la capacité de l'individu de "se décider (*make up his mind*) et de se remplacer lui-même comme centre de son monde par un autre être animé [...]" (Idem., 20)⁴.

La phénoménologie de Schutz a la capacité de rendre les lois, normes, ordonnances, etc. plus "familières". Si nous développons l'idée de Schutz à l'égard de la réciprocité des perspectives, nous découvrons que les normes et

⁴ Dans ce texte Schutz se réfère lui-même au type idéal de "l'observateur", mais en anticipant la deuxième section de mon papier, je remarque que nous pouvons facilement le remplacer par toute autre personne qui incarne un point de vue "objectif" (un juge, par exemple).

les lois sont plus que leur sens objectif ne l'indique, qu'elles sont aussi des perspectives subjectives. Pour Schutz, la liberté consiste dans la possibilité d'arracher notre masque, de laisser tomber le rôle, en ré-ordonnant nos orientations dans le monde social. Il nous invite de continuer à être sujets, c'est-à-dire des centres d'activités spontanées, et acteurs (Schutz 1943, 20-21).

Schutz met au jour le niveau pratique des échanges entre individus. De même, il nous empêche d'accepter des situations et des événements qui nous sont imposés comme pertinents, alors qu'ils ne sont pas connectés aux intérêts choisis par nous, qu'ils ne puisent pas dans des actes à notre discrétion, et qu'ils doivent être pris tels qu'ils sont, sans que nous ayons le pouvoir de les modifier par le biais de nos activités spontanées, sauf par la transformation de pertinences imposées dans des pertinences intrinsèques. Tandis que cela reste inaccompli, nous ne considérons pas les pertinences imposées comme étant connectées à nos fins choisies spontanément. Parce qu'elles nous sont imposées, elles restent "non-clarifiées et plutôt incompréhensibles" (Schutz 1946, 127).

Schutz argumente d'une manière convaincante que les pertinences imposées se révèlent elles-mêmes dans une analyse phénoménologique en tant que sédiments des actes d'expérience précédents – mes propres actes, ainsi que ceux des autres – qui sont socialement approuvés. Ce n'est pas la rigueur de la rationalité formelle qui façonne le destin de l'homme dans les temps modernes, mais bien le tournant vers ses pouvoirs subjectifs et l'accroissement de sa capacité de prendre des décisions raisonnables.

3. LA RECONSTRUCTION PRATIQUE-HERMENEUTIQUE DE LA LOI

La loi généralise, réduit, mesure, et fonctionne dans un cadre binaire de culpabilité et innocence. Il lui manque la patience et les ressources pour impliquer (engage) dans son réflexion les nuances des particuliers concrets (Smith, 2009, 2). Dès le début, la phénoménologie a adopté une attitude critique envers des formes variées de positivisme et de leurs expressions dans la vie moderne. (Ibid.) Pourtant, l'approche phénoménologique a été jusqu'à maintenant minée par une ambivalence : d'une part, elle reconnaît le caractère de sens subjectif du monde social "objectif" et fournit les prémises pour une critique de

toute sorte de formalisme et instrumentalisme ; d'autre part, elle suit l'intérêt dans une région de la constitution (pré-réflexive) des objets sociaux qui se pose elle-même comme prévalente normativement et finalement non-questionable. Par le biais d'un possible blocage du processus constitutif des impératifs dans la vie sociale, la phénoménologie n'a pas offert des garanties suffisantes ni contre le décisionisme, ni contre le conformisme moral ou légal. Par conséquent, elle n'a pas été efficace en ce qui concerne la tâche de résoudre la crise de sens qui a formé l'arrière-plan de la pratique répandue du positivisme qu'on peut rencontrer dans plusieurs aspects de la vie moderne, spécialement dans des pratiques légales et politiques.

C'est pourquoi aujourd'hui la tâche de la phénoménologie devrait être encadrée dans les termes de sa possible contribution à la reconstruction du sens de la loi dans la société moderne. L'auteur mentionné plus haut dresse la carte de quelques lieux où la philosophie continentale rencontre *la théorie et la pratique* de la loi, parmi lesquels les plus importantes sont la réflexion sur des particuliers concrets et les théories de l'altérité. Je pense, pourtant, que les noeuds par où la phénoménologie peut infiltrer et transformer des pratiques de la loi et légales sont encore très largement ignorés. Il me semble que la phénoménologie comme pratique analytique soit particulièrement bien douée pour secouer l'apparence de la conviction absolue qui règne sur toute sorte de procédures impersonnelles, dont celles judiciaires sont exemplaires. Spécialement, l'originale phénoménologie du comportement (social) humain d'Alfred Schutz semble bien adaptée à la tâche de décrire des pratiques dans une société déterminée et d'adresser ainsi les conséquences pratiques des actions dans une manière qui les rende transparente aux acteurs sociaux et susceptible de changement.

Dans la société moderne, les activités professionnelles sont devenues hautement spécialisées et codifiées et leur contenu consiste au fond dans des règles explicites appliquées de façon impersonnelle. La montée de l'efficacité bureaucratique a transformé la vie professionnelle dans une série d'actes quasi-mécaniques et tend à éliminer toute référence à ce que Max Weber a appelé "la rationalité-valeur". En conséquence, elle tend à évacuer toute référence aux valeurs personnelles ou substantielles que le professionnel assume. Probablement, il n'y a aucune autre profession que celle légale où le positivisme soit devenu une doctrine à part entière et une sorte d'idéologie professionnelle ; il

s'est donc profondément incrusté dans les pratiques courantes.⁵ Un diagnostic du judiciaire dans les sociétés contemporaines démocratiques ou engagées dans un processus de démocratisation ne peut faire autre chose que présenter une énorme série de symptômes négatifs, allant de contraintes formelles inefficaces de l'État administratif jusqu'aux pressions informelles et illégitimes. Formalisme, légalisme (la loi en tant que dépôt autonome de principes justes) et la rhétorique morale sont largement répandus, pour n'en mentionner l'ennui et la bureaucratie comme traits du système qui sont encore tous très proéminents⁶.

Est-il toujours possible d'induire quelques "valeurs" de base dans un système administratif aux allures d'une machine bureaucratique? Peut-on imaginer les lois autrement que comme murs et barrières? Est-ce que la loi peut procéder d'une façon qui fasse place aux valeurs morales véritables? La phénoménologie peut répondre affirmativement à ces questions par une reconfiguration du champ des pratiques normatives de telle sorte qu'elle limite les effets et l'influence du positivisme.

La non-coïncidence du subjectif-objectif, tout aussi que la dialectique subjacente et compliquée du sens subjectif et objectif, non seulement serve à réencadrer la question de principes de la normativité, mais, de même, mais aussi à surmonter le positivisme légal et politique. La tradition positiviste fait preuve d'aversion motivée politiquement envers toute investigation concernant la nature "subjective" et envers les voies spécifiques du fonctionnement de la loi. À partir des années 1960, l'explication de la décision des juges a pris une place centrale dans la description des voies du fonctionnement de la loi et a été intégrée dans la théorie générale de la normativité. La nouvelle question de base était si les juges devraient adopter une compréhension vide, instrumentale de la légalité et de l'autorité de la loi ou bien une vision de principe sur la légalité. Les pratiques normatives contemporaines, spécialement celles légales, s'efforcent d'intégrer à la fois les valeurs et les fins afin de faire avec les exigences d'une société multi-différenciée. Dorénavant, la loi ne peut plus être visée en tant qu'objet en lui-même, en tant qu'objet purement épistémique; elle est un objet qui se définit lui-même par ses conséquences pratiques, tout

⁵ Une discussion sur le positivisme pratique dans les professions légales, peut être trouvée in Copoeru 2008a.

⁶ Pour une analyse du judiciaire dans le contexte de la transition démocratique dans la Roumanie post-1989, voir Copoeru 2008b.

comme par les manières du raisonnement et par les types de rationalité qu'elle présuppose lorsqu'elle est mise au travail. Quand nous nous occupons de normes et de lois, nous devrions renoncer à la perspective qui consiste dans l'application des règles aux faits, et nous devrions en adopter une autre, caractérisée par la prise de décision et par la quête de possibles solutions. Cela entraîne un changement important dans le sens de la loi, à savoir un changement du sens épistémique de la loi avec son sens pragmatique.

Mais comment est-il possible d'intégrer dans le noyau du raisonnement légal (normatif) des références à des fins et buts sans porter préjudice à l'objectivité du raisonnement lui-même? Et est-ce qu'il est possible d'intégrer dans la structure de la loi quelque chose qui lui soit extérieur sans démonter la loi elle-même?

Selon l'approche shutzienne, les lois ont non seulement un sens objectif, mais principalement elles sont des perspectives subjectives. La phénoménologie de Schutz a sans doute la capacité de rendre les lois, normes, ordonnances, etc., plus "familières". Mais, elles sont en même temps le produit d'un sujet, plus précisément, d'un sujet libre en tant que centre d'activité spontanée et en tant qu'acteur social (Schutz 1996a, p. 20-21).

Le juge fait face souvent à l'abysse des cadres hétérogènes. Par exemple, est-ce que le sentiment que la règle légale "devrait" être interprétée d'une manière particulière a son origine dans nos intuitions à l'égard de "l'intention" de ceux qui l'ont écrit ou bien dans la structure de la conscience légale? (Boyle, 1991) Il n'y pas d'autre façon de résoudre ce problème que si nous le considérons comme un problème pratique. Dans l'empire pratique nous ne trouvons jamais en manque de possibilités. En praticiens, dans le pire des scénarios, nous pouvons simplement suivre la routine. Or, le juge peut adopter une forme de *rationalité pratique ou provisoire* et peut renoncer à l'idée de juger sur la base de schèmes universaux, non-questionables. Quoi qu'il en soit, selon Schutz, le transfert des schèmes de la rationalité formelle qui appartiennent aux autres champs de connaissance vers les sphères de la décision pratique semble être la pire de toutes les solutions possibles.

4. CONCLUSIONS

J'ai essayé d'argumenter dans ce papier que l'introduction par Schutz d'un *motif pragmatique* dans l'analyse phénoménologique de la conscience, ensemble avec la *dialectique du sens subjectif et objectif* (imposé), sont à même de dévoiler une dimension originelle de la normativité, qui nous permet de reconstruire le concept de la loi.

J'ai posé la question sur comment l'approche phénoménologique schutzienne envers la normativité et la rationalité, présentée sommairement dans ce papier, peut s'avérer utile dans la reconstruction du sens de la loi.

Alfred Schutz n'a jamais été dépassé en ce qui concerne ses efforts analytiques de mettre au jour le rôle du sens "subjectif" dans le monde socio-culturel. Il nous offre des modalités non seulement de comprendre ce que signifie une pratique commune de la construction du sens social, mais aussi de la provoquer de l'intérieur du point de vue des opérations "subjectives". Ainsi, la dé-naturalisation des phénomènes sociaux, que Schutz réalise avec succès, fournit au chercheur les outils nécessaires à aborder les pratiques légales et les fictions correspondantes qu'elles ont engendré. Le discours de la loi doit être complété non seulement par une phénoménologie critique, mais aussi par une phénoménologie reconstructive.

Le geste de donner à la subjectivité (transcendentale ou non) une place centrale dans la reconstruction phénoménologique constitutive des pratiques légales nous conduit à la reconnaissance "d'un doute au sein du sens" (Kennedy 1997, 177) et nous permet de considérer le problème de la dédifférentiation (Schlag 2009) et du positivisme pratique dans le monde moderne.

BIBLIOGRAPHIE

- BARBER, M. (2004): *The Participating Citizen: A Biography of Alfred Schutz*. Albany: State University of New York Press.
- BOYLE, J. "Is Subjectivity Possible - The Post-Modern Subject in Legal Theory" (1991). Duke Law Faculty Scholarship. Paper 620.
- COPOERU, I. (2008a): "A Schutzian Perspective on the Phenomenology of Law in the Context of Positivist Practices." In *Human Studies* 31/3. (2008), pp. 269-277

- (2008b). "Gibt es Raum für Ethik? Implementation richterlicher und staatsanwaltschaftlicher Diskursethik in Rumänien." In *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. 4/2008, pp. 468-474
- GABEL, P. (1980): "Reification in Legal Reasoning", *Research in Law and Sociology*, vol. 3, pp. 25-51 (Toronto: University Press)
- (1984). *The Phenomenology of Rights-Consciousness and the Past of the Withdrawn Selves*, *Texas Law Review*, pp. 1563-1577
- KENNEDY, D. (1997): *A Critique of Adjudication (fin de siècle)*. Harvard University Press, 1997
- KRESS, K (1992): "Legal Indeterminacy and Legitimacy", in: Gregory Leyh (Ed.), *Legal hermeneutics: history, theory, and practice*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1992, pp. 200-218
- LEYH, G. (2009): *Legal Education and the Public Life*, in: Gregory Leyh (Ed.), *Legal hermeneutics: history, theory, and practice*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1992, pp. 269-298
- SCHLAG, P. (2009): "The dedifferentiation problem." In *Continental Philosophy Review*, (2009) 42, pp. 35-62
- SCHUTZ, A. (1928): "Toward a Viable Sociology." In *Alfred Schutz, Collected Papers, vol. IV*, H. Wagner, G. Psathas, & F. Kersten (Eds.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 76-83
- (1932): "The dimensions of the social world". In *Alfred Schutz, Collected Papers, vol. II*, A. Brodersen (Ed.), (pp. 20-62). The Hague: Martinus Nijhoff
- (1943): "The Problem of Rationality in the Social World. A Lecture Delivered at the Faculty Club of Harvard University on April 13th/1940." In *Alfred Schutz, Collected Papers, vol. IV*, H. Wagner, G. Psathas, & F. Kersten (Eds.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 6-24
- (1946): "The Well-Informed Citizen: An Essay on the Social Distribution of Knowledge" In *Alfred Schutz, Collected Papers, vol. II, Studies in Social Theory*, edited by A. Brodersen, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964
- (1952): "Gnosticism and Orthodoxy: Contrasts in Fundamental Metaphysical and Theological Positions." In *Alfred Schutz, Collected Papers, vol. IV*, H. Wagner, G. Psathas, & F. Kersten (Eds.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 221-233
- (1964a) "Equality and the meaning structure of the social world." In *Alfred Schutz, collected papers, vol. II: Studies in social theory*. A. Brodersen (Ed.),. The Hague: Martinus Nijhoff, 226-273
- (1964b): "Some equivocations in the notion of responsibility." In *Alfred Schutz, collected papers, vol. II: Studies in social theory*. A. Brodersen (Ed.), The Hague: Martinus Nijhoff, 274-276
- (1978): "Parsons' theory of social action: A critical review by Alfred Schutz." In *Theory of Social Action*, R. H. Grathoff (Ed.), Bloomington: Indiana University Press, 1978, 8-60
- SMITH, N. (2009): "Introduction." In *Continental Philosophy Review*, (2009) 42:1-4.

VERITÀ E LIBERTÀ COME FONDAMENTI DEL CIRCOLO FENOMENOLOGICO

LA VERDAD Y LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTOS DEL CÍRCULO FENOMENOLÓGICO

Renato Cristin

Grupo de Estudios Fenomenológicos-Universidad de Trieste/
Università degli studi di Trieste, Italia
cristin@units.it

Sintesi: Il tema principale del saggio è un'interpretazione del metodo fenomenologico che, focalizzando la questione dell'identità, ne mette in evidenza il lato trascendentale ed egologico. L'obiettivo è il recupero dell'idea di filosofia come scienza rigorosa e il conseguente ritorno alla centralità del soggetto fenomenologico-trascendentale.

Viene introdotto il concetto di *circolo fenomenologico*, con il quale si intende indicare la ricorsività della riduzione e la necessità di restare in essa, per mantenere il livello fenomenologico dell'esperienza e della conoscenza. Si tratta di una circolarità virtuosa, non solo perché è produttiva, ma anche perché procede attraverso una costante messa fra parentesi dei risultati e una continua riapertura degli orizzonti. Il circolo fenomenologico è un continuo campo di rimandi, caratteristico anche della correlazione noetico-noematica, tra l'io e il mondo, tra *la libertà dell'atteggiamento* e *la verità dell'evidenza*, un campo polarizzato i cui elementi si relazionano incessantemente e dal quale l'io esce con l'obiettivo però di farvi ritorno. L'io trascendentale dev'essere *libero* di compiere questo ritorno a se stesso, perché dentro di sé risiede la *verità*. Questa *circolarità* è dunque generatrice di *libertà* per quanto riguarda l'*esercizio* del metodo del "vedere fenomenologico", e portatrice di *verità* per quanto riguarda l'*esito* del metodo stesso.

Viene sottolineato come l'aspirazione fenomenologica a "vivere nella verità" sia uno sforzo per ricostituire quella verità fluente rappresentata dalla vita della soggettività nel terreno del mondo-della-vita. L'*epoché*, in quanto "totale rivolgimento esistenziale", diventa il perno di uno stile di vita rivolto alla verità. Per la fenomenologia, vivere nella verità vuol dire *vivere nella libertà*, perché se la verità scaturisce dall'*epoché*, e se quest'ultima si realizza come

Resumen: El tema principal del *paper* es una interpretación del método fenomenológico que, enfocando la cuestión de la identidad, pone en evidencia su dimensión trascendental y egológica. El objetivo es el rescate de la idea husserliana de filosofía como ciencia rigurosa o estricta y el consiguiente regreso a la centralidad del sujeto fenomenológico-trascendental.

Se introduce el concepto de *círculo fenomenológico*, que alude a la recursividad de la reducción y la necesidad de permanecer en ella, para mantener el nivel fenomenológico de la experiencia y del conocimiento. Se trata de una circularidad virtuosa, no sólo porque es productiva, sino porque avanza a través de una constante puesta entre paréntesis de los resultados y una continua reapertura de los horizontes. El círculo fenomenológico es un infinito campo de rebotes referenciales – propio en primer lugar de la correlación noético-noemática– entre el ego y el mundo, entre *la libertad de la actitud* y *la verdad de la evidencia*, un campo polarizado cuyas partes se relacionan incesantemente y del cual el ego sale (o se expone) pero con el objetivo de volver a entrar. El ego trascendental debe ser *libre* de cumplir este retorno a sí mismo, porque dentro de sí reside la *verdad*. Esta *circULARIDAD* es entonces generadora de *libertad* por lo que se refiere al *ejercicio* del método del "mirar fenomenológico", y portadora de *verdad* por lo que se refiere al *resultado* del método mismo.

Se subraya la aspiración fenomenológica a "vivir en la verdad" como esfuerzo que se propone reconstruir esa verdad fluyente constituida por la vida de la subjetividad en el terreno del mundo de la vida. La *epoché*, en tanto "total transformación existencial",

“sguardo veramente libero”, allora *la verità non è solo legata alla libertà, ma ne è anche dipendente*.

Si sostiene qui che la soggettività fenomenologico-trascendentale rappresenta la chiave per una svolta rispetto alla situazione culturale attuale, nella quale il concetto di “io” è diventato uno dei principali bersagli critici. Viene mostrato come la soggettività sia collegata al metodo: infatti, annota Husserl in un manoscritto del 1924, “la soggettività è il mio tema, ed è un tema puro e in sé conchiuso, indipendente. Mostrare che e come ciò sia possibile è il compito della descrizione del metodo della riduzione fenomenologica. Il “tema” di Husserl è dunque il suo compito filosofico e la sua missione esistenziale.

Da qui si può interpretare anche la fenomenologia dell’intersoggettività sul piano storico-fattuale: la teoria fenomenologica dell’esperienza dell’estraneo non va confusa con i problemi della multiculturalità né tanto meno con le retoriche dell’alterità, ma è un’istanza che ripropone oggi l’antica questione della filosofia che si determina come *ethos* della *theoria* e quindi come “ragione pratica”, un’istanza che rimette al centro dell’attenzione quel fondamento che rischia di andare perduto nell’anonimato della tecnoscienza e nell’indistinto di una forma culturale globalizzata e globalizzante, un’istanza che richiama tutti noi a ritornare a ciò che Husserl chiamerebbe *la costituzione originaria di senso della civiltà europea*.

Parole Chiave: Libertà, verità, circolarità fenomenologica, soggettività trascendentale, identità personale, tradizione europea.

se vuelve el perno de un estilo de vida orientado hacia a la verdad. Para la fenomenología, vivir en la verdad quiere decir *vivir en la libertad*, porque si la verdad surge de la *epoché*, y si esta última se realiza como “mirada verdaderamente libre”, entonces *la verdad no está sólo ligada a la libertad, sino que resulta dependiente de ella*.

Se sostiene que la subjetividad fenomenológico-trascendental representa la clave para un viraje respecto de la situación cultural que prevalece en la actualidad, en la cual el concepto de “yo” se ha vuelto uno de los principales blancos de crítica. Se muestra aquí la radicalidad del nexo entre la subjetividad y el método. En un manuscrito de 1924 Husserl efectivamente anota: “la subjetividad es mi tema, y es un tema puro y en sí completo, independiente. Mostrar que ello es posible y de qué manera, es el cometido de la descripción del método de la reducción fenomenológica”. El “tema” de Husserl es por lo tanto su cometido filosófico y su misión existencial.

A partir de aquí es posible interpretar también la fenomenología de la intersubjetividad a nivel histórico-fáctico: la teoría fenomenológica de la experiencia del extraño no debe ser confundida con los problemas de la multiculturalidad ni, menos aún, con las retóricas de la alteridad, sino que es una instancia que vuelve nuevamente actual la antigua cuestión de la filosofía que se determina como *ethos* de la *theoria* y por ende como “razón práctica”, una instancia que vuelve a poner al centro de nuestra atención ese fundamento que corría el riesgo de perderse en el anonimato de la tecnociencia y en lo indistinto de una forma cultural globalizada y globalizante, una instancia que reclama un retorno, de parte de todos nosotros, a lo que Husserl llamaría *la constitución originaria de sentido de la civilización europea*.

Palabras clave: Libertad, verdad, circularidad fenomenológica, subjetividad trascendental, identidad personal, tradición europea.

Su invito dell’amico Agustín Serrano de Haro, pubblico questo testo in lingua italiana all’interno di un volume che raccoglie atti di un congresso fenomenologico internazionale che si è svolto nelle principali lingue di diffusione della filosofia oggi, dall’inglese al tedesco, dallo spagnolo al francese. Il legame tra fenomenologia e ambito culturale italiano è un fatto ormai consolidato nella filosofia attuale ed è uno dei molti elementi che compongono l’ampia e variegata storia della fenomenologia. Perciò, proporre qui all’attenzione dei

fenomenologi e dei lettori in generale un testo in italiano vuole essere, da un lato, un implicito riferimento alla tradizione fenomenologica italiana e, dall'altro lato, un rinvio sia alla forma linguistica sia, sulla base della teoria fenomenologica dell'identità, alla peculiarità spirituale del pensiero filosofico italiano, che tuttavia, per evidenti motivi, non potremo qui analizzare¹.

Nel panorama di questo inizio di secolo, la filosofia sembra stretta in una morsa che ha come ganasce da un lato il campo, in sé molto differenziato, della cosiddetta filosofia analitica e dall'altro quello, altrettanto variegato, della cosiddetta filosofia postmodernistica e decostruzionistica. In questo bloccaggio, che io vedo simile a quella che Allan Bloom chiamò la "chiusura della mente", non più solo americana ma oggi anche europea, e che sul piano sociale corrisponde alla tenaglia i cui apici contrapposti sono da un lato la tecnoscienza iperspecialistica e dall'altro la ciarlataneria diffusa, alla corrente ermeneutica è lasciato uno spazio perché viene recuperata in svariati modi all'interno del grande settore che per semplificare chiamiamo decostruzionistico, mentre il pensiero fenomenologico, che nella sua autenticità husserliana non è assimilabile a nessuna di quelle due ampie prospettive, resta schiacciato e confinato ai margini della scena, considerato tutt'al più come una testimonianza di principio o come un reperto storico.

Attivare il potenziale filosofico e culturale della fenomenologia non è però un'operazione difensiva o un tentativo di mera salvaguardia, che in tal caso legittimerebbe, sia pure a rovescio, la tendenza a confinare il pensiero husserliano nel mausoleo filosofico del XX secolo, bensì può costituire un fattore di radicale cambiamento nel panorama attuale e dare vita così a una vera e propria *svolta* di pensiero, in grado di produrre una rigenerazione dell'intero panorama del pensiero contemporaneo. Le pagine che seguono operano dunque nello spirito di questa riattivazione, che si manifesta già da molto tempo in tutti i continenti, e si concentrano, tematicamente, su un'interpretazione del metodo fenomenologico che, focalizzando la questione dell'identità, ne mette in evidenza il lato trascendentale ed egologico.

¹ Il presente testo sviluppa alcuni temi contenuti nel mio articolo *La rivoluzione husserliana: dal cogito cartesiano all'io trascendentale*, in V. Cappelletti, R. Cristin (cur.), *Filosofia come scienza rigorosa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, pp. 93-104. Le citazioni sono in traduzione italiana, mentre il rinvio alle pagine dei testi si riferisce all'edizione originale.

Il fenomenologo, dice Husserl, "non trae in generale alcun giudizio dai meri concetti verbali, ma affonda lo sguardo nei fenomeni che il linguaggio evoca con le parole corrispondenti, s'immerge nei fenomeni che costituiscono la realizzazione pienamente intuitiva dei concetti di esperienza, dei concetti matematici, ecc." (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, "Logos", I, 1910-1911, pp. 306 sgg.). Questa proposizione dice molte cose, e di queste una in particolare prendiamo come perno della nostra interpretazione: la fenomenologia "non vuole accontentarsi di pure e semplici parole", come Husserl scrive già nelle *Logische Untersuchungen*, ma *cerca le cose, in quanto essenza delle parole, cercando il senso delle parole*.

Proprio perché fondata su un atteggiamento opposto a quello che Husserl definisce ingenuo, scientifico e naturalistico, la fenomenologia tenta di ridurre tutte le manifestazioni a fenomeni di coscienza. Questo tentativo inizia con un invito che al tempo stesso è anche un monito per la direzione della ricerca: *zu den Sachen selbst*, alle cose stesse. Ma proprio perché non è un richiamo né al realismo, considerato un'ingenuità filosofica, né all'idealismo di una conoscenza puramente intellettuale, andare alle cose stesse significa guardare le cose nell'ottica della riduzione. Le cose non sono unità isolate e enucleabili dal loro intorno. Ciò che determina la rilevazione della cosa e il suo manifestarsi come cosa stessa è il suo rapporto con l'orizzonte. L'orizzonte, che abbraccia le cose e le loro relazioni reali e possibili, è formato dalla correlazione noetico-noematica che circonda ogni singola cosa e il loro insieme. Tale correlazione diventa universale quando riguarda l'orizzonte del mondo in generale, ed è costituita dal rapporto fra coscienza intenzionale e mondo, sia esterno che interno. Le cose in senso fenomenologico, in quanto cioè "cose stesse", sono dunque soltanto all'interno di un orizzonte di relazioni.

La fenomenologia vuole perciò essere una nuova critica dell'esperienza e, di conseguenza, un tentativo di rifondare la filosofia su nuove basi, che io sintetizzerei nel seguente *schema dei fondamenti*: il fondamento *ontologico* è la soggettività trascendentale con i suoi *Erlebnisse* intenzionali di coscienza; il fondamento *gnoseologico* è la critica fenomenologica della ragione; il fondamento *metodologico* è la riduzione fenomenologico-trascendentale; il fondamento *operativo* è l'intuizione eidetica; il fondamento *teleologico* è la donazione fenomenologica di senso come costituzione del mondo.

Fermandoci dunque al fondamento metodologico, possiamo dire che il *metodo* fenomenologico mira a una conoscenza non meramente oggettiva né meramente soggettiva, ma basata su entrambi i poli della correlazione. Il "soggettivismo radicale" husserliano resta cioè sempre *fenomenologico*, legato cioè a un continuo *doppio feedback* tra la coscienza e le cose, in cui si manifesta l'istanza dinamico-genealogica del metodo fenomenologico, che esige che la correlazione si inserisca in tutte le pieghe del processo critico di conoscenza, esibendo il nucleo eidetico delle cose all'interno del flusso incessante che le avvolge.

Per capire subito che qui non c'è spazio per realismo e oggettivismo, basta ricordare come le cose appaiono allo sguardo fenomenologico: un ininterrotto reticolo di relazioni all'interno di un infinito intersecarsi di orizzonti intenzionali. Ed è per questa ragione che il metodo fenomenologico, nella sua ricerca della verità, segue la natura delle cose. Infatti, la verità si manifesta solo nell'evidenza, e l'evidenza viene dall'intuizione originaria immediata dell'io, ma poiché l'evidenza non si costruisce "a partire dalla verità in sé, ingenuamente presupposta", nell'evidenza si manifesta una verità in continua interazione con gli orizzonti intuitivi dell'evidenza stessa. La *verità* consiste dunque nell'*interazione* (fra soggetto e mondo) e nell'*iterazione* (delle riduzioni); è "un'idea che si situa all'infinito". La fenomenologia mostra che la verità sta nell'evidenza, ma arriva a ciò dopo un percorso di intuizione d'orizzonte, che resta fedele all'"intuizione pura [...] come un carattere permanente fondamentale nel metodo". La verità viene così ad incarnarsi nel soggetto *leibhaftig* e trascendentale, perché "si possiede la verità in un'intenzionalità vivente (questo è qui il significato della sua evidenza)" (*Formale und transzendentale Logik*, § 105).

La donazione fenomenologica di senso, portando al linguaggio l'intuizione, è perciò non solo una *attribuzione gnoseologica* ma anche una *donazione ontologica*, sia pure in senso lato. Il conferimento di senso (*Sinngebung*) si svolge quindi in una stretta relazione con l'itinerario intuitivo, con la visione (*Sehen, Schauen*) delle cose in quanto cose stesse. Sulla visione è fondata l'intera esperienza del metodo fenomenologico: "si tratta di vedere, solo di vedere", raccomanda Husserl. Per il fenomenologo la visione è tutto, e lo sguardo deve penetrare in profondità, perché "nel profondo giacciono le oscurità e nelle oscurità i problemi" (*Die Idee der Phänomenologie*, 10).

Guardare, dunque. Ma come? Qui la questione del metodo, con le sue esigenze e le sue necessarie restrizioni e prescrizioni, diventa fondamentale. Il primo e principale sforzo consiste nel ricondurre e ridurre le oggettualità trascendenti e quindi il mondo stesso alla loro fenomenicità, e a tematizzare la nostra coscienza in quanto luogo finale di tale riconduzione. E' al suo interno, all'interno del nostro io che dobbiamo cercare i modi per "imparare a vedere", perché "nessuno può regalarci il metodo". Si tratta di fare filosofia partendo "dal basso", di evitare le conoscenze già acquisite e iniziare da un *punto zero gnoseologico*.

A ciò è connessa la necessità di eliminare i pregiudizi, poiché se bisogna che "ciascuno veda con i propri occhi", è altrettanto necessario "non falsare, sotto l'influsso di pregiudizi, ciò che si è visto" (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 338). Il procedere metodico della fenomenologia appare senza dubbio "innaturale" a chi segua la tendenza scientifica oggettiva e il senso filosofico comune. Infatti, come scrive Husserl in *Ideen I*, "la difficoltà di comprendere l'essenza della fenomenologia [...] si deve alla necessità di assumere un *atteggiamento completamente diverso* da quelli che ci sono naturali nell'esperienza e nel pensiero". La visione fenomenologica è dunque una forzatura del modo consueto con cui viene esercitato il vedere sia nell'esperienza della vita quotidiana che in quella scientifica in senso stretto. Per Husserl visione significa riduzione, *epoché*, sospensione di ogni significato di ciò che viene visto, e questa neutralizzazione è certamente un passo non-naturale.

Ed è a partire da qui che si sviluppa la riduzione, considerata da Husserl come "una totale trasformazione personale", come "la più grande rivoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale" (*Krisis*, § 35), la quale renderebbe possibile "un mutamento radicale di tutta l'umanità" (*Krisis*, § 40). Parole altisonanti, la cui motivazione e finalità sono però tutt'altro che retoriche: il piccolo passo dell'*epoché*, connesso a questioni di metodo, non è un semplice principio teoretico e, pur non essendo affatto un precetto morale, investe anche la sfera pratica dell'esistenza umana, configurandosi come una totale trasformazione della prospettiva del soggetto che l'ha esercitata.

L'*epoché* non può essere eseguita a comando, e tuttavia può esserci una sorta di *introduzione alla riduzione*. L'intera opera husserliana è un tentativo di trasmettere il significato e le modalità della riduzione, e al tempo stesso è la

testimonianza che questa può avvenire solo nell'assoluta autoriflessione dell'io. La riduzione è un processo infinito che ha origine nell'io, ma che al tempo stesso nasce dall'io quando egli inizia ad esercitarla.

C'è quindi una sorta di *doppio fondo della riduzione*, un doppio statuto che afferma: il lavoro filosofico autentico inizia solo con la riduzione fenomenologica, ma "già le riflessioni preparatorie sono compiute in questo spirito. Queste riflessioni sono già di ordine fenomenologico, anche se inconsapevoli" (*Nachwort zu den "Ideen"*, § 5). *Epoché* significa libertà: solo grazie alla riduzione l'io fenomenologico diventa libero, ma egli può arrivare alla riduzione solo se si è, almeno inizialmente, liberato. *Epoché* significa decisione, ma nel duplice senso dell'espressione: essa produce una decisione, ma è anche un prodotto di decisione.

Nell'*epoché* il soggetto si dis-interessa di tutte le attività, cognizioni, valori, significati del mondo, per concentrarsi soltanto sulla propria coscienza nell'*epoché* verso se stessa. Da questa esclusione degli interessi emerge il senso trascendentale della riduzione, che è frutto di una decisione continua e iterata, e che perciò "va intesa come un atteggiamento abituale a cui ci si deve decidere una volta per tutte. Quindi essa non è affatto un atto transitorio che può essere ripetuto ma che rimane isolato e casuale". Essa "pone sì fuori gioco tutti gli altri interessi, ma non rinuncia al suo modo d'essere in quanto modo d'essere nostro [...] quasi che noi rinunciassimo a questi interessi o dubitassimo del loro ulteriore sussistere" (*Krisis*, § 40).

A questa duplicazione potenzialmente infinita della riduzione va collegato il significato della "fenomenologia della fenomenologia" a cui accenna Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* quando pone il compito di un "essenziale riferimento retrospettivo della fenomenologia a se stessa", che rappresenta "la problematica ulteriore e ultima della fenomenologia", cioè "la sua autocritica" (*Cartesianische Meditationen*, § 63), che dovrà essere esercitata costantemente, in conformità al carattere critico del metodo. Husserl delinea questo sforzo critico secondo un criterio che rimanda costantemente al metodo e che ritorna sempre a se stesso, un criterio che potremmo definire *esoterico, critico e circolare*, in quanto con esso l'io penetra fin dentro l'io trascendentale e rimane poi vincolato al campo di attrazione referenziale del metodo fenomenologico stesso, per evitare una ricaduta in quell'atteggiamento naturale che resta, certamente, parte dell'io ma pur sempre la parte dalla quale

l'atteggiamento fenomenologico prende distanza, applicando qui l'istanza critica che è alla base del pensiero fenomenologico stesso.

Per definire questo aspetto fondamentale del metodo, uso l'espressione *circolo fenomenologico*, rinviando così alla circolarità che si attiva nell'ermeneutica e che Heidegger, sviluppato in ciò da Gadamer, ha designato come *Zirkel des Verstehens*. La circolarità del metodo fenomenologico è, al pari di quella ermeneutica, una circolarità non-viziosa ossia virtuosa, non solo perché è produttiva, ma anche perché procede attraverso una costante messa fra parentesi dei risultati conseguiti e una continua riapertura degli orizzonti. Sul rapporto fra atteggiamento naturale e atteggiamento fenomenologico, ossia sulla necessità di restare in quest'ultimo pur continuando ad avere, per così dire, un piede nel primo, e sulla necessità di risospendere sempre il giudizio acquisito, Husserl è chiaro, esplicito e irrevocabile: in quanto fenomenologi dobbiamo prefiggerci "una sola cosa, cioè di descrivere fedelmente ad ogni passo ciò che dal nostro punto di vista e dopo lo studio più serio effettivamente vediamo", ma "nel medesimo spirito noi vogliamo continuare ad essere i fedeli espositori delle formazioni fenomenologiche e d'altra parte conservare l'abito della libertà interiore anche nei riguardi delle nostre stesse descrizioni" (*Ideen I*, § 96).

In vista dell'identificazione dell'io trascendentale e della conoscenza che ne risulta, il circolo fenomenologico è un continuo campo di rimandi, caratteristico anche della correlazione noetico-noematica, tra l'io e il mondo, tra *la libertà dell'atteggiamento* e *la verità dell'evidenza*, un campo polarizzato i cui elementi si relazionano incessantemente e dal quale l'io esce con l'obiettivo però di farvi ritorno, come raccomanda la chiusa delle *Meditazioni cartesiane*: la fenomenologia deve condurre alla perdita del mondo, perché soltanto in quest'ultima consiste la condizione di possibilità della riacquisizione del mondo nella sua verità. Così, parafrasando sia Husserl sia Agostino, potremmo dire: l'io trascendentale deve ritornare a se stesso, dev'essere *libero* di compiere questo ritorno, perché dentro di sé risiede la *verità*. Ecco: questi sono i fondamenti del metodo e al tempo stesso i suoi teoremi.

Restando dunque in questa *circolarità*, che è generatrice di *libertà* per quanto riguarda l'*esercizio* del metodo e portatrice di *verità* per quanto riguarda l'*esito* del metodo stesso, la fenomenologia deve compiere una reiterazione critica dei propri passi, all'interno di una compenetrazione fenomenologica fra

l'io mondano e l'io trascendentale. La riduzione infatti è sia un atto professionale (del fenomenologo in quanto "funzionario dell'umanità filosofica") sia, al tempo stesso, un gesto esistenziale (del fenomenologo in quanto uomo esistente qui ed ora, in quanto *Dasein*, potremmo dire). Ed è soprattutto in quest'ultima veste che l'*epoché* non rappresenta un'acquisizione definitiva, ma deve essere costantemente ripetuta e rinnovata, per non ricadere nell'ovvietà dell'atteggiamento naturale. Bisogna sempre ritornare sui passi compiuti nell'*epoché* e ripercorrerli continuamente, *immer wieder*. Anche qui, nel cuore del metodo, si manifesta l'infinità del sentiero fenomenologico, la sua costante riapertura degli orizzonti dati.

Il problema ora è quello di chiarire il *rapporto fra metodo fenomenologico e linguaggio dell'intuizione*. La fenomenologia, in quanto assolutamente indipendente da qualsiasi scienza, si presenta come "dottrina essenziale puramente descrittiva delle formazioni immanenti alla coscienza". Voler essere al tempo stesso descrittiva ed eidetica può apparire, da un punto di vista pre- o extra-fenomenologico, come una contraddizione nella quale la teoria fenomenologica resta fatalmente impigliata: "una eidetica descrittiva non è, in linea generale, qualcosa di assurdo?", si chiede Husserl nel § 71 di *Ideen I*. Ma è proprio questo l'obiettivo husserliano: offrire una scienza eidetica di nuovo genere, che riesca a coniugare l'intuizione eidetica con la descrizione fenomenologica. E' "un pregiudizio pericoloso" ritenere che ogni nuova scienza eidetica, "e in particolare la nostra fenomenologia trascendentale", debba avere come modello soltanto le scienze eidetiche storicamente date, "come se ci potessero essere soltanto scienze eidetiche di un unico tipo metodologico, quello dell'esattezza" (*Ideen I*, § 75).

Lo scopo non è dunque quello di fare "una matematica dei fenomeni", ma di esprimere in forma descrittiva gli *Erlebnisse* sia in quanto fenomeni sia nella loro struttura essenziale-temporale. A tal fine, la fenomenologia deve per così dire muoversi nel campo dell'ibridazione, recuperando e modificando elementi provenienti da ambiti eterogenei. Da una parte la *descrittività*, tipica delle scienze naturali e della psicologia (soprattutto quella di tipo diltheyano e brentaniano), dall'altra l'*eideticità*, caratteristica di matematica e geometria. E spetta dunque al metodo e al linguaggio fenomenologici dimostrare la possibilità di questo connubio.

Sul piano del metodo, bisogna sottolineare che le scienze eidetiche si muovono in un campo di pure essenze ideali e, per mezzo di assiomi, sono in grado di sviluppare una teoria puramente deduttiva, ma nello spazio fenomenologico la deduzione viene abbandonata in favore di una intuizione che, pur restando pura, si fonda sul vedere in quanto tale (nei due snodi della percezione e dell'appercezione). Sul terreno del linguaggio, partendo dal presupposto che "in filosofia non si può definire come in matematica", va precisato che il linguaggio della fenomenologia dovrà essere rigoroso ma non definitorio, essenziale ma non astratto; e al tempo stesso, per rispondere all'esigenza descrittiva, dovrà essere fluido ma non generico, inevitabilmente impreciso ma non superficiale, perché "la chiarezza non esclude un certo alone di indeterminatezza". La fenomenologia non può esprimersi con mere definizioni "come nelle scienze esatte", e coloro che lo esigono "non hanno ancora afferrato l'essenza della fenomenologia e la metodica che essa per principio esige".

Infatti, "se dobbiamo dare una espressione concettuale conveniente ai dati visivi con i loro caratteri essenziali visivamente offerti, li dobbiamo assumere così come essi si offrono" (*Ideen I*, § 74). Un linguaggio descrittivo è l'unica soluzione, poiché tali dati "appunto non si mostrano altrimenti se non in maniera fluente, e in essi le essenze tipiche possono essere colte soltanto nell'intuizione eidetica immediatamente analizzante". Il linguaggio della fenomenologia viene fondato e legittimato dunque come eidetico e insieme descrittivo. In questo modo si realizza sul piano linguistico la *doppia svestizione* che la riduzione deve effettuare: via i vestiti di idee e via il mantello empirico-oggettivo. La differenza linguistica rispetto a entrambi gli ambiti è così riassumibile: "la solidità e la netta distinguibilità dei concetti dei generi (o essenze dei generi), il cui ambito ha carattere fluido, non vanno scambiate con la esattezza dei concetti ideali e dei generi, che abbracciano soltanto idealità, e così con l'esattezza dei concetti, in sé esatti, ontologico-formali" (*Ideen I*, § 74).

In quanto scienza descrittiva delle essenze degli *Erlebnisse* puri, la fenomenologia deve plasmare il proprio linguaggio sul carattere fluente dell'*Erlebnis*, che assomiglia più a un "flusso eracliteo" che a una figura geometrica stabile, proprio perché la coscienza stessa è un continuo flusso. Ecco perché "non si può parlare di una fissazione concettualmente esatta di

qualsiasi concretezza eidetica e di tutti i momenti che direttamente la costituiscono" (*Ideen I*, § 75). Ciò vale però per la *singularità* eidetica, che scorre nel fluire dell'esperienza vivente e che rende impossibile "una fissazione concettuale e terminologica di un simile fluente concreto", mentre per quanto riguarda le sfere eidetiche che hanno un grado superiore di specialità (come l'essenza generica della percezione in generale e qualsiasi altra essenza in generale), è possibile una "conservazione identificatrice" più stabile, una "comprensione rigorosamente concettuale". La fenomenologia intreccia le due sfere, ma curvandosi sull'*Erlebnis* di coscienza opera prevalentemente nell'ambito delle *singularità* eidetiche. Ciò che accomuna però entrambi gli strati terminologici è l'assunto metodologico secondo il quale "le teorizzazioni deduttive sono escluse dalla fenomenologia".

A mio avviso, la più importante conseguenza di questa interpretazione del linguaggio fenomenologico consiste nell'affermazione che il linguaggio con cui il metodo fenomenologico si esprime non può essere matematico ed esatto, ma dovrà essere necessariamente impreciso nella sua descrittività, rigoroso solo in quanto traduce ossia trasferisce con fedeltà l'intuizione sul piano dell'espressione linguistica. Proprio perché il fenomeno di coscienza è fluido e sfuggente, "non è pensabile una fissazione concettuale e terminologica di un simile fluente concreto" (*Ideen I*, § 75).

Ne esce un linguaggio non-assertorio e non-definitivo, un linguaggio cioè che per un verso cerca di aggirare la spigolosità delle definizioni rigide e che per l'altro rende provvisoria ogni sua espressione, da un lato per evitare di chiudersi nelle strettoie delle affermazioni univoche, di quelle pure e semplici parole di cui, come dice Husserl, non ci deve accontentare, e dall'altro lato per lasciare a qualsiasi giudizio quell'indispensabile spazio autocritico che ne rimetta costantemente in gioco il senso. La fenomenologia deve creare un linguaggio che superi l'oggettivistica univocità delle parole, alla ricerca di un loro senso che, *per necessità metodologica*, dev'essere sempre rinnovato. Il linguaggio della fenomenologia, dunque, proprio perché dice *di meno* di qualsiasi altro linguaggio scientifico, in quanto non fissa l'intuizione delle cose in definizioni, dice al tempo stesso molto *di più* di qualsiasi altro linguaggio, incluso quello scientifico, perché circonda le sue parole con un orizzonte di libertà e di originalità che solo l'esercizio dell'*epoché* permette di creare.

Per chiarire l'intero processo metodologico, bisogna anzitutto inquadrare nel contesto fenomenologico il principio che stabilisce il rapporto fra metodo e cose: "se i fenomeni come tali non sono natura, essi possiedono un'essenza che può essere colta, e in modo adeguato, nell'intuizione immediata" (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 314 sgg.). La natura delle cose consiste nella loro essenza, e poiché l'essenza in senso fenomenologico è afferrabile in modo intuitivo, la visione dell'essenza non è né un procedimento alchemico né un'elaborazione intellettuale, ma una forma di evidenza che il soggetto ha nell'ambito della riduzione. Qui le cose non sono enti naturali, ma le "cose stesse". Seguire la natura delle cose significa seguire – fenomenologicamente – l'essenza delle cose.

Il naturalismo ci impedisce di "astrarre dalla natura" e quindi di "vedere le "essenze" e le "idee" o, per meglio dire, "poiché noi le vediamo per così dire costantemente", ci inibisce la possibilità di farle emergere "nel loro modo d'essere proprio", e le sottopone invece "ad una assurda naturalizzazione". Ma l'intuizione eidetica non presenta "difficoltà o segreti "mistici" più che la percezione". Infatti, nel caso per esempio della percezione di un colore, "quando nell'intuizione portiamo il "colore" a piena chiarezza e a piena datità, il dato è allora un' "essenza", e quando poi, guardando nella pura intuizione, portiamo a datità la "percezione", la percezione in sé per quello che essa è – un identico di singolarità percettive liberamente variabili – allora abbiamo già colto nell'intuizione l'essenza "percezione". L'intuizione eidetica è dunque una modalità del vedere, diversa ma al tempo stesso analoga al vedere sensibile: "quanto si estende l'intuizione, ossia l'aver-coscienza intuitivo, tanto si estende la possibilità di una "ideazione" corrispondente o [...] della "visione eidetica" (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 315 sgg.).

Tuttavia, l'intuizione eidetica non è un'esperienza come la percezione, il ricordo o l'immaginazione. L'inizio di una intuizione eidetica "può anche essere una percezione", ma il coglimento essenziale non ne viene toccato, perché ha neutralizzato ogni dato di esistenza. Grazie a questa sospensione dell'esistenza, l'esperienza eidetica ha dunque uno statuto gnoseologico (e direi anche ontologico) radicalmente diverso da quello dell'esperienza in senso tradizionale, anche da quello dell'esperienza intellettuale. E' un'esperienza dello sguardo, una modulazione del vedere, che spazza qualsiasi equivoco riguardo a idealismo e realismo: "l'impulso alla ricerca non deve provenire dalle filosofie, ma dalle

“cose” e dai problemi” (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 337), perché solo in questo modo si realizza “l’idea di una filosofia che cominci dal basso”. E poiché nel punto più basso della costituzione di senso del mondo si trova lo sguardo, da esso bisogna partire. Bisogna dunque “lasciare la parola all’occhio che guarda”, per vedere “da vicino i fenomeni stessi, invece di parlarne dall’alto e abbandonarsi a costruzioni” (*Die Idee der Phänomenologie*, 60).

Il “guardare le cose” è una delle formulazioni del principio di una autentica “critica della ragione”. La critica “guardante” (*schauende*) della conoscenza dà origine a una *ragione visiva*, a una ragione cioè che opera sul registro dell’intuizione: “la conoscenza guardante è la ragione che si prefigge di portare l’intelletto appunto alla ragione” (*Die Idee der Phänomenologie*, 62). L’intera esperienza fenomenologica è fondata sul vedere, che non è solo un elemento teoretico, ma trova radici anche nella struttura pre-teoretica del pensiero di Husserl. Come dice Fink, Husserl era “nato per vedere”: aveva un “Wille zum Schauen”, una volontà di visione che gli dischiudeva orizzonti inesplorati (E. Fink, *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München, 1976, pp. 225-226).

Heidegger, da parte sua, gli riconosceva non solo questo entusiasmo per il vedere, ma anche la capacità di trasmetterlo agli allievi: “gli occhi me li ha aperti Husserl”. Tanto egli aderì alla scuola husserliana della visione, da ribadire fin nei suoi ultimi scritti la cruciale importanza del “vedere fenomenologico” per il pensiero. La filosofia è un costante interrogare, ma le domande non scaturiscono dal nulla, come Heidegger sottolinea: “le domande sorgono dal confronto con le “cose”. E le cose ci sono solo ove ci sono occhi”. Pertanto, raccomanda Husserl, “si tratta di vedere, solo di vedere”: questa è la principale lezione che egli ha impartito e che i suoi allievi hanno appreso e a loro volta diffuso.

Una lezione che è stata appresa, per esempio, da Ludwig Binswanger, il quale sostiene che “la fenomenologia non consiste in un’accumulazione di meri fatti, da cui trarre conclusioni, ipotesi, teorie, ma nella paziente penetrazione “intuitiva” di un singolo fatto per cogliere il modo in cui il singolo fatto, sia esso di natura psichica, corporea o spirituale, si manifesta da se stesso [...]. Nella fenomenologia nulla si deduce o costruisce, né in generale si teorizza, ma si “guarda” semplicemente. Questa “semplicità” si è dimostrata come un valore decisamente positivo per la maggior parte delle scienze” (cfr. L. Binswanger,

Zur phänomenologischen Anthropologie, in Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. I, Francke, Bern, 1947).

Un'altra conferma dell'efficacia di questo insegnamento ci viene da un esempio un po' più lontano dal magistero vivente di Husserl. In un appunto di diario del 1958, il fenomenologo italiano Enzo Paci scrive: "aprire gli occhi. Imparare a vedere. Non credere di vedere già". Ecco la scuola del vedere fenomenologico, quella che potremmo chiamare *l'educazione eidetica* alla quale Husserl ci ha allevati. Per il fenomenologo la visione è tutto: "perciò, intelletto meno che si può e intuizione più pura che si può" (*Die Idee der Phänomenologie*, 62).

Per quanto riguarda il passaggio dalla visione alla descrizione, cioè il filtro linguistico che il metodo fenomenologico deve adottare per poter esprimere adeguatamente la cosa vista, bisogna sottolineare il fatto che l'evidenza immediata che scaturisce dal procedimento metodico intuitivo-eidético deve trovare una mediazione linguistica per completare il percorso fenomenologico iniziatosi con la sospensione di qualsiasi giudizio e qualsiasi parola. E qui ci imbattiamo in uno scoglio di arduo aggiramento, sul quale la navigazione fenomenologica – quella che porta alla scoperta di un nuovo continente filosofico – rischia di naufragare. Si tratta di quella che io chiamo *l'aporia della dicibilità*, quella difficoltà che fa dire a Husserl, quando si tratta di trovare i concetti per organizzare espressivamente la complessa struttura fenomenologica, che "per tutto questo ci mancano i nomi".

L'attenzione che Husserl riserva in *Ideen I* al problema della terminologia è l'indicatore dell'importanza di trovare le parole che per essere fenomenologicamente adeguate devono essere *nuove*. Tuttavia egli è costretto a ricorrere, nella maggior parte dei casi, a termini della tradizione, a parole *vecchie*, alle quali la fenomenologia dà ora un *nuovo senso*. Ci mancano le parole perché non possiamo affidarci a quelle vecchie e, tranne alcune eccezioni, non possiamo crearne di completamente nuove: ecco perché il metodo fenomenologico deve trovare un *punto di equilibrio* fra quella che Heidegger avrebbe chiamato "distruzione fenomenologica" della tradizione e la conservazione della concettualità tradizionale, fra rinnovamento (*Erneuerung*) e tradizione.

Il punto di partenza husserliano, il suo *Anfang* fenomenologico, è radicale, perché segna una così profonda rottura rispetto alla tradizione da superare

perfino l'azzeramento gnoseologico imposto da Descartes. Il radicalismo metodico è necessario in senso assoluto, perché solo da qui si può sviluppare una filosofia radicalmente critica quale la fenomenologia vuole essere. Husserl ha dunque seguito la traccia cartesiana e, fino a un certo punto, ne ha anche ricalcato il percorso. Ma non si è trattato di una mera parafrasi del procedere cartesiano, né soltanto di un recupero metodologico. Si tratta di una ri-presa (*Wieder-holung*), un recupero che si può spiegare con il senso latino della parola ripetizione: *repetitio*, da *re-petere*, che in origine significava rivolgersi di nuovo verso qualcuno. Husserl si dirige dunque verso Descartes, ancora una volta ma in modo nuovo, in una *ripetizione* che è anche *rinnovamento*. E come ogni rinnovamento, porta con sé la *differenza*, in un ripetere che è anche un *far rivivere*. E poiché nel significato giuridico ripetizione è la richiesta di ciò a cui si ritiene di avere diritto (*re-petere* come *re-clamare*), ripetendo la figura dell'ego cartesiano, Husserl non solo la ri-presenta ma anche la *reclama*, come ciò che la fenomenologia ha diritto di riproporre in quanto suo proprio luogo.

Alla domanda di Paul Valéry, che si chiedeva "come sarebbe un Descartes se nascesse nella nostra epoca", risponderei dicendo che il Descartes di oggi, nell'orizzonte storico del nostro tempo, sarebbe Husserl. Certo, la fenomenologia non è un mero cartesianismo trapiantato. Husserl è e al tempo stesso non è cartesiano, perché il suo sentiero "ripete" l'inizio di quello cartesiano, ma per rinnovarlo in una differenza assolutamente peculiare, nella differenza fra l'ego naturale geometrico-razionale e l'ego ridotto fenomenologico-trascendentale. La validità, che è a un tempo storica e sovrastorica, dell'intuizione cartesiana del cogito consiste nell'esprimere un'esperienza, per quanto peculiare e non di significato comune, in questo caso un'esperienza di esistenza e di conoscenza personale, ma nella quale, come ha rilevato Spengler, "si afferma anche il simbolo elementare di una data civiltà". Il cogito, la sua tesi e la sua figura, travalicano i confini individuali dell'ego ed esprimono uno degli stilemi fondamentali della civiltà occidentale.

Perciò – e questa è la mia posizione – la soggettività fenomenologico-trascendentale rappresenta la chiave per una *svolta* rispetto alla situazione culturale attuale, nella quale, detto in generale, il concetto di "io", nelle sue varianti semantiche e nei suoi sinonimi (ego, soggetto, individuo), è stato trasformato in uno dei principali bersagli critici della riflessione teoretica, estetica, etica e politica contemporanea. La rinuncia alla prima persona sembra

oggi una sorta di obbligo, morale prima ancora che concettuale, che bisogna rispettare per essere in sintonia con le principali linee di pensiero che definiscono l'orizzonte pubblico attuale, per essere cioè *culturalmente corretti*.

In particolare, nel XX secolo si sono opposte due tendenze: all'esaltata glorificazione di sé, a quell'egotismo smodato che è una deformazione patologica di un'equilibrata consapevolezza di sé e del connesso amore verso se stessi, si è affiancata quell'altrettanto grave malattia che è il disprezzo verso se stessi, l'autoflagellazione, la pulsione ad autocolpevolizzarsi, morbo endemico della civiltà europea, che traspare anche nella pulsione a ricercare la salvezza altrove, in altre culture, in altre religioni, in altri mondi.

L'epoca attuale, sul piano sia filosofico sia politico, richiede uno sforzo di "intuizione ermeneutica", per usare un'espressione cara a Heidegger, e di coraggio metafisico che liberi l'identità dell'io senza "sequestrare" l'altro (come direbbe Ricoeur), ma anche senza diventare ostaggio dell'altro. Nel campo della filosofia e a partire da quello della gnoseologia, la soluzione risiede in una ridefinizione della funzione e del ruolo della nozione di soggetto individuale, ovvero di identità personale, che si concentra nel concetto fenomenologico di "soggetto", in quel concetto cioè che Husserl ha elaborato sul piano fenomenologico-trascendentale e che, per le sue implicazioni sul terreno dell'esperienza sensibile, vale anche per l'individuo concretamente esistente.

Da qui, da questa dimensione singolare e al tempo stesso plurale dell'io fenomenologico si tratta allora di partire per una valutazione completa del cogito cartesiano e per una sua ricollocazione nel presente storico e filosofico, senza nostalgie per un razionalismo di cui la modernità ha mostrato difetti non marginali e non eludibili, ma pure senza fughe postmoderniste che vagheggiano la disseminazione del senso e i "non luoghi" dell'antiragione.

A Descartes, dice Husserl, "accadde come a Colombo, che scoprì un nuovo continente senza tuttavia rendersene conto, credendo di aver scoperto soltanto una nuova via verso le Indie". Descartes decide di addentrarsi in questo territorio sconosciuto, nello spazio fino ad allora inindagato, dato come ovvio o come illusorio, dell'io come baricentro del pensiero e della conoscenza. Ma quel reperimento iniziale non fu sufficiente per giungere alla comprensione dello scenario trascendentale sul quale la soggettività doveva essere trasferita. Ecco allora che l'io, il soggetto dev'essere riscoperto.

Husserl scopre infatti che la soggettività è qualcosa di più di ciò che aveva

pensato Descartes, scoprendo che l'ego non è solo estensione pensante empirica, ma anche nucleo puro di cogitationes. In questo modo egli delinea un nuovo metodo, che gli consente di ridurre l'ego empirico a fenomeno puro, determinando così quella polarizzazione intenzionale definita ego trascendentale. Questo polo trascendentale era già stato anticipato - in un senso specifico potremmo anche dire scoperto - dalle esplorazioni di Kant, che non erano però approdate al risultato - tutto husserliano - di considerare l'io come fenomeno, evento che può manifestarsi e concretizzarsi solo attraverso il metodo della riduzione fenomenologico-trascendentale.

Husserl non solo compie la seconda scoperta dell'ego in quanto territorio, svelandolo, per dirlo con un paradosso, nella sua *sostanza fenomenica* (l'ego trascendentale), ma ne scopre anche la *funzione fenomenologica* (via di comunicazione fra la coscienza e il mondo, ovvero, in quanto io trascendentale, fra l'io stesso e gli altri). Husserl scopre cioè che l'ego e l'alter, territori separati, possono entrare in comunicazione. Ma, si può obiettare, questa è un'ovvietà. Sì, poiché nell'atteggiamento naturale noi siamo già sempre insieme agli altri e, sia pure in modo ingenuo, comunichiamo con essi. Ma elaborando una teoria fenomenologica dell'intersoggettività, Husserl toglie la funzione comunicativa dell'ego dalla sua ovvietà iniziale, scoprendo in modo critico le vie e i contenuti attraverso cui i soggetti interagiscono.

Giustamente Eugen Fink aveva affermato che "l'intera egologia trascendentale è una fenomenologia provvisoria", che trova il suo compimento solo nella teoria monadologico-trascendentale dell'intersoggettività. Ma, aggiunge Fink, sebbene l'egologia sia in Husserl "un'astrazione", essa è però "un'astrazione necessaria". Ciò significa che essa non è un sistema chiuso, ma l'unica via per il coglimento del mondo in quanto tale: "nell'egologia, nella scienza trascendentale dell'io e di ciò che appartiene per essenza all'io, si manifesta proprio il senso esistenziale della filosofia: la filosofia come liberazione non è da ricevere dagli altri, ma è un'azione effettiva del *singolo*" (E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt*, hrsg. von R. Bruzina, Alber, Freiburg, 2006, Bd. I, pp. 221-222).

L'intersoggettività non rappresenta una strumentale estensione dell'io nel "noi", né una mera disseminazione dell'ego nella molteplicità, la sua dissoluzione nella pluralità strutturale del mondo (nell'evento, nel testo, nel linguaggio, nei media ecc.), ma è la garanzia teoretica dello sforzo dell'ego di

rispettare l'alterità e la molteplicità, la garanzia cioè della responsabilità dell'io verso gli altri. Sul piano filosofico teoretico l'atteggiamento dell'io verso l'altro resta sempre ambiguo, se non viene esplicitato nella chiave della costituzione fenomenologica dell'alterità. Ma anche sul piano psicologico empirico questo movimento centrifugo dall'io all'altro suscita oscurità, se non si chiariscono le motivazioni che possono spingere l'io a un tale passo.

Nella versione fenomenologica il primato dell'ego non è, come è sembrato a molti, il trionfo del narcisismo egotistico o la relativizzazione del nucleo epistemico dell'esperienza oppure perfino la degradazione della verità a questione di gusto, ma è il risultato di una meditazione che ha impegnato Husserl per la sua intera vita e, ancor più, è il frutto di un dramma vissuto senza esitazioni e senza tregua. Come annotava in un manoscritto del 1924, "la soggettività è il mio tema, ed è un tema puro e in sé conchiuso, indipendente. Mostrare che e come ciò sia possibile è il compito della descrizione del metodo della riduzione fenomenologica" (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. XIII, p. 200). Il "tema" di Husserl è dunque il suo compito filosofico e la sua missione esistenziale. La questione dell'io e la centralità che egli le assegna è per lui un fardello che l'esperienza del mondo gli ha consegnato e che ha tradotto nelle parole della fenomenologia. Da esso non poteva scappare, come non si può sfuggire all'esistenza. Se, come dice Camus, "il pensiero di un uomo è innanzitutto la sua nostalgia", allora il pensiero di Husserl è rappresentato senza alcun dubbio e in primo luogo dall'ego, perché l'ego è la sua perenne nostalgia.

L'inscindibile nodo fra l'io e la propria identità è l'origine di qualsiasi rapporto con il mondo, dei cui enti o fenomeni io posso parlare soltanto dopo averli inseriti nella mia situazione, che non posso eludere anche se spesso non riesco bene a comprendere. La mia identità è la mia storia, e viceversa. La mia vicenda personale è il mio pensiero, e viceversa. La ripresa fenomenologica dell'intuizione fondamentale cartesiana ci fa capire che il *cogito ergo sum* non significa solo *sum cogitans*, ma indica anche il nesso trascendentale tra l'ego e i suoi *cogitata*. Husserl avverte questa necessità *anche* quando tematizza l'altro nel rapporto intersoggettivo, quando tenta di descrivere l'esperienza dell'estraneità, quando cioè si lancia nell'avventura di rendere accessibile ciò che è in sé inaccessibile. Anche in questa proiezione eccentrica, lo scoglio dell'io è inaggrabile, perché intorno ad esso si avvita l'intero tracciato dell'esperienza

fenomenologica del mondo.

Ora, fissare la questione della comprensione del soggetto nei termini del conflitto fra trasparenza e opacità, come spesso è stato fatto, significa impoverire la questione stessa, perché così la si blocca su un piano di opposizione interna che, risolvendosi nell'ovvia attestazione a favore dell'opacità, liquida, cioè letteralmente scioglie, il soggetto in un'indefinita sequenza di operazioni. Che l'io contenga un livello di indecifrabilità e che questa sia tale anche per l'io che riflette su se stesso è un dato reale ma fenomenologicamente non tematico. L'io husserliano sa infatti di avere in sé margini di oscurità che nemmeno egli stesso può forse chiarire fino in fondo, ma la sua posta in gioco gnoseologica è indipendente da ciò, perché concerne l'autocomprensione e quindi lo statuto dell'io nel contesto storico, filosofico, culturale e politico attuale.

Le difficoltà di accesso e di comprensione riguardano sia l'io sia gli altri e perciò non possono costituire un pretesto per allontanarsi da sé. Che il nostro io sia sfuggente non significa che si debba rinunciare a cercarlo. Ritornare all'ego significa scoprire il presupposto di sé, anche per quanto riguarda la sfera psicologica. Il disvelamento di questo fondamento non avviene necessariamente nella forma della completa autodelucidazione, anzi i modi di manifestazione psicologici dell'ego empirico possono rimanere in una sorta di penombra, caratterizzati da quell'"angolo oscuro" che la coscienza può essere.

Ma l'intensità della luce non cambia né la natura del problema né la qualità della sua soluzione. L'ego rimane "fondamento originario intenzionale", tanto che "io esisto come primo e prima di ogni altra cosa pensabile. Questo "io sono" è per me [...] la base primaria intenzionale per il mio mondo", come pure per il mondo di tutti. Husserl sa di lanciare una provocazione a tutto il pensiero contemporaneo, già ricco allora (queste righe sono della fine degli anni venti) di nuove prospettive filosofiche e psicologiche, ma tiene fermo il suo proposito: "che ciò mi piaccia o no, che ciò mi possa o no sembrare inaudito (e per qualsiasi pregiudizio ciò avvenga), questo è il *dato di fatto primario che io debbo affrontare*, e dal quale io, in quanto filosofo, non posso mai distogliere lo sguardo". E, quasi anticipando obiezioni che gli sarebbero state sferrate, precisa: "per filosofi apprendisti questo può essere l'angolo oscuro in cui si agitano gli spettri del solipsismo o anche dello psicologismo e del relativismo. Il vero filosofo però, anziché lasciarsene impaurire, preferirà gettare luce sopra

questo angolo buio" (*Formale und transzendente Logik*, § 95). E agendo ai suoi margini egli ricaverà, progressivamente, scorci di luce sempre più ampi, sufficienti da inglobare la relativa oscurità nel campo dell'io trascendentale, consapevole di sé e della sua funzione costitutiva; conscio, potremmo dire, dell'inconscio e centro (attivo o passivo, nella fenomenologia trascendentale questo è un falso problema) delle funzioni, sue e delle cose. La sintesi egologica è infatti la "forma originaria della coscienza", la cui struttura è costituita dall'ego trascendentale come l'"universo delle forme possibili degli *Erlebnisse*" (*Cartesianische Meditationen*, §§ 17 e 36).

Per Husserl, l'oggettualità ovvero il senso proprio della cosa intenzionata dalla coscienza non va considerata isolatamente ma sempre in relazione ad un più ampio contesto di connessioni. La coscienza attuale inerente a un io ovvero a un ego cogito possiede sempre un orizzonte come campo di percezione e di esperienza. L'orizzonte è lo sfondo di qualsiasi possibile rapporto con il mondo, ma va anche sempre inteso come possibilità, perché contiene ed esprime una dilatazione potenzialmente infinita dell'esperienza. Ogni nuova esperienza determinata dall'esplicitazione del tratto d'orizzonte tematizzato ha sempre nuovi orizzonti aperti, al punto che tutto ciò che viene ad esperienza dischiude sempre nuovi orizzonti d'esperienza possibile.

La coscienza dunque non è solo determinata dall'intenzionalità, secondo la ben nota lezione fenomenologica, ma è anche legata all'orizzonte, al punto da mostrarsi come "coscienza d'orizzonte". Questo peculiare carattere della coscienza collega l'io al mondo in una forma trascendentale originale e caratteristica del progetto husserliano, che in ciò si distingue da quello cartesiano, dal quale pure prende le mosse e del quale, nonostante tutto, non abbandonerà mai il senso metodologico e il valore gnoseologico. L'orizzonticità esige un duplice senso della relazione fra coscienza e mondo: la coscienza si relaziona al mondo; e il mondo va ricondotto, ontologicamente e gnoseologicamente, non certo onticamente, alla coscienza, all'io.

L'io si articola trascendentalmente ed empiricamente relazionandosi alla struttura dell'orizzonte, ma il mondo è relativo, cioè primariamente correlato, all'io trascendentale. Il senso d'essere della coscienza come dimensione fondamentale dell'io trascendentale è racchiuso dunque in questo doppio stato di correlatività e relatività. L'annichilimento fenomenologico del mondo, che è una sospensione tutta metodologica e non certo ontologica, è l'unica possibilità

di acquisire il mondo nella sua piena concretezza, e proprio perciò la teoria della coscienza si salda indissolubilmente con il passo metodico della *riduzione*, la quale racchiude la condizione di possibilità rappresentata dall'io trascendentale e con la quale si dischiude poi il mondo fenomenologicamente compreso e disvelato.

Pur essendo in sé assoluta, non eterogeneamente posta, la coscienza è tutt'altro che un assoluto: è un luogo fluido e fluente nel quale si installa la riduzione. La coscienza è, scrive Husserl nelle lezioni sulla coscienza del tempo, "un eterno flusso eracliteo", nel quale da un lato incontriamo i fenomeni come costante scorrimento e dall'altro comprendiamo la coscienza come unità persistente e al tempo stesso trasformazione nel tempo e nel senso del tempo. La coscienza è, in questo suo aspetto, il fondamento della *Lebenswelt*, di quel fiume eracliteo che Husserl ha originalmente tematizzato nella *Krisis*.

L'"angolo oscuro", *der dunkle Winkel*, viene assorbito in una riflessione egologica che lo ingloba e, in questo senso, lo supera oltrepassandone l'oscurità. Non possiamo metterci di fronte all'io, perché c'è una totale intimità fra noi e lui, una piena coincidenza che, pur non consentendo la comprensione completa dell'io, ne ostacola però la differenziazione. Coerentemente con il metodo che lo articola, l'atteggiamento fenomenologico richiede proprio uno sforzo di superamento non solo della differenziazione ma anche della coincidenza che impedisce l'autocomprensione. Il perno teoretico inaggirabile rimane l'esperienza dell'io: lo snodo cioè dell'io nella sua libertà e nella sua autocoscienza, che per quanto sia sempre in trasformazione e debba essere costantemente ricostituita ad ogni passo, resta l'unico fondamento, psicologicamente opaco quanto si vuole ma ontologicamente certo, dell'io nella sua identità. Solo una posizione di questo genere può comprendere che, per quanto l'orizzonte dischiuda uno spazio idealmente illimitato in relazione alle possibilità di scelta, esso è anche determinato dalle limitazioni della sfera di proprietà stessa, da ciò che un individuo è e non può non essere: in questo senso "l'orizzonte è, nel suo stile, per così dire limitato; e per questo non siamo completamente liberi" (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. XV, p. 401). Ecco perché il soggetto fenomenologico – e solo quello – è immune dall'arbitrarietà.

Che "non siamo completamente liberi", è un fatto che conosciamo in tutti i suoi aspetti, dal punto di vista fisico e dal punto di vista morale. Dal punto di

vista gnoseologico però la nostra libertà limitata va compresa nel suo giusto senso, in un senso cioè che la riconosca nella sua intangibilità personale. Qui, il risvolto sociale della libertà va concepito come un'estensione del livello individuale, con in più un orizzonte etico di reciprocità e di solidarietà fra i soggetti e un nesso pragmatico di rispetto istituzionale e di ordine civile. Se l'identità individuale si forma nell'interazione e nell'intersezione di orizzonti che ineriscono al conferimento di senso e alla costituzione del mondo da parte dell'io nella sua comunità, e se gli orizzonti sono, come abbiamo visto, gli *indici* della libertà, allora la libertà è il *codice* che contraddistingue l'identità dell'io, perché è personale ed autonoma, pur nel quadro dell'intersoggettività. E' vero che, proprio perché la coscienza è sempre intenzionalmente connessa con gli orizzonti delle cose e del mondo circostante, la libertà che si concentra e si manifesta nell'"io-posso radicale" proviene dall'intersecarsi non solo degli orizzonti temporali interni alla coscienza, ma anche dagli orizzonti degli altri io, di quell'intersoggettività alla quale l'io non cessa di appartenere. Tuttavia, e questo è il punto fermo, la libertà non è eteronoma, perché può provenire soltanto dalla coscienza dell'io trascendentale.

L'aspirazione fenomenologica a "vivere nella verità" è uno sforzo, che coinvolge il soggetto in tutte le sue dimensioni vitali, per liberarsi da ogni forma di pre-giudizio, metafisico o scientifico che sia, per ricostituire quell'unica verità, quella verità fluente rappresentata dalla vita della soggettività nel terreno del mondo-della-vita. L'*epoché*, in quanto "totale rivolgimento esistenziale", diventa il perno di uno stile di vita rivolto alla verità. Per la fenomenologia, vivere nella verità vuol dire *vivere nella libertà*, perché se la verità scaturisce dall'*epoché*, e se quest'ultima si realizza come "sguardo veramente libero" (*Krisis*, § 41), allora *la verità non è solo legata alla libertà, ma ne è anche dipendente*.

L'idea fenomenologica della libertà è intrinseca all'esperienza dell'io, ma corrisponde anche all'estensione produttiva dell'io nel mondo. In questo senso si può dire che l'*epoché*, nucleo profondo del metodo, sia la forma di vita della libertà e che la filosofia fenomenologica sia la forma di pensiero del liberalismo. E i nuovi (e al tempo stesso vecchi per struttura) pensieri totalitari sono un ostacolo all'affermarsi di questa *via fenomenologica al liberalismo*. E' noto come il post-strutturalismo e il decostruzionismo francese o il pensiero debole, versione italiana del nichilismo postmodernista, dissimolino, sotto il velo di un

nietzschianismo forzato e di uno heideggerismo deformato, un'aspirazione più o meno accentuatamente totalitaria non tanto diversa da quella di un certo marxismo (e da un certo cattolicesimo di sinistra) da cui, pure, provengono e a cui continuano a guardare con attenzione. Se il positivismo, come denunciava Husserl, "decapita la filosofia", queste forme di pensiero strumentalistico *vampirizzano la filosofia*, spolpandola parassiticamente dall'interno, trasfigurandola in una sorta di manuale di pronta consultazione e trasformandone l'immagine a loro piacimento. Di fronte a distorsioni ideologiche e a manipolazioni filosofiche, bisogna proporre all'attenzione della comunità filosofica, della ricerca culturale e dell'opinione pubblica il *recupero della filosofia come scienza rigorosa* e il conseguente *ritorno alla centralità del soggetto fenomenologico-trascendentale*.

Nonostante il radicalismo del suo metodo, Husserl difende con convinzione quello che, per usare un'espressione di Manfred Fuhrmann, possiamo chiamare il *Bildungskanon* europeo, quel canone occidentale che sempre più frequentemente viene messo in discussione, con un chiaro intento di depotenziamento, per lasciare spazio a nuovi esotismi in cui si mescolano numerosi elementi anche molto diversi fra loro – che vanno dal radicale rifiuto della ragione alla sconfinata fiducia nella tecnica, dalle aspirazioni a una vaga spiritualità fino alla credenza nel potenziale liberatorio di un'ideologia pauperistica –, tutti convergenti però su un preciso obiettivo: *il superamento dell'identità tradizionale europea*. Ciò implica da un lato l'abbandono delle sue strutture categoriali portanti e delle figure simboliche che l'hanno plasmata, dall'epoca classica fino alla modernità, e dall'altro lato l'immissione, forzata perché frutto di un'imposizione ideologica, di un multiculturalismo pseudorazionale e anticristiano che confligge radicalmente con l'identità originaria e profonda dell'Europa.

La teoria fenomenologica dell'esperienza dell'estraneo non va confusa con i problemi della multiculturalità né tanto meno con le retoriche dell'alterità, ma è un'istanza che ripropone oggi l'antica questione della filosofia che si determina come *ethos della theoria* e quindi come "ragione pratica", un'istanza che rimette al centro dell'attenzione quel fondamento che rischia di andare perduto nell'anonimato della tecnoscienza e nell'indistinto di una forma culturale globalizzata e globalizzante, un'istanza che richiama tutti noi a ritornare a ciò

che Husserl chiamerebbe *la costituzione originaria di senso della civiltà europea*.

La ricerca fenomenologica dell'identità non è una forma di particolarismo, di chiusura, di sordità nei confronti della pluralità di voci che ci circonda, ma un'esigenza che nasce dall'essenza stessa della cultura occidentale, che Husserl considera essere la filosofia, l'atteggiamento propriamente filosofico. Ecco perché, da posizione diversa ma su questo punto profondamente affine, Gadamer ha potuto affermare che l'esigenza di identità sorge insieme alla "nascita del concetto stesso di ragione", in virtù del quale ci determiniamo come appartenenti alla cultura occidentale e ci identifichiamo in essa, secondo un principio etico originario così descritto: "quanto più si presenta qualcosa che tutti considerano desiderabile, quanto più tutti si trovano accomunati ad esso, tanto più gli uomini acquistano in senso positivo la libertà, vale a dire una vera identità" (H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, pp. 33 sgg.). Corrispondere a questo bisogno diventa oggi, proprio perché ci troviamo in una fase storica segnata da una diffusa indifferenza verso l'identità europea, il compito forse principale della filosofia e della politica, se è vero che dalle sorti dell'Europa dipende ancora il futuro dell'intero pianeta, se è vero cioè che "l'obiettivo ultimo della questione europea ha a che fare col futuro stesso dell'umanità nel suo insieme" (H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, p. 21).

Se ci chiediamo quale potrà essere il contributo dell'Europa ad un percorso storico che sta progressivamente prescindendo da essa, tutte le risposte possibili contengono un'esigenza inaggirabile, cioè la custodia delle tradizioni come sedimentazioni di esperienze vissute e tutt'ora viventi, la conservazione come preservazione del fondamento originario, perché in tale custodia risiede anche il nucleo dell'apporto che la nostra civiltà potrà ancora fornire al mondo, perché secondo la lezione fenomenologica custodire significa, in base alla dialettica tra conservazione e rinnovamento, ritenere nella memoria, riattualizzare e rivitalizzare, far rivivere la storia sia nell'intuizione sia nella mediazione.

La riabilitazione della tradizione, che Gadamer sostiene convintamente, non è affatto estranea alla prospettiva husserliana, perché se per un verso essa accoglie, sul piano della critica della metafisica, l'istanza heideggeriana della "distruzione" della metafisica occidentale, per altro verso l'assorbe in una

“ricostruzione” ermeneutica della filosofia che presenta una precisa analogia con la tesi husserliana del “rinnovamento”, di quel dinamismo fenomenologico dell’*Erneuerung* che rende fluida sia la storia sia l’etica in virtù di un doppio intervento: da un lato grazie alla reiterazione della riduzione fenomenologico-trascendentale del mondo alla vita della coscienza, dall’altro lato grazie al chiarimento e alla messa in opera del senso autentico della storicità e, con ciò, della tradizione in quanto sedimentazione della storicità ed esplicitazione del *telos* dell’umanità nelle forme della cultura europea.

In questa chiave, il pensiero di Husserl, come pure quello di Gadamer, resta un pensiero *umanistico*, che in quanto tale si contraddistingue quindi per essere universalistico e al tempo stesso occidentale. Ma se negli anni trenta Husserl poteva scrivere che il mondo intero era indotto a europeizzarsi, oggi il processo di europeizzazione non è più però così lineare né così nitido, anzi, si è bloccato dinanzi alle nuove emergenze geopolitiche, e questo è un segno preoccupante perché è la conseguenza di una doppia debolezza: una mancanza di autoconsapevolezza del pensiero europeo e un disorientamento interno da parte delle altre tradizioni culturali che si possono collegare o meno a quella occidentale (da questo punto di vista anche la cultura islamica, oggi fortemente condizionata dal fanatismo religioso, che sembra essere animata da una piena autocoscienza e da una ferma volontà di affermazione, in realtà resta del tutto impigliata in quel disorientante sconvolgimento).

Su questo piano geoculturale, si può sostenere che l’eventuale declino dell’Europa non sarà il trionfo dell’interculturalità ma soltanto l’affermarsi di un indistinto multiculturalismo, che recherebbe con sé la sconfitta dell’unica condizione di possibilità di un vero dialogo interculturale. La stabilità dell’identità europea, fondata e compresa nell’applicazione sistematica del metodo fenomenologico, risulta essere dunque una questione di sopravvivenza dell’umanità, perché essa garantisce la permanenza non solo dell’idea di libertà, ma pure del rispetto per l’altro come persona e come cultura. Ma certamente dovrà essere l’Europa stessa a creare le condizioni per continuare la propria esistenza storica, trovando in sé le energie per ricostruire sempre di nuovo – seguendo il fenomenologico *Immerwieder* – la propria *identità*, la propria *esperienza di verità* e la propria *tradizione di libertà*; cercandole in se stessa e, quindi, riattivandole da se stessa, senza alcuna arroganza ma in piena coscienza di sé, con pazienza, coraggio, orgoglio, dignità ed onore, con umiltà

etica e consapevolezza fenomenologica, perché, come insegna la lezione husserliana, “nessuno può regalarci il metodo”.

SOME PHENOMENOLOGICAL AND METAPHYSICAL ASPECTS OF HUMAN CREATIVITY

ALGUNOS ASPECTOS FENOMENOLÓGICOS Y METAFÍSICOS DE LA CREATIVIDAD HUMANA

Mamuka Dolidze

President of the Phenomenological Society of Georgia,
Institute of Philosophy, Georgia
mamuka_dolidze48@yahoo.com

Abstract: The author gets human creativity to bridge phenomenology and metaphysics. He examines closely the poetical principle of Edgar Allan Poe and considers the artwork (poem) as a phenomenon appealing to the metaphysical beauty. He also considers the problem of freedom in phenomenological and metaphysical aspects of creativity. To harmonize the freedom and phenomenology the author offers to differentiate two kinds of intentionality: "intentionality to" and "intentionality from". The first is reducible to the purposefulness of events and refers to the constitutive function of consciousness, the latter implies the human creativity and freedom as an act of differentiation of phenomenon from its previous limits. The incipient point of the second form of intentionality seems to be a metaphysical object, which is worth considering as an inexhaustible source of the world of phenomena.

Key Words: Phenomenology, Metaphysics, Intentionality, Human Creativity.

Resumen: El autor considera la creatividad humana para tender un puente entre fenomenología y metafísica. Examina de cerca el principio poético de Edgar Allan Poe y considera la obra de arte (el poema) como un fenómeno que apela a la belleza metafísica. Considera el problema de la libertad en relación a los aspectos fenomenológicos y metafísicos de la creatividad. Para armonizar la libertad y la fenomenología, el autor propone diferenciar dos tipos de intencionalidad: "intencionalidad a" y "intencionalidad de (desde)". La primera es reducible a la intencionalidad (purposefulness) de los hechos y se refiere a la función constitutiva de la conciencia; la segunda implica la creatividad humana y la libertad como un acto de diferenciación del fenómeno de sus límites anteriores. El punto de partida de la segunda forma de intencionalidad parece ser un objeto metafísico, el cual merece la pena considerar como una inagotable fuente del mundo de los fenómenos.

Palabras clave: Fenomenología, metafísica, intencionalidad, creatividad humana.

Phenomenology and metaphysics - both seem to be mutually exclusive concepts. The first refers to the phenomena - things, events, ideas, desires, emotions, imaginary contents, works of art, poetry, literature - in short, all the contents of our internal and external life, all the forms of being, which are open

toward the other forms of being and first of all, which are given to our consciousness.

Metaphysics appeals to the so called the "Thing in Itself" - the transcendent object, which has never been given to the consciousness. It is closed in itself and presents unknown object.

This traditional distinction between phenomenology and metaphysics seems not to comply with the modern philosophical thinking. The diversity of modern philosophy abounds with innumerable attempts to break the borders between these two main branches of philosophy.

The unknown concept of the "Thing in Itself" has no resistance against the critical philosophical peruse. Who can characterize the metaphysical object as an unknown thing if it is absolutely unknown? Since the very process of characterization has already brought to light the transcendent kingdom of an absolute darkness. Nevertheless, philosophers introduced this concept and moreover: they harbingered in handling this concept to resolve philosophical-cognitive problems.

One of the ways to explain this paradox is the following: while speaking about the metaphysical "Thing in Itself", the philosophers do not imply specifically the unknown and transcendent object. They have in mind the meaning of this object, which, as a significant content, is open to the consciousness. Thus, the meaning and the existence of the "Thing in Itself" differ from each other in principle; the first is open, whereas the second is closed to the consciousness. Hence, the meaning of the metaphysical object cannot reflect the existence of the same one. So, this way of explanation comes to the split between the meaning and existence of metaphysical object.

Our judgment seems to be scurrilous and maybe superficial point of view on the problem of metaphysics, mentioned above. More thorough and profound investigation leads us not only to the depth of more refine distinction, coming eventually to the integrity of meaning and being, but to the alteration of the style of thinking and to break of the stereotypical forms of judgment, we have been accustomed to.

The first obstacle we encounter here concerns the problem of being of the "Thing in Itself". How one could speak about the being of object if it was absolutely unknown? One could never assert whereas this object existed or not. One must take into account the "Thing in Itself" out of claim of being or not-being.

Thus, one must take this object in brackets and that is the very phenomenological description of the metaphysical object.

Such weird and, moreover, self-contradictory issue of our metaphysical inquiry, (since we have encountered the incredible result for philosophical logics - the result of integrity of the metaphysics and phenomenology) is not certainly the synthesis of incongruous conceptions if we share the position of Edgar Allan Poe about the poetic principle¹.

The great romantic writer came to the exactly phenomenological point of view of the poetic principle; a writer would be worth naming a certain poet if he had not been involved in an immediate experience of beauty and romantic life. He must have kept the distance between his desires, feelings, emotions, poetic ideas, stream of an artistic thoughts, wills, etc.

The distance shows that instead of a physical existence of beautiful things and psycho-emotional, romantic state of soul, a certain poet strives for the sublime, metaphysical beauty.

When an author or a reader of a poem bursts into tears it happens not because of the excessive emotions, but because of the sorrow that he is unable to attain the metaphysical beauty and cannot reach the sublime state of merging with the spiritual source of romantic feelings.

To put it differently, in the concepts of Bible, that is the sorrow for the Paradise, which is lost forever. Therefore, a poet's emotion is not purely aesthetic; it deals with the ethical principle as well. Striving for the metaphysics does not lead him to a poem for the sake of poem and to the beauty for the sake of beauty but it deals with moral sense of sinfulness because of the fall. Thus, the poetical strive for metaphysics does not attain the "Thing in Itself" (The beauty for the sake of beauty).

It turns into phenomenological way, which deals with the phenomenon of morality.

Unfolding this poetic principle in phenomenological manner, we can say that the poet undergoes not only the sorrow for unattainable beauty but he, at the same time strives for attaining this unattainable goal. He does not reject the beauty of physical things and internal reality of his psycho-emotional state. He

¹ Edgar Allan Poe. *The Poetic Principle* in; American Literary Criticism. Moscow, "Progress" 1981. pp. 59 - 68

uses these aesthetical points to construct the poem, but uses them conditionally, keeping the distance between his self and his emotions, since his intentionality has been directed to the metaphysical, unattainable beauty.

Here he comes across with the problem again: the distance between him and his work of art (since it has presented an issue of his romantic experience) inevitably reveals that he certainly deals with the metaphysical world and that his poem plays a role of a mediator between him and eternity.

On the other hand, if he had not been involved in the stream of creative emotions and thoughts, the poem would have become the dry skeleton of symbols, metaphors and ideas calling for revealing the unknown, metaphysical sphere.

If the structure of symbols and ideas was able to draw the curtain of the kingdom of metaphysical thing, the latter would lose its mystery and becomes the knowing thing. Consequently, instead of the "Thing in Itself", which is unknown in principle, we find the "Thing for the Consciousness" and the metaphysical world would be lost.

Therefore, the poet follows the vocation to keep the distance not only with the physical beauty, but also with the symbols leading him beyond physical reality to the kingdom of metaphysics.

Such double distance toward the opposite worlds is possible only in contradictory state of motion. The poet must be involved in physical and psychological experience of beauty (to make the distance and keep the inaccessibility of metaphysics) and at the same time, he must not be involved in the same experience of a physical beauty (to keep the strife for an inaccessible world).

Scrutinizing this position of this twofold distance, it becomes obvious that the poet comes to the phenomenological attitude. Keeping and not keeping the distance toward his poetical self (which bears the experience of the real, sensible beauty) the poet uses the phenomenological method; he takes this experience in brackets, keeps it conditionally as a phenomenon but not as a real state of his soul. He turns his romantic experience into a metaphor of the metaphysical beauty and plays a role of a person, who seems to be involved in this experience.

Generalizing this poetical principle into the principle of creativity of art, we come to the conclusion:

It is an artistic reality of work of art, which makes the bridge between phenomenology and metaphysics.

The problem of relation of phenomenology and metaphysics is far to be exhausted either by the poetical principle, considered above or by the sphere of creativity of work of art in general.

We encounter here with a very difficult crux of the human thinking, which always slips away from the logical judgment.

As it was noted, the radical change of style of thinking seems to be unavoidable here. The crux of the matter is in fact that instead of constructing the process of thinking, we must deconstruct it.

The certain creativity, excludes the project, an *a priori* idea, preoccupation and foreseeing of the result of creativity. The work of art essentially arises in the space of freedom in the internal womb of creative action, without been enforced from outside, despite all the projects and ideas as attempts to anticipate and determine it in advance.

However, this ideal work of art dwells on a half way between phenomenology and metaphysics. If we were astute to come over this bridge and continue our way toward an unattainable and unknown object, we would keep our loyalty toward the principle of deconstruction of thinking at all. That means to reject not only any kind of project which would be given in advance, but also to withstand to any kind of mental construction which arises on its own in the freedom of creative action. That is certainly impossible state of thinking, since we are in permanent striving for deconstruction of any construction arising in our mind despite the fact, that the very process of deconstruction needs some constructive basis of resistance against any basis of construction. Yes, indeed it is unobtainable state of mind but we are urged to aspire this impossible state, to continue our way toward metaphysics.

There are two ways of helping us out from this state:

The first leads to intentionality of deconstructing and disintegrating all the constructions and eventually all the logical structure of thinking.

Such total deconstruction turns our language either into rambling of a madman, or into an utmost private, intimate and subjective speech, which would be deprived of communicative function and become absolutely incomprehensible.

In his "myth of cave", Plato pointed out this metaphysical language, which sounded as a rambling of a madman.

In respect to this way, it would be worth noting that we could not follow this path, leading to the ultimate form of subjectivity. Otherwise, we would be in danger to be unknown and this paper could lose its scientific value.

The second way is specifically phenomenological.

On the way of creative activity, we are not in charge of deconstruction of mental contents arising in freedom of thinking. We can take them in brackets, or keep them conditionally, changing their meanings and abolishing their claims of being or not-being. That is the phenomenological way of deconstruction of the "givenness" of being to change it in the content of thinking: the way of shifting the sense from an existence to an essence.

Revealing the essence through the "givenness" of being, we attached the metaphysical sense to the phenomenon. The essence is worth considering to be an inexhaustible source of revealing phenomena. Hence, the essence is not the phenomenon. It realizes itself through the phenomena but since this realization has been interminable, the essence does not completely manifest itself as a phenomenon. Inasmuch an essence reveals itself as a phenomenon; it conceals itself as a metaphysical object. Here the way of self-revealing coincides with the way of self-concealing. On the one hand, we are unable to grasp the metaphysical object, since our consciousness has always dealt with the phenomena but on the other hand, we are responsible to take into account that the "openness" of phenomena derives from the metaphysical object, which is unobtainable and inexhaustible source of our thinking.

The second, phenomenological way, leading to the metaphysical object, has something in common with the first way leading to the same goal through the ultimate subjectivity of language. The thing is that although the metaphysical object is unknown, it influences and leaves a trail on our phenomenological world. This trail runs through the subjectivity of being.

Disintegration of logical structure of thinking and devaluation of communicative function of language both appear to be the tribute to keep the unknown status of metaphysical object.

Phenomenological shifting of sense of mental constructions, arising in creative freedom of thinking seems to be an attempt to grasp the trail of metaphysical object leaving it in our world of phenomena.

What kind of trail we are speaking about?

This trail could not be the element of our cognition; otherwise, it would not correspond to the metaphysical object, which has never become the object of knowledge.

It would be an obscure and unconscious trail of influence of unknown "thing in itself", which has always striven against objectification of the knowledge and through the contingency and freedom it breaks the order of objective world.

In word, that is the subjectivity of being, which manifests itself in two spheres; in the sphere of consciousness, through the elusive self of psycho-emotional phenomena and in the sphere of external world, through the freedom and irreducible probability of natural events.

Emergence of quantum theory in atomic physics and disclosing the irreducible probability and indeterminism of quantum events clearly confirmed these objective forms of subjectivity in the physical reality.

Quantum theory obviously shows that the matter as a phenomenon has an ability of self-interpretation and the essence should be considered beyond phenomena, as a metaphysical object.

The influence of this metaphysical essence introduces the subjective agent versus to objectivity of knowledge, against necessity and determinism of reality.

Therefore, to take into account the essence of phenomenon, above all we need to fix this subjective agent, which deconstruct the regularity of objective being.

The special phenomenological method is used to accomplish this task - the method of bracketing the phenomenon that means to wrest it from the determinism of objective being.

Unfolding this position, finally we could come to the point that, it would be the influence of the metaphysical world that create obstacles to insight completely the self of subject and to cognize the world in the absolute light of logical accuracy.

Therefore, the elusiveness of the self and the error of human cognition, both have positive values, since they have indicated the influence of metaphysics on the phenomenological world.

* * *

Looking back through our work, the feeling of dissatisfaction accompanies us, since instead of deconstruction of the mental forms which leads certainly to the unknown object we use ready-made phenomenological conception to bridge the gap over phenomenology and metaphysics.

Therefore, the subtle way of creativity between certainty and uncertainty of thinking slipped away.

We encounter here again and again with impossibility to express our object. The process of the expression like a river of Heraclitus thrill me away in a depth of unconscious where any mental constructions, arising in this dizzy dance of the thoughts and the words must be overcome and destroyed. On the other hand I am aware that it is the contradictory way of thinking since my stream of thoughts presents the striving for an aim which makes an intentionality of thought and brinks to light the darkness of this unconscious state. It is certainly impossible state of mind since I aspire to a full freedom taking into account that the freedom always slips away, since my creative thought is intentional; it is motivated by an aim and besides, I use the ready-made words and concepts. They are given to me in advance as a form of my knowledge which enslaves me.

I am on the verge of despair and happiness. I am in despair since I am aware that I can not swim the ocean of freedom without the boat which is constructed by the language, otherwise I would be under the sword of Damocles to sink in a senseless speech of a madman.

I am happy because despite this danger I feel the strong desire to leave the boat and swim and follow the hidden stream of an ocean to find something new as a result of my risk to be perished.

Striving for an unknown I am not motivated by an aim. I am even ignorant does this aim exist or not. The driving wheel of my venture is the desire to leave the boat, to break the limits which imprisoned me. I have an intentionality (without intentionality my motion would lose the sense and coincides with madness) but it is not an intentionality for an aim. It is an intentionality to leave the boat, to break the limits and swim for the freedom.

One significant remark: my desire to leave the boat is not rational; it is not motivated and purposeful process. It rather belongs to the sphere of passions. I perceive the boat as a prison and I have a strong desire as a feeling of aspira-

tion to get rid of myself. I keep my striving for the freedom on the level of passion not to turn it into the rational, purposeful process which would destroy it. To maintain the freedom and creative function of my desire I must retain it in the sphere of unconscious passion.

In respect to this problem it would be worth citing the work of professor Tymieniecka A-T:

Indeed, in its progress the creative function is a mechanism of discrimination, deliberation, and selection. But so is the passive genesis. However, in opposition to the latter, which works with the material of rational elements of structurizing and their selective principles, the mechanism of choice of the creative function is constantly oriented and reoriented in its modalities by fluctuating inclinations, tendencies, expectations, aspirations, hidden longings, aversions, and sympathies; all of them, whether they are dispositional or acquired within the present world (being matters of feeling, taste, belief, etc.) seem to escape the authority of our rational powers.²

Our analyses eventually come to the point that the phenomenological intentionality as an acts of creativity and liberation does not coincide with purposefulness. Two kinds of intentionality appear to display the freedom going beyond the purpose. "Intentionality – to" and "Intentionality –from". The first presents the orientation of consciousness to structure the phenomena and construct the object of perception, according to an aim. It coincides with purposefulness. The second form of intentionality, "intentionality – from", presents the unconscious striving for freedom against objectification of knowledge. It expresses the creativity and openness of consciousness toward the metaphysical object which has never released in the world of phenomena.

These two forms of intentionality merges with each other and there is no way to distinguish the one from an other. Nevertheless they have different meanings and act in a different ways. At the very beginning of act of creativity there is a phenomenological mood to go beyond borders in a depth of unknown sphere. This unconscious state is supported by the inner working of consciousness which refers to the "intentionality-from". Otherwise, the striving for the freedom leading to the deconstruction of language would fall in anarchy and

² A-T Tymieniecka . Roman Ingarden's Philosophical Legacy and My Departure from It: The Creative Freedom of the Possible Worlds. In; *Analecta Husserliana*, vol XXX p. 18

chaos of madness. To avoid this danger, phenomenological mood, as an incipient point of creativity implies the consciousness as a second form of intentionality.

As soon as consciousness, in the freedom of creativity distinguishes itself from the being, it would be generated as an "intentionality – from". At the same time, it constitutes and mirrors the being and turns itself into the "intentionality – to". The new phenomenon of the human world presents an integral result of collaboration of these two forms of intentionality.

Thanks to "intentionality-from", this phenomenon presents the unique fruit of creativity and differs in principal from the previous phenomena. Because of "intentionality- to", it reflects the suppressed being and dealing with general essence follows the dynamic order of the human world.

Here we encounter again with strong impact of metaphysical object, which seems to maintain its unknowable nature in the process of human creativity. This influence consists in fact that creative function of "intentionality-from" reveals the insurmountable distance between consciousness and its object, which as a transcendent object, plays a role of metaphysical thing.

Although the latter is incomprehensible, it is not closed for the consciousness and manifests itself through the freedom of creativity and subjective tendencies of phenomenological mood.

We introduce the "intentionality – from" to avoid the chaos in deconstruction of any mental constructions arising in our searching for the metaphysical thing. Thus we confer the status of creativity on the process of deconstruction of thinking turning it into an act of disclosing the thought toward the metaphysics.

"Intentionality-from" has a creative function to distinguish itself from the being, to break the previous givenness and to go beyond any kind of borders. It seems to escape the authority of rational powers and dwells in subjectivity of phenomenological mood.

"Intentionality – to" is connected with constitutive activity of consciousness. It uses the phenomenological method (*epoche*) to reveal the essence of being and bring to light the act of cognition.

Although we separate these two forms of intentionality, really they are conjoined and overlap themselves. Indeed! It is really incredible to inspect the

separate trails leading in opposite forms of intentionality. Rather we perceive them integrally dealing with positive evaluation of negative acts.

If we interpreted the act of deconstruction in positive sense considering it as an act of differentiation for sake the freedom we would come to the constitutive activity of consciousness - with "intentionality-to". Therefore the process of deconstruction of thinking in its metaphysical openness means the act of creation of object and "intentionality-from" immediately turns into "intentionality-to". Therefore as soon as I feel the freedom from the givenness of being I become aware that it is my striving for breaking the old form and creating the new one. Although my feeling is actual, I can not retain the freedom really it would be transformed in imaginary phenomenon. . But this imaginary freedom is not the groundless fantasy it is really founded on the conjoined forms of intentionality, mentioned above.

Coexistence of this opposite forms makes the balance between tension of purposeful striving and relaxation in freedom. Intentionality as a result of coercing forms goes beyond any specific purpose; it spreads endlessly embracing all the mental activities and reveals the essential structure of consciousness. As a matter of fact, thanks to this essential and everlasting intentionality, the consciousness refers to an inaccessible object and is open toward the transcendent sphere. The object of metaphysics - the interminable goal of this openness stands beyond any concrete achievements of thinking providing the latter with creative freedom.

Our tendency to deconstruct any mental construction arising in the searching for metaphysical thing expresses the unlimited nature of intentionality which would be impossible if we dealt with only "intentionality - to". Leaving the boat of language for swimming the ocean of freedom we refer to the "intentionality- from" which helps us out of senseless speech of madman. It keeps the language conditionally, taking it in brackets, in status of ideal "phenomenon in itself" which would not be determined by an external being. Eventually, we will find ourselves in a dreamy vortex of playful words, metaphors, illusions, hidden desires, unwilling thoughts, game of fantasy. All this stream of consciousness seems to have no basis underneath but here, thanks to the "intentionality-to" the diversity of this creative phenomena gains the sense of striving for an inaccessible, sublime beauty which plays a role of metaphysical object.

The painful sensation of distance between the creative self and sublime object has positive sense since it keeps the work of art (including any achievement of creative thought) in state of openness toward the unconscious. Despite the final point, the achievement of creativity must be considered as incomplete in principal. It would be open in perspective of further development to keep certain creativity leading to the mystery of the metaphysical world.

* * *

Now to stipulate our special standpoint concerning the metaphysical thing we would like to address to the work of Professor Jiro Watanabe - Heidegger's Phenomenology of Being and Husserl's Phenomenology of Consciousness³. The author analyses Husserl's idea that

being is not in the object, is no part of it, no moment dwelling in it. Neither is it attaching to an object...Being is no real predicate... Being is absolutely imperceptible... Being is no sensuously perceptible but supersensuously self-given... in the higher perception of the state of affairs... namely in the categorial intuition.

Sharing this position we dare assume some remark. The being seems not to be the real predicate. I can perceive the color, the form, the smoothness of thing but can not perceive the states of being –colored, being- smooth; I can hear the sound but can not hear the something which is sounding. There is no doubt that the being is not the predicate, it is the subject and all the diversity of perceptible phenomena is attached to this subject. Consciousness as an "intentionality-to" perceives or creates this phenomena and brings them into correlation with subject that is the being.

Here the question arises; would it possible to attach the predicate to the subject if there was no similarity between them? One should admit some common, united point between predicate and subject otherwise this logical link would be destroyed. Such kind of similarity means that the subject is not absolutely strange for predicate and there would be the cognitive situation when the

³ Jiro Watanabe. - Heidegger's Phenomenology of Being and Husserl's Phenomenology of Consciousness. In: Phenomenology World-Wide. – Encyclopedia of Learning. Kluwer Academic Publishers. 2002. p 243

subject becomes the predicate and vice-versa. Hence in the context of our judgment we must assume the situation when the being turns into the predicate and transforms itself in a perceptible thing. But it is not the real situation. Reality is exhausted by the phenomena and besides, the language of actual world is unable to determine the being as a predicate (like the form, color, smoothness, sound, taste... etc.). Hence the situation when the being is perceptible exists beyond the language and out of sphere of objective reality; it belongs to the area of possible worlds. When the consciousness constitutes the world of phenomena in which we live, it at the same time have in mind the possibility of being as a perceptible thing although the latter has never been perceived really. That is our understanding of Husserl's instruction that the act of phenomenological constitution also takes into account the being as a basis of this constitution. It is possibly perceptible although this possibility always slips away from the reality.

If the being as a possibly perceptible thing presented itself beyond the world of phenomena it would coincide with metaphysical object and it needs the special ability of consciousness to be perceived. "Intentionality-to" is unable to accomplish this task since it operates with diversity of phenomena. It is my conviction to say that here we needs the second form of consciousness, the "intentionality-from" which goes beyond the purposefulness and is open toward the metaphysical sphere. As it refers to the sphere of possibilities which have never realized actually, "intentionality-from" uses imagination to keep the metaphysical status of being and to turn it into perceptible thing. Imagination here presents the basis of perception and it appeals to the creative function of mind.

Our analyses eventually comes to the point that, metaphysical object is not absolutely closed "thing in itself". It is open toward the consciousness. It has never entered the field of

Consciousness but at the same time it is always taken into account as a possibly perceptible thing. Therefore it plays the role of basis which transforms the constituted phenomena in the real world of perceptible objects. "Openness" presents the most pertinent name, reflecting this nature of metaphysical being. "Openness" of being presents the inexhaustible source of phenomenological constitution and on the other hand, as a pure possibility, it always stays beyond constituted phenomena keeping the mystery of metaphysical world.

The more the "Openness" of being reveals itself as a phenomenon, the more it conceals itself as a metaphysical thing.

Beyond the world of phenomena there is a metaphysical being in mode of "Openness in itself" which presents the self-existing being which is possibly opened toward the consciousness; although the latter has never realized in actual status of "intentionality-to". That means that consciousness does not exist and the being, as a metaphysical thing is open toward itself. But at the same time it must be open toward the consciousness to provide the world of phenomena with status of being. Hence the being as a metaphysical thing includes in itself the consciousness as a not-being. Consciousness in mode of "intentionality - from" differs from being and at the same time dwells within the metaphysical being as a not-being.

Non-existence of consciousness turns it into the mirror, which reflects the being. If this mirror had its own being it would need the other consciousness to reflect this being and so on endlessly...Therefore the being which roots in metaphysics and at the same time presents the basis of phenomenological world includes in itself the not-being as a mirror and presents the self-reflecting being. As a metaphysical object it exists independently, beyond the consciousness but on the other hand it implies the consciousness as a not-being within its being.

Therefore emergence of human consciousness would be unavoidable stage of creative development of the phenomenological world if it rooted in metaphysical being. Perfect state of being is impossible without the point of self-reflection which leads it beyond itself to the consciousness. Two forms of consciousness - "intentionality-from" and "Intentionality-to" regulate this self-existing process and makes the correlation between metaphysical object and phenomenological world.

PRIMEROS PROBLEMAS ONTOLÓGICOS

FIRST ONTOLOGICAL PROBLEMS

Miguel García Baró

Fenomenología y Filosofía Primera/
Universidad Pontificia Comillas, España
mjbaro@chs.upcomillas.es

Resumen: En este texto se plantea el comienzo de un tratado de filosofía primera que divide los problemas de ésta en asuntos de ontología, agatología y lógica. Se presentan luego las bases de la lógica como teoría del conocimiento y las bases de la ontología como teoría de las pluralidades (y sus condiciones). Se critican las posiciones aparentemente más plausibles, en dirección a mostrar (sólo se sugiere) cómo el peculiar fenomenismo defendido por Husserl en su madurez filosófica es la mejor de las soluciones globales para la problemática lógica.

Palabras clave: First Philosophy, Husserl, Phenomenalism.

Abstract: The text puts forward how to begin an exposition of prima philosophia dividing its problems in ontological, agathological and logical ones. The foundations of logics as the theory of knowledge and the foundations of ontology as the theory of pluralities (and their conditions) are explored by the way of criticizing apparently plausible solutions. The aim is to guess why the peculiar phenomenism sustained by Husserl in his mature philosophy is the best approach to logical nuclear problems.

Key Words: Filosofía primera, Husserl, fenomenismo.

Ahora que la filosofía se desconoce y se denigra, importa muchísimo derribar fronteras estúpidas tras las que parezca que se parapeta un gremio de especialistas. Las cuestiones de la filosofía son universales y son decisivas y son apasionantes. Quien lo ve tiene el deber de presentarlas con toda la sencillez que sea compatible con no hacerles perder nada de su alcance, su sabor y su hondura.

Pues bien, la teoría acerca de la intencionalidad de la conciencia es el nudo central de todos los problemas de la filosofía. Pero este término –

“intencionalidad de la conciencia”- es hoy, sin duda, una palabra técnica, propia de la jerga profesional. ¿De qué hablamos? Hablamos del modo, extraordinariamente admirable, inagotablemente admirable, en que nuestra conciencia, nuestra vida, revela el valor, la existencia y el contenido de todo cuanto es, a la vez que quizá también encubre y desfigura muchas cosas. Cuanto existe y es importante, cuanto no existe y no es importante, se nos presenta, se nos manifiesta de alguna manera. Lo que se nos presenta podemos llamarlo también, con un término clásico, *la totalidad de los fenómenos*. Cuando hablo de “conciencia” me refiero, justamente, a la presencia, a la revelación o manifestación de esta totalidad de los fenómenos. Una manifestación que a su vez es patente. La conciencia de las cosas es al mismo tiempo conciencia de sí misma, autoconciencia.

No creo que quepa dividir el infinito campo de las investigaciones y la mediación humanas de manera más abarcadora y satisfactoria que en los dominios:

Ante todo, el de aquello que existe, sea como quiera; que posee alguna clase de entidad; todo lo que cabe colocar en la posición de sujeto gramatical de una afirmación verdadera que siga alguno de estos modelos: “esto existe”, “esto es tal y tal”, “esto está en tales y tales relaciones con esto otro o estos otros” y “esto posee tales y tales partes”.

En segundo lugar, un dominio mucho más restringido: ¿qué significan *ser*, *existir* y *estar* en estas frases que acabo de entrecomillar? El primer campo es, en la terminología clásica, el de los *entes*; el segundo, en esta misma terminología, el del *ser* de los entes. La filosofía llama *ontología* a la investigación en ambos terrenos. Si se los quiere diferenciar, habrá que decir que el primero es el propio de las *ontologías regionales o materiales* (supuesto que hay regiones de entes muy distintas) y el segundo, el de la *ontología fundamental* (supuesto que sin tener alguna concepción de lo que significa “ser” no se tiene ninguna de lo que significa “ente”).

De los problemas ontológicos se diferencian los que se refieren al *deber ser*, al *valer*; no a los “valores” como tipos peculiares de entes, sino a aquello que debe ser y vale, precisamente en su diferencia respecto de cualquier clase de mero ser.

Lo habitual ha sido hablar, a propósito de este nuevo género de investigaciones, de *ética*. Pero la palabra se queda corta cuando consideramos que lo esencial aquí es comprender que la aventura moral y, en general, nuestra *exis-*

tencia, en el sentido de nuestro jugar nos la vida en la responsabilidad, en la alternativa de salvarse o perderse uno mismo y a otros, por más relaciones que pueda tener entabladas con el puro ser, se ninguna manera se confunde con una especie estática de entidad que precisamente se vea privada de la dimensión de la *libertad*, el futuro, el bien y el mal, el amor y el odio, la victoria y la liberación, el fracaso y la aniquilación.

Como correlato de "ontología", habría aquí que introducir una palabra prácticamente nueva: "agatología", o sea, la investigación no del ser sino del bien (y su contrario).

La cuarta esfera de los posibles temas de nuestra preocupación y nuestra teoría es la del *pensamiento*, la del conocimiento y el discurso y la investigación. Un terreno esencialmente reflexivo y no directo hacia las cosas; una vuelta desde la totalidad de los fenómenos (los entes y su ser, los bienes y su bondad) hacia la *conciencia* de esa totalidad. Aquí, en la *lógica* amplia y clásicamente entendida, el problema es cómo son para nosotros problemas y temas todos los problemas y todos los temas.

Además del ser y el valer, tenemos, efectivamente, que contar con el hecho de que ambos *aparecen*, son pensados, son objetos intelectuales; y es claro que la manifestación no se confunde con aquello que ella manifiesta.

No nos preguntemos ya ahora –por lo menos, no tan explícitamente que quedemos de entrada atrapados en la suprema dificultad de la cuestión– por la unidad del ámbito infinito dentro del cual hemos diferenciado estos tres miembros (lo ontológico, lo agatológico y lo lógico). Al menos de momento, no tenemos nombres ciertos para esta unidad última, que algunos llamarían seguramente *la vida*.

2

Fenómeno, manifestación, apariencia es cosa que requiere tres elementos constitutivos: *lo que* aparece (ya sea ente, valor y libertad o pensamiento), *aquel ante quien* aparece y el contenido exacto que se convierte en *dato* de la cosa para el sujeto. Si no nos ligamos a ninguna teoría pasada, podemos hablar, respectivamente, para simplificar, de la *cosa*, el *sujeto* y el *objeto*. Son palabras cargadísimas de historia, pero nosotros, como siempre que se inicia el movimiento de la filosofía en alguien y desde alguien, tenemos la estricta nece-

sidad de desprendernos de las tradiciones que tienden a indicarnos el camino por donde habremos de ir, antes de que sean las cosas mismas quienes lo hagan.

La "cosa", podemos también decir, es sólo el polo que atrae nuestro interés teórico; el "sujeto" somos nosotros mismos, los que vivimos este interés y quizá lo vamos pudiendo satisfacer poco a poco); el "objeto" es aquí simplemente lo conocido en cuanto tal: lo que en nuestra teoría ya hemos conquistado de aquello que nos interesa. Pero con una reserva importantísima: al ser el conocimiento manifestación de la cosa en el sujeto, queda por principio abierta la vía a la posibilidad de que la manifestación sea inadecuada. La inevitable interpretación que el sujeto ha de hacer de todo fenómeno puede errar, en cualquiera de los sentidos en que quepa errar.

Y es que en la primera aproximación a los datos no he contabilizado uno, a saber: que el conocimiento deberá suponer siempre cierta *mediación*. En él se echará estructuralmente de menos una imposible inmediatez: la de la presencia absoluta de la cosa "dentro" del sujeto. Una cosa que pasa a formar parte de otra es una cosa ingerida, tragada o incrustada en otra cosa; pero jamás es *una cosa conocida por un sujeto*. En tanto que tales, el sujeto y la cosa no existen del mismo, y es absurdo pensarlos en tal homogeneidad el uno con la otra que llegue a ser posible esa ingerencia o incrustación de la cosa en nosotros. Más bien sucede que la asimilación cognoscitiva de las cosas por el sujeto requiere, por decirlo de algún modo, la destilación de todas las cosas en el material subjetivo que es lo que he denominado el *objeto* o el *fenómeno*.

Llegados aquí, podemos atrevernos a decir que el objeto es, entonces, el *signo subjetivo* de las cosas. Un signo es un signo cuando –y en la medida en que– envía a un sujeto hacia cierto *significado*. Esta función de *manifestar algo otro* es evidente que no se puede realizar más que si el signo (la cosa-signo) es captado por el sujeto *como* remitiendo a algo otro de sí mismo. *Captar como* es, al pie de la letra, *interpretar el sentido* y, mediante la interpretación, referir el signo a lo que él significa. E insisto en que queremos en todo esto mantenernos desligados de cualquier compromiso con cualquier teoría del pasado y con cualquier comprensión presuntamente de "sentido común" que ya aporte la lengua materna en que nos expresamos.

Si ahora recontamos los elementos constitutivos del conocimiento, el resultado es éste:

1) *Cosa* no subjetiva, trascendente al sujeto, heterogénea ontológicamente respecto de éste y, a la vez, polo de su interés teórico, *cognoscendum*.

2) *Sujeto* teóricamente interesado y en progresiva satisfacción de su carencia de *verdad*.

3) *Fenómeno* subjetivo, o sea, asimilable ontológicamente de alguna manera por el sujeto y esencialmente inmanente a éste, aunque tampoco homogéneo respecto del sujeto: signo de la cosa, *cognitum*.

4) *Interpretación* por parte del sujeto del fenómeno como tal fenómeno; es decir: captación del sentido del fenómeno como signo que envía hacia la cosa.

Si reparamos cuidadosamente en lo que estamos diciendo –y hay que tomarse tiempo para hacerlo, sin que yo añada más palabras–, vemos con evidencia que estos mismos elementos todavía pueden describirse con otras expresiones. Nos interesa variarlas y multiplicarlas, para que nuestra comprensión vaya avanzando con seguridad. Diremos que el objeto o fenómeno es el *significante*; la cosa, el significado o, mejor, *lo significado*; la interpretación es la *atribución de sentido* al significante, exactamente para que remita a tal significado; el sujeto es, entonces, primordialmente el *intérprete*.

En esta perspectiva, el conocimiento se presenta como un suceso que no es sino *el acontecimiento de la interpretación*. Hablo aquí sin querer definir con exactitud las diferencias entre suceso y acontecimiento, que en otros contextos son decisivas. Pues bien, este acontecimiento está esencialmente hecho posible por dos estructuras que lo trascienden, o sea, que no son meras partes del suceso. Me refiero a la *cosa* y al *sujeto*. Debo contar con los dos, pero precisamente a título de entidades que necesariamente preexisten al suceso cognoscitivo y necesariamente sobreviven a él. La cosa le sobrevive *incólume*; el sujeto, en cambio, se transforma a sí mismo en la serie ininterrumpida de las interpretaciones.

La cosa, aunque no es, desde luego, del todo opaca para la razón, resiste, con la consistencia de la piedra, al proceso de su elaboración racional. No se desgasta por el tacto inmaterial del conocimiento. No tiene, en este preciso sentido, historia ni tiempo. Su modo de ser es, por decirlo de alguna manera, la pura permanencia en sí misma. Incluso sus transformaciones son ahistóricas, puesto que le sobrevienen como zarpazos o incrementos de los que ella carece de noticias.

El sujeto es, por su parte, la historia de las interpretaciones: puro tiempo que consiste en *tendencia* a lo otro de sí; en búsqueda, encuentro y búsqueda alimentada por el caudal constante de los sucesos y los acontecimientos, que son, respectivamente, renovados o imprevisibles encuentros.

Mientras que para la cosa no hay propiamente acontecimiento ni suceso, el sujeto es el suceso de todos los sucesos, el acontecimiento de todos los acontecimientos; o, más bien, la *tensión* subyacente que los hace posibles a todos.

Sin embargo, el registro de los componentes básicos del conocimiento no está aún, ni mucho menos, concluido. Baste citar un quinto ingrediente imprescindible, que, sin duda, viene a perturbar radicalmente (es decir: a aclarar radicalmente) el relativo orden que hemos alcanzado a establecer entre los datos del problema.

Este quinto factor es el hecho de que la interpretación es un suceso que acontece ante sí mismo, o, expresado con más exactitud: que la interpretación es transparente para sí misma; que se sabe a sí misma; que tiene conciencia de cuanto ella es y, fundamentalmente, del hecho mismo de que está ahora teniendo lugar ("ahora", o sea: en determinada altura de la historia de un intérprete).

Es realmente esto lo que se quiere dar a entender cuando se dice, con cierta despreocupación, que el conocimiento es una *vivencia consciente*, un suceso en la conciencia de un sujeto. Y como subjetividad, historia y autoconciencia son para nosotros, hasta aquí, términos esencialmente inseparables, reconoceremos que hablar de la conciencia como de una facultad de cierta cosa llamada yo es un modo muy poco justo de describir lo que efectivamente ocurre. Lo que hay, más bien, y permítaseme la frase difícil, que exige ser pensada un momento antes de seguir leyendo de prisa, es que toda interpretación es *autointerpretación*, y que sólo puede serlo surgiendo en la historia global de las interpretaciones sucesivas que constituyen al menos una sustancial porción del sujeto.

Sólo ahora nos encontramos ante lo paradójico de la razón. Una paradoja esencial, que se puede desglosar, meramente porque no se puede decir todo a la vez, aunque se deba, en dos preguntas: ¿cómo es, en general, posible el acontecimiento de la interpretación? ¿Cómo es, en general, posible que toda interpretación sea autointerpretación? Intentemos señalar lo más directamente posible la paradoja que se casi se oculta detrás de estos dos interrogantes.

Respecto del primero, el misterio estriba en el *origen último del sentido*. No puede descubrirse algo acerca de lo cual se ignore absolutamente todo. No cabe ni siquiera preguntarse por lo que es *absolutamente* desconocido. Nada conocible es primeramente un absoluto desconocido. No se puede, pues, empezar jamás a entender. E incluso es un enigma que alguna vez pueda entenderse más de lo que de antemano (*a priori* del acontecimiento concreto de la interpretación) se entendía ya; pues también para este relativo desconocido tiene que haber un sentido disponible que lo esté esperando para satisfacerse plenamente en él.

El enigma del origen de la interpretación, que se extiende, según vemos, a la historia de toda interpretación, es, justamente, nada menos que el misterio de la condición que hace posibles la historia, el sujeto, el tiempo y la autoconciencia.

Por lo que hace al segundo interrogante –no cabe separarlo tajantemente del primero–, la paradoja es que el hecho de que toda interpretación sea autointerpretación pone de relieve lo difícil –por decirlo suavemente– que es considerar siempre el conocimiento un proceso signitivo. La interpretación del objeto está *inmediatamente* presente a sí misma. Aunque utilicemos la dura palabra “autointerpretación”, porque tampoco estamos aquí ante un caso de inclusión o incrustación simple de algo en un todo, sino ante un conocimiento certísimo y clarísimo, no podemos creer que la interpretación del sentido del objeto se nos *da* en un nuevo objeto-significante, que precisaría también de una interpretación; la cual, naturalmente, sólo se conocería *mediada* por la interpretación de ese otro signo destinado a presentárnosla; el cual, *in infinitum*, exigirá otro signo de sí, que exigirá otro más...

En cualquier grado de esta serie (lo que quiere decir que no hay razón para que no nos quedemos ya con el primero), la interpretación cognoscitiva tiene que ser un suceso inmediatamente presente, e inmediatamente presente a sí mismo, *autopresente*. La interpretación que en cierto momento llevo a cabo es, en otros términos, *inmanente* a mi existencia de sujeto histórico de un modo mucho más íntimo que aquel en el que hablo también de “inmanencia” y “subjetividad” a propósito del fenómeno cuyo sentido capto.

Hay, pues, al menos dos modos esencialmente distintos del conocimiento: la interpretación de objetos, de un lado, y, del otro, la autointerpretación, absolutamente inmanente, de toda interpretación de objetos. Y en cuanto al sujeto

histórico, la doble paradoja que hemos empezado a analizar no da sin más por cancelada la posibilidad de la historia; pero, eso sí, imposibilita que adoptemos, respecto del sujeto, la óptica de su plena y total historicidad, sin resto de eternidad.

3

Antes de ir persiguiendo cada uno de los hilos variadísimos que se han revelado ya en estas exploraciones preliminares, a fin de que la dificultad extrema de los problemas, en contraste con la sencillez absoluta de las primeras descripciones, no nos desconcierte, puede ser útil echar una ojeada panorámica a la historia de la filosofía.

La más simple posición filosófica, el *empirismo*, se caracteriza esencialmente por recusar el factor *interpretación*.

En la labor de llevar a perfección este programa que define a la filosofía empirista, hay formas muy mediocrementemente consecuentes de hacerlo. Así sucede con el trabajo de John Locke, quien no se atrevió a identificar cosas y objetos, por más que, como es evidente, si se rechaza la interpretación lo que efectivamente se rechaza es el carácter sígnico del conocimiento de lo trascendente, y, en consecuencia, se debe negar lo trascendente mismo: hay que identificarlo con el objeto inmanente y subjetivo.

Se llama *fenomenismo* justamente a esta identificación, a esta reducción de la complejidad del fenómeno del conocimiento. En su sentido más estricto, el fenomenismo convierte, pues, al sujeto en el conjunto de las cosas, las cuales coinciden, a su vez, con los fenómenos. En este sentido tan duro, el fenomenismo es la culminación consecuente del empirismo.

El empirismo fenomenista encontró seguramente su realización más perfecta en las obras de David Hume y John Stuart Mill. Posee antecedentes en las especulaciones del materialismo antiguo (Demócrito, que más bien es un predecesor de Locke, y, sobre todo, el genio de Epicuro). Los comienzos del empirismo fenomenista clásico están en la extraordinaria obra de George Berkeley. Sin embargo, este pensador previó la posición que pocos años después adoptaría David Hume y la rechazó por razones muy profundas que, por cierto, Hume nunca quiso discutir directamente. Ello llevó a Berkeley a renunciar al

fenomenismo absoluto como un absurdo. El motivo esencial fue que tenía, con toda razón, como empresa completamente irrealizable la destrucción del sujeto (que es lo que resulta de su identificación con la totalidad de los fenómenos).

Por su parte, la tendencia profunda de la filosofía *racionalista* conduce asimismo a la destrucción del sujeto, pero por la vía opuesta a la recorrida por Hume. Lo que aquí atrajo deslumbradoramente a la inteligencia fue en definitiva la imposibilidad de la historia, la imposibilidad de la novedad, la paradoja que encierra la noción de un origen absoluto de la interpretación.

El precursor antiguo de la realización de este programa filosófico es Parménides, el defensor de la unidad y la eternidad absolutas del ente.

Habría que preguntarse si las escuelas de Elea y Mégara, el neoplatonismo y los distintos gnosticismos que lo rodean no han sido los más logrados intentos de pensamiento "racionalista" consecuente hasta el extremo.

En la Modernidad es seguramente Espinosa quien ha pensado el monismo intelectualista con más hondura; aunque cabría opinar que el racionalismo absoluto ha sido el que, en vez de negar simplemente la historia, la ha asumido en la Totalidad perfectamente racional, al modo en que, después del arduo esfuerzo de Leibniz, lo procuró Hegel.

Descartes y Malebranche, sobre todo el Descartes pensador de las dos primeras *Meditaciones metafísicas*, son, respecto de la tradición racionalista, cosa análoga a la representada por Berkeley en la tradición empirista. También ese Descartes que digo pensó la irreductibilidad del yo finito como imposible de subsumir en la Totalidad donde la individuación queda abolida (aunque el filósofo racionalista diga que queda sobreelevada).

La filosofía de Aristóteles contiene muchos más elementos racionalistas que empiristas. Aristóteles quizá pueda ser situado en el lugar que separa a Espinosa de Leibniz.

Platón, en cambio, respecto del cual es impropia la expresión "la filosofía de Platón", dado que su obra es una inmensa discusión abierta, paradójica, irónica e indirecta de prácticamente todos los problemas esenciales, será siempre el lugar clásico donde el investigador encuentre factores descriptivos y piezas especulativas de extraordinario valor, que a él se le ofrecen allí en toda la fuerza de su enigma, como para poner a la prueba más fuerte su capacidad filosófica.

Cabe luego, naturalmente, la renuncia al pensamiento, que, si es atrevida y poco consecuente, se expresará como la recusación de la verdad y de todo co-

nocimiento, y si es auténtico y profundo *escepticismo* se volcará en relatos y ejemplos, en literatura dramática, épica, lírica, sapiencial y novelística, como ya ocurrió paradigmáticamente en Eurípides y se repite constantemente en la actualidad (Roth, Auster, Kundera, Oz).

La filosofía *crítica*, el "idealismo trascendental" de Kant, se presentó, frente al escepticismo y los "dogmatismos" racionalista y empirista, como una nueva posibilidad, una cuarta vía nunca ensayada antes de 1800, aunque hubiera tenido precursores sutiles en escritores como Pascal u Ockham.

La filosofía crítica se parece, por una parte, al empirismo: no cree que el conocimiento humano se extienda más que a los fenómenos u objetos. Pero más aún se parece al racionalismo en su defensa del *sentido* de los fenómenos, por más que piense que este sentido no designa las cosas trascendentes. Procede, pues, a construir una noción nueva del objeto, puesto que lo distingue rigurosamente de la "cosa en sí" y, al mismo tiempo, sostiene que esta "cosa en sí" es absolutamente inconocible. En el dominio de los fenómenos u objetos, distingue todavía entre significantes subjetivos y significados transsubjetivos – que Kant pretende haber probado que no se pueden identificar con las cosas o, como él prefería decir, con la "cosa en sí"-.

Desde la perspectiva de la filosofía crítica, es *dogmática* la posición que, más que afirmar explícitamente que las cosas son conocibles, vive creyéndolo de manera incontrolada e impensada.

La filosofía que de verdad es *postkantiana* –lo que no le sucede a toda aquella que ha sido escrita desde 1800 hasta hoy- se caracteriza fundamentalmente por la renuncia a la noción misma de "cosa en sí". En unos casos, estas filosofías, que, naturalmente, se inclinan todas hacia cierta *metafísica del sujeto*, han creído explorar lo *Absoluto*; en otros, han considerado que sólo exponían la finitud de la *existencia histórica*. Ha habido formas de existencialismo que no han supuesto que la finitud histórica sea la totalidad de cuanto hay y admiten, pues, en modos diversos, lo Absoluto no conocible en la pura teoría. Otras han concedido explícita o tácitamente que, por decirlo de alguna manera, la finitud es lo absoluto. Algunos de los pensamientos teístas más profundos que ofrece la historia se enmarcan en la primera de estas clases de filosofía existencial, cuyo iniciador moderno es Kierkegaard. La filosofía francesa, desde Blondel y Bergson hasta Levinas, Chrétien, Henry, Lacoste y otros contemporáneos, basada en los precedentes de san Agustín, Maine de Biran y los ya menciona-

dos Descartes y Pascal, discurre también sobre todo por estas vías. Y lo mismo se puede decir de la llamada Escuela de Madrid a grandes rasgos.

El pensamiento de la finitud y la historia como absolutos se realiza muy poderosamente en las obras de Heidegger y Merleau-Ponty, ambas decisivamente influidas por el intento de conciliación *avant la lettre* que representó la *fenomenología trascendental* de Husserl. Sus dos antecedentes en el siglo antepasado son la antropología de la izquierda hegeliana (ante todo, Feuerbach) y la ultra-antropología nietzscheana.

Por otra parte, el empirismo de Hume y Mill ha encontrado una prolongación postkantiana en la filosofía "lingüística" que ha pretendido sustituir la subjetividad por la estructura del lenguaje, como ha sucedido, sobre todo, en las obras de Wittgenstein y Austin.

Regresemos a la reflexión sistemática.

4

Entre tantas direcciones como podemos ahora emprender, quizá la primera deba ser la de intentar un catálogo de los elementos ontológicos primordiales, o sea, de esos que parece que habrían de configurar el fondo de todas las demás ideas, si es que no es trabajo perdido el de la búsqueda de una ontología absolutamente general, absolutamente formal, que abarcara incluso de alguna manera las "cosas" propias del dominio de la agatología.

Ensayemos, pues, con la noción que es aparentemente la más primitiva: la de *unidad*.

Unidad no quiere decir *simplicidad*. Unidad se opone, ciertamente, a pluralidad; pero de ésta es necesario distinguir al menos dos significados. En uno, pluralidad se refiera a *conjunto* o colección de unidades; en el otro, pluralidad designa colectivamente las *partes* de una unidad, que en este caso se llama un *todo*.

La unidad auténtica de una cosa, de un *todo*, debe ser distinguida cuidadosamente de la unidad derivativa e inauténtica de un *conjunto* de cosas. De hecho, el término "parte" no se usa para designar las unidades que entran en un conjunto (y que pueden no ser cosas o todos, sino unidades *simples* o, por qué no, *partes* de ciertas cosas, como también pueden ser unidades ficticias, meros "entes de razón").

En cuanto tales, las *partes* de las cosas o todos no poseen más que una unidad impropia, análoga, pero no idéntica, a la unidad impropia característica de los meros conjuntos. Salta esto a la vista por el hecho de que los conjuntos reúnen unidades, aunque sea en la acepción más laxa de la palabra que quepa; mientras que una parte, tomada estrictamente como tal parte, o sea, no desgajada ni diferenciada del todo en el que se halla, colabora a la unidad auténtica del todo, de la cosa, justamente porque ella, la parte, de por sí no tiene unidad propiamente dicha.

Pero en seguida se nos complica la noción de *parte*, ya que es evidente que no todas las partes cooperan en la misma medida y de la misma manera a fundar la unidad real del todo. De no ser por esta complicación, sería fácil tomar la "unidad" de cada parte en cuanto parte como *unidad en potencia*, frente a la *unidad en acto* que tiene el todo y que adquiriría cualquier parte al desmembrarse de él y convertirse en *una* cosa real (simple o compleja, o sea, *todo* a su vez). Si la situación fuera tan aparentemente sencilla, la *unidad en acto* iría indisolublemente vinculada con aquello en la cosa que *reúne* propia y auténticamente las partes; pero, a su vez, este factor tendría por principio que equipararse con la *unidad en acto* propia ya de lo absolutamente *simple* –si existe algo absolutamente simple, y no se ve claro que no esté prohibido que exista; al revés, parece que la estructura de los todos, si es tan elemental como intentamos verla de momento, exige que, en definitiva, las partes últimas desprendibles del todo sean siempre simples-.

Ahí se nos revela que la aparente sencillez era sólo aparente, ya que no es precisamente tarea fácil concebir cómo es posible que una parte simple sólo posea unidad potencial y adquiriera repentinamente unidad en acto nada más por ser liberada de su vínculo con otras partes. ¿Mediante qué transformación? Y ¿cómo liberar de un vínculo a lo que, por ser simple, no puede desprenderse de nada sin aniquilarse?

Reconoceremos, pues, que se necesitan mayores precauciones en el análisis de la naturaleza de las partes.

Por un lado, parece concebible que haya partes que son, a su vez, cosas-todos en potencia, o sea, que vienen ya equipadas con todo lo que se precisa para adquirir, en el instante en que se rompa su vínculo con la cosa-todo actual, la unidad real y actual de una cosa al mismo tiempo que la independencia de la antigua cosa-todo en que se encontraban provisionalmente.

Pero, por otro lado, se hace necesario pensar también en partes que carecen absolutamente de la capacidad de convertirse en cosas. Partes, pues, que de suyo, a priori, no pueden volverse independientes y, en consecuencia, cuya "unidad" *no es unidad real o propia ni en acto ni en potencia*. Parece que sería útil decir que tales partes, dado que no son separables en la realidad sino sólo en el análisis intelectual, no tienen más unidad que la meramente *intelectual o pensada*. El análisis que las distingue no puede denominarse real en el sentido pleno y fuerte de este término, sino que es análisis mental, distinción de razón. Lo que no quiere decir que tal análisis no diferencie contenidos que verdaderamente *forman parte* de la cosa, del todo. Las partes que no tienen unidad más que en el análisis intelectual de la cosa no son por ello menos partes auténticas de la cosa.

Cuando usamos en este contexto el término clásico "distinción de razón" no queremos, pues, decir, de ninguna manera, que lo que distingue esta distinción no exista de algún modo y sea, en cambio, el entendimiento quien lo insufla en las cosas. La idea que comporta la "distinción de razón" es, más bien, la de que la "unidad" de ciertas "partes" presentes verdaderamente en la cosa está abierta *por esencia* a la reunión con otras partes de la misma cosa. Pensar esta "unidad" es ya pensar la relación extremadamente íntima en que la parte que sólo posee "unidad intelectual" está con alguna otra parte en el todo real. En definitiva, la unidad meramente intelectual es uno de los lados de lo que, visto por su otro aspecto, resulta ser *relación necesaria* o, más exactamente, *fundamento de una relación auténticamente necesaria o intrínseca*, o sea, exigida por la *naturaleza* misma de al menos uno de sus fundamentos.

He aquí, entonces, la última diferenciación que se impone a priori en el poblado terreno ontológico de las partes. Y es que una parte que sólo posee unidad de razón cabe que sea fundamento de una relación necesaria e intrínseca bien con otra parte (o con otras partes) de su mismo *status* ontológico, o bien con una parte dotada de unidad real en potencia. En este segundo caso es evidente que no podemos hablar con la misma plenitud que en el primero de la *necesidad e inteligibilidad* de la relación, puesto que sólo por el lado de uno de sus fundamentos hay la necesidad absoluta de entrar en esa determinada relación.

En resumen, junto a las cosas reales –que apenas cabrá confundir con el sentido que dimos a la palabra "cosa" en la primera discusión del fenómeno del

conocimiento-, junto a los todos reales, hemos encontrado, en los pasos iniciales de nuestro ensayo de ontología general, los conjuntos y las partes de las cosas reales. Las partes de las cosas han quedado divididas, a su vez, en cosas en potencia y partes dotadas sólo de unidad intelectual o de razón.

Este último tipo de unidad debe ser cuidadosamente distinguido de la pseudounidad del conjunto. Si decimos que la unidad del conjunto no es real sino meramente pensada, no debemos en ningún caso confundir esta unidad irreal y puramente arbitraria con la unidad que poseen las partes que, siendo ingredientes auténticos de la cosa, no son, sin embargo, unidades reales en potencia. La pseudounidad del conjunto no es fundamento de ninguna relación necesaria, intrínseca e inteligible con otra parte de cierto todo; aunque para los conjuntos en general, en virtud de su forma arbitraria, valgan las leyes de la aritmética, por ejemplo.

Quizá sea útil, recapitulando todas las ideas expresadas hasta aquí, hablar, a propósito de los elementos de la ontología, de *conjuntos*, *cosas*, *partes* y *aspectos*.

Hay que subrayar que la distinción de estas cuatro primeras piezas de la teoría ontológica procede a priori. En especial, no ocurre que las *partes* y los *aspectos* se deslinden recíprocamente a posteriori de que atendamos a ciertas esferas de ejemplos (como puedan ser las cosas que se ofrecen a la vista y al tacto). En el mismo momento en que se concibe la idea de parte se piensa también la idea de la *reunión* de las partes; pero la reunión como tal no puede a su vez ser una parte propiamente dicha de la cosa, por más que claro que sea un componente o ingrediente auténtico de ella. Y sin duda que lo es, puesto que, como ya señalé, está en relación esencial con la unidad actual y real de la cosa-todo. La *reunión*, el *vínculo* de las partes, no es parte sino aspecto de la cosa. Quien concibe el pensamiento de las partes, concibe ya por ello mismo el pensamiento de los aspectos verdaderamente constituyentes de las unidades reales.

Si reparamos bien en lo que llevamos hecho, notaremos que aquí la idea originaria, la idea-límite, es la de la cosa en acto; que, eso sí, sólo adquiere su pleno desarrollo cuando se conciben el conjunto y la parte y, por ello mismo, el aspecto.

Pero detengámonos también a considerar que, paralelamente a las nociones de cosa, conjunto, parte y aspecto, hemos pensado, sin duda e imprescin-

diblemente, o sea, a priori, algunos elementos ontológicos más, por ejemplo: *relación de vinculación arbitraria e irreal de las cosas en el conjunto, relación necesaria (recíproca o unidireccional) de los aspectos entre sí y con las partes, vinculación real de las partes en la cosa, etc.*

Cosa, conjunto, parte y aspecto son los elementos ontológicos desde el punto de vista de la *unidad* en general. Pero es que la unidad no es pensable con independencia del puro pensamiento de la *relación*. Por ello, a los cuatro tipos de unidad les corresponden en la teoría ontológica las cuatro clases de la relación; que, ordenadas de mayor a menor grado de inteligibilidad, son: 1) la relación entre dos o más aspectos; 2) la relación entre un aspecto y al menos una parte; 3) la relación entre dos o más partes; 4) la relación entre cosas. Pero hay más. Pensemos sólo en que, igual que concebimos conjuntos de conjuntos, concebimos también relaciones entre conjuntos...

Un problema básico de la teoría ontológica es si las relaciones pueden asimilarse a las unidades y estudiarse, en general, como constituyentes de unidades, como aspectos de unidades (salvo las relaciones arbitrarias características de los conjuntos); o si, a la inversa, cabe subsumir el punto de vista de la unidad en el panorama de una ontología puramente relacional. O si más bien sucede, como he postulado yo tácitamente, que la reducción no es posible en ninguno de los dos sentidos (lo que implica ya de suyo una cierta primacía de la idea de cosa, o sea, de unidad, ya sea un todo, ya sea una unidad simple).

La laguna más sensible de estos análisis provisionales concierne, sin duda, a las unidades de orden superior al de la unidad fundamental, o de orden ínfimo o cero, de la cosa. Y es que las unidades que suponen cosas, que se fundan en cosas, no siempre, ni mucho menos, son irreales y arbitrarias, como en el caso de los conjuntos (a los que sólo impropriamente cabe denominar unidades "de orden superior"). Dentro de estas estructuras, la unidad actual de la cosa no tiene que pasar a la mera potencia, como si en ellas se tratara de cosas hechas de cosas. Así ocurre con las *situaciones*, que otros llaman *estados de cosas* y que también es frecuente denominar *hechos*; así ocurre también con los *procesos* y los *sucesos o eventos* y con las llamadas *escenas*. Por el momento, no importa clasificar y definir exhaustivamente todas estas unidades complejas. Esto sí: un *hecho* es una situación pasajera, contingente; otras situaciones son, en cambio, necesarias, y no les conviene en absoluto la denominación de hechos.

Las situaciones, en efecto, son seguramente las estructuras fundamentales en este ámbito de los objetos superiores dotados de unidad no irreal y arbitraria. La razón que obliga a admitirlas y a concederles esta primacía es la presencia indudable de las *verdades*, que va ya implicada en el mero hecho de que se hable acerca de los elementos de la ontología. El correlato objetivo de un enunciado (un enunciado es un *sentido*, no una cosa) sobre los elementos ontológicos no es, por ejemplo, simplemente uno de éstos sino, más bien, un "comportamiento" o "estado" en que se ve envuelto.

Que haya hechos o situaciones renueva vigorosamente el problema de la unidad y la relación. Y la presencia de la verdad inaugura esferas nuevas de problemas esenciales de la filosofía primera.

5

¿A qué llamamos una *verdad*?

Empleando la misma terminología que al comienzo, parece que debe contestarse: a una cosa realmente existente, conocida tal y como es; o sea, manifestada en un objeto inmanente que presenta la cosa al sujeto como un medio perfectamente transparente. Es verdadero el conocimiento que, mediata o inmediatamente, alcanza las cosas tal y como son en sí mismas.

Se ve, pues, que la palabra "verdad", aun no siendo equívoca, posee una naturaleza tal que permite predicarla tanto de la cosa como del objeto y de la interpretación (y del sentido en que ésta capta el objeto). Acerquémonos a esta pluralidad de usos.

Si hablo de "conocer una verdad", entonces, desde los puntos de vista del objeto y de la cosa, caigo en la cuenta de que lo conocido (lo estrictamente sabido: aquello de lo que me estoy enterando en cierto momento) tiene una estructura particular: la propia de una *situación*, que se llama desde antiguo una *categoría o predicación*. La cosa conocida (y el objeto correspondiente) no es exactamente una mera cosa sino el estado de una cosa, la situación en que se encuentra una cosa, su comportamiento. Por ejemplo, que la cosa *a* es *P*; que *a* y *b* están en relación en la relación *R*; que *a* es un elemento del conjunto *A*; que *a* es un todo del que *b* es una parte; que *a* existe. O también que las clases *A* y *B* (así introducimos de repente otro elemento ontológico de orden superior muy especial, del que aún no habíamos hablado) están en la relación *R*; que

todos los miembros de la clase *A* poseen la propiedad *Q*; que la relación *R* posee tales y tales propiedades; o que el predicado *P* se determina ontológicamente en tal o tal forma.

He multiplicado los ejemplos para que salte a los ojos que una situación, aunque en principio implique a una cosa y una parte o un aspecto suyo que reconocemos como suyo, tiene una estructura del todo formal, o sea, trasladable desde el nivel ínfimo o cero, el de las cosas, a cualquier nivel superior (donde puede que se vuelve ambiguo no hablar más que de partes y aspectos de las unidades que allá nos encontramos).

Las "cosas" conocidas –regreso al lenguaje de la teoría básica del conocimiento, como en el § 1- son, pues, estructuralmente, situaciones, predicaciones. La noción de predicación es tan simple que sólo los ejemplos permiten captarla. En realidad, es indefinible ni aun con la fórmula célebra de Platón y Aristóteles: *ti katà tinós*, que no se podría quizá traducir sino, muy vagamente, como: *algo-respecto-de-algo*. Y sucede que cuando sabemos muchas predicaciones o situaciones en las que figura de un modo u otro cierto algo, decimos que conocemos este algo bien (o perfectamente, o aún imperfectamente).

Lo que ahora nos importa más es notar la obviedad de que la estructura predicativa es condición necesaria del conocimiento (en la expresión "conocer una verdad" y en la expresión "conocer algo porque se conocen muchas verdades sobre ello"), pero en absoluto condición suficiente. Está claro que las estructuras predicativas, además de conocidas, pueden ser ignoradas, sospechadas, puestas en duda, deseadas y temidas, odiadas y amadas... Una misma "cosa" y un mismo "objeto" son correlato de todas estas y aún de muchas más *actitudes* del sujeto. Una cosa no interpretada, un objeto sin sentido, ni siquiera son cosa ni objeto: no pueden ser *vividos* por nadie como tal cosa ni tal objeto. Pero habrá que diferenciar, al parecer, la *interpretación básica*, la mera *posesión explícita de sentido*, de todas las variadísimas *actitudes* que, sobre este fundamento, es todavía capaz de vivir el sujeto.

De este modo, parece que hemos de reconocer que la *nuda interpretación* es el comportamiento subjetivo elemental y fundador de todos los restantes. La aparición de sentido, con todo lo paradójica que sea por otra parte, es el comienzo mismo de la inteligencia y aun de la subjetividad propiamente dicha. Con ella queda establecido el objeto, que posee, justamente, estructura predi-

cativa (y que, en la actitud inicial e ingenua, tendemos a identificar con la cosa trascendente misma).

Por este lado, se insinúa el pensamiento de que la unidad de la cosa quizá no sea, después de todo, la primordial y de orden cero sino, más bien, la de orden -1... Sin embargo, el recuerdo del caso que antes llamábamos "autointerpretación inmediata" nos pone en guardia respecto de que no debemos abandonar la cautela.

En fin, lo que hemos avanzado significa que debemos atrevernos a diferenciar la "nuda interpretación" no sólo del amor, el odio, el deseo, el temor o la esperanza, sino también del dudar, el sospechar, el preguntar e *incluso el conocer*.

Repitamos, por otra parte, que esta manifestación primordial de un sentido predicativo es una condición indispensable del conocimiento (de la situación designada por ese sentido), pero no es aún este conocimiento mismo. Lo un tanto paradójico, sin embargo, es que, al mismo tiempo, hemos de decir que esta manifestación primordial es, justamente y como tal, *conocimiento de un sentido predicativo*. Lo que sucede es que, como se trata en este caso de un *sentido*, su revelación, por perfecta y adecuada que sea (y tiene que serlo por principio, cuando lo que tenemos es una nuda interpretación o manifestación primordial), no es aún conocimiento de la *cosa* designada. Ésta es, como he dicho repetidamente, el auténtico polo que orienta el interés teórico.

Llamemos, como empezamos ya haciendo, *intencionales* a las *actitudes del sujeto* en cuanto *se refieren*, en ese modo indescriptible que es la relación vivida, consciente, subjetiva, a cualesquiera estructuras ontológicas: predicaciones, cosas, partes, aspectos, clases, relaciones... Así, la *actitud intencional básica* parece hasta aquí que sea la *nuda interpretación*: el *dato inmediato* de un sentido predicativo de máxima sencillez. El *conocimiento*, entonces, tanto en la acepción "enterarse de" como en la acepción "saber" (enterarse es un momento, saber es un hábito), desde luego es una entre las actitudes intencionales del sujeto. Mejor dicho, es, ya por el momento, al menos estas *dos cosas diversas*: por una parte, es la manifestación primordial de un sentido predicativo; por otra, es la posesión intelectual, exenta de error, de la situación a la que se refiere signitivamente ese sentido predicativo.

En efecto, aunque se emplea "verdad" y "verdadero" en otros muchos contextos más, es evidente que sólo se está propiamente en la verdad o en el error

cuando se tienen (se viven momentánea o habitualmente) *convicciones, creencias, opiniones*; es decir, cuando se formulan explícitamente *juicios* o cuando se está en disposición de formularlos si la ocasión lo requiere (dado que ya se está viviendo de modo tácito la convicción correspondiente). En cambio, las actitudes intencionales que llamamos mera hipótesis, el pensar simplemente en tales o cuales cosas, no son ni sucesos ni procesos ni estados susceptibles de verdad. No lo son ni siquiera cuando, por ejemplo, la hipótesis plantea algo que, de ser creído, resultaría verdad.

Al menos en un aspecto (el objeto *intencional*, o sea, el objeto como tal de la actitud intencional), hay extraordinaria semejanza, incluso igualdad, entre la mera hipótesis y el juicio; en otro aspecto, sin embargo, la diferencia es tan grande como para que la hipótesis no sea ni verdadera ni falsa y el juicio, en cambio, haya de serlo.

Quizá valga la pena acercarse a terminologías que ya se usaron otras veces cuando se miró a estos fenómenos. Digamos que la hipótesis y el juicio tienen, cuando poseen el mismo objeto intencional, la misma *materia*, aunque difieren *formalmente*.

Si distinguimos así entre materia y forma de un juicio, nos vemos llevados a nuevas cuestiones acerca de qué sea lo verdadero por antonomasia. Y es que todo juicio será síntesis o reunión de estos dos aspectos (su materia y su forma), pero ocurre que la forma juicio será la misma en todos los juicios, ya sean verdaderos, ya sean falsos. Luego localizaremos en la diferencia material entre los juicios la base de la distinción entre juicio verdadero y falso; por más que entonces estaremos buscando el fundamento de la propiedad más admirable de los juicios en el aspecto que, lejos de serles propio, comparten con muchas otras actitudes intencionales que no son capaces de verdad ni falsedad. Lo que también es una paradoja.

Pero ¿hay tal identidad formal entre todos los juicios? También la pregunta suena a paradoja, puesto que está claro que, en general, todas las cosas de una misma clase comparten unívocamente la propiedad que las hace pertenecer precisamente a esa clase. Pero es que también es una trivialidad a la que nos induce el lenguaje el fenómeno de que es frecuente que algunos miembros de una determinada clase participen *más* que otros de la propiedad común a todos. Creemos, por ejemplo, en que existen intensidades diferentes de la misma cualidad y, en general, grados de perfección y de degradación.

En el lenguaje de todos los días está permitido preguntar, por ejemplo: ¿hasta qué punto estás seguro de eso que crees? Aquí, “eso que crees” designa la materia, que está siendo *pensada* y seguramente no creída por quien hace la pregunta. La cual toma a la forma del juicio por una magnitud que crece y mengua y que abarca desde la seguridad inquebrantable (la *certeza*) hasta la mera sombra de una sospecha a favor.

Tanto si se piensa en la identidad de la forma de todos los juicios como si se piensa en que admite grados prácticamente infinitos, la mera hipótesis de una materia opinable aparece no como la síntesis de una forma peculiar y esa materia, sino como la pura ausencia de toda forma. A partir de esta ausencia o carencia, cualquier asomo de auténtica *conjetura* a favor del *sí* o el *no* propios del juicio, cualquier *toma de postura* que abandone la total abstención, sería ya un juicio, verdadero o falso.

A esta actitud tan particular que no es toma alguna de actitud, la llamaremos en general con el clásico término de *representación*, para oponerla al juicio.

Pues bien, en cuanto atendemos al ámbito de las representaciones (que sería mejor llamar, menos clásicamente, *presentaciones*, como salta a la vista), comprobamos con sorpresa que entre ellas parece haber también multiplicidad de formas. Esta constatación nos da, sin duda, la oportunidad de estudiar más de cerca qué clase de diferencia es la que existe entre materias y formas de las actitudes intencionales.

6

En efecto, cabe imaginar algo que quizá otro crea; pero cabe también que esa misma materia opinable dejemos de imaginarla y la volvamos correlato objetivo de una pregunta, de un examen o de una cavilación. Cabe, por otra parte, que nuestra imaginación de tal materia sea una ocurrencia fugaz o nos atormente como una idea fija; y cabe también que sea el fruto de nuestro ejercicio de tratar de introducirnos en la piel del interlocutor para ver de entenderlo. Muy diferentes actitudes intencionales con identidad de materia y sin sombra de juicio, o sea, de forma judicativa. Y, por ello mismo, sin verdad ni falsedad. Aunque esta variedad no se puede remitir tampoco, como es evidente a la vista de los ejemplos, a la de las especies de un mismo género.

La teoría correcta acerca de estas innegables diferencias en la esfera de las *presentaciones* consiste en sostener que cada una de ellas va acompañada de un matiz *emocional* distinto. Éste es el verdadero responsable de una multiplicidad que al principio uno cree discernir en la naturaleza misma de las representaciones como tales. Por ejemplo, el *interés* por la respuesta y el *deseo* de que nos sea ofrecida acompañan en la *pregunta* a la mera presentación de la *materia* que ésta contiene. Otros intereses, otras valoraciones de la importancia positiva o negativa, en órdenes diversos de valores, son lo característico de cada uno de los tipos diferentes de representación que he enumerado. Todos coinciden en que todos son idénticamente presentación de una materia que podría ser la de un juicio; todos carecen por igual de una sombra siquiera de toma de postura judicativa. Pero, por decirlo de alguna manera, todos están trasfundidos por *una determinada* toma de postura emocional.

Se sigue que entre las tomas de postura que se llama *juicios* y las tomas de postura que se llama *emociones* hay una estricta *diferencia genérica*. Ninguna gradación nos traslada, pues, del ámbito del juicio al de la emoción ni del de las emociones al de los juicios.

Si entendemos por *actitudes intencionales* tanto los *actos* que suceden en un instante como los *hábitos* (los *estados* propiamente dichos, que duran lapsos más o menos largos de tiempo -y que se viven o con conciencia explícita o tácitamente: como *disposiciones* próximas o remotas de actos y actitudes explícitas en general-), la primera clasificación omnicomprendiva de las actitudes o *vivencias intencionales* subjetivas que se nos ofrece es la que distingue las *tomas de postura* y las *meras presentaciones*; y luego pasamos a diferenciar estrictamente las tomas de postura *teóricas* y las tomas de postura *emocionales* o *prácticas* (breve y respectivamente: los *juicios* y las *emociones*).

A las *presentaciones* se las ha llamado representaciones y se las ha llamado también, con frecuencia y persistencia, *ideas*, desde los primeros estoicos. Su característica, repito, es la ausencia de forma; o, para decirlo mejor, el hecho de que no se componen de otra cosa que de *materia* intencional en el sentido arriba definido; o sea, de aquello mismo que, alzado ante la existencia subjetiva por las meras ideas, puede ser, además de simple objeto de una representación, también objeto de una toma de postura, práctica o teórica.

Los juicios y las emociones no alzan nada nuevo ante la existencia subjetiva. Por el contrario, recogen -sin que esta palabra se refiera a procesos cro-

nológicos, como dando a entender que antes ocurren las ideas que las emociones o los juicios- las objetividades que les suministran las ideas. Por encima de esta acción mínima y fundamental de la existencia que es la idea, juicios y emociones superponen una actividad propiamente dicha, diferenciada, en sentido estricto, en dos géneros.

Es evidente que estoy aquí llamando *materia* al objeto, a lo presentado; inevitablemente, llamo entonces *forma* al género de la actividad intencional de la existencia subjetiva que se superpone, cuando así ocurre, a la idea. Las formas son, simplemente, la emoción y el juicio.

Muestran las formas un rasgo análogo, que estoy llamando *toma de postura* o *actividad* (frente a la relativa pasividad de la idea). Las tomas de postura son siempre o positivas o negativas: juicios afirmativos y negativos; emoción de atracción y emoción de repulsión.

¿Quién no ve la variedad enorme de las emociones? Entre el placer sensorial y la decisión heroica media una distancia ingente, toda ella formal o cualitativa: puramente hecho de actividad existencial en grados, matices e intensidades diversas.

En los juicios, en cambio, no hay gradación ni pluralidad vastísima de especies. Sólo dos especies, que inmediatamente ya son últimas, o sea, no susceptibles, a su vez, de más especificación: juicios afirmativos y juicios negativos. El resto de las diferencias entre juicios, o son materiales y no existenciales, o son distintas emociones concomitantes. Los aparentes grados de firmeza de la convicción no son verdaderamente tales; si no consisten en ciertas tomas de postura emocionales distintas, deben explicarse como creencias, formalmente idénticas, en materias siempre diferentes. Por ejemplo, la certeza es la creencia, positiva o negativa, en tal o cual situación *no modalizada*; en cambio, la conjetura más o menos firme consiste en una pura y simple creencia, afirmativa o negativa, sólo que en una situación *modalizada*. Su materia, en vez de ser, por ejemplo, que Dios existe, es que es probable (en tal o cual grado) que Dios exista. Las probabilidades no son matices existenciales o formales, grados diversos en la intensidad de la creencia, sino modos que afectan al objeto del juicio. No son partes o aspectos de la existencia subjetiva sino, de alguna manera –y dicho, lo reconozco, con cierto gusto por la paradoja-, partes o aspectos en el objeto.

Con todo este bagaje a las espaldas, volvamos ahora al problema de cómo llevar a cabo una primera aproximación con buen éxito al capital concepto de la verdad.

7

Progresar en esta cuestión pasa a través de determinar apropiadamente lo que diferencia y señala a los juicios frente a las emociones y las presentaciones. Se trata, para empezar, de una cierta valoración que no nos es posible extender sin más a ninguna otra de las dos grandes esferas de las actitudes intencionales. Y este valor es la *corrección* o la *adecuación* del juicio con las cosas, según vienen diciendo los filósofos desde los primeros tiempos en que esta disciplina se cultivó. Se trata de la *concordancia auténtica* entre el juicio, como actividad de una existencia subjetiva, y la realidad tanto extraexistencial como existencial. En un texto célebre del libro noveno de los *Metafísicos*, Aristóteles escribió que “está en la verdad el que cree que está separado lo que está separado y que está junto lo que está junto. Está en lo falso el que cree lo contrario de cómo son las cosas”. Dejémosnos guiar, por ahora, por las indicaciones que se contienen en estas palabras.

Hay en ellas, evidentemente, dos tesis de extraordinario alcance. La primera concierne a la naturaleza de la verdad. En la fórmula de Avicena: *veritas est adaequatio intellectus cum re*. La segunda se refiere a la índole del juicio, y consiste en la exigencia de que todo juicio sea una *síntesis*, una conexión. Empecemos por ésta.

Ante todo, hay síntesis judicativas que merecen, sin duda, el nombre de *juicios compuestos*, porque poseen partes que a su vez son juicios (o de menor complejidad o ya simples). Los juicios compuestos se expresan en fragmentos lingüísticos que solemos llamar oraciones conjuntivas o copulativas, oraciones disyuntivas, oraciones condicionales, oraciones causales,... En estos ejemplos, la síntesis está expresada, respectivamente, por las palabras: *y* (se entiende que uniendo formulaciones lingüísticas de juicios completos), *o*, *si... entonces*, *si y sólo si*, *porque...*

En general es evidente que la verdad de un juicio compuesto depende de la verdad de sus juicios componentes. En este sentido, los filósofos han solido hablar, como sinónimo de “juicios compuestos”, de *juicios hipotéticos*, o sea,

condicionados en su verdad por otros juicios que se encuentran formando parte de ellos.

Es muy interesante distinguir dos grandes casos en el carácter hipotético o dependiente de los juicios complejos. La lógica de los antiguos estoicos y la moderna lógica de las proposiciones elementales se han preocupado mucho por poner de relieve la diferencia que hay entre aquellos juicios compuestos cuyo valor de verdad (verdadero o falso) está unívocamente determinado por (o es función de) los valores de verdad de sus juicios componentes, y aquellos otros en los que, aun siendo conocidos los valores de verdad de las partes, queda alguna vez indeciso el valor veritativo que posee todo el juicio hipotético. Para el caso primero, la lógica contemporánea utiliza el término *funciones de verdad*, de origen puramente matemático. Naturalmente, cabe calcular estrictamente el valor de verdad de todas estas funciones, ya sea bajo el principio de bivalencia (que sólo es posible que un juicio sea determinadamente verdadero o falso) o, como ocurre en los cálculos no clásicos, bajo otros supuestos. En los casos en los que este cálculo no cabe, nos hallamos ante auténticos *hechos*, o sea, ante *situaciones contingentes* (como, por lo demás, sucede casi siempre a propósito de los juicios simples que entran en la complejidad de los juicios compuestos).

La unidad del juicio complejo es tan propiamente una unidad nueva respecto de las unidades que poseen de suyo sus juicios componentes, que cabe perfectamente el caso (recuérdese la llamada disyunción excluyente) de que siendo verdaderos todos los componentes sea cuando justamente es falso el juicio complejo. Y cabe también que la falsedad de los componentes redunde en la verdad del compuesto, como pasa en los llamados condicionales contrafácticos.

El problema arduo, si queremos comprobar la tesis de Aristóteles acerca del universal carácter sintético de todos los juicios, se nos presenta cuando descendemos a los juicios simples, o sea, a aquellos que no pueden ser partidos en nuevos juicios de cuya verdad dependa de alguna manera la verdad del todo sintetizado. El término clásico para expresar la diferencia entre estos juicios simples y los complejos o hipotéticos es el de *juicios categóricos*. La cuestión, pues, es si son o no síntesis todos los juicios categóricos o predicativos.

Admitamos tentativamente que todos sean síntesis. ¿De qué podrían constar, a modo de materiales constructivos, tales síntesis? La respuesta sólo puede ser: de ideas o presentaciones, con completa indiferencia de si se viven o no trasfundidas de alguna emoción.

Si ésta fuera la verdad, obtenemos que el juicio diferirá de la presentación en dos respectos y no sólo en el que antes puse de relieve. El juicio no sólo tiene forma de tal (*tesis*), mientras que la idea carece de ella; además, el juicio será siempre cierta síntesis de presentaciones, mientras que las presentaciones o ideas, aunque algunas veces pueden ser sintéticas también, no sería preciso que en todos los casos lo fueran.

Tendremos que subrayar que la forma sintética bajo la que se reúnen las presentaciones para formar la idea compleja que es la materia del juicio, aún no es la *forma del juicio como tal*. Aquella síntesis prepara el juicio pero aún no es este mismo; dispone toda la materia del juicio pero no supera el nivel del ámbito propio de la presentación.

Por cierto: no todas las síntesis de presentaciones prepararán inmediatamente el advenimiento de un juicio suministrándole toda su futura materia. De hecho, muchas síntesis de ideas no son, por ejemplo, más que conjuntos de ideas de cosas, o, quizá, la vinculación inmediata de una significación adjetiva o adverbial a otra sustantiva. La teoría que sostiene que todo juicio categórico es una toma de postura, afirmativa o negativa, sobre una síntesis de ideas, está pensando en una especie perfectamente determinada de tales síntesis como siendo la única que puede cumplir la función de dejar construida la materia del juicio categórico; análogamente a como sólo ciertas síntesis "materiales" de juicios disponen la materia compleja sobre la que puede advenir la forma del juicio hipotético.

Ya conocemos la expresión clásica para ese estilo único de síntesis capaz de suministrar su materia a los juicios simples: la *predicación o categoría*. Y la predicación se ha solido exponer como la vinculación a un *sujeto* de un *predicado o categoría* por medio de una *cópula verbal*. Se dice, por esto, que el significado de la cópula verbal es doble: consiste, por una parte, en la *síntesis predicativa*, que aún transcurre en el dominio de las ideas; pero cuando estamos expresando un juicio auténtico y no una mera hipótesis, la cópula también significa la *tesis*, o sea, la forma misma del juicio como tal.

La versión más completa de la teoría que defiende la naturaleza sintética de todos los juicios es, pues, aquella que sostiene que, sobre ciertos *núcleos* significativos carentes de toda forma, puramente materiales, se superponen, en primer término, ciertas *formas sintácticas nucleares* y elementales, materiales ellas también, que, por así decirlo, los preparan para que puedan desempeñar

los papeles de sujeto y de predicado de un juicio categórico. Así, una idea o presentación estaría ya siempre integrada, incluso en el caso más simple, por un *núcleo* y una *forma de núcleo*, que no se expresa lingüísticamente casi nunca, como no sea por cierta posición en la frase o cierta entonación. Y dejo a un lado adrede la diferencia entre la forma nuclear de sujeto y la forma de predicado, precisamente porque quizá todo predicado, como señala originariamente una parte, un aspecto o una relación de la cosa-todo-sujeto, no sea ya un núcleo (y su forma pura de predicado, por tanto, sólo sea una forma nuclear en sentido derivativo e impropio)... Pero estas ideas nos vuelven a llevar demasiado lejos por el momento.

Continuemos con la versión más completa de tal teoría general sobre los juicios como síntesis.

Más arriba del estrato de estas formas primeras o nucleares, la teoría habla de formas sintéticas o *sintácticas*, que cumplen el papel de enlazar presentaciones simples para construir con ellas presentaciones compuestas (por ejemplo: conjuntos, series ordenadas, sustantivo-adjetivo, sustantivo-adverbio, etc.). La más importante de estas formas de segundo nivel es la predicativa, porque es la única capaz de suministrar completa su materia a los juicios simples y, por ello, está íntimamente relacionada con toda posible teoría de la verdad.

Una vez que poseemos predicaciones, entendidas como estructuras sintácticas de ideas, que, como vemos, contienen dos niveles al menos de formas sinácticas (las nucleares y la predicativa), ya es posible que sobre ellas se añadan las formas judicativas propiamente dichas, o sea, cualquiera de las dos especies de la *tesis*: la afirmación y la negación.

En otra dirección, una vez que tenemos ya presentaciones completas, puede suceder que queden englobadas en alguna de las formas propias de la emoción que no suponen juicios; lo que nos obligaría a considerar si hay que conservar la noción de forma nuclear incluso en tales casos.

Es interesante observar que las predicaciones, sean o no de hecho materias de juicios categóricos, también preparan, aún en otra dirección, el advenimiento de un tercer nivel de formas de síntesis material (un segundo nivel, pues, de formas sintácticas). Me refiero, naturalmente, a las que construyen la materia compleja de los juicios hipotéticos. Por cierto que, en cambio, la forma propia de éstos sigue invariablemente siendo la *tesis teórica* (o afirmativa o negativa). Cuando pasamos del juicio categórico al hipotético, no aparecen formas nuevas

del juicio. Las únicas diferencias son, de nuevo, diferencias materiales. Sólo suce que, mientras en el juicio simple la cópula verbal expresa tanto la predicación como la tesis, en los juicios compuestos esta doble significación la soportan las palabras que expresan de suyo directamente la sintaxis de tercer orden (las que la gramática clásica llama *conjunciones*).

La diferencia de las palabras no debe ocultarnos el hecho de que la toma de postura, la tesis afirmativa o negativa, puede recaer exactamente igual sobre una predicación que sobre un sintagma de nivel superior, suprapredicativo. La dificultad no es mayor que la que ya se presenta en el juicio simple. En éste, en efecto, una síntesis de sujeto y predicado mediante la cópula sirve frecuentemente de base para la peculiar *división* en que consiste la tesis negativa. La misma sorprendente contraposición (una síntesis material sobre la que se apoya una división formal) se observa en los juicios compuestos negativos. La negación de un condicional no es la destrucción del juicio condicional, sino una tesis referida a una materia que resulta ser un *sintagma condicional*. Afirmación y negación están coordinadas como especies de la tesis teórica o judicativa, y no se subordinan la una a la otra. La negación no supone previa afirmación ni la afirmación supone previa negación. Lo que manifiesta con mucha claridad que negar no es dividir, *pace* Aristóteles, puesto que *divir*, que es una operación que transcurre sencillamente en el ámbito material o de las presentaciones, sólo es posible allí donde ha habido antes una composición. Luego no sólo negar no es dividir sino que tampoco afirmar es componer, de nuevo *pace* Aristóteles.

8

Pero la objeción más fuerte contra el derecho a tomar una teoría de este tipo como modelo general para la teoría de la verdad se sitúa en otro lugar muy diferente. Y esta objeción nos hace comprender que existen, al menos y por lo pronto, dos tipos de la manifestación de la verdad bien separados, sólo para uno de los cuales es adecuada la ontología cuyas bases estamos poniendo.

Me refiero a que ya sabemos que la manifestación de los objetos no es lo mismo que la manifestación de la manifestación de los objetos. Para la primera empleamos arriba el término *interpretación*, mientras que para la segunda no disponíamos sino de la palabra correspondiente: *autointerpretación*. La inter-

pretación es conocimiento de la cosa mediado por la presencia del objeto-signo; la autointerpretación es conocimiento del conocimiento, sin mediación ninguna.

En este caso, el autoconocimiento es también una *tesis*, desde luego, sólo que no se funda en ninguna síntesis y, por lo mismo, desde el punto de vista material, tiene una estructura tan sumamente simple que es *precategorial*, *pre-sintáctica* e incluso previa a la mínima complicación que es la presencia de núcleos y formas nucleares.

Si para el contacto con los núcleos objetivos hemos visto antes que debemos desmontar la predicación –nivel cero del análisis– y descender a un nivel -1 o abstractivo, pre-predicativo y pre-categorico, para el autoconocimiento el nivel inicial y único es prepredicativo y precategorico o precategorial en un sentido diferente, no abstractivo. En este segundo caso no hay nada que desmontar mediante la operación reflexiva de la abstracción, que levanta la forma sintáctica y destapa, por así decirlo, las formas nucleares unidas a los núcleos materiales. Y es que en este caso del autoconocimiento no hay objeto y no hay distinción cosa-objeto-sujeto (distinción que sólo la interpretación, o sea, sólo la presentación, puede lograr y articular). A lo sumo, en el autoconocimiento la existencia subjetiva se capta a sí misma en su campo de presente, como nudo de presentaciones, juicios y emociones, notando de alguna manera que ella no está agotada en su autoconocerse. Es decir, queda todavía algo análogo a la diferencia entre objeto y cosa; pero sólo análogo.

Únicamente cuando algunos principios de la agatología estén expuestos será posible volver sobre este lado primordial de la ontología (y de la teoría de la verdad). Ahora basta con la observación de que explorar el autoconocimiento inmediato quizá sea lo mismo, por lo menos parcialmente, que investigar no ya los entes extraexistenciales sino su, de algún modo, su *ser*; investigación que, como se recordará, llamábamos *ontología* no general sino *fundamental*.

Para ir preparando, parece útil seguir dos direcciones en nuestro trabajo. Una continuará estudiando problemas puramente ontológicos que sólo indirectamente hemos afrontado hasta aquí; la otra deberá referirse ya a lo radical de la agatología.

9

Hagamos un nuevo ensayo en los dominios de la ontología concediendo ahora que todo lo que existe propiamente sea *particular*, término que hemos evitado hasta este instante. Una palabra sinónima de particular es *individual o individuo*. Y concedamos, en segundo lugar, que todos los individuos pertenecen a una y sólo una de dos clases: las *cosas* y los *objetos*. Por cosas continuamos entendiendo las realidades primordialmente existentes: las que subsisten de suyo e independientemente; en una palabra clásica, el conjunto de la *naturaleza*; los objetos son, en cambio, esencial y primariamente, signos naturales de las cosas aptos para darlas a conocer, que habrá que suponer (tercera concesión básica de esta teoría) que son suscitados por las cosas en ciertas otras cosas bastante especiales, llamadas *sujetos*. Los sujetos son, pues, las cosas capaces de representarse la naturaleza o, más exactamente, de sufrir o vivir la presentación de la naturaleza. El mundo real, pues, consiste, según este esquema tentativo, en un conjunto de cosas (aquí la palabra "conjunto" no significa que tengan las cosas del mundo mera relación arbitraria entre ellas), entre las que unas son sujetos y las otras, incapaces de actitudes intencionales, podrán denominarse, como en la tradición, *cuerpos*.

Como la realidad del conocimiento es insoslayable en cualquier ontología que se comprenda a sí misma, subrayo que esta ontología que ensayo en una nueva dirección pretende, al hablar de objetos como lo hace, sencillamente respetar la noción intuitiva de que una cosa no puede conocer otra cosa más que si la cosa conocida influye en la conocedora trasladándole un signo de ella misma, y precisamente un signo que, como mínimo, se parezca fielmente al origen del que procede.

Así, pues, los sujetos son, en principio, susceptibles de poseer dos series muy distintas de partes y de aspectos. Una serie será la de sus partes naturales como pedazos o componentes que ellos son del mundo; esta serie se asemeja a la única que pertenece a los cuerpos. La otra serie de las partes y los aspectos de un sujeto serán, justamente, sus objetos. Por el momento, no entro a dilucidar qué clase de parte o aspecto es aquello gracias a lo cual un sujeto se conoce a sí mismo; o sea, dejo por ahora a un lado la cuestión del autoconocimiento o autointerpretación.

También puedo decir que los *particulares* reales son o bien arquetipos, modelos originales (cosas: cuerpos y sujetos), o bien trasladados subjetivos (objetos). Recordemos el dato de partida esencial: que carece de sentido decir que el conocimiento es el simple suceso de que una cosa o una parte de una cosa pasa a ser parte de otra cosa. La mera inclusión de algo real en algo real mayor no describe ni explica de ninguna manera este suceso que es la presentación de una cosa en otra (o el juicio verdadero que una cosa realiza sobre otra o sobre sí misma). Por muy ingenua que se proponga ser la clasificación de cuanto hay, no conseguirá evitar el desdoblamiento del significado de todos los términos ontológicos: primitivamente, designan estos términos la realidad arquetípica y simplemente tal; pero además significan luego la realidad-objeto. Cabe llegar a decir que no sólo "realidad", sino también "mundo", "naturaleza", "todo", "parte", "inclusión", "aspecto", son palabras con doble sentido, pero no equívocas. El sentido originario, repito, es el que alude a la realidad arquetípica de las meras cosas naturales; el sentido derivado y analógico es aquel en que lo mencionado es, digámoslo con expresión clásica y ya conocida, no el mundo sino la representación o idea del mundo.

Anotemos esto bien: una presentación (o idea, o representación) se puede tomar en dos perspectivas muy diferentes. La primera no ve en ella lo que tiene justamente de idea, de objeto, sino sólo lo que tiene de parte real de una cosa del mundo (de un sujeto). En este sentido, las ideas no se distinguen del resto de las partes del mundo más que por el hecho de ser partes reales tan sólo de sujetos y no exactamente de cuerpos (aunque sobre este problema habrá mucho más que decir). Un sujeto se distingue de un cuerpo básicamente porque sólo en los sujetos se pueden hallar, entre las partes que contienen, ideas u objetos.

Por supuesto, cabe una segunda mirada sobre las ideas que desatiende lo que tienen en común con el resto de las cosas naturales y trata de captar su extraordinaria originalidad; la cual estriba en que una parte de una cosa pueda ser, de suyo, el *signo* de una cosa distinta. Y como este signo tiene, al menos a veces, si es que conocemos con verdad alguna cosa ajena a nosotros mismos, que asemejarse mucho y muy perfectamente a la cosa designada por él, lo llamaremos tentativamente *imagen o icono* de su original. En definitiva, una idea, además de parte real de un sujeto, es la *realidad-imagen* de una cosa diferente del sujeto y diferente, como arquetipo suyo, de la idea misma.

Me valdré en las páginas siguientes de dos expresiones medievales que usó Descartes en el texto capital de la Modernidad que son sus *Meditaciones metafísicas*. Espero que alivien un poco la dificultad lingüística que hay a la hora de reflejar las dos significaciones análogas de todos los términos ontológicos. La realidad simplemente tal o arquetípica, la de los cuerpos y los sujetos, la llamaré *realidad formal* (ya que este adjetivo significaba originamente “propia-mente dicha”, “en acto”); a la realidad-imagen, derivativa y analógica, la llamaré *realidad objetiva* (de hecho, desde el principio venimos hablando de “objetos”).

Y como he empezado a emplear términos de prosapia histórica para esta zona de la ontología, continuaré así. Este marco tentativo que estoy ahora explorando sostiene el *monismo del ser particular*. La noción de idea u objeto que he definido está en el fundamento de la teoría sobre el conocimiento que se denomina *representacionismo*. Hay muchas clases posibles de representacionismo. Por el momento estamos hablando de representacionismo *icónico* y *causal* (o sea, de que el objeto es una imagen de la cosa en el sujeto causada por la acción real de la cosa sobre el sujeto, y suficientemente semejante a la cosa-causa como para darla bien a conocer, al menos en ciertos casos).

Sigamos adelante.

10

Tomando en cuenta el gran número de los pensadores que la han sostenido, una tesis plausible es la que afirma que lo que existe, puesto que todo es de índole particular, es una multitud incontable, un conjunto ilimitadamente numeroso de *individuos*. Y ahora se trata de ahondar un poco en los significados de “particular” y de “individuo”, sin seguir dándolos por puramente sinónimos e indefinidos.

Para lo que acabo de decir, es indiferente que hablemos de seres formales o de seres objetivos: la condición de *particular*, que se extiende por encima de la diferencia entre realidad formal y realidad objetiva, es la que trae consigo la *multiplicidad sin límite*. Por ello, a las innumerables realidades formales o actuales les corresponden en principio innumerables iconos suyos naturales, cada uno de los cuales, por cierto, seguramente será reflejado en un nuevo icono u objeto (¿por qué un objeto no va a tener iconos suyos también, cuando aveces

lo que conocemos es, evidentemente, la imagen de una imagen de una imagen...?). Más sencillo sería pensar que las cosas y las ideas constituyen dos conjuntos infinitos de la misma cardinalidad que el conjunto de los números naturales, y que hay entre ellos exacta correspondencia uno a uno de todos sus elementos; pero es poco probable que sea así.

La definición clásica de *individuo* consiste en que este ser es idéntico sólo a sí mismo, pero diferente de todo lo *otro* que él: unidad cerrada, en este sentido, sobre sí misma. Pero valiéndonos sólo de este concepto no encontramos el fundamento de que deba haber una cantidad infinita de individuos.

Tampoco lo encontramos analizando la noción clásica y lógica del *particular*: un particular es una unidad óptica que no admite ser predicada o dicha más que de sí misma. Los particulares son, pues, *singulares*, o sea, seres que se toman de uno en uno: seres que no están en muchos.

Hay, entonces, al menos un aspecto común a las nociones de individuo y de particular o singular: la *irrepetibilidad*. El individuo no es común más que a sí mismo; o sea, no es común en absoluto. Y lo mismo le sucede al particular o singular.

Supongamos una unidad óptica, un ser, que en su noción misma se oponga contradictoriamente al individuo y al particular como seres irrepetibles. Será aquella que precisamente sea común a varios, repetible en varios y, por ello mismo, susceptible de ser dicha con verdad a propósito de varios entes. En definitiva, las nociones contradictorias de lo *repetible* y lo *irrepetible* son las nociones de lo *común* y lo *singular*, lo *universal* y lo *individual*, lo *genérico* o *específico* y lo *particular*.

La tesis del monismo del ser particular consiste, negativamente, en afirmar que no hay ni cosas ni ideas universales: que no existe nada universal, ni formal ni objetivamente.

Pero volvamos al problema de la relación que pueda haber entre la irrepetibilidad del individuo y el número sin cuento de los individuos. Y lo único que se ve es que una unidad irrepetible no exige existir al lado de otras tan individuales como ella. En caso de que haya más seres, sólo sabemos de antemano que, conforme a esta tentativa ontológica, ninguno será idéntico más que a sí mismo. O más bien: asimismo sabemos que ningún ser, si hay más de uno, compartirá con ningún otro ninguna parte suya, ningún aspecto suyo; porque, de lo contrario, esa parte o aspecto sería un ser repetible, común y universal.

En otras palabras: todo, si es que existe alguna pluralidad, será siempre nuevo respecto de cuanto ya haya existido; de hecho, radicalmente nuevo. A lo sumo, quizá le esté permitido guardar algún parecido con algún otro ser; pero este mismo parecido será un caso único e irrepetible. (Naturalmente, el recuerdo de los iconos-objetos empieza inmediatamente a inquietar a quien va elaborando este monismo; pero, como de costumbre, prefiero esperar a otras inquietudes aún más graves, duras y decisivas.)

Si admito, pues, que el individuo lleva en sí mismo el principio de su unidad y de su unicidad irrepetible, no por ello me veo llevado al pensamiento de los infinitos individuos reales, que es también una parte del monismo usual de lo individual. Tengo aún que introducir alguna noción más. Me sigue faltando completamente la raíz de la multiplicidad.

Para hallarla, tendré ante todo, según me parece evidente, que concebir *un medio uniforme* que me sirva de receptáculo de la muchedumbre de los particulares: algo así como *un lugar con muchos lugares*. Sobre el fondo de este nuevo pensamiento, la irrepetibilidad del individuo viene ahora a ser la prohibición de que se lo identifique en ningún aspecto o parte, y menos todavía en todo, con otro individuo cualquiera, supuesto que pueda existir otro individuo cualquiera en algún otro lugar de este medio uniforme. Sigue, pues, como es evidente, faltando el principio que haga *positivamente* inteligible y *efectivamente* real la multiplicación de existentes singulares.

Pero, de entrada, habrá que profundizar en la determinación de este medio uniforme, primera condición necesaria de la multiplicidad, en el que, como en un lecho, se extiende la realidad del mundo. La primera sugerencia viene de la noción misma de que es irrepetible lo que no se encontrará una *segunda vez*. Pero no hay que confundir el carácter temporal que tiene toda búsqueda (aquí, la de una repetición) con la existencia independiente de los individuos irrepetibles. Por el contrario, parece más natural empezar concibiendo el lugar de lugares en que se hace real el mundo como *extensión* pura, perfectamente inmóvil y perfectamente unitaria (o sea, no troceable, sin partes en el sentido fuerte de esta expresión, como lo definimos antes).

Así, la condición radical para la multiplicidad ilimitada de las cosas particulares que componen el mundo parece que ha de ser *el espacio ilimitadamente extenso*; el cual tiene que ser concebido como una *no-cosa* e incluso como una *no-relación*, ya que cosas y relaciones son posibles sólo sobre el fundamento

del espacio. (Imaginemos a qué relaciones me refiero ante todo: innumerables "junto a " individuales, que forman un conjunto que necesariamente posee mayor cardinalidad que el conjunto de las cosas).

Pero aquí sí que hay ya que reconocer la insuficiencia capital de los pensamientos que voy desarrollando, y que no es otra sino que toda esta descripción ontológica, como toda otra, claro está que transcurre en el ámbito de la representación, antes que en el ámbito del mundo mismo. Si es verdad de alguna manera la tesis representacionista, entonces por fuerza es verdad que lo que inmediatamente hay, en tanto que conocido, no es el mundo actual y formal mismo, sino más bien la idea del mundo, el espectáculo del mundo, el signo o icono del mundo: el mundo mismo como realidad objetiva, como representación.

Ahora bien, sucede –de aquí la importancia de tomar ya en cuenta esta insuficiencia- que, en cuanto uno intenta tomar seriamente en consideración las consecuencias de que el ser inmediato sea el ser objetivo y no el ser formal, inevitablemente repara en el hecho de que el espectáculo del mundo es *sucesivo* e incluso histórico, como ya dijimos, y no simultáneo. En otras palabras: la novedad inagotable de que hemos hablado es la novedad de cada *ahora*, o sea, de cada nuevo objeto llenando parcialmente este sujeto que soy yo. La experiencia en la que de veras tiene su origen la tesis de la variedad sin límites del mundo es la experiencia de que cada ahora, cada idea-ahora, cada objeto-ahora, es irrepetible.

Ni que decir tiene que la unidad íntima entre un ahora y un objeto es otra consecuencia necesaria de la ontología tentativa que estoy desarrollando. Es lo mismo hablar de la individualidad e irrepetibilidad de las ideas que decir que ningún ahora vuelve a ser ahora.

A esta nueva luz, el medio uniforme original en el que ha surgido el pensamiento del mundo y su variedad formidable e incontrolable no es ya el espacio sino el *tiempo*. Y no el tiempo como una cosa o una relación, sino el tiempo a título de condición de la existencia individual de cada cosa y condición del "junto a" de la multiplicidad de las cosas.

En la nueva perspectiva, el espacio se muestra como introducido en cada ahora en la medida en que un objeto-ahora es una cosa o un conjunto de cosas objetivas en el espacio objetivo (y no en el espacio formalmente existente).

Podría ser útil que nos atrevamos a emplear una expresión del estilo de que el ser inmediato (o inmanente) suele consistir en muchos lugares objetivos llenos (no meros lugares vacíos), que vienen a parecerse a cuentas en el rosario de los objetos-ahoras, engranadas en el hilo uniforme de la no-cosa y no-relación que llamamos el tiempo.

11

Hagamos pertenecer a nuestro ensayo ontológico otras dos afirmaciones muy plausibles: que existen muchos sujetos y que se da la comunicación intersubjetiva. A fin de cuentas, aquellas proposiciones que están implicadas en el hecho mismo de escribir una ontología no pueden pasarle a ésta inadvertidas.

Ahora bien, el material fundamental de la comunicación intersubjetiva sólo puede estar constituido por los objetos particulares que vive cada sujeto; y es evidente que la particularidad o irrepitibilidad absoluta de los objetos opone un obstáculo gravísimo a la posibilidad de la comunicación.

Un modo sencillo de entender ésta parece que lo ofrece el pensamiento de que en ella se trata de trasladar un objeto de un sujeto a otro, valiéndose de palabras o gestos del cuerpo; pero está claro que el envío de un objeto a otro sujeto sólo tendría éxito cuando el receptor *repite* el mismo objeto que primero sólo se hallaba en el sujeto emisor. Y nuestro monismo nos ha prohibido la repetición, entendida en el sentido estricto como identidad de dos particulares.

Tendremos, pues, que recurrir a una teoría de la comunicación que intente operar tan sólo con objetos *parecidos*. Por ejemplo, podemos pensar en que se asocie en un sujeto cierto nombre con cierto objeto, y en que la exteriorización de ese nombre ante otro sujeto evoque en él otro objeto particular, asociado con otro caso anterior muy similar (del "mismo nombre"). Si los objetos afines se parecen lo suficiente, la comunicación será posible, aunque esté siempre enturbiada por la imposibilidad de compartir plenamente con nadie los objetos propios.

Examinemos la consistencia de una teoría como ésta.

Como prueban la variedad enorme de las lenguas y mi propia capacidad para inventar nuevos sistemas lingüísticos, no hay duda de que las palabras no son signos naturales de los objetos; y tampoco hay duda de que no pretenden,

salvo de modo excepcional, representar icónicamente el objeto que significan. Pero es que, además y sobre todo, aun dejando a un lado la artificialidad arbitraria de los signos lingüísticos, es evidente que no cabe postular que se logre lenguaje alguno dotado con un conjunto infinito de nombres particulares, o sea, con un conjunto de ellos que tenga la misma cardinalidad que el conjunto de los objetos particulares. Se entiende: si es queremos garantizar que el lenguaje, en uno de usos básicos, vehicule la comunicación intersubjetiva.

Pensemos, en otra dirección, este conjunto infinito de *nombres propios*, es decir, de nombres que sólo significan un objeto particular, al que han sido asociados arbitrariamente por un sujeto que ha vivido alguna vez ese objeto. De repente comprendemos que nuestra teoría también nos impide explicar el origen del lenguaje en general. Porque el sujeto que vive sus objetos no tiene la menor necesidad de fijarlos lingüísticamente, ya que todos se le ofrecen directa, inmediata e irrepitiblemente. No precisa de signo alguno de ellos. Pero es que, además, dada la irrepitibilidad de los objetos, está del todo clausurado en su ámbito y no es capaz, ni aunque conciba la loca idea de una posible comunicación, de dedicarse a repetir de algún modo objetos dentro de su conocimiento para irles ligando a los semejantes un nombre uniformemente semejante. Con un lenguaje puramente privado de cada sujeto no se puede pensar la comunicación; pero es que el monismo del ser particular lleva incluso a la consecuencia del establecimiento de ningún lenguaje privado.

Finalmente, para llevar al extremo la bancarrota lógica de la concepción del lenguaje como un conjunto infinito de nombres propios en exacta correspondencia biunívoca con el conjunto de los objetos particulares, consideremos que ningún sujeto que esté encarcelado en algún sector de estos dos conjuntos infinitos se entenderá a sí mismo ni entenderá en ninguna medida su mundo propio. Si no cabe significar con un solo nombre repetible muchas ideas, el aprendizaje, el progreso en el conocimiento, desaparecen, igual que la comunicación.

Sólo, pues, es saber que dé lugar a más saber (saber propiamente dicho) el que extrae del caso particular alguna información aplicable a otros casos; lo que sucederá tanto mejor si la información es fijada en términos lingüísticos intersubjetivos. *No puede decirse que sea saber la actitud intencional que se limita estrictísimamente a la captación directa de un objeto particular.*

Pero en vez de perseguir ya ahora directamente la importantísima tesis que de aquí se sigue respecto de la naturaleza de los objetos, nos conformaremos

de momento con considerar mejor el hecho, que acabamos de comprobar, de que, aunque no quepa poner puertas al campo de la variedad abigarrada de los objetos, es absolutamente imprescindible ponérselas al también abigarrado dominio de los nombres propios, si queremos que éstos nos sirvan para algo, o sea, que contribuyan a nuestro progreso tanto cognoscitivo como comunicativo.

Mejor dicho: en realidad, no tenemos que limitar lo ilimitable de los nombres propios, sino que más bien debemos ampliar el terreno de las expresiones lingüísticas dando en él cabida a un conjunto nuevo, a una nueva categoría de tales expresiones, una de cuyas funciones será la de hacer posible la existencia misma de los nombres propios útiles.

Esta categoría esencial para que haya lenguaje, para que haya autocomprensión, para que haya ciencia, aprendizaje y comunicación intersubjetiva, es la de los *nombres comunes, generales o universales*, ya que cada expresión de esta clase significa muchos objetos.

El nombre universal lo es porque nombra de algún modo toda una multiplicidad de objetos; pero también vemos que es absurdo pensar que esta multiplicidad de objetos es, toda entera, la que se le asocia en cada caso en que comprendemos el nombre en cuestión. Y como tampoco puede pensarse que lo asociado sea una porción de la multiplicidad de objetos correspondiente, porque entonces el nombre sólo nombraría ese sector de objetos, no cabe sino admitir que al comprender el nombre universal es que se le asocia *un objeto singular*, signo de los múltiples objetos particulares que son los significados o nombrados por el nombre. Si pensamos en todos los hombres o en todos los números naturales, o simplemente en todos los objetos familiares de nuestra propia casa, es evidente que no se nos presenta auténticamente cada uno de los miembros de esos conjuntos en el instante en que, sin embargo, la comprensión de su nombre universal nos hace, efectivamente, *pensar en la totalidad* de ellos. Pero es que incluso en los casos en que la cantidad de los elementos del conjunto en que pienso al nombrarlo con su nombre común es suficientemente pequeña como para permitir representación auténtica de cada uno, vemos que sólo cabe pensar en la multiplicidad *en tanto que unida*: sólo es posible representarla en la medida en que tal representación es unitaria y no tan varia como los objetos realmente abarcados por ella.

Ahora bien, si cuando entiendo un nombre universal capto un solo objeto pero nombro todo un conjunto de objetos, ese objeto único que hace posible la relación de nominación no podrá ser nunca nombrado por un nombre propio.

En la teoría semántica, llamamos habitualmente *significado* al objeto que se entiende al comprender un nombre. En el caso de los nombres propios, el significado y lo nombrado (lo significado) coinciden; en el caso de los nombres universales, divergen.

Siendo así, el problema de la nominación universal es esencialmente el de la *relación intrínseca* que exista entre el objeto unitario que es el significado del nombre y los múltiples objetos particulares que integran el conjunto de lo nombrado.

Como de costumbre, ensayamos primero la solución más fácil posible, que aquí es postular que el significado sea de naturaleza universal, en el sentido de que el objeto que él es se encuentre repetido idénticamente en cada uno de los objetos particulares nombrados. La mera presencia de esta parte idéntica en todos ellos explicaría sin necesidad de más recursos la relación de nominación, sólo que habrá que distinguir a propósito de ella lo *directamente nombrado*, que será el significado universal, de lo *indirectamente nombrado*, que es cada uno de los objetos particulares que contienen como parte idéntica en todos al objeto-significado.

Sólo nombro entonces a los particulares a través de la mención explícita de su pertenencia al mismo conjunto; la cual, a su vez, queda explicada por la presencia en todos de cierta parte idéntica, que es la que define el ámbito posible o "extensión" del conjunto. Aunque al significado podamos decir, como acabamos de hacer, que lo nombramos directamente, la verdad es que lo nombramos sólo en la medida en que estamos pensando explícitamente en que tiene un ámbito de particulares. No lo nombramos pensando en él desligado de su relación intrínseca con esos particulares posibles. Lo que quiere decir que incluso en esta perspectiva el significado sigue ejerciendo, fundamentalmente, un papel mediador en la nominación.

Para el monismo del ser particular, admitir que en la nominación haya un significado de esta naturaleza es, desde luego, imposible, a no ser que lo tratemos como un mero "ente de razón", o sea, una ficción del entendimiento. Y una relación cognoscitiva que usa semejante mediador va ya lastrada desde su inicio.

Pero ¿qué sucede si mantenemos el objeto-significado declarándolo un particular?

El nombre universal ejercería entonces su función significativa por haber sido asociado con un objeto particular extraído del conjunto de los objetos nombrados. Ahora el significado se incluye, pues, entre lo nombrado, por más que esto sea múltiple y aquello, uno y único. Un particular que capto me hace referirme a todos los demás particulares de su mismo conjunto. ¿Cómo es posible? Será porque él hace las veces de todos los demás, es un *representante* suyo. No que lo sea por sí mismo: esta relación representativa se la ha añadido mi entendimiento al seleccionarlo de entre todos sus congéneres (me da igual por qué razón). La relación misma es un "ente de razón", un invento mío utilísimo; pero con algún potente fundamento en las cosas mismas, que tengo que observar más de cerca.

En primer lugar, con independencia del sujeto y su capacidad inventiva, tiene que haber alguna relación natural entre los múltiples particulares, tal que uno cualquiera pueda hacer de signo de los demás si alguien lo selecciona para esta función (y le añade a la dicha relación natural otra "de razón" meramente). Como se trata de particulares, se excluye que la relación natural en cuestión sea ahora otra vez la de estar presente uno en todos.

En efecto, si cierto número de particulares está reunido en una clase o es, en general, reunible en alguna clase, ya que por los principios del monismo de lo individual no pueden tener nada verdaderamente en común, deben, al menos, mantener ciertas relaciones, que seguramente quedan descritas de modo suficientemente plástico con decir que tienen que consistir en algo así como un parecido general, un aire de familia. Un grupo de cualesquiera elementos se dará *un aire de familia propio sólo de ese grupo*, que podrá ser compartido abiertamente por más particulares más adelante, como de hecho sucede con los parecidos familiares. Y así la relación que mantienen o que fundan todos los particulares posibles de una clase es tan particular como la que mantienen entre ellos los elementos de cualquiera de sus subconjuntos.

La nominación universal se constituye luego sobre una ficción que, en el mejor de los casos, va montada como una superestructura que cubre adecuadamente todo el ámbito del natural aire de familia. Y es que al usar el nombre como universal no empleo un particular a modo de vaga imagen de ciertos otros particulares, sino que asumo la ficción, de acuerdo con esta teoría, de que

las diferencias de todos los objetos nombrados se anulan en la unidad del único que está realmente captado como significado. No es posible la nominación universal, cuando la intento explicar en estos términos compatibles con el monismo del ser particular, más que si, en el desempeño de su función de representante, el objeto particular que es el significado oculta, por así decir, cuanto lo diferencia. Aunque la verdad es que él se diferencia de manera particular, o sea, distinta, de todos los objetos a los que está representando. Lo capto como absolutamente uno cualquiera entre todos los particulares de su clase, y sólo en virtud de esta ocultación remite *enteramente por igual* a todos.

Si analizamos el asunto con alguna finura, vemos que la ficción no está propiamente sólo en ese ocultamiento, el cual, en realidad, es desatención que sabe ejercer con pericia un entendimiento maduro. En lo que realmente consiste es en que el entendimiento procura obnubilarse respecto de la infinita variedad de lo real y piensa en este particular, al que la atenta desatención selectiva ha vuelto en algo así como una sombra de sí mismo, *como si* de verdad coincidiera con el resto de espectros de particulares que podríamos conseguir sobre la base de otros casos concretos. Este *como si* es el responsable de que la nominación universal no se tornasole en una absoluta equivocidad; la cual, justamente, ya no sería nominación universal sino nominación propia que usaría siempre, estúpida y caóticamente, el mismo signo. Es *como si* el representante universal, gracias a esta depuración que lo vuelve espectral, se hubiera convertido en universal de suyo y no meramente por la virtud de una sobreañadida "relación de razón".

12

Si revisamos las dos concepciones alternativas que acabo de exponer acerca de la naturaleza del objeto-significado que es el medio para la nominación universal, destaca en seguida que les es común a ambas una característica interesantísima. El objeto universal compartido por los particulares posee menos contenido que cualquiera de éstos, ya que el contenido del universal es parte idéntica dentro de sus particulares. Por su parte, el objeto particular representante de todos los de su círculo de semejanza no posee de suyo un contenido menos variado y múltiple que cualquiera de sus congéneres, pero se ve reducido a espectro de sí mismo por la obra de la razón dispuesta a usarlo como ins-

trumento comunicativo básico. Es, pues, común al significado-representante y al significado universal el hecho de que, tomados exactamente como funcionan al mediar la nominación universal, ambos son entidades más sencillas que sus particulares o sus representados. Y además, este tipo de mayor sencillez se puede entender perfectamente como el producto, en los dos casos, del trabajo del entendimiento depurando el contenido de alguno o muchos o todos los particulares de una clase.

La acción de prescindir de cierta ganga está, pues, en los dos procesos. A este primordial reducir, prescindir o cortar (*praecisio, abstractio*) lo completa en seguida, como el movimiento sintético que sigue de cerca al movimiento analítico, la visión de *todos* los particulares bien desde el representante, bien desde el objeto universal. Primero se asciende de lo particular a lo general (a lo que es de suyo general o, respectivamente, a lo que sólo funciona como si lo fuera); después se desciende desde lo general a lo particular. En este descenso, en esta síntesis en el segundo momento, es donde propiamente luce la relación entre *lo uno y lo múltiple* que es constitutiva del fenómeno básico de que haya de alguna manera clases de cosas. Como los dos momentos son solidarios, su reunión merece un nombre adecuado, y la tradición nos ofrece el término *abstracción*. Podemos llamar *abstracto* al objeto que resulta de la primera fase de esta doble operación, y, en cambio, *concreto*, a uno cualquiera de los objetos particulares tomado o como punto de partida o como punto de regreso de la abstracción.

En el momento analítico, hay que prescindir de lo diferencial de los concretos sobre los que se opera la abstracción: hay que dejar a un lado las *diferencias individuales*. Si se reconoce que el significado es un objeto universal, entonces es que realmente el entendimiento habrá prescindido de todas las diferencias individuales de los concretos, porque le era posible por principio hacerlo (ya que el monismo del ser particular se desecha como teoría imposible). Si se piensa, en cambio, la abstracción todavía dentro de este monismo, la operación del entendimiento no puede ser la de eliminar de verdad las diferencias individuales. Sencillamente, esto es un imposible. Consistirá en el duro esfuerzo de no tenerlas en cuenta, de hacer como si no existieran. Ellas existen, pero yo no las miro, y así utilizo el producto de la abstracción a sabiendas de lo convencional de mi manera de obrar. Aquí, la relación del abstracto con sus concretos es tal que, en todo concreto, si hubiera procedido a desatender lo diferencial, me-

por dicho, lo más diferencial, lo que no tiene que ver con el aire de familia compartido, habría encontrado al final un producto que me serviría para lo mismo que este que ahora realmente tengo: *como si* ambos fueran perfectamente intercambiables. Todos los concretos los posibles productos de esta atención desatendida vienen a ser lo mismo, si tiene uno la paciencia de concentrarse en lo más parecido hasta hacer que todo lo demás escape de nuestro actual objeto.

La disyuntiva es, pues, hasta aquí, la que hay entre una teoría de la abstracción basada en la eliminación de las diferencias individuales y otra teoría que sólo admite la expulsión hasta los márgenes exteriores del objeto de lo que hay de menos parecido en un concreto que está en un determinado círculo de semejanzas. Cuando digo "menos parecido" en realidad quiero decir: aquello que no me atrevo a asumir que haya de darse, más o menos, en todos los miembros de la clase.

Antes de decidir por alguna de las ramas de esta alternativa que no parece ofrecer otras salidas, y sin limitarme a recordar que encontramos inconsistencias graves en la teoría del significado universal, conviene que examinemos con cuidado la naturaleza de los concretos, a fin de descubrir –de revisar, más bien– qué son en realidad las *diferencias individuales*. Una vez que se entienda bien en qué consisten éstas y cómo se hallan presentes en los concretos, se sabrá qué es lo que podría quedar si me deshago de ellas.

Para empezar, supongamos por un espacio de tiempo, olvidando algunos aspectos de pasados análisis, que compartimos con la mayoría de la gente y quizá con el dudoso sentido común que lo complejo se origina de lo simple, y no lo simple de lo complejo. Y para evitar aún mejor dudas inmediatas sobre semejante postulado, concedamos que, más que en el ámbito de las cosas, su terreno de aplicación es el del conocimiento. Si en las cosas no estamos nada ciertos, en el conocimiento, o sea, en la esfera realmente inmediata (la de la "realidad objetiva") sí parece, en cambio, muy plausible que la simplicidad sea el origen de la complejidad, tanto en orden lógico como quizá, incluso, en el cronológico.

ONTOLOGICAL DIFFERENCE AND INDETERMINACY OF INTERPRETATION

LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA Y LA INDETERMINACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN

Dimitri Ginev

Center of Culturology

University of Konstanz, Germany / University of Sofia, Bulgaria

dimiginev@abv.bg

Abstract: At issue in this paper is the unfinished dialogue between hermeneutic phenomenology and hermeneutic logic. The paper touches upon two historical contexts of this dialogue. In scrutinizing them I discuss the relationship between philosophical hermeneutics and non-representationalist epistemology. The view gets spelled out that the norms of truthfulness, objectivity, empirical adequacy, and other epistemological characteristics of interpretation become generated within characteristic hermeneutic situations. By elaborating on Heidegger's nexus between projected understanding and interpretative articulation, the notion of hermeneutic fore-structuring of interpretative practices is introduced. Scrutinizing this notion allows one to circumscribe characteristic hermeneutic situations.

Key Words: Hermeneutic, Phenomenology, Epistemology, Interpretation.

Resumen: El tema de este artículo es el diálogo inacabado entre la fenomenología hermenéutica y la lógica hermenéutica. El artículo toma dos contextos históricos de este diálogo. Al investigarlos, discuto la relación entre la hermenéutica filosófica y la epistemología no-representacionalista. Esta visión explica que las normas de veracidad, la objetividad, la adecuación empírica y otras características epistemológicas de la interpretación llegan a generarse dentro de situaciones hermenéuticas características. Al elaborar el nexo de Heidegger entre la comprensión proyectada y la articulación interpretativa, se introduce la noción de pre-estructuración hermenéutica de las prácticas interpretativas. Investigar esta noción permite circunscribir situaciones hermenéuticas características.

Palabras clave: Hermenéutica, fenomenología, epistemología, interpretación.

1. THE WEAK-STRONG HOLISM CONTROVERSY AND ITS HISTORICAL BACKGROUND

This paper is a reflection upon a recent controversy between two schools of phenomenological philosophy of the human sciences. Against the background of a critical appraisal of this controversy I will put forward a version of double hermeneutics that revises at the same time Heidegger's way of circumscribing

the ontological difference in hermeneutic phenomenology. It is a revision that is in line with the critique of the project of *Being and Time* offered by some of Dilthey's students. Thus, the outcome of the contemporary weak-strong holism controversy in phenomenology and philosophy of the human sciences promises to complete an important cycle of debates in the development of the post-Diltheyan philosophical hermeneutics.

There is a standard stance against ontologizing interpretation, i.e. against construing interpretation in terms of an existential phenomenon ascribed to the modes of being-in-the-world. According to its principal argument, the ontologization of hermeneutics is doomed to an irrecoverable skepticism. Making interpretation a dimension of Heidegger's "thrown project" (and ascribing to interpretative knowledge a "derivative status" in accordance with the scenario of the derivability of "apophantic as" from "hermeneutic as") precludes the possibility to treat interpretation as an autonomous cognitive procedure subordinated to epistemological norms and criteria for validity and objectivity. By admitting the priority of "ontological interpretation" over "epistemic interpretation" – so the argument from the standard position goes – one fails to defeat the skepticism about the validity and objectivity of particular interpretations, and to cope with the conflict of competing interpretations. In other words, there is a lack of rules in the ontological approach for singling out the best (or at least the more appropriate) interpretation. The standard stance is guided by a methodological imperative advocated by several prominent analytical philosophers. On this imperative, if a set of constraints fails to yield a unique interpretation, then one ought to search for further as yet unarticulated constraints on interpretation. For several reasons the ontological approach to interpretation cannot meet this methodological imperative. Therefore, it is ineffective and unreliable.

By implication, the ontological approach is accused for having no resources to settle disputes between competing interpretative research programs (i.e. programs based on alternative methodologies of interpretation in disciplines like cultural anthropology, literary criticism, micro-history, religious studies, or art history). It suffers from an incurable normative deficit. In stressing the total context-dependence of interpretation embedded in the modes of being-in-the-world, the supporters of the ontological approach fail to handle the problem of the indeterminacy of interpretation. On the standard stance's critique, the kind

of skepticism brought into play by the ontological-holistic-contextual portrait of interpretation can be only eliminated through supplying or combining the latter with (or at least restricting it by) a rational-comparative approach to interpretation that is capable to determine it epistemologically. An external normative reflection upon the context-dependent interpretation should overcome its normative deficit, thereby justifying epistemologically the interpretation's outcome. The ontological approach to interpretation has no potentiality to generate such a reflection.

The view that the ontological reformulation of interpretation avoids any epistemological specification in terms of validity, empirical adequacy, truthfulness, and objectivity is most cogently typified by James Bohman¹. On his account, this reformulation opens the door to heavy suspicions about the methodological value of interpretation. It implies "strong holism" (as an anti-normative counterpart of the ontological approach) about the contextual indeterminacy of interpretation that forecloses the application of norms and criteria. The transcendental argument for this holism involves four premises. According to the first two of them, interpretation is predicated on a part-whole circularity (the ineliminability of the hermeneutic circle), and it occurs only against the background of an unspecifiable interrelatedness of practices. For Bohman as a typical exponent of the standard stance, these premises are obligatory for each kind of interpretation: Circular and perspectival aspects are not extraneous features but transcendental conditions for having interpretative practices. However, strong holism is based on two further premises which are unacceptable. They stipulate the insurmountable limits of interpretation's epistemic characterization, and the impossibility to draw a demarcation between true and false interpretations. The only methodological recommendation that strong holism might provide is that one should follow the rationality of *phronesis* (practical wisdom) in the process of interpretation.

In order to "save" interpretative holism from skepticism and to subject interpretation's contextual indeterminacy to normative-epistemological rationality, Bohman suggests a modified transcendental argument. The premises of the inevitability of hermeneutic circularity and the unspecifiability of the back-

¹ See, in particular, James Bohman, *New Philosophy of Social Science*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991, pp. 102-144.

ground interrelatedness of practices remain preserved, while the other two premises get replaced by the assumptions that the background poses only an enabling condition that by no means limits the epistemic characterization of interpretation, and the later consists of knowledge claims that can be testified by intersubjectively accepted norms and criteria. The enabling condition is not to be confused with a "limiting condition" that makes impossible to decide and choose normatively between interpretations on the basis of evidence.

The revisited transcendental argument leads to what Bohman calls "weak holism" – a doctrine which is in harmony with the standard stance². What is meant by this expression is a generalized view about the epistemological nature of interpretation developed in line of post-empiricist philosophy of science. Weak holism is a view about interpretation's contextual indeterminacy and circularity that allows one to treat the outcomes of interpretations as knowledge (claims and beliefs) based on evidence. Treating interpretations in such a manner is a precondition for forging an epistemological framework of appraising interpretative knowledge. To establish a non-skeptical conclusion about the holist-circular-contextual nature of interpretation amounts to subordinating hermeneutics to normativity of getting empirically warrant knowledge. In Bohman's eyes, a universalizing of hermeneutics beyond the scope of (post-empiricist) epistemology and its normative rationality would imply universal philosophical skepticism.

In the final reckoning, what Bohman suggests can be formulated in terms of the following dilemma – either accepting epistemological skepticism as the ultimate philosophical position with regard to the nature of interpretation, or recasting hermeneutics as a special field of (weakly normative, post-empiricist) epistemology. For those who believe in the universalizing of hermeneutics (as an ongoing program) but repudiate any form of epistemological skepticism, there is the obligation to get rid of this depressing dilemma. To make some initial steps in that direction let me call the attention to the fact that in Bohman's formulation of the transcendental argument for strong holism wrong is the premise of background's unspecifiability. To stress again, Bohman retains this premise also in his formulation of the transcendental argument for weak ho-

² On the way in which the distinction between strong and weak holism is introduced and justified see, James Bohman, "Holism without Skepticism: Contextualism and the Limits of Interpretation", in: David R. Hiley et al. (eds.), *The Interpretive Turn*, Ithaca and London: Cornell University Press, pp. 129-154.

lism. According to him, the background of practices and beliefs is an amorphous milieu. Interpretation is simply immersed in this milieu. Moreover, it is doomed to be normatively blind with regard to what should be counted as its pertinent background. From a hermeneutic point of view, however, the background is inseparable from the horizon of interpretation. The background that continually depends on the projection of horizon is the ongoing fore-structuring of interpretation. It is this projection in the interpretative process that makes the background possible. The way in which the horizon of possibilities becomes appropriated in this process delineates and specifies constantly the background. Yet the latter in its turn constantly provokes (through its variability) the projection of new possibilities. Thus, background of practices and projected horizon of possibilities are involved in an ongoing mutual reinforcement that progressively rules out the background's unspecifiability.

In failing to address the issue of how the projection of horizon and delineation of background are united in a relation of co-specification in the process of interpretation, the supporters of the standard stance are unable to transcend Bohman's dilemma. It is this relation that brings into being an important aspect of what I will call a hermeneutic fore-structure of the constitution of meaning. More specifically, I will argue that the background of practices in an interpretative process is specifiable as a hermeneutic fore-structure of generating knowledge claims and cognitive structures. Scrutinizing this notion helps one to come to grips with issue of how norms of epistemic truthfulness, objectivity and validity are engendered in this process, and accordingly, how the very process gets specified epistemologically. On a further claim that will be advocated, the ontological approach to interpretation is capable to revealing in the contextualized interpretative practices a potentiality to a successful dealing with the aspects of normative indeterminacy. My contention is that an ontological approach to interpretation grounded upon a theory of *double hermeneutics* allows one to hold strong (ontological) holism, while avoiding skepticism about the epistemological specifiability of interpretative practices³.

Bohman like many others spells out in a quite definite manner the standard stance against the ontological recasting of interpretation. His framework of ar-

³ See in this regard also Dimitri Ginev, "Rhetoric and Double Hermeneutics in the Human Sciences", *Human Studies*, 21(1998), pp. 259-271; and Dimitri Ginev, "Doppelte Hermeneutik und Konstitutionstheorie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 55(2007), pp. 679-688.

gumentation is provided by the theories of science's normative rationality. Yet this is not the standard stance's original framework of criticism. In fact, the standard stance is rooted in the first place in a quite tendentious reading of the history of modern hermeneutics. It is a reading that rejects the "post-Diltheyan turn" of interpretation theory. The main merit of Dilthey's (methodological) hermeneutics – a program that he developed parallel to (and to a certain extent in a competition with) his version of "descriptive psychology" – was the way of constituting "individual wholes" as the human sciences' objects of inquiry⁴. The individual wholes are neither "singulars" (particular cultural-historical facts) nor are they reducible to merely empirical data (and data-models)⁵. The methodology of their constitution is neither that of teleological reconstruction nor that of structural-functional explanatory models. The constitution of individual wholes proceeds by means of interplay between the self-understanding of the historical agents who are under study and the interpretative grasping of this self-understanding's objectifications. (Presumably, the agents' self-understanding becomes expressed in all cultural manifestations of the life-form under study⁶.)

The interplay is built upon the model of the part-whole hermeneutic circle. Consequently, an individual whole (for instance, an artistic style, an epoch's "cultural spirit", or a historical type of moral consciousness) constituted by this interplay gets never closed in itself and finalized in accordance with epistemological criteria for the research process's finality. Whether the hermeneutic circularity can be kept under a methodological (and normative) control remains an open question in Dilthey's work. However, the very idea of a circulative relationship between (the particular manifestations of the) life-forms' self-understanding and the interpretative constitution of meaningful wholes pro-

⁴ On the interrelations between hermeneutics and descriptive psychology in Dilthey's work see Rudolf Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences*, Princeton: Princeton University Press, 1975; Frithjof Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück: Weilerswist 2003.

⁵ See on this claim, for instance, Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften, Band VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, Leipzig und Berlin, 1927, p. 212.

⁶ According to a core doctrine of Dilthey's program exposed in his seminal work *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, the human sciences are called into existence in order to elaborate on strategies for cognizing the historical world by interpreting the discursive and symbolic embodiments of historical agents' lived experience. In the production and expressivity of these embodiments the interpretative reflexivity plays an irreplaceable role. The paramount concept of *Wirkungszusammenhang* (productive nexus) conveys main aspects of the unavoidable situatedness of lived experience. Reflexivity is the interpretative production of cultural embodiments (in Dilthey's terms, *die Lebensäußerungen*, the life's expressivity) within the productive nexus. Thus, the human sciences achieve an interpretative cognizing of life's reflexive expressivity. This is the most succinct formula of the human sciences' double hermeneutics.

voked a profound change of the traditional theory of interpretation oriented toward methodical and logical problematic. To be sure, there was a strong tendency to ontologizing interpretation involved in this idea. (This tendency got established in Dilthey's school despite the fact that the master vehemently opposed an ontological reformulation of *Lebensphilosophie*.) This was the advent of philosophical hermeneutics. The post-Diltheyan turn consists in the development of versions of philosophical hermeneutics as a result of different approaches to the way in which Dilthey designed the interplay constituting meaningful wholes.

Philosophers like Georg Misch, Martin Heidegger, Hans Lipps, Helmuth Plessner, and Josef König, who in the 1920s undertook this turn in the aftermath of a (re)publication of Dilthey's basic works, have been accused by those who hold the arguments of the standard stance for not being preoccupied with the traditional hermeneutic problematic about the meaning of texts and discourses. On this accusation, the aforementioned philosophers were not interested in the original function of hermeneutics as the art of interpretation of author's intentions whose discursive and textual embodiment produces meaning. Thus, they ignored the philological aspects of hermeneutics, transforming it either into a theory of "life-forms' expressivity" (Misch and König), or existential analytic (Heidegger), or a phenomenological theory of the human finitude and situatedness (Lipps), or a prelude to philosophical anthropology as a theory of "eccentric positionality" (Plessner). By detaching hermeneutics from empirical science, they divorced it from the epistemological profile of scientific rationality. According to the critics of this detachment, the authors of the post-Diltheyan turn concentrated in their historical reflections exclusively on the theological side of traditional hermeneutics (for instance, anti-Enlightenment exegetical conceptions related to the interpretative dimensions of God's immanent transcendence). In so doing, they completely neglected those traditional conceptions which were preoccupied with the analytical (methodical and formal-logical) aspects of disclosing the authors' textually embodied intentions.

On a corollary to this criticism, the contemporary historians of modern hermeneutics who subscribe to the paradigm-change provoked by Dilthey's anti-naturalist philosophy of the human science and his program for a "critique of

historical reason" go on to justify the progressive divergence of philosophical hermeneutics from rationally reproducible procedures of interpretation⁷. The critique of the post-Diltheyan turn, however, aims not merely at a new historiography of interpretation theory. Its basic goal is rather to "de-legitimize" the philosophical projects developed along the lines of this turn. To put it in a quasi-Heideggerian parlance, the critique aims at destructing the tradition(s) of these projects in order to get the chance of repeating the authentic questions of interpretation theory⁸. In accomplishing this job, the critics believe to regain the status of hermeneutics as an auxiliary discipline of normative epistemology. (Accordingly, Continental philosophical hermeneutics will prove to be an extravagant deviation from the "rational development" of interpretation theory.) The critics are inclined to conceive of the development of the traditional (pre-Diltheyan) hermeneutics as a series of consecutive conceptions that are more or less predecessors of Quine's "radical translation", Davidson's "radical interpretation", and all versions of the "principle of charity" discussed and advocated in analytical philosophy. Hence, their "de-legitimizing" historiography of modern *hermeneutica generalis* (i.e. the traditional art of interpretation after the extension of the exegetical principle of *sola scriptura* as a general theory of texts' meaning) serves at the same time the task of legitimizing the authenticity of the way in which the problematic of interpretation is discussed in analytic philosophy.

I am not going to enter on this occasion the "historiographic battle" for hermeneutics. To be sure, the contemporary versions of the principle of charity have much in common with the pre-Kantian views about the *aequitas hermeneutica*. Yet the post-Diltheyan turn was also "prepared" by several de-

⁷ Notoriously, this kind of historiography of hermeneutics was launched by Dilthey himself. The point of departure is his celebrated essays *The Rise of Hermeneutics* of 1900. See Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften, Band V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, hrsg. von Georg Misch, Leipzig und Berlin, 1924, pp. 317-338.

⁸ See in this regard, Axel Bühler (Hrsg.), *Unzeitgemässe Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1994; Lutz Danneberg, "Philosophische und methodische Hermeneutik", *Philosophia Naturalis*, 32(1995), pp. 249-269; Oliver Scholz, "Zur systematischen Bedeutung der Aufklärungshermeneutiken", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 21(1996), pp. 156-162; Oliver Scholz, "Die Vorstruktur des Verstehens. Ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen traditioneller Hermeneutik und „philosophischer Hermeneutik“, in: *Die Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, hrsg. von Jörg Schönert und Friedrich Vollhardt, Berlin und New York: de Gruyter, 2005, pp. 443-462. Denis Thouard, "Wie Flacius zum ersten Hermeneutiker der Moderne wurde. Dilthey, Twisten, Schleiermacher und die Historiographie der Hermeneutik", in: *Die Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, hrsg. von Jörg Schönert und Friedrich Vollhardt, Berlin und New York: de Gruyter, 2005, pp. 265-280.

velopments in the traditional hermeneutics. More specifically, it was prepared by those conceptions which were not succumbed to the paradigm of interpreting the author's intentionality incorporated in texts and discourses⁹. (Cases in point are the conceptions which emphasized the irreducibility of the "hermeneutic truth" to empirical or logical truth.) The message of these developments and conceptions is that hermeneutics is something more than a sub-discipline of (normative or naturalized) epistemology. However, the irreducibility of "ontological hermeneutics" to an epistemological enterprise does not imply (*pace* Heidegger and many others) an anti-epistemological position.

By spelling out the concept of a "characteristic hermeneutic situation" (as a further specification of the notion of hermeneutic fore-structure)¹⁰, I will argue for the possibility of an epistemologically specifiable ontological hermeneutics in the remainder. Strangely enough, all post-Diltheyan versions of philosophical hermeneutics draw heavily on the distinction between the natural and the human sciences, stressing the interpretative-dialogical nature of the latter and the objectivist-monological specificity of the former. This is strange because the claim of the universality of hermeneutics requires demonstrating the interpretative-constitutive dimension of the natural-scientific inquiry as well. (If one fails to address this dimension properly, one would be committed to a universal hermeneutics that is not combating scientism as a wrong ideological identification of science's profile but science itself. In short, this would be a hermeneutics struggling not for anti-scientism but for anti-science.)

More recent versions of philosophical hermeneutics (like that of Charles Taylor) acknowledge the interpretative character of practices like experimentation, calibration of instruments, construction of theory's data-models, construction of theory's mathematical formalism, and so on. They do not deny science's interpretative dimension. Nonetheless they insist on the doubly hermeneutic organization of the human-scientific research as an irremovable distinctive feature. On their view, the interpretative character of natural-scientific practices do not imply the need for a double hermeneutics. Though I am not striving for

⁹ On reconstruction of the history of modern hermeneutics as preparing the rise of philosophical hermeneutics see, for instance, Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven: Yale University Press, 1994; Harald Schnur, *Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte*, Stuttgart und Weimar: Metzler, 1994.

¹⁰ On the notion of hermeneutic fore-structure see Dimitri Ginev, "On the Hermeneutic Fore-Structure of Scientific Research", *Continental Philosophy Review*, 32(1999), pp. 143-168.

undoing the philosophically significant distinction between the natural and the human sciences, I believe that the phenomena involved in the double hermeneutics cannot provide the necessary criterion for carrying out this distinction effectively. Albeit operating in a quite different manner as compared with the human sciences, the double hermeneutics is to be established by a theory of natural-scientific practices too. This theory will occupy a central place in the remainder.

In what follows I shall proceed in three steps: (1) examining the existential analytic of meaning constitution as a mediator between the methodological and the ontological theory of interpretation; (2) elaborating on concept of the hermeneutic fore-structure of science's interpretative practices as a specification of existential analytic's nexus of understanding-interpretation; (3) refuting the arguments for subordinating hermeneutics to epistemology by working out the concept of the characteristic hermeneutic situation.

2. ONTOLOGICAL DIFFERENCE AND DOUBLE HERMENEUTICS

The double hermeneutics (qua a methodology of the interpretative sciences) might be developed independently of the ontological approach as this is illustrated, in particular, by the conceptions of Mary Hesse and Anthony Giddens. The reverse however is not valid: the ontological theory of interpretation involves necessarily a double hermeneutics. To demonstrate the original motivation for introducing double hermeneutics, let me take up the discussion of Dilthey's interplay of a life-form's self-understanding and the interpretative constitution of life-form's meaningful whole as an object of inquiry. Following the claims of ungroundability, unfathomability, and inscrutability of "life's dynamics", Dilthey elaborates on this interplay in order to prevent a superimposition of extraneous interpretative schemes upon the life-forms as individual wholes. The double hermeneutics allows one an intrinsic interpretation of life-form's meaningful self-articulation. Yet the double hermeneutics does not imply a lack of epistemic distance in this intrinsic interpretation. Dilthey tried to address the distance issue by introducing the distinction between the "reflexive awareness" (*Innewerden*) of the life-forms and the "reflective interpretation" within human-scientific experience. The way of devising such an interpretation implies at the same time a transition to a kind of transcendental reflection

specifying the constitution of individual wholes as research objects. It is this reflection that reveals conditions for possibility of a life-form's expressivity within (what Dilthey calls) the life-form's "productive nexus" (*Wirkungszusammenhang*). The interpretative research's attitude proves to be both hermeneutic (predicated on the circularity of the constitution of an individual whole) and transcendental. By serving a transcendental function, the hermeneutic circle of interpretative constitution of objects of inquiry effectuates an epistemic distance. The same overlapping of hermeneutic and transcendental circularity will take place in the existential analytic as well¹¹.

Dilthey emphasized successfully the need of double hermeneutics in the interpretative sciences. Yet his philosophy of these sciences does not suffice to approaching closer the double hermeneutics' ontological and methodological aspects. In his late essay "Abstractions from the life of our wills" Dilthey tries to work out some of these aspects in the perspective of an extension of traditional logic as "logic of life" (the logic of life-forms' formation). The project of this extension was accomplished by Georg Misch whose "hermeneutic logic of discursivity (*Diskursivität*)" managed to integrate the methodology of doubly hermeneutic constitution of human-scientific objects of inquiry in a general theory of life's discursive expressivity¹².

In what follows, however, I will restrain from dealing further with the Diltheyan tradition. Instead, the attention will be concentrated entirely on the road to double hermeneutics via a re-reading of existential analytic's understanding-interpretation nexus and the ontic-ontological difference. Leaning on the existential analytic, one realizes that the double hermeneutics is not simply an "interpretation of interpretation" but rather a process of unfolding on two levels the interpretative self-understanding of the agents under study as they constitute their form of life (and life-worlds). On each level one is dealing with specific interpretative circularity, and the task of the double hermeneutics as a methodology is to figure out an integral hermeneutic circularity of the research

¹¹ In existential analytic, however, the overlapping in question proceeds in a twofold manner: on ontic as well as on ontological level. In his criticism on Dilthey from the mid 1920s Heidegger stresses the impossibility to defend the need of transcendental reflection while holding the "ontological in-difference of life". See, in this regard, Martin Heidegger, „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16. IV. – 21. IV. 1925)“, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 8, 1992-1993, 143-180, hier: 158.

¹² See Dimitri Ginev, *Das hermeneutische Projekt Georg Mischs*, Wien: Passagen Verlag, 2011.

process. My principal disagreement with the standard stance (as discussed in the previous section) can be epitomized by the following claim: By devising the integral circle of the interpretative constitution of meaning, one will be able to specify epistemological constraints on ontic level's interpretation. This task requires to addressing in the first place the issue of meaning constitution in hermeneutic phenomenology.

Notoriously, in *Being and Time* interpretation as an existentials is assigned to the meaning of being. Yet the access to that ("fundamental-ontological") meaning is through the analysis of the interpretative constitution of meaning and the articulation of the world. The analysis takes into account the dual status of meaning with respect to the ontological difference. On ontic level, all entities that can be thematized are laden with meaning. Even the purely natural objects are not an exception since the practice of scientific thematization makes them meaningful and culturally contextualized. By contrast, the meaning of being (i.e. the ontological meaning of the existentials) is never given to the "positive experience" of scientific thematization. The ontological meaning is a pure "nothingness" for this experience. The constitution of meaning in cultural existence is a process that mediates between the ontological and the ontic meaning. This is why an analysis of the constitution of meaning makes possible the transition from the ontic (empirical) to the ontological (transcendental) level. The constitution involves at once the modes of empirical manifestation of meaning and the a priori conditions for a meaningful articulation of the world. The analysis presupposes that interpretation has an "ontic universality" in all practices within-the-world since the constitution of meaning and the articulation of cultural worlds take place inevitably in these practices. Thus, interpretation is at once an ontological moment that characterizes the meaning of being, and a universal ontic (i.e. empirically accessible) event. The empirical accessibility to the ontic universality is to be attained, in particular, by (what after Bourdieu is called) a "theory of practices".

In the existential analytic, the expression of "concernful dealings" stays for the concept of practices. Speaking in Heidegger's terms, "care" that unites ontologically existentiality, facticity, and being-fallen of Dasein's being-in-the-world is organized as an interrelatedness of concernful dealings. Care is not a special attitude towards the self, but the phenomenological totality of being-in-the-world, whereas existence absorbed in the interrelatedness of the dealings

with things that are ready-to-hand is defined as "concern". Both the existential totality of care and the concern with what is ready-to-hand are essentially interpretative. Yet the former is distinguished by ontological universality while the latter by ontic universality of interpretation. Every concrete (specified by cultural patterns) attitude of interpretative concern is grounded in care. In another formulation, the modes of interpretative concern are ontic possibilities of being-as-care. The things that are ready-to-hand within the interrelatedness of practices "have been interpreted in the horizon of the they"¹³. Heidegger makes the case that the everyday-routine interpretation of the they constrains the possible options of (the inauthentic) interpretative-deliberative choice within-the-world. One chooses possibilities projected by they's routine practices ("the average everydayness of concern"). The interpretative concern within-the-world becomes blind to alternative possibilities.

In the interpretative sciences, applying double hermeneutics proceeds from the ontic investigation of meaningful cultural diversities – think on a cultural-anthropological investigation based on "thick description", for instance – to disclosing structures of meaning constitution within the cultural worlds. (A case in point is the changing structures of identity's narrative construction of an ethnic or a confessional community. These structures involve configurations of historical self-understanding, cultural memory, intersubjective states-of-mind, symbolic expressivity, and techniques of narration.) From a Heideggerian point of view, disclosing such structures is by no means an ontological study. Yet in this hermeneutic investigation, one employs transcendental arguments in interpreting the factual outcome of the ontic investigation. In so doing, one ascribes to the disclosed structures existential-ontological moments. Thus, the human-scientific double hermeneutics creates a definitive methodical order of moving from ontic issues to an ontologically relevant problematic. In the existential analytic the ontico-ontological order becomes reversed as regards this methodical order. The interpretative articulation of the world (the ontological status of interpretation) proves to be not an explication of interpretation's empirical universality by means of transcendental arguments, but the fore-structure of its ontic universality.

¹³ Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, San Francisco: Harper, 1962, p. 239.

The same conclusions are to be held with regard to understanding which also is distinguished by an ontic and an ontological status. To be sure, the existential-analytic construal of this term runs against the commonsensical conceiving of it. Leaning on the linguistic intuition, the primary connotation of the term "understanding" is related to the contextualized mental activity. (One understands something by having recourse to the context in which this something is placed, or by grasping intentions incorporated in speech acts or actions.) There is, however, even in the commonsensical meaning of understanding a hidden connotation that differs significantly from the meaning of a cognitive event. This connotation, which lays bare the intuitive base of the existential-phenomenological construal of meaning, becomes clear when one says that one understands oneself upon the possibilities one can appropriate in one's mode of being-in-the-world. Applied to an interpretative research process, this means, in particular, that a scientific community understands itself as being projected upon possibilities of articulation of what is disclosed by community's practices as a domain of research¹⁴.

Ontologically understanding is self-projective being towards its potentiality-for-being. In scrutinizing understanding as an existentielle, Heidegger manages to show the priority of the potentiality-for-being over being as actual presence. This ontological conclusion presupposes that an analogous priority takes place also on ontic level: human beings' cultural (meaningful) existence is primordial-ly projected upon horizons of possibilities which get gradually actualized. The actualization does not imply a detachment from the potentiality-for-being since the actualized remains always already within open horizons. By implication, each actual state of existence is always beyond itself. By the same token, those who understand themselves with respect to the possibilities they can appropriate have a cultural existence that is always ahead-of-itself. Ontically understanding is that characteristic of cultural existence which refers to the capability

¹⁴ Significant changes in the projected horizon of possibilities entail a new self-understanding of a scientific community as an interpretative community. Thus, for instance, by the mid 1960s scientists in the fields of classical enzymology and protein structure were looking for establishing a reliable mechanism of how enzymes change shape upon interaction with their substrates. This was a new research situation in both fields – a situation that opened many novel research possibilities. The massive experimental confirmation (through atomic resolution structures of protein) of the assumption about enzymes' changing shape during the metabolic reactions provoked an essentially new understanding of being researcher in the fields of enzymology and protein structure. (The assumption that enzymes change shape upon interaction with their substrates is known as the "induced-fit hypothesis" in biochemistry.)

of practices to project in their interrelatedness horizons of possibilities, thereby making cultural existence itself a practical projection upon possibilities.

In Section 32 of *Being and Time* Heidegger introduces the concepts of the “fore-structure of understanding” and the “as-structure of interpretation”. They refer to the principal ontological features of meaning. A particular task of the existential analytic is to reveal the nexus between the two concepts. On a narrower definition, understanding is the horizon whose projection discloses *entities in their possibility*. More specifically, an entity within-the-world is projected upon the totality of its possible involvements in the world. Thus considered, *entities have meaning* within the projected horizon of understanding (the world) which is in a state of ongoing interpretative articulation. The latter consists in a constant appropriation and actualization of projected possibilities. Roughly speaking, this is the paradigm of the constitutional analysis of meaningful entities suggested in *Being and Time*. It postulates that the interpretative articulation of understanding through appropriation of possibilities is the constitution of meaning. In this constitution – so Heidegger’s argument goes – the existential-ontological nexus of the fore-structure of understanding and the as-structure of interpretation gets circumscribed in terms of the triad of fore-having, foresight, and fore-conception of “something that becomes meaningful as something”. I call this circulative nexus the *hermeneutic fore-structure* of the constitution of meaning. In their fore-structuring entities within-the-world may exist both as objects thematically present-at-hand and as instrumental equipments in their readiness-t-hand. (Moreover, one and the same entity may exist in both ways, depending on its contextual involvements. This is exemplified most of all by the entities involved in scientific research.)

On Heidegger’s ontological construal of the nexus under discussion, in interpretation, understanding as a horizon of possibilities appropriates that which is projected by it. Understanding and interpretation are the two sides of one existential phenomenon. The projected horizon of possibilities is the world which always already transcends what gets articulated within it. Understanding is the projected horizon, while the interrelatedness of practices within-the-world reveals itself as an ongoing appropriation of possibilities. The appropriation has a character of interpretation since it takes on the form of hermeneutic circularity – the projection of the meaningful whole and the articulation of contextual meanings are mutually presupposing each other.

A theory of practices that draws on the existential-analytic paradigm of meaning constitution should be predicated on the claim that the contextual arrangement of actions enacted by a particular practice is neither determined by norms external to practice nor created by an already existing order of the milieu in which the arrangement occurs. It is the hermeneutic circularity of horizon of understanding and interpretative articulation that creates a *dynamic order projected upon possibilities*. Nothing gets hypostatized in this hermeneutic circularity. By ruling out any causal or normative determination in the constitution of meaning, the persistence on the projection-articulation hermeneutic circularity avoids essentialism in a radical manner. Practice's own normativity is to be derived from the triad of fore-sight, fore-having and fore-conception of the meaningful entities constituted within practice's arranged actions. In other words, practice's normativity is generated by (and embedded in) the hermeneutic circularity of meaning constitution. This *proto-normativity* contextualizes the constitution of meaningful objects (including objects of inquiry in scientific research)¹⁵. Proto-normativity is constantly produced by the hermeneutic fore-structuring of interpretation. Now the question arises as what consequences the making proto-normativity explicit would have for the process of interpretation.

3. THE CONCEPT OF CHARACTERISTIC HERMENEUTIC SITUATION

Let me summarize the considerations of the preceding section. The ontological theory of interpretation (as inspired by Heidegger's existential analytic) assumes that interpretation is a dimension of all practices within-the-world. The agents are interpreting themselves and the particular contexts and situations of their activities and practices. The ontic level of (the universality of) interpretation takes into consideration the fact that human beings are doomed to be interpretative creatures¹⁶. *The ontic level addresses first and foremost the con-*

¹⁵ On the notion of "proto-normativity" as related to the hermeneutic fore-structure of scientific research, see Dimitri Ginev, *The Context of Constitution. Beyond the Edge of Justification*, Dordrecht, Boston: Springer, 2006, pp. 161-194.

¹⁶ The claim that the agents' self-reflective stance conditions the active appropriation of possibilities as an ongoing construction of identity takes a central place in all versions of ethnomethodology as well. On Garfinkel's celebrated view, because the agents are constantly interpreting their situatedness in the world they are articulating, they are not "cultural dopes". This view, however, involves the wrong assumption that the life-forms internal (vernacular) interpretative methods and practices can be only subjected to a pure description. Just because the interpretative being-in-the-world characterizes the life-forms' modes of being as a potentiality-for-being, a pure description of agents' interpretative self-

tinuous construction of identity of a life-form's participants. Those who are involved in (the historical re-production of) a life-form are constructing their identity by appropriating possibilities that are contextually projected. Studies on this level take on the form of interpretative inquiries into the changing regimes of interpretative communities' self-understanding upon possibilities that are projected as contextually changing horizons. The construction of identity is a never-ending process since the horizon of possibilities remains always open. In interpreting themselves within their situatedness in the world, human beings are disclosing the interpretative nature of their being-in-the-world.

In reaching this conclusion, one is approaching the ontological level of interpretation. On this level interpretation is to be attributed to the meaning as facticity, existentiality, and being-fallen. The two levels are intertwined. The relationship between the levels is one of fore-structuring. The double hermeneutics involves a transcendental reflection that has to establish the conditions of having interpretative articulation of a certain kind. The circularity of understanding and interpretation that constitutes meaning takes place in scientific research as well. My contention is that by scrutinizing the hermeneutic fore-structuring of scientific research, one can apply the transcendental reflection involved in the double hermeneutics to specifying epistemological conditions of (and constrains on) scientific research as an interpretative process. A hermeneutic theory of scientific research should portray the process of research in terms of changing configurations of interrelated practices¹⁷. Each particular configuration defines a situation in the development of this process. The situation's outcome is the articulation of the domain of research in a certain way (for instance, creating new empirical models of domain's central theory). The articulation brings into being a range of meaningful entities that exist within the situation's contextualized spaces of representation. (Examples of such spaces are a phase diagram, a statistical ensemble of experimental results, a network of quantifiable data achieved by calibrated instruments, an algebraic model of measurements, a particular solution of a system of differential equations, or a semantic model of a theory's formalism. To make use of Nelson Goodman's cel-

understanding (i.e. a description that presupposes a pure presence of methods and practices as something that is present-at-hand) is to be rejected from a hermeneutic point of view.

¹⁷ On a detailed discussion of this theory see, Dimitri Ginev, *The Tenets of Cognitive Existentialism*, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2011.

ebredated distinction, in all of these cases one has in mind “representation as” and not “representation of”¹⁸.) In representing meaningful entities, one constantly reads them within the horizon projected by the situation’s configuration of practices. Thus, the entities’ actual presence in the situation is contextually relative, being subjected to their projection upon possibilities (i.e. to their potentiality-for-being).

The concept of the “hermeneutic fore-structure of scientific research” comes to the fore as a result of the efforts to specify the circular nexus of understanding and interpretation with regard to the constitution of scientific objects and the articulation of domains of research. Following the preceding portrayal, the manifolds of activities in scientific research become organized as interpretative practices by means of their capacity to serve the function of (what Patrick Heelan calls) “readable technologies”¹⁹. Scientific research is a process of reading within particular spaces of representation. In this process one reads instruments, theoretical concepts, experimental results, measurements, partial differential equations, diagrams, etc. Interpretative practices of scientific research should be distinguished by a potentiality to constitute through readable technologies the relevant objects of inquiry within the milieu of the situation’s meaningful entities. By contextualizing the research process within a configuration of practices, one calls into existence entities that retain their status to be at instrumental disposal (within normal science’s laboratory everydayness), and nevertheless become (under certain conditions) isolable from the context as “thematically given objects” whose identification depends totally on epistemological norms and criteria.

In other words, these objects are at once ready-to-hand in their manipulability and present-at-hand in their objectifying identification by means of epistemic procedures. This dual status corresponds to the duality inherent in each configuration of scientific practices that manages both to provide a leeway of possible involvements of what is ready-to-hand in its own context and to disentangle what is constituted from the context, thereby representing the disentangled things as relatively stable objects amenable to a characterization by math-

¹⁸ On the notion of science’s spaces of representation see, Hans-Jörg Rheinberger, *Toward a history of epistemic things: synthesizing proteins in the test tube*, Stanford: Stanford University Press, 1997.

¹⁹ See Patrick Heelan, “Natural Science as Hermeneutic of Instrumentation,” *Philosophy of Science*, 50(1983), pp. 181-204.

ematically idealized predicates. In the natural sciences, each scientific practice is at once a device of reading something ready-to-hand and a means for objectifying something (as an experimental outcome, a formalized object characterized by the possible values of parameters expressible by measurement scales, an idealized replica of a phenomenal system, a data-model, a physical system's behavior that consists in changing states over time and so on). Thus, the employment of readable technologies within spaces of scientific representation correlates necessarily with objectifying something that is characterized by a stable semantic (for instance, the empirical content of a theoretical concept, or the possible models of a theory's mathematical formalism).

More generally, the interpretative process of reading is always complemented by a process of semantic codification of what gets read. Yet the entities and structures which are objectified and semantically codified remain within horizons of possible further reading. Their semantic content is always predicated on a contextual underdetermination that is to be related to Quine's criteria of the existence of science's objects. The objectified entities are distinguished by verifiable predicates in a manner that allows their identification through procedures subjected to epistemological norms. In this regard, interpretative fore-structuring means anticipating (seeing, having and grasping in advance) the ascertainment of a formalizable and verifiable predicate of an entity that is "always already" within the configuration of practices which gives rise to the predication. In addressing the hermeneutic fore-structuring with regard to the predicates assigned to the epistemologically identifiable objects, one is preoccupied with the contextual reading/representing that delineates those phenomena which are to be included in the predicate's extension. Scientific practices manage to read something-*as*-something (thereby retaining its status of something ready-to-hand) while the reading process singles out verifiable predicates. Here the "*as*" has the character of a "hermeneutic *as*". It is the modes of employing readable technologies that work against increasing the contextual underdetermination, without destroying the primacy of the "hermeneutic *as*" of interpretation.

On this account, the way in which the semantic codification (of what is actualized in a configuration of scientific practices) complements the interpretative openness of reading proves to be a derivate of a more general complementarity within the reading process of scientific research – that between contextu-

alizing interpretation and objectifying predication that makes present. By means of this complementarity the reading process of scientific research succeeds in reducing not only the contextual underdetermination, but most of all its epistemological indeterminacy. The modes of employing readable technologies in scientific research bring into play a participants' reflexivity about the fore-having, fore-sight, and fore-conception of their reading within contextualized spaces of representation. In engaging in such reflexivity they constantly make explicit the proto-normativity embedded in the hermeneutic fore-structure. This proto-normativity comes to the surface as explicit epistemological norms and criteria, whereby one is able to set up constraints on the indeterminacy of interpretation.

It is the complementarity between contextualizing interpretation and objectifying predication that specifies the hermeneutic fore-structuring as a *characteristic hermeneutic situation*. Making proto-normativity explicit helps one to define the balance between interpretation and objectification within the research process' reading. This balance transcends the particular situations (configurations of practices) of scientific research. The hermeneutic fore-structure is inevitably situationally circumscribed. It is palpable through the fore-having, fore-seeing, and fore-grasping the research objects which become constituted by actualizing possibilities projected by the situation's configuration of practices. The triad of fore-having, fore-sight, and fore-conception is "inscribed" in the readable technologies and the spaces of representation put forward by the configuration. The particular hermeneutic fore-structure gets changed when the configuration of practices is modified, and the research process is accordingly re-contextualized. The new regime of contextual reading is projected upon new possibilities. Yet, in contrast to the particular interpretative fore-structures of reading, the hermeneutic fore-structuring of a research process is potentially ceaseless. The reading taking place in a research process is characterized by constitutive hermeneutic features that persist in the particular situations, contexts, and changing configurations. A characteristic hermeneutic situation encompasses these features, and refers to the research process *en bloc*. It characterizes the continuous hermeneutic fore-structuring of this process.

Let me finally change slightly the perspective. Thanks to the complementarity between contextualizing interpretation and objectifying predication the contextually operative "hermeneutic as" in the research process fore-structures the

structure of objectification by means of which something acquires the status of *an epistemologically identifiable object*. Thus considered, the objects exists in accordance with the epistemological norms and criteria of its identification. Quine's celebrated dictum that to exist means to be a value of quantifiable variable provides the standard criterion for identifying and authenticating objects' existence within a theoretical framework. On another Quinean formulation, closer to the doctrine of ontological commitment, scientists use variables ranging over mathematical entities and are committed to their existence. Such criteria give answers to the question as to how to identify the existence of (mathematical, theoretical, experimental and other) objects within the discursive framework by means of which the respective objectification has been put into play.

Granted that the objectifying predication is at the same time a de-contextualization of entities that have been read in contextualized spaces of representation, a characteristic hermeneutic situation is defined by a balance between contextualization and de-contextualization as well. Idealization, formalization, and deductive-nomological explanation are typical practices of de-contextualization. Yet these practices are always contextualized by being involved in configurations with other practices. De-contextualization in scientific research is indispensably contextualized, and fore-structured. By implication, the epistemological norms and criteria tied up to de-contextualizing practices can only constrain the interpretative contextualization by being at the same time interpretatively fore-structured. To sum up, elaborating on the concept of characteristic hermeneutic situation promises a philosophical universalizing of hermeneutics that leaves enough room for a non-representationalist epistemology.

THE CRISIS OF EUROPEAN SOCIAL SCIENCES: THE CASE OF MONEY

LA CRISIS DE LAS CIENCIAS SOCIALES EUROPEAS: EL CASO DEL DINERO

Joan González Guardiola

Grup d'Estudis Fenomenològics /
Societat Catalana de Filosofia, España
phaenom11@hotmail.com

Abstract: Our aim in this article is to put into practice, in the field of social sciences, the principles that Husserl displayed in his book from 1936, "The crisis of European sciences and transcendental phenomenology". In that seminal work, Husserl reflected on the mathematization of nature and produced an historical meditation on the essence of geometry. Here we will try to extend the reach of Husserlian postulates in order to deal with economics and, more specifically, with the theory of money. We think that, in certain social sciences, and in particular in those with a clear mathematical penchant like economics, the use of formalization often helps to cover an uncritical use of phenomenologically ungrounded idealizations. This fact ultimately results in a massive concealment of the true sense of some of its principal phenomena –namely, money. It is worth mentioning that this concern does not have its roots only in phenomenology, for even academic monetary theory openly acknowledges that we lack an understanding of the meaning of money which could help us clarify and prevent financial crisis and economic collapses. Crisis, in short, are not the result of a deep understanding of the concept of money; on the contrary, they highlight the fact that we don't really know what money is. Thus, our goal here is to illustrate the possibilities offered by the phenomenological method in its application to the question of money. It is in this sense that the research taking place here can be understood as a "phenomenological critique of monetary theory".

Key Words: Phenomenology of Money, Monetary Theory, Medium of Exchange, Crisis of European Sciences.

Resumen: En el presente artículo se pretende llevar a cabo una aplicación de los principios que Husserl lleva a cabo en su obra de 1936, "La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental", a las ciencias sociales; concretamente, al concepto de dinero. En su obra de 1936, Husserl puso el énfasis en la matematización de la naturaleza, centrándose sobre todo en la meditación histórica sobre la geometría. Pero en el caso de algunas ciencias sociales, como la economía, la utilización libre de construcciones idealizadoras fenomenológicamente infundadas, como en el caso del dinero, está teniendo como resultado un enorme encubrimiento de sentido del fenómeno monetario. Esto no es vivido tan solo desde la fenomenología: desde la propia teoría monetaria se reconoce que estamos faltos de una comprensión del sentido del dinero que nos ayude a clarificar y prevenir de manera suficiente las crisis financieras. Estas crisis no son fruto de que hayamos comprendido demasiado bien el concepto de dinero, sino de que todavía estamos faltos de una comprensión profunda del sentido del dinero. Aquí pretendemos ilustrar las posibilidades que el método fenomenológico ofrece, aplicado al caso del dinero. En este sentido, pueden considerarse las investigaciones que tienen lugar aquí como "crítica fenomenológica de la teoría monetaria".

Palabras clave: Fenomenología del dinero, teoría monetaria, medio de cambio, crisis de las ciencias europeas.

1. PRESENTATION OF THE PROBLEM

Our aim in this paper is to apply some of the most important elements of the phenomenological critique to the scientific notion of “objectivity”, such as it can be found in “The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology” to the field of monetary theory. It is known that Husserl devoted himself specially to the analysis of the constitution of modern physics, as a basis of the natural sciences¹, and to the constitution of psychology as a natural science, due to its peculiar relation to transcendental phenomenology², leaving aside the foundations of many other sciences that did not require a special treatment in a piece of work of a general character³. On the other hand, the references in the work of Husserl to economy as science are non-existent⁴. In the context of this paper, our aim is to present the elements of a phenomenological critique to money using the methodological concept of “model”.

It is a commonplace to virtually all economic textbooks to understand the definition of money within what might be called a “functional definition”. There is an expression that has made fortune in this respect: money is what money does⁵. Accordingly, money is “anything” capable of carrying out the well-known four following functions:

- UNITY OF ACCOUNT: Money provides a measure or homogeneous pattern in which to express debts, prices and the general power of acquisition in establishing equivalences between cash and property.
- MEDIUM OF EXCHANGE: Money can be exchanged for other goods. In this sense, money is a commodity that is constituted as a medium of exchange commonly accepted in indirect exchanges⁶.

¹ *Hua VI*, § [9], etc.

² *Hua VI*, § [57], [58].

³ The theory of science of *Ideen III*, according to which regional ontologies depend on the theory of apprehensions seems to exclude a differentiated phenomenological foundation for the social sciences; see *Hua V*, § [4].

⁴ Some attempts to advance in the direction of integrating the foundations of the theory of the life-world and the foundations of economy are offered in a dispersed fashion, without a systematic impulse, for example, in Stickers (1985).

⁵ Hicks, 1967, p. 1.

⁶ As “direct exchange” we mean the primary model of barter exchange, “piece by piece” constituted upon the spontaneous coincidence of interests in relation to the goods that the agents need and the goods they want to get rid of: the goods I possess and do not need coincide with the ones the other possesses and does not need. The exchange is indirect when buying goods, not based on a coincidence of direct interests, but to have access in a future exchange to other goods that are not phenomenologically present. The indirect exchange is an exchange that involves mediation between the

- MEANS OF PAYMENT: Money is used to settle liabilities or debts to individuals or institutions. For example, we use money to pay taxes.
- STORE OF WEALTH: Money allows you to maintain your purchasing power from present to future. As a store of wealth it is deficient against future price increases, because this purchasing power may decrease, but in principle it serves to accumulate purchasing power in future situations⁷.

In a first analysis of this traditional functional definition we will readily find the following problematic aspects:

1. Most formulations talk about "anything". It does not matter whether it is this or that, but there has to be "something"⁸. At first sight, this might be without interest, but later it will appear to have important ramifications.

2. This "thing" has historically been interpreted most times as something which belongs to the region "physical thing" (a commodity).

3. In the history of economic thought, the function that has been traditionally privileged as primary function is the medium of exchange function.

4. This predominance of the medium of exchange function has been accompanied by a genetic conception of all other forms of money (fiat money, electronic money, etc.) from this "money-thing".

We can call the set of conditions (2)-(4) as the foundation of what in contemporary monetary theory has been called "orthodox analysis"⁹, a scholarly historical construct that some make it go back to the first description about the origins of money in Aristotle¹⁰, up until the modern quantitatively theory of money, which is based on understanding money as a stock that is independent of demand¹¹.

good one gets rid of and the good that one acquires. For this distinction, see Von Mises, 2007, p. 4 et seq.

⁷ Sawyer, in Rochon-Rossi (eds.), 2003, p. 4, distinguishes between "store of wealth" and the classic "store of value". The classic "store of value" is practically synonymous with the establishment of commodity money or what is the same thing, the acceptance (in a short period of time) that if I keep a commodity I do not wish, and the others do the same, it might be used as a commonly accepted medium of exchange. Accordingly, the medium of exchange is based on store value, which is different from the accumulation of this commodity as a "store of wealth". This difference will be important later on; see XX (full text).

⁸ Quite often, the ontological concept of "thing" is replaced by other expressions that designate this specific character in the technical language of some science; similar or equivalent expressions, such as "everything that...", or technical concepts such as "assets" or "property", etc. In any case, there is a reference to the concept of "something", the concept of "entity", and this is commonly expressed in these definitions under the formula "anything".

⁹ Ingham, 2004, p. 28; Smithin, 2000, p. 3; Fontana & Vera, in Rochon (ed.), 2003, p. 59; Wray, in Smithin, 2000, p. 42.

¹⁰ Schumpeter, 1995, p. 100.

¹¹ That is to say, in understanding money as an exogenous variable of economic systems; see Bailly and Gnos, in Piégay-Rochon, 2006, p. 220. This is obviously a simplification, a historical "cliché", about which

But if we have a closer look at the definition, the association between the set of conditions (2)-(4) and (1) is by no means a *necessary* association. The fact that money has to be "something" (condition 1) does not necessarily mean that money has to be something belonging to the region "physical thing" (condition 2). It does not mean, either, that out of the four functions, the primary function that has to bear this "something" must be the "medium of exchange" function (condition 3). This set of associations have been carried out naturally by both classical and neoclassical economists and popular thought that have always started the genesis of money from the idealized imaginary construct of barter. In the idealized imaginary construct of barter, the medium of exchange function and the constitution of a commodity (a "physical thing") that plays the role of money appear as necessarily related¹². In contrast, the rest of the functions seem to be able to be carried out more effectively by other entities that do not have to necessarily belong to the region "physical thing" at first sight: in principle, it seems quite intuitive to accept that the function "unity of account" can be better carried out by means of abstract entities than by means of physical things¹³; regarding the function of "means of payment", a payment is a cancellation of an obligation, and therefore it is constituted upon a speech act, whereupon physical money is nothing else than a constitutive possible but not necessary element; and regarding the function of store of wealth, a deposit is an entity that exists independently of the physical existence of the money that constitutes it, as long as it is a pure representation of money¹⁴.

The comprehension of the functional definition of the orthodox analysis seems to follow the foundational sequence (3) → (2) – (1) → (4). This is crucial because it involves that the understanding that money has to be "something" is read in light of the constitution of the function of medium of exchange. *It is the constitution of the medium of exchange function that will guide the*

much more should be said, but it can be considered as a common element of all the special features of this scholar construct an exogenous concept of money, which leads to the axiom of the neutrality of money.

¹² The classic presentation of the theory of the genesis of money as commodity money and the medium of exchange function would be the one by Menger (see Ingham, in Smithin, 2000, p. 17 et seq.); but in Aristotle's analysis in *Politics* the basic conditions of the narrative are already fixed: money is constituted by the need of exchange, in order to speed the process and make it easier. This is the genesis of money that will give rise to the famous metaphor of money as a "lubricant" of exchanges, the source of all exogenous concepts of money and all theories of money as a commodity.

¹³ The circuit theorist Bernard Schmitt pointed out that money "is itself constituted by pure numbers, not at all a commodity, gold or silver... cash, rightly understood, is nothing but money in purely arithmetical variable quality; see Schmitt, in Piégay-Rochon, 2006, p. 186.

¹⁴ See B. Smith, in Koepsell & Moss, 2003, p. 287 et seq.

way in which to understand what is meant by the ontological concept of "thing" within the framework of the definition of money. The story of the constitution of the function of medium of exchange that the orthodox analysis carries out consists in the idealized imaginary construction of barter¹⁵. The most important aspect of the imaginary construction of barter consists in that, as an idealized situation that constitutes the background of money, it prefigures an absolutely pure and spontaneous exchange, "empty" of institutional co-constitutive elements; that is to say, under the imaginary construct of barter lies the historical and logic "garden of Eden" of free market unregulated by state institutions¹⁶; money that spontaneously emerges from the free exchange of goods¹⁷. Obviously, the background in the constitution of this imaginary construct is not ontological; it is political. This political background prefigures an idealized world of pure and spontaneous exchanges empty of any legislation. The most proper being of human beings in this construct is the exchange, and the exchange is exchange of goods. The economic concept of "good" is the economic transcript of the ontological concept of "thing", because "good" means "anything that can satisfy a need". The "materializing" dimension of the concept of "good" as economical version of the ontological concept of "thing" is so significant that its use is applied by Menger to the very definition of money: we will consider money "any good" that takes over the three classic functions (medium of exchange, measure of value and store of value, using Menger's terminology). The consideration of money as a good leads Menger so far as to specify the precise empirical conditions that favor the election of a specific thing as money in relation to other things: durability, portability, divisibility, etc. are *physical conditions* that affect the greater liquidity (*Absatzfähigkeit*) of a thing and, therefore, facilitate its choice as money.

Therefore, the orthodox understanding of the functional definition starts from the constitution of the function of medium of change in an imaginary construction of politically motivated barter (3); the constitution of this function in-

¹⁵ The term "idealized imaginary construction" is no stranger to the characteristic methodological terminology typical of the stories of orthodox analysis. Von Mises speaks of the method of imaginary constructions as the "most typical" of economy; see Von Mises, 2007, p. 288.

¹⁶ The "fable of barter", an expression by Servet (2001, p. 16 et seq.) or the "Mengerian myth", an expression by Ingham (in Smithin, 2000, p. 24).

¹⁷ How else would it be possible to obliterate the continuing emphasis of Menger in denying whatever trace of a contractual constitution of money? (Menger, 1997, page 325); "Money is not the result of a previous agreement of economic agents, and even less the result of legislative acts. It is neither an invention of peoples" (ibid., p. 327). See especially the long historical footnote on p. 323.

dicates the background upon which to understand the concept of “thing” (1), and this concept of “thing” is constituted as a “physical thing” (“good”, “commodity”) (2).

It is important to point out that this association between aspect (1) and all aspects (2)-(4) of the functional definition of money has been a constant in the thematization of the ontology of money, at least up until the publication of *Treatise on money* by Keynes in 1930¹⁸. By privileging the function of “unity of account” as a primary genetic function regarding the function of “medium of exchange”, Keynes opened up an absolutely new field for the treatment of the ontology of money, making it possible to break the association of aspects (2)-(3) of the functional definition. If the primary genetic function, from which all others derive, consists in the function of unity of account, then we put ourselves in the genetic context, in this case historical, of the institutional creation of money¹⁹. The recognition of the origin of money in account money grants a central role to the institution that computes money; to the institution that sets the first equivalences, which are performatively created by law²⁰. Something similar occurs if we consider the function of means of payment as primary genetic function: a payment, as a cancellation of an obligation, is in principle independent of whether this cancellation is carried out by means of an abstract quantification²¹. A payment is a constitutive element of a successful speech act, and therefore has its origin in a constituent context of speech acts (promises, obligations, debts, etc.), not in an exchange of goods. Obviously, both a com-

¹⁸ Keynes, 1971, p. 3. Clearly, the Treaty of Keynes did not fall from heaven. The conception of Keynes was very much influenced, especially, by the state theory of money of Knapp (*Die Staatliche Theorie des Geldes*, 1905).

¹⁹ With regard to methodology, we are at the other end of the method of imaginary constructions. The most important record for us is the historical register in the field of historical data. This “historical trend” was already in Keynes, who talked about “Babylonian madness” to refer to the period of six years during which, in the decade of the 20s (the *Treatise* dates back to 1930), he devoted himself to the study of metrology and numismatics, and then it is mentioned by some post-Keynesian authors (Wray, 2003; Ingham, 2005).

²⁰ An example of this creation would be the model of the legal constitution of the silver *shekel* in Babylon, which would not emerge from a commodity already in circulation, but as the basic unit of account established by the sovereign through law, from which equivalences are established: 1 shekel of silver (equivalent to approximately 8 g of silver) = 240 grains of barley.

²¹ The question about what comes first regarding medium of exchange and unit of account is more complex than it seems: if there is no quantification we cannot talk about “payment” in the strict sense (see Polanyi, 1994, p. 186), but the recognition that there may be a cancellation of the obligation without quantification seems to place “means of payment” as the scope of the genesis of the unit of account. The problem is the ambiguity of the word “payment”: Polanyi restricts it to the use of money, but recognizes that in a broader sense, it is possible to cancel an obligation through actions such as courtship, marriage, dancing, singing, dressing, celebrating, mourn lacerations and even suicide. In these cases there is cancellation of obligations owed to society, but no quantification. It is the context of the complexity of the cancellation of obligations what leads to the formation of the unit of account as a legal means of cancellation of obligations.

modity as an arithmetic variable and a speech act are “something”, that is, they can be, at any given time, the “thing” of the aspect (1) of the functional definition, based on the theory of the genesis of the functions we choose.

In this paper, we propose to carry out a phenomenological critique to the idealization processes by means of which the orthodox analysis (which starts all the functions of money from the medium of exchange function) intends to base its whole conception of money. What we want to reveal is how the price paid to demonstrate the possibility of the emergence of a medium of exchange in properly modeled worlds consists in losing, perhaps irreversibly, the possibility of implementing this “artificial” medium of exchange in the life-world.

In order to develop this phenomenological critique we draw on the flagship model for the orthodox analysis in the last 20 years. We refer to the Kiyotaki-Wright model on the emergence of the medium of exchange. We proceed first to a brief exposition of its most important elements, so as to carry out a methodological critique based on the restrictions that a foundation on the life-world would impose on the modeling of worlds, if we were not to miss the more fundamental conditions of meaning.

1. The Kiyotaki-Wright model as a model of emergence of the means of exchange.

The Kiyotaki-Wright model (from now on, KW) is built, from the usual conditions in this type of theoretical entities, starting from the following set of elements:

1. Three distinguishable types of goods, indicated by Arabic numerals, 1, 2 and 3. All goods are stored at a certain cost, but each agent can store only one good at every turn, since the goods are indivisible. The storage costs must be specified according to the good (according to its intrinsic properties) and according to the type of agent (according to the technology used for storage)²². With the expression c_{ij} we refer to the cost of storage of good j for the type i . It is assumed that the costs of storage of goods are structured in the following way: $c_{i3} > c_{i2} > c_{i1} > 0$, for all i .

²² More advanced versions of the model surpass the specification of the cost of storage according to the type of agent, being limited to the proper specifications of the type of good; see Elendner, 2009, p. 31.

2. Three types of agents, whose lifespan is infinite, indicated by means of Roman numbers I, II and III²³. When we refer to a token agent (of whatever type) or to a token of one of the three types we denote it with the lower case letter i . The agents do not obtain utility for the consumption of the good that they produce, and they do not produce those goods that they wish to consume.²⁴
3. For a given agent i , the expression U_i refers to the instantaneous utility that results from consumption of the good i . The expression D_i denotes the resulting instantaneous desutility of producing the good i^* . The net utility of consuming and replacing a well suited unit for a produced good is expressed as $u_i = U_i - D_i$.
4. The initial movement in the model can be introduced by means of two possible specifications, which correspond to the combinatory between consumption and production according to the type of agents and the intrinsic properties of the goods. In model A the agents of type I produce the good 2, the agents of type II produce the good 3 and the agents of type III produce the good 1. In model B, the agents of type I produce the good 3, the agents of type II produce the good 1 and the agents of type III produce the good 2. If we express the two possible combinations between the distribution of the types of agents-goods and the intrinsic properties of goods by means of a table, we obtain the following:

Agent	Consumes (models A and B)	Produces (model A)	Produces (model B)
Type I	1	2	3
Type II	2	3	1
Type III	3	1	2

²³ We will closely deal with the a priori surprising incorporation of the immortality of the agents as a condition for the coherent development of the model.

²⁴ The probability of obtaining an agent of a particular selected type at random is uniformly distributed,, since the proportion of agents per type is the same; see KW, 1989, p. 930.

5. Agents find themselves at each turn randomly in pairs, and must decide whether they will carry out the exchange or not. The exchange always involves a trade-off one by one, among the inventories of the agents, and only occurs if both agree. There is, therefore, no centralized market, and no common space in which goods of the three types are found simultaneously. There is no credit either, since the probability of a pair of agents to meet again is zero²⁵. Since time is discrete, it is structured in turns²⁶. In a turn, an agent can produce the good that corresponds to him and consume (if he has it) its corresponding good of consumption. Otherwise, he ought to store the good at the corresponding price. In this way, each agent can store only one good at every turn: if he does not consume it, he will have to wait for his turn without producing a new one.
6. Agents follow a set of rational strategies based on the desire to maximize their expected utility. These strategies can be represented by a set of binary variables: $\pi_i(j, k) = 1$ expresses that the strategy τ of agent i consists in exchanging the good j , which he has in his inventory, for the good k , which is in the inventory of the agent with whom he came across; $\pi_i(j, k) = 0$ indicates that the agent i does not want to carry out the exchange. If we express this from the couple of agents:

$$\pi_i(j, k) \cdot \pi_h(k, j) = 1,$$

it indicates that the exchange is carried out, where i and h are agents and the first and the second letter in parenthesis designate the good of one's own inventory and the other's own inventory, respectively.

7. Given these elements, it would be possible to determine the probability that an agent who has adopted, on a previous turn, a strategy $\pi_i(j, k) = 1$, found himself with another agent that allows him to carry out an exchange. To calculate this probability we need to know the proportion p of agents i in possession of the good j in their inventory at time t ; that is to say, $p_{ij}(t)$. The probabilities of transition from one encounter to another depend on the

²⁵ KW, 1989, p. 931.

²⁶ Time is not a discrete variable in the life-world. Between two observable values (two seconds, for example) there can always be at least potentially a potential non-observable value. Being constituted upon a model of meetings, the KW model requires a structure in turns, and therefore time must be represented as a discrete variable, eliminating all intermediate lapses between turns, that then become non-meaningful for the explanatory needs of the model.

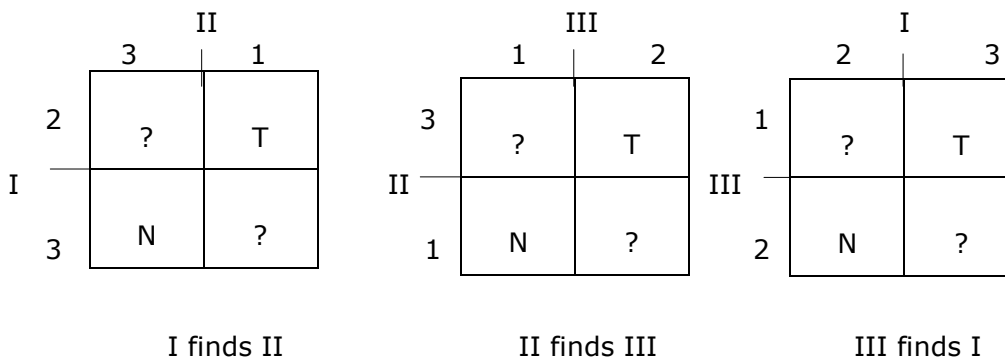
conditions of $p_{ij}(t)$ on a given time; therefore, $\mathbf{p}(t) = (p_{ij}(t))$, where \mathbf{p} signals the matrix of the transition of probabilities²⁷.

8. From this description of the surroundings and the rationality of the agents, the model provides the definition of what is meant by "equilibrium". The conception of equilibrium that underlies the KW model is a Nash equilibrium²⁸:

"A stationary equilibrium of Nash is a set of strategies of exchange $\{\tau_i\}$, one for each type i , with a stationary distribution of inventories \mathbf{p} , satisfying:

- a. Maximization: every token i chooses to maximize its expected utility given the strategies of others and distribution \mathbf{p} ;
- b. Rational expectations: given $\{\tau_i\}$, \mathbf{p} is a resulting stationary distribution".²⁹

The KW model pretends to find situations of equilibrium from these surrounding and behavioral conditions of the agents. According to this, the matrix of the exchanges in the first encounter can be traced as follows:



where letter T signals that there will be an exchange, and letter N signals that there will be no exchange. In the first case (an encounter between a type I agent and a type II agent), the rows indicate the possibility that I possesses good 2 or good 3, and the columns signal the possibility that II possesses good

²⁷ The transition matrix indicates the probability that the next possible state of the stochastic process is one determined in accordance with the determination of the present state. The mathematical basis of the KW model basically consists in methods of dynamic programming and optimal control; in this case Markov chains are applied.

²⁸ In his general definition, a Nash equilibrium is one in which each player (a) knows and has adopted the best strategy; (b) knows the strategies of others. Therefore, all players put into practice (and know they do) the strategy that maximizes his profits given the strategies of others. Therefore, no player has incentives to individually modify his strategy. Nash equilibrium is not the best overall result for all participants; it is just the best outcome for each of them, individually.

²⁹ KW, 1989, p. 932.

3 or 1. If agent I possesses good 2 and agent II possesses good 1, then there is a double coincidence of wants, and the exchange will always occur. We recall the condition of the exchange:

$$\pi(j, k) \cdot \pi(k, j) = 1$$

and if we specify it in the present situation, we can write:

$$\pi I(2, 1) \cdot \pi II(1, 2) = 1.$$

Let us recall that agents of type I consume 1, agents of type II consume 2 and agents of type III consume 3.

Let us look instead to what happens if agent I possesses good 3 and agent II good 3 (or, simply, in all cases in which the two agents at the meeting possess the same type of good). In these cases, the exchange will never occur; indeed:

$$\pi I(3, 3) \cdot \pi II(3, 3) = 0.$$

What happens in the other cases; that is to say, in the cases in which the agent I possesses good 2 and agent II possesses good 3, on the one hand, and the case in which the agent I possesses good 3 and agent II possesses good 1?

$$\pi I(2, 3) \cdot \pi II(3, 2) = ?$$

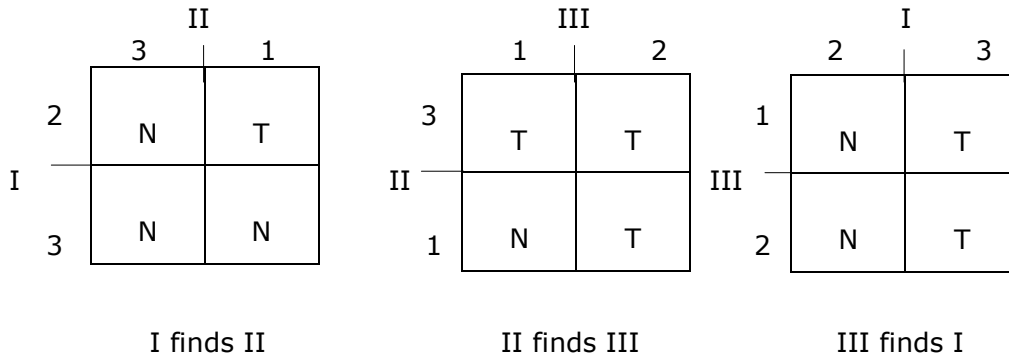
$$\pi I(3, 1) \cdot \pi II(1, 3) = ?$$

In these cases, the exchange can occur or not, depending on the strategy chosen by the agents. If we consider that agents will always prefer to trade with goods that have a lower cost of storage, and recall that we provided storage costs as follows: $ci3 > ci2 > ci1 > 0$, we can conclude that if agent I possesses a good 2 he will not trade it for a good 3, which implies a higher cost of storage. The same can be said of the agent II when he possesses a good 1, which has storage costs than 3. Therefore:

$$\pi I(2, 3) \cdot \pi II(3, 2) = 0$$

$$\pi I(3, 1) \cdot \pi II(1, 3) = 0$$

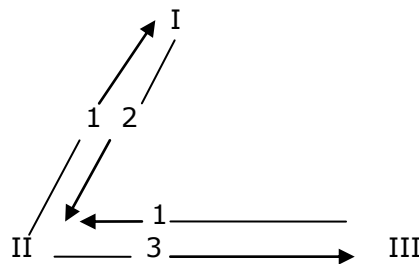
Incorporating logical storage costs to decision-making strategies, we have the complete matrix of the first exchanges in model A:



Let us take for instance the matrix of the encounters between the agent type II and agent type III. In this case, if agent II possesses good 3, he will want to exchange it for good 1, since the former implies a lower storage cost. But agent III will also want to exchange it, since good 3 is the good he consumes. Therefore, the exchange will occur:

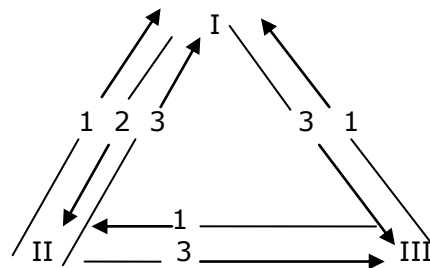
$$\tau_{II}(3, 1) \cdot \tau_{III}(1, 3) = 1.$$

The matrix of this entire array of encounterings can in turn be represented by the following scheme, which displays the fundamental equilibrium:



Let us notice that type II agents end up acting as intermediaries accepting good 1 from agents of type III to exchange it for good 2 of agents of type I. This implies that good 1 is the good that emerges as a means of exchange from the behavior of agents of type II. This equilibrium is considered fundamental because the strategies from which it is obtained are "fundamental": that is, the agents consider only the criterion of cost of storage (remember: $ci3 > ci2 > ci1 > 0$) with the exception of a situation in which the greater cost of storage is its own consumer good. The model KW deals in a differentiated fashion with an-

other kind of equilibrium, speculative equilibrium, based on speculative strategies. One strategy is speculative when, besides the above-mentioned “fundamental” criteria (storage costs and consumer good), the criterion of the probability of getting rid of an unwanted good in a smaller number of turns is added in spite of the fact that conserving it meant a greater storage cost. If we incorporate speculative strategies in addition to fundamental strategies, we obtain the speculative balance of model A, represented in the following scheme:



, in which we can see how two goods that carry out the function of medium of exchange emerge: the goods of type 1 (that already emerged in the fundamental equilibrium, because agent II continued transferring good 1 from agent III to agent I), and the goods of type 3 (since now, incorporating speculative strategies, the agents of type I transfer good 3 from agent II to agent III). In this new equilibrium, agents of type I prefer the good of greater cost of storage (3) in relation to the lower-cost good (2) precisely because good 3 is easier to market; that is to say, it can be exchanged more easily if we bear in mind the probabilistic factor of encounterings.

After a considerable number of turns, the following conclusion should follow:

- The good of type 1, in having less storage costs, should emerge as a medium of exchange.
- The agents of type II are at a disadvantage because they produce the good 3 (the most expensive from the point of view of storage), which will only be accepted by agents of type III (who consume it directly). This is what will take them to use good 1 (produced by III) as a medium of exchange with the agents of type I.
- Some agents of type I might decide (if they adopt some speculative strategy) to store good 3 (with a greater cost of storage) in view of being able

to directly carry out an exchange with agents of type III, without the need to go through the mediation of agents of type II. This would mean a speculative equilibrium whereby good 3 would also occasionally emerge as a medium of exchange.

3. Phenomenological critique to the Kiyotaki-Wright model. Notes for a theory of money in the life-world.

Theoretical economists that work using models are quite aware of the limitations in scope that their methodology implies. What the model KW shows is that the emergence of a medium of exchange in an appropriately modeled situation is possible; that is to say, given an initial state of the stochastic process without the existence of any medium of exchange, the process will move towards the emergence of at least one good that will play the role of medium of exchange. But it is necessary to reflect upon the way in which Kiyotaki and Wright have constructed their model; that is to say, about what factors it has been necessary to isolate in order to show the possibility of that emergence. With this, we intend to ponder about a capital methodological question: if the price paid in the way of the process of the isolation of factors and of idealization in the constitution of the modeled elements does not imply the loss of essential elements when it comes to understand the *sense* of the emergence of money. It is one thing to show that under certain conditions (although these conditions can never be given in the real world) the emergence of a medium of exchange would be possible; another is to understand the sense that the emergence of a medium of exchange has in general. Demonstrating that in a possible properly modeled world the emergence of a medium of exchange can be given through stochastic processes does not imply an advance when having to understand the meaning that the emergence of money might have in the real world. If some of the isolated factors in the constitution of initial elements was revealed as decisive when having to understand the meaning of the emergence of money, maybe what is gained (the possibility of demonstrating the possibility of the emergence of money in a possible world) might seem a much less attractive reward than we would have first imagined at a theoretical level.

The architecture of the model Kiyotaki-Wright corresponds quite precisely with a type of theoretical entities that started to develop in the field of economy in the 70s. Although the concept of "model" was already frequently used in economy in the 20s with a generic and approximately equivalent meaning to the one of "theoretical construct", starting from the 70s the word "model" came to mean a more specific and characteristic type of theory.³⁰ First, these new models focus on the analysis of very specific issues, moving away from the will to generalize, which previous theoretical constructions that were also formalizing had, such as the Theory of General Equilibrium.³¹ In this sense, the model KW starts from the assumption that the distinctive trait of money is the medium of exchange function, and any other function is immediately eliminated from the analysis. It could also be said that there is no theory of money in the model KW, but an "isolated" theory of the function of medium of exchange; and not of its meaning, but only of the confirmation of its apparition. On the other hand, the modeling of the initial conditions is carried out by means of informal language. In the model KW (and in the models in the new specific sense after the 70s) the formal model is integrated in a "history" that is presented by means of an informal language³². This story presupposes the description, in non-formal language, of modeling (by means of idealizing and isolating processes) of three broad areas, almost always present in the constitution of such theoretical entities:

1. The environment: The modeling of the environment is usually carried out by means of isolation and idealization processes. In the case of the model KW that concerns us here, the environment is specified as physical environment, so as to distinguish it from the modeling of behavioral aspects³³. However, in the

³⁰ On the distinctions between the generic use and the more technical concept of "model" in economics from the 70s, see García-Bermejo, 2009, p. 90 et seq. While the word "model" was already frequently used, the new meaning derives rather from its verbal sense, "to model", in the construction of entities designed to capture specific aspects of the market.

³¹ Although there is no theory of money, in the strict sense, within the theory of General Balance, it can be argued that is a theory that tends to generalize and potential treatment of multiple issues.

³² "Story" is the word that, not without derogatory overtones, tends to qualify the abundant description in informal language around the entire formalized exhibition of the model; see García-Bermejo, 2009, p. 96. Contrast, again (as does García-Bermejo) with a much more rigid conception of formalization of the theory of general balance, and with the methodological observation of Debreu about the complete dominance of the syntactic over the semantic level in the theory: "Fidelity to rigor dictates the axiomatic form of the analysis where the theory, strictly speaking, is logically disconnected from its interpretations (see Debreu, 1973, p. x).

³³ KW, 1989, pp. 930 – 931. Since there is no single pattern in the development of models, the word environment often includes both the physical description of the medium and the description of the modeled behavior, without making any explicit difference; see García-Bermejo, 2009, p. 92.

description of the environment of the model KW we can distinguish some heterogeneity:

- a. On the one hand, space-time idealizations of the physical world, of the same type that would take place in the natural sciences. Thus, time is considered a discrete variable (when it is not in the life-world), and the spatial limitations of storage are fixed as an assumption³⁴. In a certain sense, these idealizations are made to facilitate a simpler mathematical expression of the fundamental operations of the model. This sense of "idealization" is paralleled to the "neo-Duhemian" sense of idealization according to which idealization is a method of transforming raw data; that is to say, a method of correcting systematic errors generated by devices of factual measurement³⁵. Husserl also reflects this sense of "idealization" when he affirms that "the art of measurement becomes the precursor of at last universal geometry and its "world" of pure limit-forms"³⁶. Nothing points to a problematization of this type of idealization, similar to the one physics carries out in the bodies that are given to it in sensible perception.
- b. On the other hand, the description of the characteristics of the agents also shapes the environment. And this description is not without interesting details. Why do agents have to be immortal? The model does not say anything in this respect. Obviously, the introduction of the immortality of the agents in the constitution of the model (because it practically figures more as an introduction than as an isolation, since even if we all know in some way that we will die, we consider this aspect negligible in 99% of our daily commercial exchanges)³⁷ can be explained, as in the previous case, in virtue of a simplification in the application of the mathematical apparatus to be used, since if we introduce the immortality of agents we can avoid distortions in the establishment of the calculus of the

³⁴ KW, 1989, p. 930.

³⁵ About this neo-Duhemian sense of idealization, see Sebastián, in García-Bermejo, 2009, p. 401.

³⁶ See *Hua VI*, § [9], (a), p. 25: "MeBkunst wird also zu Wegbereiterin der SchlieBlich universellen Geometrie und ihrer "Welt" reiner Limesgestalten".

³⁷ There are millions of negligible aspects in the modeling of exchange that have not been "explicitly" isolated in the "story" of Kiyotaki and Wright, for example, whether the agents are handsome or ugly, that they do not suffer a disability of any kind, etc. In contrast, the fact of death makes an explicit reference to its isolation. If we asked ourselves about what factor plays a greater role in a commercial exchange in the life-world, whether the beauty of the agents or their mortality and, therefore, what is the factor that can be the best isolated in the idealization, surely we would find more than a theoretical problem. However, KW chose to make the elimination of death explicit and not to say anything about the isolation of other special characteristics of the agents. Therefore, we can assume that this explicitness obeys some kind of logic, whatever the extent to which this logic is not made explicit.

functions of utility and non-utility of the agents, on the one hand; and on the other, we stabilize the number of agents of each type I, II and III, and in this way the calculus of probability of encounters is also stabilized. However, if these were the only reasons, we would have to also include a clause on the birth of the agents (the model does not make this clause explicit), since this factor could also alter the factor of probability of the encountering. The model KW talks about the "continuum" of agents as a "unity of mass", implying a single fixed number and compact and stable whole of agents. However, the immortality and absence of birth of the agents in the model³⁸ is not the only modeling characteristic of the agents. The agents "meet each other". This is the only relation between them. Production is understood as an absolutely individual factor, and the agents interact with each other having related meanings in which they exchange goods. This is a priori reasonable under the logic of the constitution of models: we want to show the emergence of the medium of exchange, and other related structures between the agents can and must be negligible. At the same time, one can interpret that the essential nucleus of the commercial exchange consists in the type of exchange we call "meeting", and we can assume that all possible relations but "meeting" can be isolated. But in this case, the modeling structure of these encounters (its rhythmic pace organized into discreet time turns) implies that *the probability that two agents meet again is zero*³⁹. No doubt, our extreme precautions would not be properly understood if it was understood that our aim is to denounce some "lack of empathy" or some other inappropriate isolation in virtue of the exclusion of, for example, emotional factors or social ties in meetings. Staying in a modeling that isolates all emotional or family ties between the agents, and accepting it as methodologically reasonable, what should concern us is the explanation according to which the probability for two agents to meet again is zero: *the elimination of the*

³⁸ Although birth is not made explicit as a modeled element, we have to assume that the same perspective must be assumed starting with the introduction of the sense of immortality. Or perhaps Kiyotaki and Wright have assumed that a world of immortal agents is a world in which no one would like to have children, and therefore one condition follows another in an immediate and obvious way? On the other hand, one might think that dying can be included as a complete cessation of "economizing actions", the only ones in which the model is centered, while procreation can be immediately eliminated from "economizing actions". Everything is open to interpretation, given that KW do not say anything about it; in any case, these issues would require some explicit demonstration in the development of the model.

³⁹ KW 1989, p. 931.

credit in the model. It is necessary to stress that we are not calling for the "humanity" of agents; that would be ignoring the precise meaning of what the concept of "model" ontologically means, nor the intentions of the researchers who use those theoretical entities, attacking the processes of isolation and idealization by means of a critique aimed at adding convolutions (sociological, psychological, institutional) on the aspects the scientist tries to isolate according to his theoretical interests. However, the denial of the possibility of credit in the model is not the isolation of a concrete social relation between agents among other possible social relations; it does not involve the isolation of an accidental relation to the phenomenon of money itself, which we want to explain. We are talking about a relation that all other monetarist traditions confound with the *essence itself* of the phenomenon of money. Actually, to eliminate credit from the concept of money in the model KW means that *the probability of two agents who meet in a turn to meet again is zero*. One could ponder whether what has been isolated in this logic of meetings is the notion of "society" itself. And to isolate, not this or that determined social factual relation (being part of a family, having emotional bonds, etc.), but the notion of "society" itself is possible that it implies to gain the description of the emergence of the medium of exchange in a possible world under the condition of not being able to obtain a theory in which the emergence of the medium of exchange, as well as its ties with the worldly concept of money become intelligible for individuals who belong to the real world (the "life-world", as we would say phenomenologically). *In order to eliminate the possibility of credit in the model (to "isolate" the function of medium of exchange from other functions), we eliminate the notion of "society" itself: two agents that meet in a turn have a zero probability of meeting again*. With this, we might legitimately ponder about the possibility of recovering, some time, some empirical content from the model (or for the possibility of recovering the emergence of the medium of exchange for the life-world). We emphasize that our criticism is not far from the same thematic area of money; the model KW requires from the beginning to forget any bond that the emerging medium of exchange could have with a "social" time. Even if it emerges from a series of stochastic processes, this medium of exchange is purely spatial; it does not have a temporal dimension. We could ponder

whether a medium of exchange obtained at this price has something to do with the function of "medium of exchange" as we exert it daily in the life-world; that is to say, we could ponder whether this medium of exchange has anything to do with the function of medium of exchange as it corresponds to the phenomenon of money as it is experienced. And this is not precisely a "personalist" critique to economy⁴⁰.

2. Behavior: The model KW presents human behavior modeling according to two parameters: the theory of rational election and the theory of games. With regard to the rational to the theory of rational election, the agents are considered as rational maximizes: always and at all times every agent seeks to maximize its expected utility, and this maximization guides unilaterally his decision making. The theory of rational election is based upon the microeconomic formalization of a previously modeled behavior. These microeconomic formalizations, at their turn founded upon a previous idealization of behavior, are carried out isolating some components of the decision making psychological and social process. But regarding this microeconomic formalization, based in its turn in the idealization of certain psychological aspects of decision making, we could ponder: Is it legitimate to model the psychic processes of decision making in the same way that the natural sciences model the space-time phenomena with which they must operate? Can we talk about concepts such as ideal perfect fluid or gas, habitually used in physics, and say that there is some analog relationship with concepts such as those defined by consumer preferences and income, or governments uniquely represented by fiscal or monetary variables?⁴¹ From the purely formal point of view, we give a positive answer: there is no pure fluid in nature, although the theoretic study of the properties of a perfect fluid can lead to laws that applied to real fluids, can help us explain or predict quite approximately the experimental results; likewise, it will be said, in reality consumers are not defined solely by their preferences and income, but to assume a human action of this kind should allow us to explain or predict some

⁴⁰ In a sense, the KW model evolution in the last 20 years confirms the "artificial" character of this medium of exchange: instead of evolving toward an incorporation of institutional or closer to the real world elements (working in an interdisciplinary direction to reconcile the more formal aspects of the model by introducing concepts from other social sciences), the model has evolved into theoretical proposals that attempt to broaden its field of action in completely created computer simulations, or what has been called "artificial societies"; that is to say, instead of advancing in the direction of modeling the formal nucleus of the model, progress has been made in the direction of "modeling" all the surrounding aspects, including the notion of society; see Elendner, 2009.

⁴¹ This analogy can be found in Santos, in García-Bermejo, 2009, p. 242.

accurate experimental results. But, is it really the case in the example we are analyzing of the model KW about the emergence of money?⁴² Are the results of the KW model recoverable to establish or construct some explanation or prediction in the real world? If the constitution of a perfect fluid by means of idealizing processes allows for laws applicable to the explanation of predictive behavior of real fluids, it is because the idealization of a perfect fluid is carried out isolating factors that belong to the same ontological regional level. The viscosity, rotational character or compressibility of a liquid are factors that can be isolated in the idealization of a perfect fluid, but a perfect fluid is nothing else than a real “polished” liquid from the worldly conditions that impose restrictions of measurement and prediction. In a sense, in the example of fluid mechanics we still move in the direction of the neo-Duhemian sense of “idealization”, previously discussed. However, when we model human decision making in the constitution of these economic models, do what is obtained and what is isolated still belong to the same ontological regional level? Is the relationship between a medium of exchange obtained by emergence from some immortal, sterile agents that can never be found more than once, and a medium of exchange, for example an act of buying, such as the one we might find in its constitutive spatial levels in the life-world, a relationship between two theoretical entities that belong to the same regional and ontological level? Hastily assuming a positive answer implies once again to forget that the model KW is not a model about the emergence of money, but about the emergence of the function of the medium of exchange, and that if the demonstration of this function can be carried out, it is at the price of having previously isolated it from other functions of money, from which the model simply does not affirm anything. Regarding the question of whether the modeling behavior and the behavior obtained by means of the recourse to phenomenological description of the life-world belong to the same regional and ontological level, we call upon Husserl again:

“The idea of an ontology of the world, the idea of an objective, universal science supported by a universal a priori according to which all possible factual world was knowable *more geometric* – an idea available from Leibniz – is nonsense. In the area of souls (*Seelen*), in principle, there is no such ontology;

⁴² We are not criticizing the possibilities of empirical contrast of models in general (in fact, I am far from having accurate information about it); our view is restricted to the KW model now, as a step towards a global theory of money using the medium of exchange function.

there is no science of the ideal and physicist type, even if psychic being can be studied in transcendental universality and in a systematic way, and in the main essential generality in the form of an a priori science."⁴³

3. A condition of equilibrium: The concept of equilibrium implies an assumption in the way in which the agents are going to behave, and this behavior is based here in the theory of games. The notion of equilibrium is introduced as a model resolution clause, and in the model KW it depends on the distinction between fundamental strategies and speculative strategies. In this case, the whole question of the ontology of modes of being of things has been absorbed in the theory of strategic behavior stipulated by the model.

Concluding: the Kiyotaki – Wright model has managed to show that, if money was a medium of exchange, it could exist in a possible world. Some see this as a breakthrough in the orthodox analysis of money⁴⁴; others, more cautious, limit their view to the confirmation of the possibility of an "old intuition"⁴⁵. Whatever the scope we give to this model, we must point out that we are not in front of an isolated theory of money, but in front of a theory about one of the isolated and modeling functions of money. As we have seen, the model KW leaves the question about the genetic ancestry of these issues in relation to other functions absolutely intact.

BIBLIOGRAPHY

- AIYAGARI, S. Rao & WALLACE, Neil: *Existence of steady-states with positive consumption in the Kiyotaki-Wright model*, Research Department Working Paper n° 428, Federal Reserve Bank of Minneapolis, 1991 (Disponible en: <http://www.greatdepressionbook.com/research/WP/WP428.pdf>)
- AYDINONAT, N. Emrah: *The invisible hand in economics. How economists explain unintended social consequences*, New York, Routledge INEM Advances in Economic Methodology, 2008.
- DEBREU, Gerard: *Teoría del valor. Un análisis axiomático del equilibrio económico*, Barcelona, Ed. Bosch, 1973.
- ELENDNER, Hermann: *On the emergence of money. The formation of media of exchange in artificial societies*, Saarbrücken, Verlag Dr. Müller, 2009.

⁴³ *Hua VI*, § [72], p. 268.

⁴⁴ Elendner, 2009, p. 29.

⁴⁵ Aydinonat, 2008, p. 112.

- GARCÍA-BERMEJO, Juan Carlos: *Sobre la economía y sus métodos*, Madrid, Trotta, 2009.
- GONZÁLEZ, Joan: *Fenomenología estática de los actos de compra*, en COPOERU, Ion & SEPP, Hans Rainer (eds.), *Phenomenology 2005, Vol. III. Selected essays from the euro-mediterranean area*, Bucharest, Zetabooks, 2007.
- “Materiales para una investigación fenomenológica sobre el dinero”, *Revista Arbor*, CSIC, nº 736 (2009), pp. 289-302.
 - “Ontología y funciones del dinero”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico nº 3 (2011), “Fenomenología y Política”.
- HICKS, J.R.: *Critical essays in monetary theory*, Oxford, Clarendon Press, 1967.
- HUSSERL, Edmund: *Hua III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Martinus Nijhoff, 1950.
- *Hua V, Ideen II*, Martinus Nijhoff, 1952.
 - *Hua VI, Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1954.
 - *Hua XXXIX, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916 – 1937)*, Springer, 2008.
- INGHAM, Geoffrey: *The Nature of Money*, Cambridge, Polity Press, 2005.
- *Capitalismo*, Madrid, Alianza, 2010.
- KIYOTAKI, Nobuhiro & WRIGHT, Randall: “On money as medium of exchange”, *Journal of Political Economy*, vol. 97, nº 4, Univ. of Chicago Press, 1989.
- “A search-theoretic approach to monetary economics”, *The American Economic Review*, Vol. 83, nº 1, 1993 (Disponible en <http://www.pse.ens.fr/ragot/KW93.pdf>)
- MENGER, Carl: *Principios de economía política*, Madrid, Unión Editorial, 1997.
- PIÉGAY, Pierre (Ed.): *Teorías monetarias postkeynesianas*, Madrid, Akal, 2006.
- POLANYI, Karl: *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori, 1994.
- ROCHON, Louis-Philippe (Ed.): *Modern theories of money. The nature and role of money in capitalist economies*, Edward Elgar, Cheltenham, 2003.
- SIMMEL, Georg: *Philosophie des Geldes*, Gesamtausgabe Band 6, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989.
- SERVET, Jean-Michel: “Le troc primitif, un mythe fondateur d’une approche économiste de la monnaie”, *Revue Numismatique*, vol. 6, nº 157 (2001)
- SMITHIN, John (Ed.): *What is money?*, Nueva York, Routledge International Studies in Money and Banking, 2000.
- VON MISES, Ludwig: *Teoría del dinero y del crédito*, Madrid, Unión Editorial, 2007.
- WRAY, Randall L: *Understanding modern money*, Cheltenham, Edward Elgar Publishers, 2003.
- (Ed.): *Credit and state theories of money. The contributions of A. Mitchell Innes*, Cheltenham, Edward Elgar Publishers, 2004.

**QU'EST-CE QU'UN SIGNE LINGUISTIQUE? LE REVERS
PSYCHOLOGIQUE DE LA THÉORIE HUSSERLIENNE DES ACTES
DE SIGNIFICATION À L'ÉPOQUE DES *RECHERCHES LOGIQUES***

**¿QUÉ ES UN SIGNO LINGÜÍSTICO? EL REVERSO PSICOLÓGICO
DE LA TEORÍA HUSSERLIANA DE LOS ACTOS DE SIGNIFICACIÓN
EN LA ÉPOCA DE LAS *INVESTIGACIONES LÓGICAS***

Maria Gyemant

Romanian Society for Phenomenology (SRF)/
Université de Liège, Belgium
gyemantmaria@yahoo.com

Résumé: Dans le § 8 de la 1^{ère} recherche logique Husserl explique qu'est-ce que c'est l'expression (*Ausdruck*), par opposition à un autre type de signe: l'indice (*Anzeichen*). Ce qu'est en jeu, c'est la spécificité de l'expression, entendue par Husserl comme une sorte de signe qui présente un caractère clair. Mais afin de déterminer l'expression Husserl effectue une opération interprétée par Derrida comme un premier type de réduction: réduction du langage à une forme du soliloque. En d'autres termes, au moment où Husserl doit expliquer ce qu'est un signe linguistique, met entre parenthèses précisément la fonction symbolique des expressions.

Je tiens à souligner dans cet article les raisons qui conduisent Husserl à ce surprenant geste de mettre entre parenthèses l'une des fonctions les plus essentielles des actes significatifs, la fonction communicative de contenus intentionnels au moyen de signes dans un contexte intersubjectif. Je montrerai après ce que conduit Husserl à examiner à nouveau cette décision et à la critiquer dans les textes de 1913-1914 lors de la préparation de la deuxième édition des *Recherches logiques* et publiés aujourd'hui dans le volume XX/2 de Husserliana.

Mots clef: Husserl, *Recherches logiques*, intentionnalité significative, signe linguistique, expression.

Resumen: En el §8 de la 1^a *Investigación lógica* Husserl explica qué es la expresión (*Ausdruck*) por oposición a otro tipo de signo: el índice (*Anzeichen*). Lo que se halla en juego es la especificidad de la expresión, entendida por Husserl como un tipo de signo que presenta un carácter intencional. Pero, con el fin de perfilar la expresión, Husserl realiza una operación interpretada por Derrida como un primer tipo de reducción: la reducción del lenguaje a la forma del soliloquio. En otras palabras, en el momento en el que Husserl debe explicar lo que es un signo lingüístico, pone entre paréntesis precisamente la función simbólica de las expresiones.

Me gustaría poner de relieve en este artículo las razones que llevan a Husserl a este sorprendente gesto de poner entre paréntesis una de las más esenciales funciones de los actos significativos, la función de comunicar contenidos intencionales a través de signos en un contexto intersubjetivo. Mostraré más tarde qué lleva a Husserl a revisar esta decisión y criticarla en los textos de 1913-1914 cuando preparaba la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* y hoy publicados en el volumen XX/2 de Husserliana.

Palabras clave: Husserl, *Investigaciones lógicas*, intencionalidad significativa, signo lingüístico, expresión.

Dans le §8 de la I^{re} *Recherche logique* Husserl opère un geste censé expliquer ce qu'est une expression en l'opposant à un autre type de signe: l'indice. Il s'agit de souligner le fait que, afin de comprendre ce qu'est une expression, il suffit de considérer le langage dans sa dimension monologique, en tant qu'il se déploie dans le soliloque intérieur. En d'autres termes, là même où il doit rendre compte de ce qu'est un symbole linguistique Husserl met entre parenthèse justement sa fonction symbolique. Ce n'est pas une approche nouvelle que de critiquer ce geste de la Ire *Recherche logique*. A part la critique très connue que Derrida en fait dans *La voix et le phénomène*¹, il faut mentionner que Husserl lui-même revient sur sa décision en 1913-1914 lors de la préparation de la deuxième édition des *Recherches logiques*. Nous voudrions rendre compte dans ce qui suit des raisons qui ont amené Husserl à laisser de côté une fonction des actes de signification qui nous semble essentielle, la fonction communicative, pour ensuite montrer quelles sont les raisons qui ont amené Husserl à revenir sur cette décision. Dans l'aller-retour de cette analyse du concept d'expression nous aurons l'occasion de bien cerner certains concepts husserliens qui restent dans l'ombre dans les *Recherches logiques*, en raison de l'orientation forte de cet ouvrage vers la question de la connaissance, et qui nous serviront par la suite pour mettre en évidence la dimension dynamique des intentions de signification (*Bedeutungsintentionen*).

On voudrait donc, en un premier temps, rendre compte de ce que Husserl entend, dans les *Recherches logiques*, par *Wortlaut* (traduit par "son de mot", ou "complexe phonique") et la façon dont il distingue entre, d'une part, le signe linguistique et tout autre type de signe, et d'autre part entre le signe linguistique et sa signification. Nous verrons que ces deux distinctions conceptuelles, qui sont censées concourir à la clarification du concept d'expression, sont en réalité en tension. Cette analyse nous permettra aussi de répondre à la question que nous avons posé en marge de notre problématique principale, de voir notamment mieux pourquoi, dans le contexte de la Ire *Recherche logique*, le geste du §8 semble parfaitement pertinent. Dans un

¹ Derrida, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967. Derrida lit ce geste comme une première forme de réduction transcendantale censée isoler ce qui est idéal dans l'acte de signification et d'éliminer tout ce qui relève de l'empirique, et notamment la dimension sensible du signe, ce qu'il interprète comme étant le signe chez Husserl d'un présupposé métaphysique non-thématisé: celui de l'immédiateté de nos actes.

deuxième temps, nous allons cependant examiner tout ce que ce geste nous oblige à laisser de côté, et notamment la dimension intersubjective du langage et le rôle communicationnel du *Wortlaut*. Nous montrerons que, vu le développement ultérieur de la pensée de Husserl, isoler les actes de signification de leur support symbolique est un geste impossible, ce qui fait que, finalement le rapport s'inverse entre le rôle communicationnel intersubjectif, et le rôle purement expressif du langage et que donc, pour le dire simplement, si on prend au sérieux les distinctions conceptuelles opérées par Husserl on ne peut maintenir ni la possibilité d'une expression proprement dite déliée de tout *Wortlaut* (et par là même de toute fonction indicative), ni celle d'un *Wortlaut* séparé de toute signification, c'est-à-dire d'un signe qui reste linguistique tout en étant isolé de sa signification.

CE QU'EST, POUR HUSSERL, UNE EXPRESSION – INDICES ET EXPRESSIONS

Voyons d'abord quelle est la place que le *Wortlaut*, c'est-à-dire le signe linguistique pris dans sa dimension matérielle, le mot parlé ou écrit en tant que signe renvoyant à une signification, occupe dans les *Recherches logiques*. C'est en effet la question qui ouvre les *Recherches logiques* et dont l'importance pour la suite de l'ouvrage et pour le développement du concept d'intentionnalité est absolument fondamentale. Husserl commence sa Ire *Recherche logique* avec la mise en place d'une distinction entre deux types de signes: les indices (*Anzeichen*) et les expressions (*Ausdrücke*). Cette distinction sert à éclairer une équivoque qui tient au terme "expression". Celui-ci peut signifier deux choses. Soit on entend par "expression" la totalité de ce qui est communiqué, c'est-à-dire un acte de signification complet, présentant un côté physique (le *Wortlaut*, le symbole linguistique) et un côté psychique (la signification, ce qu'on veut dire). Soit on entend par "expression" simplement le côté physique, effectivement extériorisé, de cet acte, notamment le *Wortlaut*, le côté sensible des mots.

L'équivoque du terme "expression" est donc en étroite liaison avec ce qu'on entend par *Wortlaut*. Il faudra établir, plus précisément, s'il s'agit d'une unité isolable, d'un objet perceptible qui vaut pour lui-même, ou alors si on considère que le *Wortlaut* véhicule nécessairement une signification, dont il ne

peut pas être séparé. Ce qui est clair c'est que dans l'expression est impliqué quelque chose de l'ordre du signe. Mais afin de bien déterminer le statut de cette composante symbolique dans l'expression, afin donc de décider laquelle des deux possibles acceptions du *Wortlaut* est pertinente, Husserl introduira une distinction entre deux types de signe: les signes qui sont essentiellement liés à une signification, qui sont de véritables expressions d'une part, et d'autre part les signes qui ne se relient pas à une signification et que Husserl appellera des "indices". La question est donc de savoir si le *Wortlaut* est une expression proprement dite ou bien un simple indice. Certes, à une première vue le *Wortlaut* est censé faire partie de la première catégorie: il est par définition un signe qui se relie à une signification, et donc une expression proprement dite. Mais, nous le verrons, les choses sont plus compliquées. Ce que nous voudrions justement montrer dans la suite de ce texte est le fait que le *Wortlaut*, tout en s'associant dans une première analyse avec les expressions (*Ausdrücke*) et en s'opposant aux indices (*Anzeichen*), doit en réalité être interprété comme ce qui, dans l'expression même, est de l'ordre de l'indice.

Pour Husserl "Tout signe est donc signe de quelque chose mais tout signe n'exprime pas une signification"². Il y a une catégorie de signes, les indices, qui renvoient, certes, à quelque chose mais ne le font pas sous le mode de la signification (et bien sûr, il s'agira de rendre compte de ce que veut plus précisément dire "renvoyer sous le mode de la signification"). La différence entre indices et expressions consiste, donc, dans la *façon dont ils indiquent* un certain état de choses. Dans un premier temps, c'est justement par leur opposition aux expressions que Husserl définit les indices: les indices sont des signes qui n'ont pas de fonction expressive (c'est-à-dire qui ne se relient pas à une signification).

La manière dont les indices désignent un objet n'est donc pas du même ordre que celle des expressions. Les indices sont des signes qui indiquent en vertu du fait qu'ils constituent un trait caractéristique de la situation où de l'objet qu'ils indiquent. Husserl distingue entre plusieurs types d'indices. Il y a premièrement les marques distinctives (*Merkmale*), c'est-à-dire des "propriétés 'ca-

² Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, 2e édition allemande, Halle, Max NIEMEYER, Band II/1, 1913, Band II/2, 1921, tr.fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1996, tome I, *Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1959, tome II/1, *Recherches logiques I et II*, Paris, PUF, 1961, tome II/2, *Recherches logiques III, IV et V*, Paris, PUF, 1962, tome III *Recherche logiques VI*, Paris, PUF, 1963. Ire *Recherche logique*, p. 23, tr.fr. p. 27.

ractéristiques' destinées à faire connaître les objets auxquels elles adhèrent"³. Par exemple le stigmaté est le signe de l'esclave, le drapeau est le signe de la nation⁴. Ensuite, il y a les indices qui se relient à la situation indiquée par un lien causal. Par exemple, les fossiles sont l'indice de l'existence d'une certaine forme de vie, les canaux sur Mars sont l'indice de l'existence d'êtres intelligents⁵. Un autre type de lien qui attache les indices à ce qu'ils indiquent est le lien mnémonique (le nœud du mouchoir, les monuments). Peu importe donc quel est le rapport de l'indice à ce qu'il indique, pourvu qu'il ne s'agisse pas d'un lien de l'ordre de la signification. Voyons donc ce qu'est alors un lien de l'ordre de la signification, puisqu'il s'agit là du trait essentiel qui distingue entre indices et expressions proprement dites.

SIGNES ET INTENTIONS SIGNITIVES

Ce qui est essentiel dans le cas des signes signifiants, ou expressions proprement dites, est le fait que ces signes ont une signification. Qu'est-ce que cela signifie pourtant "avoir une signification"? Ce n'est pas le fait que ces signes désignent un objet, car les indices renvoient aussi à des objets. C'est plutôt dans le type particulier de lien qui lie un signe verbal, un *Wortlaut*, à l'objet désigné qu'il faut chercher le sens de cette expression: "avoir une signification". Or le lien qui unit le signe verbal à l'objet désigné est, semble-t-il, justement la volonté d'opérer cette liaison: par ces signes quelqu'un veut dire quelque chose, veut nommer tel ou tel objet. Un indice ne présente que deux aspects qui sont tous les deux physiques: le signe, qui peut être perçu, indique la situation à laquelle il est relié, qui peut être également perçue. L'indication est un rapport entre deux éléments qui sont tous les deux de l'ordre de la perception. En revanche, une expression est un type de signe qui, à côté de son aspect perceptible en tant que mot effectivement proféré, et de l'aspect éventuellement perceptible de l'objet qu'il représente, qu'il nomme, présente un autre aspect qui lui est essentiel et qui est psychique. Une expression présuppose,

³ Husserl, E., *Ire Recherche logique*, p. 24, tr.fr. p. 28.

⁴ Ces signes seront en effet réinterprétés dans les textes de 1913-1914 comme n'étant pas des véritables indices mais une autre catégorie de signes appelés par Husserl des signaux. Leur trait caractéristique est d'être le résultat d'une convention, donc d'avoir une signification, sans pour autant être encore des véritables expressions.

⁵ Husserl, *Ire Recherche logique*, p. 24, tr.fr. p. 28

à côté de sa face physique, "une certaine somme de vécus psychiques qui, reliés associativement à l'expression, en font par ce moyen l'expression de quelque chose"⁶. Ces vécus psychiques ne sont rien d'autre, pour le dire clairement, que des intentions de signification au moyen desquelles l'objet signifié est visé. En d'autres termes, le mot est le côté sensible d'un acte qui vise un objet sans que des aspects intuitifs de cet objet soient donnés effectivement. Tout se passe comme si, afin d'indiquer un objet qui n'est pas présent, et que je ne peux donc pas montrer de doigt, j'utilise un remplaçant, un signe verbal, qui remplace l'objet sans pour autant avoir un quelconque lien avec lui. Ce signe verbal cependant, qui n'a aucun lien réel avec l'objet, ne peut renvoyer à celui-ci que parce que le locuteur maintient, par des actes appartenant à sa propre vie psychique, ce lien.

Ainsi, nous voyons plus clairement que la différence entre signes expressifs et indices tient au lien que ceux-ci entretiennent avec l'objet. Le lien des indices est un lien que l'indice entretient de toute façon avec l'objet qu'il indique⁷, qu'il soit observé ou non, alors que le lien expressif qui lie l'expression verbale à l'objet qu'elle désigne est un lien maintenu par celui qui parle. Les traces qu'un animal sauvage laisse dans la neige sont l'indice que cet animal est passé par là, mais il est sûr et certain que l'animal n'a essayé de rien communiquer par ses traces. En revanche, quand quelqu'un parle, ses mots ne sont pas simplement des indices de sa parole, mais ils sont animés par les intentions du locuteur, de sorte qu'on peut comprendre non seulement qu'il est en train de parler, mais aussi qu'est-ce qu'il veut dire, quels sont les actes de signification qu'il opère et les objets qu'il vise. Alors que les indices n'expriment rien, ne veulent rien dire, ou plus précisément, avec eux on ne veut rien dire, les expressions sont des constructions plus complexes, qui réunissent un signe verbal et une intention de signification, une visée, afin de parvenir à renvoyer à leur objet. Un signe indicatif renvoie de toute façon à son objet, alors qu'un signe significatif, un signe verbal, un *Wortlaut*, ne renvoie à son objet que parce qu'on veut qu'il renvoie à tel objet, que parce qu'on l'utilise en tant que corrélat de tel objet. C'est parce que d'une part, l'acte de signification vise tel objet, et d'autre

⁶ *Ibid.*, p. 31, tr. fr. p. 36.

⁷ Y compris dans le cas des signaux, une fois le lien établi.

part il est essentiellement lié au *Wortlaut*, que le *Wortlaut* est signe précisément pour l'objet visé par l'acte.

Le complexe phonique articulé (et cela vaut aussi pour le caractère réellement écrit, etc.) ne devient mot parlé, discours communicatif en général, que par le fait que celui qui parle le produit dans l'intention de "s'exprimer" (sich äussern) par là "sur quelque chose"; en d'autres termes, par le fait que, dans certains actes psychiques, il lui confère un sens qu'il veut communiquer à celui qui l'écoute.⁸

Nous avons donc, dans le cas des expressions, un signe (le *Wortlaut*) et une intention du locuteur de s'exprimer, c'est-à-dire de faire part de ses vécus, et, par là-même, de ce à quoi réfèrent ces vécus. Dans ce complexe qu'est l'expression, nous identifions alors deux fonctions différentes: d'une part, l'expression nomme un objet, elle parle de lui, le signifie. Mais d'autre part elle exprime aussi la vie psychique de celui qui parle. C'est aussi le locuteur qui s'exprime lui-même en exprimant au même temps dans son expression un objet ou une situation. A l'aide du signe verbal il parvient non seulement à référer à l'objet, mais aussi à extérioriser ses propres pensées, à les communiquer. Et dans cette deuxième fonction de l'expression, qui s'ajoute à la référence à l'objet, le *Wortlaut* joue un rôle essentiel. C'est justement parce que l'interlocuteur peut entendre ou lire les mots qu'il peut tirer la conclusion que le locuteur est en train de réfléchir sur des objets. Or, dans ce nouveau scénario, le rôle joué par le *Wortlaut* semble être précisément celui d'indice: il indique la présence d'actes de signification dans l'esprit du locuteur, de même que la fumée indique la présence du feu.

Husserl avait procédé dans la clarification du concept d'expression en faisant deux distinctions: l'une séparait entre indices et expressions, l'autre séparait à l'intérieur de l'expression entre son côté physique et son côté psychique, entre le *Wortlaut* et l'acte de signification qui l'anime, qui le relie à l'objet. Or, à la lumière de cette nouvelle fonction d'indice du *Wortlaut*, qui apparaît grâce à la deuxième distinction, la première distinction qui séparait entre indices et expressions semble de nouveau brouillée. En tant que signe, l'expression (*Ausdruck*) doit se distinguer radicalement de l'autre type de signes, de l'indice (*Anzeichen*), et cela précisément parce que les expressions sont des signes qui ont

⁸ *Ibid.*, p. 32-33, tr. fr. p. 37-38.

une signification. En d'autres termes, elles sont des actes intentionnels de signification reliés à un signe verbal (*Wortlaut*). Nous avons vu, cependant, que le côté physique de l'expression sert précisément pour indiquer son côté psychique, que le *Wortlaut* sert précisément dans la situation de la communication, comme indice pour l'auditeur que le locuteur est en train de partager avec lui ses actes de signification. Nous ne pouvons pas manquer la difficulté: c'est précisément le côté signe de l'expression, le *Wortlaut*, qui se comporte comme un indice, alors même que l'expression était censée être un type de signe qui s'oppose radicalement à l'indice. En tant qu'elle est un type de signe, l'expression est aussi un indice, signe et indice semblent deux fonctions indissociables.

C'est précisément à cause de cette tension que Husserl est obligé d'opérer, dans le §8 de la Ire *Recherche logique*, le geste, que Derrida avait interprété comme une anticipation de la réduction phénoménologique, de considérer les expressions uniquement dans la vie psychique solitaire. Ce geste est, en effet, parfaitement cohérent avec l'intérêt de Husserl dans les *Recherches logiques*. Ce qu'il essaie de mettre en évidence c'est l'articulation des actes intentionnels dans la progression de la connaissance. En d'autres termes, ce qu'intéresse Husserl dans l'expression n'est pas son rôle de signe, mais plutôt ce qu'en elle est de l'ordre de la signification, ce qu'en elle rend compte de l'objet. C'est pourquoi la découverte des intentions de signification comme trait essentiel des expressions fait basculer la discussion sur le seul terrain de ces actes. Mais afin de mettre en place cette problématique Husserl doit d'abord isoler ce qui est essentiel dans les actes de signification de ce qui est inessentiel. Le cas de la vie solitaire est une preuve du fait que le côté physique de l'expression, le *Wortlaut*, est inessentiel, qu'une expression continue à renvoyer à son objet y compris là où elle est séparée de son côté physique. L'intérêt de Husserl porte sur le rapport de la signification en tant qu'acte à l'objet signifie, de l'essence de cet acte (matière et qualité) et de l'objet qu'elle vise. Tous les éventuels contenus présentatifs (sensations) de l'acte, qui, dans le cas de l'acte de signification sont des intuitions du *Wortlaut*, restent hors jeu. Car, nous l'avons vu, l'objet

signifié n'a strictement aucun rapport avec le *Wortlaut*, auquel il ne se rattache que du fait de la visée intentionnelle⁹.

Ainsi, l'acquis principal de ce premier chapitre des *Recherches logiques* ne s'opère que dans ce §8, où Husserl constate que la signification n'est pas, ou de moins n'est pas *essentiellement* un signe, donc une expression, mais un acte. Reste cependant de montrer si une telle purification des intentions de signification de toute composante inessentielle est effectivement possible, thèse que Husserl semble rejeter dans des textes ultérieurs, et notamment la réécriture de la VIe *Recherche logique* en 1913-1914 publiée dans le volume XX de *Husserliana*.

LE *WORTLAUT* COMME PARTIE INSÉPARABLE DE L'ACTE DE SIGNIFICATION

Husserl se sert de la distinction entre le côté physique et le côté psychique de l'expression pour mieux établir le rôle du *Wortlaut* dans l'économie des signes : le *Wortlaut* est un type particulier de signe, une expression, qui se distingue des autres signes par le fait qu'il est indissociable de sa signification. Si nous considérons cependant séparément le côté signe à l'intérieur de l'expression, si, par une opération d'abstraction, nous isolons le *Wortlaut* de l'acte de signification, nous constatons que ce qui apparaissait auparavant comme radicalement différent des indices redevient très similaire. Car le rôle essentiel du signe dans l'expression est de servir dans la communication comme indice de l'intention de signification qu'il représente. Autrement dit, si par expression nous entendons un type de signe, c'est parce que nous privilégions la fonction indicative de celle-ci, qui est exhibée dans la communication. En entendant le mot dans sa dimension physique, le *Wortlaut*, l'auditeur peut se rendre compte que celui qui parle est en train d'effectuer des actes de signification.

⁹ J'ai montré ailleurs ("L'universalité du remplissement. Réflexions sur la référence des intentions de signification dans les *Recherches logiques*", *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Vol. VI (2010), 4 ; "*Wortlaut* et remplissement", Volume collectif *S'orienter dans le langage : l'indexicalité*, Marthelot, P., (Dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2011) que tout acte de signification est un acte fondé, que nous ne trouvons pas de pures significations autrement que par abstraction. Les actes de signification se fondent dans des actes intuitifs qui intuitionnent le *Wortlaut* et dont les contenus intuitifs jouent un rôle dans l'acte de signification (le rôle de *Repräsentation* symbolique). Mais ces contenus intuitifs n'entrent pas dans l'essence intentionnelle de l'acte, qui seule intéresse Husserl exclusivement dans les *Recherches logiques*.

Le *Wortlaut* fonctionne donc comme un indice de ces actes au service de l'auditeur.

La distinction entre expression et indice est donc plus nuancée que l'on aurait pu penser en lisant la Ire *Recherche logique*. Une expression n'est en réalité rien d'autre qu'un type particulier d'indice qui relie un locuteur à un auditeur. Cette dimension indicative des expressions verbales ne disparaît que si l'on se place dans une situation qui n'est pas des plus naturelles: le monologue intérieur. Comme l'affirme Husserl dans le §2 de la Ire *Recherche logique*, "quelque chose ne peut être appelé indice que si et dans le cas où ce quelque chose sert effectivement à un être pensant d'indication pour une chose quelconque"¹⁰. Le *Wortlaut* ne remplit donc ce rôle d'indice que dans le cas où il est perçu par un auditeur, donc dans la situation de la communication. En revanche, là où le *Wortlaut* ne remplit pas ce rôle, notamment dans la vie psychique solitaire, il semble disparaître complètement. Il n'y a en effet pas d'indices d'actes dans la vie solitaire parce qu'il s'agit d'actes que l'on vit effectivement. Mais, puisqu'on n'a pas besoin de s'indiquer à soi-même ses propres actes, on semble ne pas utiliser du tout des mots dans la vie solitaire. C'est uniquement dans ce cas de figure que la fonction d'indice des expressions n'est pas efficace, mais on pourrait également se demander si l'on peut encore parler au sens propre d' "expression". Le cas du monologue intérieur est stratégique: il exhibe le côté irréductible, essentiel, des intentions de signification, leur rapport de signification à un objet. Cette stratégie est utilisée par Husserl pour évacuer ce qui, dans les intentions de signification, peut manquer sans préjudice, leur dimension indicative, communicative, c'est-à-dire le *Wortlaut*. Une intention de signification reste essentiellement la même y compris dans le cas où elle n'est pas à proprement parler une expression.

Inversement, si l'on s'intéresse au *Wortlaut* et à son rapport à ces intentions de signification, on est obligé de se placer dans le contexte de la communication. Car une expression verbale n'a de sens que dans la mesure où elle s'adresse à un auditeur. Nous avons vu que le *Wortlaut* fonctionne comme une espèce d'indice qui a la propriété d'indiquer le fait que le locuteur opère une visée. Or, comme l'affirme Husserl dans le §2 de la Ire *Recherche logique*, "quelque chose ne peut être appelé indice que si et dans le cas où ce quelque

¹⁰ Husserl, Ire *Recherche logique*, p.25, tr.fr. p. 29.

chose sert effectivement à un être pensant d'indication pour une chose quelconque"¹¹. Le *Wortlaut* ne remplit donc son rôle d'indice que dans le cas où il est perçu par un auditeur. En revanche, là où le *Wortlaut* ne remplit pas ce rôle, notamment dans la vie psychique solitaire, il semble disparaître complètement. Il n'y a en effet pas d'indices d'actes dans la vie solitaire parce qu'il s'agit d'actes vécus effectivement en première personne et non pas exprimés au bénéfice de quelqu'un d'autre. Puisqu'on n'a pas besoin de s'indiquer à soi-même ses propres actes, on semble ne pas utiliser du tout des mots dans la vie solitaire. Donc le mot effectivement exprimé, le *Wortlaut*, est indissociable de sa fonction d'indice et, par là-même, de la situation de la communication.

Le premier essai husserlien de définition de l'expression en tant que signe aboutit, semble-t-il, à un paradoxe: si l'expression est un type de signe, elle n'est pas de part en part signe. Elle est le résultat d'une fusion entre un signe verbal (*Wortlaut*) et une intention de signification qui, elle, n'est pas un signe, mais un acte. L'on peut séparer cet acte de sa dimension expressive mais l'on ne peut pas, inversement, séparer le *Wortlaut* de l'intention de signification à laquelle il se rattache. Car le côté signe de l'expression pris isolément, c'est-à-dire indépendamment de sa corrélation avec la signification, semble fonctionner en réalité exactement de la même façon que tous les autres signes: il est l'indice de la présence d'actes de signification dans l'esprit du locuteur. Ainsi, dans cette perspective, on ne voit plus en quoi consiste la spécificité du signe expressif (*Ausdruck*) qui avait été mise en place dans la Ire *Recherche logique*, en quoi plus précisément le *Wortlaut* se distingue d'un simple indice sinon justement par le fait qu'il n'est pas seulement indice, mais aussi porteur de signification. En d'autres termes, si le *Wortlaut* n'est ce qu'il est que parce qu'il est entrelacé à un acte de signification. Toute la spécificité de l'expression tient à cet entrelacement, sans quoi l'expression linguistique serait réduite à un simple indice. Ainsi, il devient plus clair pourquoi le *Wortlaut*, afin d'être un véritable *Wortlaut*, doit être conçu comme une partie abstraite, c'est-à-dire inséparable, de l'acte de signification.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

LE RÔLE INDICATIF DES SIGNES – LE *WORTLAUT* DANS LA COMMUNICATION

L'on ne peut donc parler de signes linguistiques et les opposer aux indices que si ceux-ci sont des parties inséparables d'actes de signification. Mais d'autre part, les *Wortlaute* ne sont des telles parties inséparables d'actes de signification que dans la situation de communication, par opposition au monologue intérieur. Afin de mieux cerner le statut du signe linguistique dans la théorie husserlienne de la signification à l'époque des *Recherches logiques* nous devons alors nous placer dans la situation de la communication. Le problème semble cependant incontournable: dans la situation de communication le *Wortlaut* se présente précisément comme une espèce d'indice qui a la propriété d'indiquer le fait que le locuteur opère une visée. D'une part donc, on ne peut distinguer expressions et indices que dans la situation de communication, où cela a un sens de parler de "signes linguistiques". Mais d'autre part, cette même situation de la communication met en évidence précisément le caractère d'indices des signes linguistiques et annule, par là-même, la distinction que nous essayons d'établir, entre ceux-ci et les autres indices.

Les analyses de la Ire *Recherche logique* se montrent donc insuffisantes. Husserl a lui-même constaté cette insuffisance et est revenu sur la question de la distinction entre indices et signes linguistiques dans une série de textes datant de 1913-1914 et publiés dans le volume XX des *Husserliana*¹². Notre but en ce qui suit est, en suivant Husserl dans ces textes, de définir les signes linguistiques par opposition aux simples indices tout en faisant droit à la fonction d'indice qu'ils doivent aussi remplir. Un signe linguistique sera alors un type d'indice qui a en plus la propriété d'être une partie indissociable d'un acte de signification. Afin de mieux expliquer ce double statut des signes linguistiques je propose une analyse plus approfondie de la situation de communication.

En effet, un *Wortlaut* se présente essentiellement comme un objet intuitif, un corps sonore où, dans le cas dérivé, un signe écrit, qui fonctionne comme un pont entre un locuteur et un interlocuteur, pont par lequel ce qui est transmis est une certaine visée significative. Le locuteur qui vise un objet par un acte de signification, dans sa propre vie psychique, essaie de communiquer cet acte à

¹² Husserl, E., *Hua XX/2, Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Zweiter Teil. Texte für die Neuaffassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921)*, Ullrich Melle (éd.), Dordrecht, Springer, 2005.

un auditeur. Pour faire cela, il doit extérioriser son acte, lui donner une forme qui puisse être perçue par l'interlocuteur, qui permet à l'acte de sortir de l'intimité de la vie psychique du locuteur. Le *Wortlaut*, du point de vue du locuteur, constitue un codage qui permet à sa visée de circuler en dehors de sa vie mentale. Ainsi utilisé, le *Wortlaut* cesse d'être objet d'intuition pour devenir notamment un *signe*, utilisé par le locuteur dans l'intention de s'exprimer, d'extérioriser sa vie mentale. Pourtant il faut observer que, du point de vue du locuteur, il n'y a pas de distance entre l'acte par lequel il produit le *Wortlaut* et l'acte de signification, les deux constituent les faces d'un seul et même acte d'expression, comme Husserl nous dit: "son corps et son âme". La production du *Wortlaut* par le locuteur n'est pas un même type d'acte que l'acte intuitif dont le *Wortlaut* est l'objet et dont on a parlé jusqu'ici. L'acte par lequel le locuteur dit quelque chose *avec* le *Wortlaut* est un *faire* (*Ich tue*), un faire qui, dans le cas normal, n'est pas thématiquement pour lui-même, un faire qui est du même ordre que le geste de la main où le mouvement de la tête.

Comme le regard en arrière de la réflexion le montre bien, chacun de mes mouvements 'libres', chaque geste causé par une situation incommode de mon corps que je réalise pendant que mes pensées, mes jugements, ma volonté s'occupent d'autres choses, a le caractère d'un faire, quoi qu'aucun 'je veux' effectif ne le précède et ne s'accomplit en lui.¹³

Ce type de faire est, on pourrait le dire avec Husserl, complètement inconscient (*selbstvergessenes*)¹⁴. Mais ce sens de l'être inconscient n'est que relatif: il s'agit plutôt d'un faire dans lequel, littéralement, le soi s'oublie, un faire involontaire, mais dont la réflexion peut toujours rendre compte, si nécessaire. C'est un faire inconscient qui n'est pas totalement inaccessible à la

¹³ "Jede meiner 'freien' Bewegungen, jede Leibsbeugung etwa bei unbequemer Lage meines Körpers, die ich vollziehe, während ich mit meinen Gedanken, meinen Urteilen, meinen absichtlichen Wollungen bei ganz anderen Sachen bin, hat, wie die rückblickende Reflexion lehrt, den Charakter des Tuns, obschon ihr kein eigentliches 'Ich will' vorangeht und sich in ihr erfüllt", Husserl, E., *Hua* XX/2, p. 30. La théorie de la signification est en fait reprise et approfondie dans ces textes des années 1913-1914 réunis dans le volume XX/2 de *Husserliana*. Plusieurs aspects, et notamment les actes impliqués dans la compréhension dans une situation communicative et le fait que leur entrelacement est l'œuvre d'une série de tendances (*Tendenzen*) qui peuvent à chaque moment ne pas se satisfaire sont traités en détail dans le Texte Nr. 2 de ce volume.

¹⁴ Ibid. p. 31. "Selbstvergessenheit" est l'antonyme stricte de "selbstbewusstsein", qui se traduirait pas "réflexion" et non pas par "conscience" (*Bewusstsein*). C'est pourquoi ce sens de l'être "inconscient", comme le montre clairement le passage suivant du texte husserlien, n'est pas frontalement opposé à l'être conscient, mais simplement à l'être effectivement saisi par une perception interne. La distinction entre réflexion et perception interne sera approfondie dans ce qui suit.

conscience, qui est, au contraire, récupérable par la conscience sans aucune résistance.

En ce sens donc l'expression verbale ne semble pas très éloignée de l'expression du visage: elle semble tout aussi inconsciente, tout aussi non-intentionnelle, quoi que toujours récupérable dans un acte réflexif¹⁵. La conscience du locuteur est entièrement concentrée sur l'acte intentionnel de signifier qui vise l'objet signifié. Ce qui est effectivement thématiqué est la visée de l'objet par la signification de l'expression toute entière¹⁶.

Nous observons donc que la fonction d'indice du *Wortlaut* n'est en effet visible si on se situe dans la position du locuteur, car celui-ci n'a nullement besoin de signes pour avoir conscience de ses actes de signification¹⁷. Il a un accès en première personne à ceux-ci. Et d'autre part, dans la mesure où il produit de tels actes dans l'intention de s'exprimer, il le fait de manière inconsciente (*selbstvergessen*). Sa conscience est toute entière entraînée dans la visée de signification, son attention toute entière concentrée sur l'objet signifié. De son point de vue le passage du *Wortlaut* à la signification est toujours déjà réalisé et seul un événement qui arrête le locuteur en pleine parole et retourne son attention sur les mots qu'il prononce, ce qui n'advient jamais, Husserl le souligne bien, sans un certain effort, sans une certaine résistance, peut lui rendre présent par un acte de réflexion ce passage, qui autrement reste inconscient (au sens de *selbstvergessen*). Cette fonction d'indice du signe devient cependant évidente lorsqu'on considère la communication du point de vue de l'auditeur. Chez l'auditeur il y a une distance entre le *Wortlaut* perçu comme objet sensible, comme tel son entendu, tel signe écrit vu, et le même *Wortlaut* compris comme signe verbal, c'est-à-dire comme l'autre face d'une signification. Alors que dans la simple perception il n'y a rien d'autre que le phénomène sonore perçu, comprendre le *Wortlaut* non pas pour lui-même, mais en tant que signe qui renvoie à autre chose que lui-même présuppose la saisie par l'auditeur de celui qui parle et qui produit le *Wortlaut* et aussi la saisie du fait qu'il le fait dans l'intention de communiquer quelque chose.

¹⁵ C'est pourquoi le terme "inconscient" n'a certainement pas ici le même sens que dans la psychanalyse freudienne. Mais nous traiterons ce point en détail dans la suite de ce texte.

¹⁶ "Thématisé" veut dire ici "conscient", c'est-à-dire récupérable dans un acte réflexif.

¹⁷ Ça ne veut pas dire pourtant que dans ce cas il n'y a tout simplement pas de *Wortlaut*. C'est cette subtilité que le §8 de la Ire *Recherche logique* manque.

Toutes les expressions -affirme Husserl déjà dans le §7 de la Ire *Recherche logique*- fonctionnent dans le discours *communicatif* comme *indices*. Pour l'auditeur, elles font fonction de signes des "pensées" de celui qui lui parle, c'est-à-dire de ses vécus psychiques donateurs de sens.¹⁸

On voit donc plus clairement comment, dans la communication, on passe de l'intuition du *Wortlaut* à la visée de l'objet signifié. Mais cette analyse laisse sous silence le problème essentiel dans la communication. En effet, on a beau comprendre, en entendant le *Wortlaut*, que le locuteur est en train d'effectuer des actes de signification, indiqués par ses expressions, cela ne nous enseigne encore rien sur le contenu de ces actes. On sait, en entendant le mot, que le locuteur est en train de signifier. C'est précisément ce que le mot indique. Mais comment sait-on *qu'est-ce qu'il est en train de signifier*? Quel acte précis il est en train d'effectuer? On sait qu'il parle, mais comment sait-on *qu'est-ce qu'il veut dire* simplement en entendant un son, un *Wortlaut*? Et par là-même comment sait-on quel est l'acte de signifier que nous devons effectuer à notre tour dans la compréhension?

C'est là que se trouve d'ailleurs la clé de la différence entre les signes expressifs et les indices. Dans les *Recherches logiques* le problème avait été mal posé: le principal n'est pas que les *Wortlaute* ne sont point des indices, mais qu'ils ne sont pas *uniquement* des indices. Plus précisément, le côté indice de l'expression n'est pas isolable de son côté signification. La fonction d'indication du *Wortlaut* est intimement entrelacée à sa fonction significative, de sorte qu'aussitôt que le *Wortlaut* indique, il signifie aussi. Un signe verbal, lié à une intention de signification, ne peut pas en être délié, n'est pas un élément détachable. L'expression fonctionne comme un tout, de sorte qu'au même temps qu'il indique les actes de signification, le *Wortlaut* exprime aussi leur signification. En comprenant que nous sommes en train d'entendre quelqu'un parler, nous comprenons aussitôt ce qu'il dit¹⁹. S'il y avait une distance entre ces deux prises de conscience, si on n'entendait d'abord que des *Wortlaute*, pour devoir les traduire par la suite, cette traduction serait impossible. On ne saurait pas

¹⁸ Husserl, E., Ire *Recherche logique*, p. 33, tr.fr. p.38.

¹⁹ Nous trouvons une analogie très parlante chez Robert Sokolowski: "Avec un coup de pistolet, il y a deux choses à faire : apprécier le signal, et commencer à courir. Avec les signes linguistiques, il y a seulement une chose à faire : dès que vous avez estimé le signal pour ce qu'il est, vous avez déjà accompli la pensée qu'il vous signale d'effectuer (*perform*)." (Sokolowski, R., "La grammaire comme signal de la pensée" tr.fr. Jocelyn Benoist, J., dans *La représentation vide*, *op.cit.*, p. 103).

quand il s'agit d'une véritable parole, douée de sens, et *quand* nous entendons un simple bruit. Un *Wortlaut* qui ne renvoie pas aussitôt à sa signification, qui n'indique pas aussitôt quel acte de signification l'auditeur doit opérer de son côté, n'est qu'un simple *Laut*, un simple bruit.

Les distinctions que Husserl introduit dans sa théorie de la signification servent donc à mieux comprendre ce qui est en jeu dans l'acte complexe de signifier. Comme la réduction transcendantale (pour suivre Derrida dans son interprétation), elles n'ont, par ailleurs, qu'une portée méthodologique. En réalité, on ne peut pas séparer le *Wortlaut* de sa signification sans qu'il cesse justement de fonctionner comme un *Wortlaut*. En le faisant, on n'obtient qu'un simple objet sensible, un simple bruit. Mais, d'autre part, cet entrelacement intime du *Wortlaut* et de la signification n'est pas dissociable de la fonction indicative du même *Wortlaut*. C'est justement en tant que porteur de signification que le *Wortlaut* indique les actes de signification qui se produisent dans l'esprit du locuteur. Nous voyons donc, à la lumière des recherches husserliennes ultérieures sur la théorie de significations quelles étaient les enjeux, mais aussi les limites du modèle proposé dans la Ire *Recherche logique*. Les enjeux tiennent notamment à la mise en évidence, centrale dans les *Recherches logiques*, de l'essence intentionnelle, à partir du geste que Husserl opère dans le §8 et qui lui permet de montrer qu'il y a bien une partie essentielle et une partie inessentielle dans toute expression. Les limites tiennent précisément au prix que Husserl a été prêt à payer pour cette mise en place d'une phénoménologie eidétique: la poussée à l'arrière-plan de toute analyse psychologique qui porte sur la façon dont ces essences intentionnelles se déploient dans des actes effectifs. Cette analyse a cependant préoccupé Husserl tout au long de sa vie, comme en témoignent de nombreux manuscrits publiés dans la collection *Husserliana* et, pour la question précise des signes linguistiques, les textes de *Husserliana* XX cités plus haut.

REASON AND LIFE.

PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATIONS OF DON QUIXOTE

RAZÓN Y VIDA.

INTERPRETACIONES FENOMENOLÓGICAS DE DON QUIJOTE

Dalius Jonkus

Lithuanian Association for Phenomenology
Vytautas Magnus University, Lituania
phenolt@yahoo.com

Abstract: *Don Quixote* is not only a novel which represents Spanish culture, but a hero that reveals the relation between life and reason. I will compare two interpretations of *Don Quixote*. The first phenomenological interpretation belongs to Ortega Y Gasset, and the second to Lithuanian philosopher Algis Mickūnas. The interpretations of *Don Quixote* are related to the question about an ideal. What is the role of ideals in culture? Are ideals principles constructed by reason? Do these principles deny the reality of life, or are ideals related to the self life-world rationality? Then what does the idealism of *Don Quixote* mean? Does it represent a utopian rationality or does it seek to show values that are not reduced to circumstance? Ortega criticizes *Don Quixote* as an idealist, who can't find any ideal values in the nearest environment. Mickūnas suggests interpreting *Don Quixote's* idealism as a phenomenological bracketing, which allows one to doubt the blind dependence on this life-world and question its value.

Key Words: Ideals, *Don Quixote*, Ortega y Gasset, Mickūnas.

Resumen: *Don Quijote* no es únicamente una novela que representa la cultura española, sino también un héroe que revela la relación entre vida y razón. Compararé dos interpretaciones de *Don Quijote*. La primera interpretación fenomenológica pertenece a Ortega y Gasset y la segunda al filósofo lituano Algis Mickūnas. Las interpretaciones de *Don Quijote* se relacionan con la cuestión acerca de los ideales. ¿Cuál es el papel de los ideales en la cultura? ¿Son los ideales principios construidos por la razón? ¿Niegan tales ideales la realidad de la vida o bien se encuentran los ideales relacionados con la racionalidad misma del mundo de la vida? ¿Qué significa entonces el idealismo de *Don Quijote*? ¿Representa acaso una racionalidad utópica o trata más bien de mostrar valores que no se hallan reducidos a la circunstancia? Ortega critica a *Don Quijote* como un idealista, que no es capaz de encontrar valores ideales en su entorno más próximo. Mickūnas propone interpretar el idealismo de *Don Quijote* como un poner entre paréntesis de tipo fenomenológico, que nos permite dudar de la ciega dependencia del mundo vital y cuestionar su valor.

Palabras clave: Ideales, *Don Quijote*, Ortega y Gasset, Mickūnas.

1. INTRODUCTION

At the beginning of the 20th century, Don Quixote became one of the most discussed themes among Spanish intellectuals. What is known as the '98 group of writers searched for a way out of the crisis that Spain had experienced after the war it had lost. They needed to rediscover new ideals and new direction. Spanish intellectuals understood Don Quixote as a national symbol. On one hand, it is a book that represents Spanish culture and its achievements, but on the other hand, Don Quixote is a hero that expresses the positive philosophy of the Spanish national tradition. Without going into detail, I would like to mention that the theme of Don Quixote was debated by such intellectuals as Ganivet, Unamuno, Azorin, Baroja, and Menendez Pelayo. All of them provided their diagnosis of Spain through their interpretation of Don Quixote. Ganivet stated that the secret of the Spanish soul was hidden in Cervantes' enormous book¹. Ramiro de Maeztu interprets Don Quixote as symbol of "the Catholic Spanish monarchy, God's knights fighting against time and against the whole world in order to solidify faith with an ideal"². Ortega's interpretation continues this tradition and raises it to a new philosophical level. The reflections of Don Quixote as a symbolic representation of Spanish culture are linked with the question of an ideal³. What is the role of ideals in culture? Are ideals principles constructed by the mind, which refute the reality of life, or are ideals linked with the very rationality of the life world? What does Don Quixote's idealism mean then? Does it represent a utopian rationalism, or does it seek to show the kinds of values that are not reduced to circumstances? I would like to compare the phenomenological interpretations of Don Quixote by Ortega y Gasset and Lithuanian philosopher Algis Mickūnas.

2. DEREALIZATION AND SINCERITY

In his commentaries concerning Ortega's early articles, Javier San Martin noted that two motifs were very important, which characterized a shift from a

¹ Ganivet, A., *Obras completas*, vol.1, Madrid, *Idearium español*. Libreria general de Victoriano Suarez, 1944.

² Maeztu, R., *Don Quijote, Don Juan y La Celestina*, Buenos Aires, México, Espasa-Calpe, 1948, p. 23.

³ Lasaga, J., *Figuras de la vida buena*, Madrid, Enigma Editores, 2006, p. 62.

neo-Kantian understanding of culture to a phenomenological understanding. First of all, it is literature as an understanding of the process of derealization, and second of all it is a cosmic meaning of sincerity without which a phenomenological return to the things themselves is impossible⁴. In my opinion, both of these motifs are linked with the phenomenological understanding of reduction and both are realized by reflecting on Don Quixote's relationship with reality. The derealization of reality is tied with the understanding of culture as a virtual reality. This theme remains relevant in all of Ortega's later work. Sincerity describes the link of life with the most intimate perceptions and experiences. They describe the closeness of culture and life, and not their opposition. It is interesting that both the themes of virtual reality and sincerity as the intimate experiencing of reality are analyzed while discussing the questions of art and aesthetics. In the appendix of *Meditations on Quixote* (published by Garagorri), which is named "Variations on Circumstances", Ortega analyzes the relationship between the author and his work. He notes that literary works remain autonomous as ideal objects. Poets are just organs of vision through which we can see these works⁵. However it is not enough to perceive aesthetic objects, they must be realized by employing and interpreting concrete material. Each artist must overcome him or herself and must overcome their epoch in realizing this task. In transcending their epoch, artists overcome it, however this overcoming is at the same time the uncovering of the meaning of circumstances. Emerging from concrete circumstances, a work of art erases these circumstances and fills them with a new meaning. Ortega states that "art and poetry are more than life, more than circumstances, it is the overcoming of life and circumstances"⁶. Thus one needs to overcome both circumstances and oneself, one's life. Works of art form the very soul of the artist and that is why he has to remain true to himself if he wants to remain true to art. However what does being true to oneself mean? According to Ortega, it means overcoming yourself and your own sincerity⁷. Ortega, like Sartre later on, considers sincerity to be an aspiration that does not mean the substantialization of identity with oneself. In this sense, Don

⁴ San Martín, J., *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 54.

⁵ Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote. Con un apéndice inédito*, (eds. P. Garagorri), Madrid, Revista de Occidente, en Alianza Editorial, 2001, p. 129.

⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁷ *Ibid.*, p. 136

Quixote is an ideal image for a person that doesn't reconcile oneself to circumstances, rather he repudiates them. But how does one understand this repudiation? This salvation, according to Ortega, is the uncovering of meaning as the reality of virtual culture. It is the ability to see the beauty within the things themselves, and not apply a predetermined ideal of beauty as a method of measuring them. It is an ability to look at the depth of what is on the surface, to see the whole in what is separate, see the forest through the trees. In his meditations on Don Quixote, Ortega describes the mission of the artist in the following way: "The artist not only produces verses they way an almond tree blooms in March: he rises above himself, above his vital spontaneity, proudly soaring like an eagle above his heart and existence. Behind the harmony of his rhythm, color and contour, feelings and sensations we find a strong power of reflection, of meditation"⁸.

Ortega y Gasset contemplates on the theme of heroes in the prologue to *Meditations on Quixote*. This analysis is multi-layered. Ortega criticizes Don Quixote as an idealist, who is not able to find ideal values in his surrounding environment. This criticism could be taken as an argument both with the irrationalism of Miguel de Unamuno and neo-Kantian rationalism. Unamuno understood Don Quixote as the kind of hero that represents the traditional values of Spain. In this sense, Don Quixote's heroism is the refutation of circumstances, but the circumstances are refuted in a way that rational meaning is not found in them. Thus, according to Unamuno, Don Quixote is a hero that loses his mind and comes out in defense of the irrationality of life. With this gesture, Don Quixote speaks out in favor of religious traditions, and not in favor of the modern rationalism of science and culture. One can assert that in criticizing the idealism of Don Quixote, Ortega is criticizing Unamuno's vision of an irrational life.

However, in interpreting Don Quixote, Ortega also speaks out against posing neo-Kantian values of ideals and everyday existence against each other. In this respect, Ortega's criticism could be compared with Heidegger's criticism of the concept of neo-Kantian values in his early lectures⁹. Neo-Kantians reject empirical life in the name of pure reason, which is the only thing that can en-

⁸ *Ibid.*, p. 69-70.

⁹ Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie. Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919*, en: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, Frankfurt am Main, 1987.

sure the knowledge of objective values and duty. This elevation of reason above circumstances is the refutation of circumstances, however at the same time it refutes life itself as irrational and contingent. Ortega rejects both the thesis that rationality refutes life as well as reason, which must refute the concept of life. This is why in interpreting the heroism of Don Quixote, he attempts to show that heroes are not those who refute life or reason, but those who are able to find rational meaning in life itself. This appearance of reason in life could be compared with Edmund Husserl's thoughts about phenomenological reason in "Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy—First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology".

3. QUIXOTISM AND CERVANTESISM

The discussion with Unamuno has been dealt with in various contexts, however the dualist viewpoint of Ortega concerning Quixotism seems to be an important point. Ortega states that "In *Mediations on Quixote*, I am attempting to research Quixotism. However this word is understood incorrectly. My Quixotism has nothing to do with the product that has spread in the market. Don Quixote can mean two things: Don Quixote is a book and Don Quixote is a character of the book. Normally what is well or poorly understood as 'Quixotism' is the Quixotism of the character. In these essays, on the contrary, the Quixotism of the book will be researched"¹⁰. These and other statements about Quixotism as a fashion, like the Spanish messiah, are directed first of all against Unamuno's idealization of Don Quixote. Ortega criticizes Quixotism as idealism that has lost its ties with the surrounding circumstances, however the Quixotism of the book itself, or in other words Cervantesism, is assessed as the phenomenological discovery of meaning in the details of life. Unamuno says that Quixotism is a real religion and a national tradition, while Cervantesism is criticized as a distortion of Quixotism. Ortega thought the opposite – he understood Cervantesism as an authentic understanding of the living world, while Quixotism for him was an idealistic withdrawal within tradition and refutation of circumstances.

¹⁰ Ortega y Gasset, J., *op. cit.*, p. 30.

Ortega's return to Cervantesism is linked with the knowledge of the life world as a surrounding environment. The knowledge of the life world is phenomenological attention to the very expression of phenomena. For Ortega, Cervantes is like a good phenomenologist who is able to catch sight of the meaning of the world surrounding him or herself. What's more, Cervantes describes each person in connection with the landscape that he has experienced. Ortega said in one of his lectures in 1915 that "Thus, gentlemen, the Cervantes-like way of getting closer to things: to take each individual with his landscape, with that which he sees, and not what we see; take each landscape with the individual, who is able to fully feel it"¹¹. In this quote, one can notice statement formulated by Ortega himself, saying that "I am I and my circumstance". This phenomenological correlation of the one perceiving and that which is being perceived in Ortega's opinion is fully realized in Cervantes' work. Cervantes provides the details of the living world in a way that the reader becomes a direct observer of their circumstances. In this respect, Ortega understands literary work as a delving into the meaning of the life world as a directly experienced sensual world. One can note that this close link between literary description and phenomenological description was also observed by another phenomenologist, Wilhelm Schapp, whose influence can be clearly felt in *Meditations on Quixote*. In his "Phenomenology of Perception" (1910), he observed that with research on perception, the phenomenologist is like an artist or painter, because he has to dive into the sensual world, which is where perception occurs. The most important is that the expression of sensual data does not have to be overshadowed by theoretical diagrams and formulas, because that would not allow one to observe and research the primordial ways of the sensitivity¹². It is precisely this delving into the details of the surrounding world which do not overwhelm, but rather open up the meaning that Ortega observed in Cervantes' style. Ortega stated that: "Alas, if we only knew with certainty the secret of Cervantes' style, of his manner of approaching things! An unconquerable solidarity would reign in these spiritual heights, and poetic style would encompass philosophy and morality, science and politics. If

¹¹ Cerezo Galán, P., "Cervantes y El Quijote en la aurora de la razón vital", en: Lasaga, J., M. Márquez, J. M. Navarro, J. San Martín (eds.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 35.

¹² Schapp, W., *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 12.

someone were to come and reveal the profile of Cervantes' style, it would be enough to extend its lines to other problems of humanity and awake to new life"¹³.

Ortega understands the style of Cervantes as a phenomenological return to experience, which should be close to all details and small things of the everyday, i.e. the details and small things of the immediate environment.

4. THE SALVATION OF CIRCUMSTANCES

Ortega's philosophy of culture grew from neo-Kantian philosophy of culture. At the beginning Ortega was influenced by his neo-Kantian teachers, but later he moved away from their teachings. The Marburg school of neo-Kantianism stated that philosophy was supposed to research "pure" elements, i.e. a priori elements of scientific knowledge. In this way they attempted to rid the theory of knowledge of the last remnants of empiricism. This meant that sensual expression was not particularly important for the neo-Kantians. Neo-Kantianism limited itself from direct experience, from spontaneous life and subjectivity, which did not go together with Culture and Science. A scientist did use spontaneous life and direct senses as a basis, but rather problems that were raised in earlier theories. At the same time, phenomenology first of all rejects an objective approach toward culture. Culture cannot be approached as pure objectivity, because it is based on a living and creating individual. Ortega stated a number of times that culture is the self-objectification of a spontaneous life, which is why culture cannot refute life.

However the domination of direct experiences does not mean that culture remains as a sphere of possible subjectivity. In the perspective of the individual life, the universal logos or meaning opens up to us. "An individual direct life, and circumstances are different names, that describe one and the same thing: they are the kinds of fields of life from which we have yet to extract the spirit, their logos that lie in them"¹⁴. Ortega y Gasset does not pose an individual spontaneous life against reason, which is what happened in modern philosophy. Cultural phenomena are understood not by pure intellect, not by an abstract

¹³ Ortega y Gasset, J., *op cit.*, p.75.

¹⁴ *Ibid.*

scientist that has isolated himself from circumstances, but by a person who lives within culture. This is why, according to Ortega, in wanting to understand the meaning of cultural objects, one must return to an individual life, from which they have come from, one must restore the creative participation of spontaneous subjectivity.

Culture is art, however a cultural act as a specific act of creation is not *creatio ex nihilo*, but the kind of act that surrounds us in a silent reality, in concrete circumstances and in our own individual life, where we find logos. This means that culture is not just creation but also a discovery of what is always close. Culture is based on creative acts with which one finds and creates the meaning of close surroundings and spontaneous life. Thus it seems insignificant when looking with the eyes of a pure subject, but becomes meaningful in the perspective of the life of an individual. According to San Martin, "a phenomenological analysis of seeing, touching and hearing is the basis of cultural philosophy"¹⁵ in Ortega's philosophy.

Now we can once again return to Ortega's primary thesis, which when torn out of context sounds rather abstract. "I am I and my circumstance, and if I do not save it, I cannot save myself. *Benefac loco illi quo natus es*, we read in the Bible. And in the Platonic school the task of all culture is given as 'to save the appearances', the phenomena; that is to say, to look for the meaning of what surrounds us"¹⁶. Meaning lies not in transcendental things, not in a transcendental world, but in our immediate environment, in ordinary everything things and circumstances. This is why, according to Ortega, one does not need to repudiate them, but ready oneself to see meaning in them. In emphasizing that there are no things in the world in which there is no meaning, Ortega quotes Heraclitus and Goethe: "To strangers who hesitate to go in to the kitchen where Heraclitus is, Heraclitus shouts 'Enter, enter even here divinities are present'. Goethe also wrote to Jacobi about one of his botanical-geological excursions: "There I am on and under the mountains, seeking the divine in *herbis et lapidibus*"¹⁷.

Ortega contemplated all of this in his "Prologue to the Readers" of *Meditations on Quixote*. One should note that the prologue was written later

¹⁵ San Martin, J., *Teoría de la cultura*, Ed. Síntesis, Madrid, 1999, p. 137.

¹⁶ Ortega y Gasset, J., *op. cit.*, p. 25.

¹⁷ *Ibid.*

than the texts of the book. In the prologue, Ortega comments on the content of *Preliminary Meditation*¹⁸. The prologue and *Preliminary Meditation* is preparation for reflecting on Don Quixote as an expression of Spanish culture and as concrete circumstances of Ortega himself. According to Ortega, one cannot contrast small and big things, close and distance things, everyday and grand things, individual and public things. We are all heroes. Philosophy lies not in the exaltation of transcendental things, not in distinguished persons and events, but in the everyday and its experience. Quixote is that hero who forgets what is close as he dreams about heroic battles. He doesn't see the world around him anymore. This is why the task of the philosopher is to learn to see, hear, and love things that are the closest to us, around us. The universe opens up to us through concrete circumstances. The philosopher should not judge, but rescue circumstances. The salvation of circumstances means that meaning lies in concrete circumstances, because they are a part of the universe and only through them can we then understand the whole.

Concrete circumstances express themselves in our life as everyday and rather minor things, however these small things are the most important. This, according to Ortega, can be understood by reading such Spanish writers as Pio Bajora and Azorin, whose texts provide us an occasion to reflect on the small things in life. "It's a fact that when we dive into the darkest pessimism and find nothing in the universe that would help us save ourselves, we turn to the trifles of everyday life. Then we see that it is not the big things, big pleasure or big ambitions that support us in life, but a few minutes of cozy time together near a fireplace in winter, the pleasure of drinking a glass of wine, the gait of a sweet, unfamiliar girl, a wise thought, which our quick-witted friend utters in an ordinary tone"¹⁹.

5. DON QUIXOTE AS AN EXAMPLE OF PHENOMENOLOGICAL REDUCTION

We can state that Ortega rejects two forms of idealism. On one hand he criticizes the repudiation of circumstances in the name of transcendence, which would fit the repudiation of life in the name of reason, however he rejects the

¹⁸ For more on the content and structure of the book, see San Martin, J., *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 95-114.

¹⁹ Ortega y Gasset, J., *op. cit.*, p. 26-27.

determinization of circumstances when everything is explained with the influence of circumstances. In interpreting Quixotism, Ortega offers a new way of understanding ideals. Ideals lie not in a supernatural and objective obligation, but they express themselves in the direct task as an imperative inviting one to rescue circumstances. Algis Mickūnas takes another route, interpreting Don Quixote as a symbolic figure that goes beyond a dependence on a separate life world, which can be found in his essay "The Consciousness of Don Quixote"²⁰. Don Quixote in his own way embodies the transcendental consciousness, which in maintaining his intrinsic worth, he questions the decline of the living world. Mickūnas offers to interpret Don Quixote's idealism as a kind of phenomenological bracketing, which allows one to call into question blind dependence on this life world and question its worth. This means that the maintenance of intrinsic worth is tied with an ideal that exceeds concrete circumstances. Intrinsic worth here is understood as respect, dignity, honor, sacrifice. Don Quixote, Gandhi, and Socrates all embody a kind of intrinsic value, which becomes an ideal. Each of them were in conflict with their surrounding world, however this conflict is not a sign of their madness, but an assessment of the world's lack of worth. Thus one can state that intrinsic worth is a sensing of this perfect life that is raised up as an ideal, as a regulating idea in the Kantian sense. The objective of life is a perfect life, however it is endless movement. Each achievement is incomplete.

Ortega's concept of Don Quixote is different than that of Mickūnas, because Ortega's Don Quixote is understood as an idealist that refutes his closest circumstances. However one can observe a similar aspect of both of these thinkers. When Ortega speaks about Cervantes' Quixotism as a style, he notes its phenomenological aspect, i.e. the ability to find ideal meanings and values in the surrounding environment, in the little things of life. This gesture is linked with the action of derealization or the sincere tie with circumstances and oneself. Don Quixote becomes a symbolic figure that represents phenomenological reduction itself and the revealing of the world as a virtual reality. Mickūnas ties the reduction of Don Quixote with the bracketing of the world and question about the true worth of the world. Don Quixote questions the pragmatic world

²⁰ Mickūnas, A., *Don Kichoto sąmonė*, en: Mickūnas, A., *Demokratija šiandien*, Vilnius, Versus Aureus, 2007, p. 395-425.

where everything is tied with values as the pursuit of gain. Both authors also note the importance of the virtualness of the literary world. How does it happen that one can be infected with ideals through literature, how can literature teach us to see ideal things and bracket what we regard as reality?

**EXISTENCIA HUMANA, MUNDO Y RESPONSABILIDAD
EN LA FENOMENOLOGÍA DE JAN PATOČKA ***

**HUMAN EXISTENCE, WORLD AND RESPONSIBILITY
IN THE PHENOMENOLOGY OF JAN PATOČKA**

Iván Ortega Rodríguez

Fenomenología y Filosofía Primera/
Universidad Pontificia de Comillas, España
ivan.ortega79@gmail.com

Resumen: En este trabajo buscamos dar cuenta de la evolución y continuidad de la fenomenología de Jan Patočka en torno al tema del mundo y relación de la existencia humana con el mismo. Creemos que este problema subyace y anima toda su investigación fenomenológica y que es clave para comprender el conjunto de su pensamiento.

Abstract: In this paper we seek to take notice of the evolution and continuity of Jan Patočka's phenomenology on the topic of the world and human existence's relationship with it. We believe that this problem underlies and stimulates Patočka's whole phenomenological research and we think that it is a key element to understand the ensemble of his thought.

Palabras clave: Jan Patočka, fenomenología, ontología, filosofía de la existencia humana.

Key Words: Jan Patočka, Phenomenology, Ontology, Philosophy of Human Existence.

1. MUNDO Y EXISTENCIA HUMANA COMO PROBLEMA MOTOR EN LA EVOLUCIÓN DE PATOČKA

Uno de los rasgos más inmediatamente destacables de la obra fenomenológica de Jan Patočka es la notable diferencia entre los textos escritos en su juventud y los que elaboró más tarde. Los primeros se sitúan decididamente dentro de la fenomenología subjetiva trascendental de Edmund

* Este texto está basado en una ponencia leída en la IV Conferencia Mundial de Fenomenología: Razón y Vida. La Responsabilidad de la Filosofía, Segovia, 19-23 de septiembre de 2011, con el título "*A Line of Continuity in Jan Patočka's Phenomenological Thought*". Ha habido, empero, modificaciones sustanciales, de manera que el texto que aquí presentamos es notablemente distinto; no toma en cuenta algunos puntos allí abordados y, en cambio, profundiza en algunos que sí se presentaron y aborda otros que en ella no estuvieron presentes. La ponencia se encuentra publicada, con traducción propia y modificaciones de menor rango, en *Pensamiento*, cf. "Una línea de continuidad en la fenomenología de Jan Patočka", en *Pensamiento*, 69 (2013), 301-313.

Husserl. Sin embargo, posteriormente el panorama es muy distinto, pues se nos habla de existencia finita, de intersubjetividad en un mundo compartido, de movimiento de la existencia y del proyecto de una “fenomenología asubjetiva”. A primera vista parece que poco tienen que ver. Una radical cesura parece separar ambos periodos. Esta separación, además, puede explicarse por las influencias recibidas y puede, incluso, localizarse cronológicamente con cierta precisión. En efecto, si en sus primeros años Patočka da por bueno el marco husserliano de una fenomenología subjetiva, con relevantes influencias de otros autores como Bergson, posteriormente el autor clave parece ser Heidegger y su concepción de la existencia como finita y lugar de mostración del ser. Dicho cambio, además, se produce hacia mediados de los años 40 del siglo pasado, con seguridad antes de 1947, fecha de publicación de *Eternidad e historicidad*, donde hay ya una crítica clara de la fenomenología trascendental¹. Parecería, pues, que hay dos proyectos fenomenológicos radicalmente diferentes.

No cabe duda de que hay mucho de verdad en esta descripción. Sin embargo, es igualmente cierto que hay una continuidad en la obra de Patočka, hecha de temas y preocupaciones recurrentes que conforman un problema fundamental que anima su investigación. Es cierto, empero, que esta continuidad no es inmediatamente visible, pues su obra ofrece una enorme variedad de perspectivas en diversos campos. En efecto, el lector de Patočka encuentra notables dificultades a la hora de dar una interpretación unitaria de sus planteamientos. Esta dificultad se presenta, primeramente, cuando tiene que dar cuenta de la totalidad de su trabajo, pero también cuando tiene que indicar cuál es el núcleo de alguna de sus diversas áreas de investigación — fenomenología, filosofía de la historia, estética, Comenio, la historia de los checos...—. No es de extrañar, pues, que haya quien niegue unidad alguna en su obra, es el caso del filósofo checo Petr Rezek².

La opinión mayoritaria, sin embargo, sí cree que hay una unidad fundamental en toda su obra; eso sí, se trata de una unidad centrada en temas y preocupaciones, no en la de un armazón conceptual sistemático. En cuanto a

¹Cf. J. Patočka *Večnost a dejinnost*, Oykoimenh, Praga, 2007. Esta última edición incluye el plan de la obra y adjunta un ensayo titulado *El humanismo checo y su última palabra en Rádl* (“Ceský humanismus a jeho poslední slovo v Rádlvi”, en *Večnost a dejinnost*, pp.11-17). Hay traducción francesa, sobre la base de la edición separada de 2007: *Eternité et historicité*, traducción de Erika Abrams, París, Verdier, 2011.

² Cf. Josef Mural, “The Question of the Core of Patočka’s Work: Phenomenology, History of Philosophy, and Philosophy of History”, Praga, documentos del CTS, CTS-99-05, marzo de 1999.

la fenomenología, se ha dicho que el núcleo de su indagación es el esclarecimiento fenomenológico del mundo, esto es, cómo rendir cuenta del mundo en su donación y las consecuencias de concebir la misma de uno u otro modo³. Nosotros reconocemos la validez de esta descripción. No obstante, nos permitimos una pequeña modificación que precisa el sentido de este problema central. Así, nosotros creemos que el elemento clave es el de *la relación entre subjetividad y mundo* —o entre existencia humana y mundo, que en nuestro autor son intercambiables⁴—. Patočka, ciertamente, pivota en torno al problema de cómo dar cuenta del mundo. Pero al dar cuenta del mismo, toma constantemente en consideración el *darse* del mundo y su análisis fenomenológico —esto es, el análisis de su *hacerse fenómeno*, de su *mostrarse*—; y por ello, toma en cuenta también la subjetividad y la relación de la misma con el mundo⁵. Por otro lado, la subjetividad y su relación con el mundo son también una preocupación constante en tanto Patočka busca dar cuenta de cómo la subjetividad se comporta respecto del mundo y cómo vive y actúa en relación con el mismo, así como las posibilidades y limitaciones de dicha acción. En especial, al trabajar esta cuestión en sus diversos escritos, Patočka considera las posibilidades de una vida autorresponsable, ideal que él considera nuclear del modo de vida filosófico, haciendo suya la posición husserliana⁶. Esto válido primeramente en su fenomenología pero también para

³ Cf. M. Bernard, "Le monde comme problème philosophique", en *Les études philosophiques*, nº3, 2011, pp. 351-373.

⁴ En efecto, desde muy pronto Patočka describe la subjetividad como existencia, incluso cuando defiende una fenomenología trascendental subjetiva. Sólo en su tesis doctoral de 1931, cuando todavía sus líneas básicas no habían terminado de forjarse, puede decirse que no entiende la subjetividad como existencia (y existencia con rasgos concretos, por más que ello pudiera chocar con su intento de describir una subjetividad trascendental, asunto que algunos creen que contribuye a que Patočka abandone posteriormente la fenomenología en línea husserliana).

⁵ Otros autores coinciden con nuestra interpretación. Cf., por ejemplo, Karel Novotný, "Corps, corps propre et affectivité de l'homme", en *Les études philosophiques*, nº3, 2011, pp. 351-373. Algunos incluyen explícitamente la relación con los otros y el hecho de que se vive en un mundo compartido; y ello, a su vez, se une al tema del "cuidado del alma" (cf., por ejemplo, E.F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, New York, State University of New York Press, 2002, pp. 15-50. coincidimos con ellos en lo nuclear de estas cuestiones, si bien, a efectos de formulación, preferimos mantener como tema el de la relación de la subjetividad y mundo, mientras que los temas de la intersubjetividad y mundo compartido los tomamos como despliegues inmediatos al desarrollar el problema. El tema del cuidado del alma, a su vez, igualmente puede entenderse como asunto nuclear de nuestro filósofo, pero nosotros lo interpretamos como un tema que resume el problema de una existencia humana autorresponsable en el mundo, problema que se plantea a partir de la pregunta por cómo la subjetividad se sitúa respecto del mundo.

⁶ Esta cuestión central, asimismo, ha de entenderse en un sentido muy concreto. No ha de entenderse que éste es el asunto que Patočka tenga por *tema central o explícito* en todas sus investigaciones. Éstos giran en torno a motivos diversos, como la confrontación crítica con Husserl o Heidegger, el espacio, el mundo natural, la existencia como movimiento, el cuerpo, etc. Lo que queremos decir al afirmar como tema central la existencia en el mundo, es que esta cuestión es *el problema filosófico que subyace a todas sus cuestiones y que las motiva*. Si se permite la expresión, la relación entre existencia humana y

el conjunto de su obra, por cuanto este problema básico motiva sus reflexiones en los diferentes campos.

En este trabajo queremos ocuparnos de este problema central, de la presencia constante del mismo, de los cambios en su descripción y de los rasgos que permanecen, así como las implicaciones para el problema de la libertad y la responsabilidad. Nuestra exposición se mueve dentro de su investigación fenomenológica, aunque queremos indicar también su relevancia para cuestiones centrales de su filosofía de la historia, que a su vez tiene poca importancia para pensar hoy la posibilidad de una filosofía de la libertad y la responsabilidad desde un punto de partida fenomenológico.

2. EXISTENCIA HUMANA Y MUNDO EN LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL "SUBJETIVA"

El problema de la relación entre existencia humana y mundo subyace, pues, al conjunto de su trabajo. Una primera fase aborda el problema, como hemos dicho, en las coordenadas de la fenomenología trascendental subjetiva de Husserl. Dentro de esta primera fase, a su vez, hay dos momentos diferenciados. El primero comprende los años 1931-1936; las obras principales aquí son su tesis doctoral y su tesis de habilitación. La primera, *El concepto de evidencia y su relevancia para la noética*⁷ es un trabajo de un Patočka aún muy joven, de unos 24 años. En él, nos encontramos con un filósofo aún en formación, que recoge las principales influencias que ha tenido hasta el momento, aventura sus primeras respuestas y apunta ya sus temas fundamentales. Y ahí, en esta forma aún inmadura en el mejor sentido de la palabra, advertimos ya el tema del mundo y la relación de la subjetividad con el mismo. Así, Patočka, en su "esbozo de las "estructuras evidentes de nuestro mundo" menciona en primer lugar la "distinción fundamental y la correlación sujeto-objeto"⁸. Además, el problema de la relación entre subjetividad y mundo se muestra central en un sentido más profundo, en un plano que sostiene el trabajo entero, a saber, en el mismo concepto de evidencia y la centralidad que

mundo es el tema en torno al que "damos vueltas" mientras se abordan las diferentes cuestiones y desde el que surgen los diversos desarrollos de Patočka.

7 Cf. J. Patočka "Pojem evidence a jeho význam pro noetiku", in *Sebrané Spisy 6, Fenomenologické Spisy 1*, Praha, Oikoymenh, pp.15-125.

8 Ibid, p.34.

le da Patočka para la noética y la filosofía en general. En efecto, si la filosofía debe basarse en principios cuya verdad sea cierta y dicha certeza se ha de atestar en la evidencia, entonces no podemos sino emplazarnos en la subjetividad que conoce y aquello que conoce, que, ya entonces, viene dado para Patočka como mundo.

En su tesis de habilitación, *El mundo natural como problema filosófico*⁹, de 1936, Patočka plantea que la solución al problema de la división entre el mundo de la vida y el mundo descrito por las ciencias naturales descansa en la común referencia a la subjetividad trascendental. De esta manera, nos encontramos en su exposición con el mundo y la subjetividad como polos básicos en torno a los cuales ha de pensarse un problema determinado, como, en este caso, el de la unidad perdida del mundo humano. Su tesis de habilitación, asimismo, muestra un modo de trabajar que es igualmente constante en Patočka: la consideración de un problema urgente, que afecta a nuestra vida, la afirmación de un enfoque filosófico del mismo, y la remisión a un problema filosófico de fondo. Asimismo, también en su tesis de habilitación encontramos otra constante de su pensar, ahora referida a los contenidos, según la cual toma un problema urgente como el de la crisis contemporánea —en lo relativo a la tecnificación—, afirma la necesidad de la filosofía para determinar sus raíces y solución, y remite al problema del mundo y la relación de la subjetividad con él.

También se mueve dentro del horizonte de la fenomenología trascendental una investigación que Patočka desarrolla en los años de la Segunda Guerra Mundial, que los editores de las obras de Patočka han titulado *Lo interior y el mundo*¹⁰. En estos textos, se afirma de nuevo el aparecer de mundo dentro de una subjetividad como dato fundamental, con la variante de que la subjetividad viene caracterizada, en una medida mayor, por una "interioridad" que se presenta como nota de la misma. Asimismo, estos textos preludian otro aspecto de la obra de Patočka, como es el de la relación de la investigación sobre el mundo y la subjetividad con el esclarecimiento filosófico de la historia europea, en especial, con la transformación dada a partir de la modernidad. En efecto, los manuscritos de *Lo interior y el mundo* forman parte de un proyecto

9 Cf. J.Patočka, "Přirozený svět jako filosofický problém", en *Sebrané Spisy 6*, pp.129-261. [*Le monde naturel comme problème philosophique*, traducción de Jaromír Daněk y Henri Déclève, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976]

10 "Das Innere und die Welt", traducción de Sandra Lehmann, con una introducción de Ana Santos, en: *Studia Phaenomenologica VII* (2007) 15-70.

mayor en el que nuestro autor buscaba el tránsito del “hombre cristiano” de la Edad Media al “hombre poscristiano” de la Modernidad en adelante. Este trabajo quedó incompleto, por lo que no resulta posible determinar su resultado final; sin embargo, sí resulta claro que la investigación sobre la interioridad de la vida subjetiva y la constitución del mundo en ella iban a ser la base filosófica que le daría inteligibilidad profunda a sus investigaciones propiamente históricas. Y una vez más, las posiciones y análisis concretos de Patočka variarán a lo largo de su vida, pero el mundo y su relación con la subjetividad siguen siendo el problema básico que subyace a las consideraciones de filosofía de la historia; e igualmente, el método para abordar este problema es, y será, el fenomenológico¹¹.

3. EL MOVIMIENTO DE LA EXISTENCIA HUMANA Y EL MOVIMIENTO DEL MUNDO

Cuando Patočka retoma explícitamente el trabajo en fenomenología, lo hace de una manera netamente diferente a sus primeros años. Como ya se ha indicado, el mundo, y lo que en él aparece, no viene referido últimamente a la subjetividad trascendental y la tarea fenomenológica no es la de reconducir el fenómeno a la esfera subjetiva. En su lugar, Patočka explora las posibilidades de una refundación “asubjetiva” de la fenomenología¹². Elegimos conscientemente el verbo “explorar” porque la investigación de Patočka es eminentemente tentativa; inquiera diversas maneras de realizar una fenomenología alejada del subjetivismo, sin que se llegue a algún resultado que se pueda tener por “el” sistema de Patočka. No obstante, y sobre la base del problema fundamental de la subjetividad y el mundo, sí que es posible determinar algunos rasgos elementales que se repiten en sus diversas tentativas. Estos rasgos, con todo, tampoco indican un solo proceder sino que

¹¹ Cf. F.Karčík, “Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené *opus grande*”, en *Kritický sborník*, XX (2000/2001) 125-160. [“Jan Patočka's Strahov-Nachlass und sein unvollendetes *opus grande*”, en L.Hagedorn (ed.), *Jan Patočka Andere Wege in die Moderne. Studien zur Europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp.31-63]

¹² Por fortuna, una buena parte de los textos relevantes está disponible en castellano, en la reciente compilación de A.Serrano de Haro (*El movimiento de la existencia humana*, Encuentro, Madrid, 2004, 283pp.). Otros se encuentran en una recopilación en francés titulada *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (traducción de Erika Abrams, Jérôme Millon, Grenoble, 2002). En castellano también puede consultarse con provecho la traducción de unas lecciones de Patočka en la Universidad Carolina de Praga (en el breve periodo en que pudo enseñar públicamente), *Introducción a la fenomenología*, traducción de Juan A.Sánchez, revisión de Iván Ortega, Herder, Barcelona, 2005. Además de introducir la obra de Husserl y la de Heidegger, añade Patočka comentarios que van en la línea de la fenomenología asubjetiva que aquí tratamos.

—si nuestra lectura es correcta— apuntan a dos caminos que Patočka explora para dar cuenta del fenómeno sin remitir a una subjetividad trascendental. Estos dos caminos no son incompatibles, y puede incluso sostenerse que convergen desde el punto de vista lógico y a partir de los textos de Patočka, pero ello puede decirse al tiempo que se debe afirmar la diferencia entre ambas vías.

Así pues, el primero de estos caminos, que Patočka emprende al menos desde 1960, parte de la consideración de la existencia como movimiento, que es parte del movimiento general del mundo, un movimiento, a su vez, que ha de entenderse en un sentido que Patočka elabora a partir de una original lectura de Aristóteles¹³. La existencia humana, en efecto, debe entenderse como movimiento en el sentido aristotélico de autorrealización¹⁴. Sin embargo, dado que, siguiendo a Heidegger, Patočka afirma que esta existencia es igualmente la apertura al ser en el realizar posibilidades, esto es, que su esencia consiste en la existencia así entendida, no puede aceptarse la tesis de un sustrato permanente del movimiento. Ello es así, fundamentalmente, porque asumir dicho sustrato permanente supondría afirmar al existente humano como un ente e implicaría, por tanto, situarnos de nuevo en el nivel del ente, considerando así que la apertura al ser que es la existencia es la de un ente respecto de otro ente. Sin embargo, Patočka considera que si prescindimos del sustrato permanente, entonces la noción aristotélica de movimiento como autorrealización sí se ajusta para describir la trama misma de la existencia humana como realización de posibilidades y apertura del ser. Así, la existencia humana es un movimiento vital de autorrealización por el que diferentes atributos se van reuniendo al existente humano que, de este modo, se va

¹³ Entre las obras disponibles en castellano que reflejan este camino podemos citar "El mundo natural y la fenomenología", en *El movimiento de la existencia humana*, pp.13-56 y "Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo", en *ibidem*, pp.85-92 (en este último, por cierto, encontramos apoyo textual para la convergencia de los dos caminos, cf.pp.90s.). Con todo, la exposición más completa de este camino está en sus lecciones sobre la corporalidad. Cf. J. Patočka, *Body, Community, Language, World*, traducción de Erazim Kohák, Chicago, Open Court, 1998 y "Leçons sur la corporéité", en *Papiers Phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, pp.53-116. El texto en inglés procede de las notas de sus alumnos y el francés son las notas para clase del propio Patočka. Como estudio, podemos citar el excelente trabajo de F.Jacquet, "Vie et existence. Vers une cosmologie phénoménologique", en *Les études philosophiques*, 3/2011, pp.395-419.

¹⁴ Sobre la lectura de Aristóteles por parte de Patočka, Cf. M.Larison, "Du mouvement chez Aristote d'après Jan Patočka", en N.Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Bruselas, Le Cercle Herméneutique, 2012, pp.179-93. La obra más importante donde Patočka interpreta a Aristóteles es *Aristóteles, sus predecesores y sucesores*, cf.J. Patočka, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, traducción de Erika Abrams, París, Vrin, 2011. Especialmente el capítulo 3 (pp.101-262), una selección del mismo se ha publicado aparte, cf. "La science philosophique de la nature chez Aristote (extrait)", en *Les études philosophiques* 3/2011, pp.303-30.

conformando¹⁵. De todos los cambios descritos por Aristóteles, el caso principal para Patočka es el de la generación y corrupción, pues ahí la transformación no se da entre un ente con unas determinadas cualidades a ese mismo ente con otras, sino que se pasa de no haber ente en absoluto a haberlo, y viceversa. En este tipo de transformación, lo que tenemos es verdaderamente la *autoconstitución* o *autorrealización* del ente. Así, Patočka piensa que este movimiento de transformación y advenimiento¹⁶ de propiedades, en el sentido más radical y propio de autorrealización, *es el que mejor explica la trama íntima de la existencia humana* como realización de sí asumiendo posibilidades. La esencia del *Dasein* heideggeriano, que es la existencia, es, *en su articulación interna*, movimiento aristotélico de autorrealización, con la salvedad referida al sustrato permanente¹⁷.

El movimiento de la existencia humana, asimismo, es uno, pero no uniforme, pues se diversifica en tres modalidades, desplegadas en la llamada "teoría de los tres movimientos de la existencia humana", de amplias repercusiones en filosofía de la historia y que, con justicia, es uno de los aspectos más conocidos del pensamiento de Patočka. Por otro lado, el movimiento de la existencia es correlativo de otro movimiento, igualmente de autorrealización, que es el movimiento de constitución del mundo, por el cual el mundo y los diferentes entes vienen a ser —y a aparecer, primero de forma no manifiesta y luego a la conciencia—. Es más, la existencia humana se muestra, en último análisis, como siendo parte de este movimiento general, que algunos han descrito acertadamente como movimiento *ontogenético* (o incluso, si se nos permite el término, *cosmo-onto-genético*). En definitiva, Patočka asume la noción aristotélica de movimiento para repensar en profundidad la subjetividad y el aparecer de mundo a la misma, y esto le hace llegar a una compleja cosmología fenomenológica que resulta ciertamente llamativa y que contrasta

¹⁵ Queda pendiente la cuestión de si afirmamos un sustrato no permanente, que se va constituyendo y cambiando con el movimiento existencial, o si renunciamos a todo sustrato y afirmamos un cierto correlacionismo dinámico de atributos que se vinculan. Patočka parece oscilar entre ambas posibilidades, aunque parece tener más fuerza la de un sustrato móvil, por cuanto estima que el movimiento de autorrealización presupone un espacio y una magnitud, esto es, una corporalidad. Cf. M. Larison, art. cit., pp. 191-3.

¹⁶ El término "advenimiento" no es empleado propiamente por Patočka, pero sí utiliza expresiones que hablan de que las posibilidades "vienen a mí" desde el mundo, cf., por ejemplo, *Papiers Phénoménologiques*, op. cit., pp. 123-4. Por esta razón algunos intérpretes de lengua francesa han querido acercar incluso terminológicamente la fenomenología de Patočka a la de Claude Romano, empleando a propósito expresiones como "avènement", "événement", "phénoménologie événementielle", etc. Cf. E. Tardivel, *La liberté au prince. Essai sur la philosophie de Patočka*, París, Vrin, 2011, pp. 149-163

¹⁷ Cf. R. Barbaras, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, París, Vrin, 2003, pp. 6-23.

con sus primeros trabajos.

Por lo demás, una apretada exposición como ésta no puede entrar en todos los detalles de la teorización de Patočka sobre el movimiento de la existencia y el movimiento del mundo. Señalemos, con todo, algunos aspectos que complementan lo aquí presentado. Así, hemos dicho que, en el movimiento del mundo, los entes vienen a ser “y aparecer” en dos ocasiones, una “implícita” y la otra “a la conciencia”. Evidentemente, dentro de una investigación fenomenológica, tiene que llamar la atención que se hable de tal manifestación “implícita”. Ella viene afirmada como necesariamente previa a la manifestación a la conciencia y consiste en la primera delimitación de un ente a partir del movimiento general cosmológico. Obviamente, este primer aparecer sólo puede ser incluido en una descripción fenomenológica si puede ser atestado, de algún modo, en el análisis fenomenológico, cosa que Patočka apunta en algunos de sus escritos cuando parte del movimiento de la existencia para afirmar el movimiento del mundo¹⁸. Por otra parte, hay un problema con la continuidad entre el movimiento de la existencia y el movimiento cosmológico, pues por una parte se afirma que, en última instancia, son el mismo movimiento, pero por otra la caracterización del movimiento de la existencia humana como denotado por la manifestación y la distancia respecto de lo dado en la misma — especialmente en el tercer movimiento— invitan a verlo más bien como rigurosamente diferente del movimiento cosmológico. Esta tensión, por lo demás, parece estar presente en las descripciones del mismo Patočka y guardan, asimismo, clara relación con otra tensión dentro de la teoría de los tres movimientos, a saber, la que se da entre el primer y segundo movimiento, por un lado, y el tercero, por otro, que lleva unas veces a oponerlos dicotómicamente y otras a ver una cierta continuidad. Estas dos tensiones no son necesariamente idénticas, pero queda claro que en los dos casos tratamos con una dialéctica fundamental entre identificación con el mundo en tanto ámbito del que procedemos y en el que venimos dados, por una parte, y distanciamiento del mismo, por otra.

En cualquier caso, queda claro que el problema fundamental sobre el que

¹⁸ Estas afirmaciones se encuentran dispersas por sus escritos, de entre los publicados podemos señalar “Problém přirozeného světa”, en *Tělo, společenství, jazy, svět*, Praga, Oikoymenh, 1995, pp.201-2. [“El problema del mundo natural”, en *Cuerpo, comunidad, lenguaje mundo*]. No hay, que sepamos, traducción a otras lenguas.

viene motivada toda esta investigación del movimiento de la existencia y del mundo, es el del mundo y la subjetividad en su relación mutua. El complejo camino que sigue Patočka entre Aristóteles y la fenomenología en esta filosofía del existente finito y del dinamismo universal atesta, finalmente, una profunda meditación del mismo tema de fondo que le ocupa desde su juventud. Y más allá del interés relativo a la biografía intelectual del autor, estos complejos caminos intelectuales hablan elocuentemente de un problema presente “en la cosa misma” de la relación entre subjetividad y mundo que ha de estimular, ciertamente, la investigación fenomenológica.

4. EXISTENCIA HUMANA Y MUNDO EN LA FENOMENOLOGÍA DEL “APARECER EN CUANTO TAL”

Parecido interés tiene el segundo camino por el que explora una fenomenología liberada del marco trascendental subjetivo. Cabe caracterizarlo como la fenomenología del “aparecer en cuanto tal”. Iniciado posteriormente, hacia 1970, este proyecto busca determinar una “auto-atestación” del fenómeno, donde el aparecer dé cuenta de sí sin que deba remitir su constitución a una subjetividad —aunque, como hemos dicho, el análisis deba iniciarse en el sujeto—. Si hemos de caracterizar sucintamente este camino, podemos decir que su punto de partida es tomar el fenómeno como “aparecer en cuanto tal”, excluyendo que sea algún tipo de subjetividad trascendental; a partir de ahí, se afirma que el tema propio de la fenomenología es el estudio de esta esfera del aparecer. A su vez, el método para acceder a este “aparecer en cuanto tal” desde la fenomenología pasa, principalmente, por darle primacía a la *epojé* sobre la reducción y efectuarla de modo radical, sin excluir la subjetividad. De este modo, se afirma una esfera autónoma de aparecer con sus propias leyes, se la caracteriza como mundo y en ella la subjetividad es un polo necesario de referencia, pero en modo alguno es constituyente sino, al contrario, finita y constituida por el mundo.

Así, el fenómeno, considerado rectamente, ha de concebirse como “aparecer en cuanto tal”. Para Patočka, si nos atenemos rigurosamente a lo dado, lo que encontramos es la *donación* misma, es el “*darse*” en cada caso de “*algo*” a “*alguien*”, donde lo central es la apertura misma, la donación; en ella,

la subjetividad es parte del dato, es un polo de referencia, pero no sustrato último de la misma en sentido alguno¹⁹. Patočka concibe esta apertura como *aparecer*, como *estarse dando*, un momento imprescindible para todo comportamiento teórico y práctico, generalmente pasado por alto en la ocupación vital con lo que aparece y viene abierto por este aparecer que, así, queda en el olvido²⁰. Y analizando este punto de partida de la apertura como aparecer o estarse dando, llegamos a que este aparecer puede ser tomado “en sí mismo”, como algo analizable desde sí, como un dato en el que nos podemos detener y, en cierto modo, “quedarnos *dentro*” para analizarlo en sus estructuras. Patočka se esfuerza en mostrar que el fenómeno, al analizarlo en lo que es dado y sólo en tanto dado —siendo realmente fieles, nos dice, al “principio de todos los principios”—, abre, en realidad, a la esfera del aparecer como algo analizable en sí mismo, aunque refiera a la subjetividad como uno de sus polos²¹. En modo alguno esta esfera del aparecer puede ser verdaderamente caracterizada como una subjetividad, como una “esfera egológica”. Ahora bien, ¿cómo se puede acceder, en un análisis fenomenológico a esta esfera del aparecer?

El principal camino explorado por Patočka es el de la *epojé* universal. La *epojé* tiene para Patočka un alcance mayor que el que le dio Husserl²². En efecto, Patočka critica a Husserl que subordinara la *epojé* a la reducción. Así,

¹⁹ Los trabajos más importantes en este proyecto de fenomenología del aparecer en cuanto tal están reunidos en *El movimiento de la existencia humana*. Se trata de “El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología ‘asubjetiva’”; “El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología asubjetiva”; y “Epojé y reducción”, pp.93-112; 113-113-35; 241-50 respectivamente.

²⁰ Cf. *Platon et l'Europe*, traducción de Erika Abrams, París, Verdier, 1992, pp. Aunque el contexto es el de unos seminarios cuyo tema es la filosofía platónica, Patočka se detiene a explicar el “enigma” del aparecer como elemento que suscita el origen del ideal de vida en verdad y la filosofía.

²¹ La referencia a algunos textos puede aclarar la cuestión. Por un lado, en un texto divulgativo de la fenomenología trascendental, *Las conferencias de Londres*, Husserl afirma con claridad que “La formulación del no ser del mundo (o el abstenerse de tomar partido en relación con las dos posibilidades de ser o no ser del mundo) conduce, cuando yo reflexiono, a la evidencia absoluta y apodíctica ‘tengo estas y aquellas experiencias naturales, veo esta casa’, al mismo tiempo que dejo abierto el ser de las casas [...] pero este absoluto ‘yo experimento esta casa estas calles, etcétera’ no es todo. Ahora tropiezo, instantáneamente, con unas corrientes de vivencias muy diversas, con el *ego cogito* concreto. [...] Todo esto recibe su sentido absoluto como un ser que fluye continua y absolutamente sí, reflexionando, lo tomo en su ser propio y esencial, en esta *epojé*” (cf. *Las conferencias de Londres*, traducción de Ramsés Soberano, Salamanca, Sígueme, 2012, p.38). En cambio, Patočka afirma lo siguiente: “Y naturalmente estos caracteres téticos y caracteres del darse son un índice de que lo que aparece, aparece para alguien [...] Pero lo que nosotros cuestionamos es el derecho de que aquello por lo cual aparece lo que aparece se convierta en un objeto ulterior de una posible ‘percepción interna’ que lo capte ‘en el original’. [...] *Hay un campo fenoménico, un ser del fenómeno en cuanto tal, que no puede reducirse a ningún ente que aparece en él, que no puede explicarse nunca por el ente, sea de índole objetiva al modo de la naturaleza o subjetiva al modo del yo*” (“El subjetivismo de la fenomenología de Edmund Husserl y la exigencia de una fenomenología asubjetiva”, pp-127 y 129. Hemos modificado ligeramente la redacción. El subrayado es nuestro).

²² Cf. J. Patočka, “Epojé y reducción”, en *El movimiento de la existencia humana*, pp.241-50.

Husserl le da primacía a la subjetividad y la *epojé* está ordenada al requerimiento de reconducir los fenómenos a la subjetividad trascendental. Por esta razón, la *epojé* no puede aplicarse a la subjetividad, pues significaría paralizar el camino de reducción. Sin embargo, esta subordinación se debe, a ojos de Patočka, a un prejuicio no justificado, derivado de identificar la evidencia del sujeto en su existencia (el *sum*), la evidencia del *hecho* de que existe, con la evidencia de un sujeto que sostiene últimamente el darse de todo lo que aparece. En efecto, una cosa es reconocer que el aparecer lo es a un sujeto y que éste viene dado a sí mismo con una existencia indudable, y otra es dar por evidente que este sujeto es el fundamento del aparecer de lo dado²³. En cambio, si se prescinde del presupuesto de este sujeto trascendental y se efectúa esta *epojé* radical, lo que tiene lugar está lejos de ser una parálisis de la investigación. Al contrario, nos encontramos ante el *aparecer* mismo, ante el darse de todo lo que viene dado en fenómenos, incluyendo la subjetividad²⁴. Es más, es el aparecer el que posibilita la aparición del yo, y no al revés²⁵. Lo que nos queda al descubierto es el aparecer mismo, en su doble dimensión de "hacer aparecer" las cosas y hacer que aparezcan "al" sujeto, el cual, a su vez, aparece ante sí mismo en este aparecerse las cosas.

Por su parte, la esfera del aparecer presenta una estructura en tres polos: la subjetividad (en realidad, subjetividades), esto es, el "a quién" aparece; los objetos y el mundo como totalidad de objetos, "lo que" aparece; y las leyes propias del aparecer, los reenvíos de un dato a otro que se dan entre los diversos fenómenos y que no son leyes atribuibles a los objetos mismos (el "cómo" aparece)²⁶. Asimismo, esta esfera de aparecer es caracterizada globalmente por Patočka como "mundo", que no debe confundirse con el

²³ Cf. J.Patočka, "El subjetivismo de la fenomenología de Edmund Husserl y la exigencia de una fenomenología asubjetiva", p.133. Por otro lado, Patočka sabía bien que Husserl se refería a algo distinto a un yo empírico, pues la "esfera egológica" viene dada una vez se ha suspendido la aplicación tesis de la existencia del mundo, pero aún así piensa que este "yo" tan peculiar del que habla Husserl sigue siendo fruto de un añadido no fenomenológico.

²⁴ Cf. J.Patočka, "Epojé y reducción", *op.cit.*, pp.247-50. En esas páginas se dice, por ejemplo: "Entendida así, la *epojé* no es un acceso a ningún ente o pre-ente, sea mundano o no mundano, pero justamente por ello es quizás el acceso al aparecer en lugar de a lo que aparece, esto es, al aparecer en cuanto tal" (p.247)

²⁵ "Creer que el aparecer *sea alguna cosa* que necesitaría sujetos como soporte y fundamento, es un prejuicio; quizás ocurra al revés, que los sujetos no sean posibles a menos que haya el plano de la aparición que hace posible algo así como una referencia a sí mismo, puesto que el referirse-a-sí-mismo presupone un *aparecer* a sí mismo". J. Patočka, "[Corps, possibilités, monde, champ d'apparition], en *Papiers Phénoménologiques*, *op.cit.*, pp.117-129, p.129. El segundo subrayado es nuestro.

²⁶ Cf. J.Patočka, "[Epoché et Réduction: manuscrit de travail]", en *Papiers Phénoménologiques*, *op.cit.*, 163-211, especialmente la p.177.

mundo como totalidad de objetos, sino que se le ha de entender como horizonte omniabarcante de todos los horizontes de aparición²⁷. El aparecer se da dentro de horizontes, en los que lo dado remite en cada caso a algo que no está dado inmediatamente pero que viene incluido en el dato y que abarca ambos modos de dato —el inmediato y el dado en su ausencia—; y en último término, este conjunto de horizontes, en el seno de los cuales se dan los reenvíos de la esfera del aparecer, remite a un horizonte de horizontes que los abarca a todos y que es el mundo²⁸. Así, el mundo, en este sentido de horizonte de horizontes, se convierte en una auténtica esfera a la que todo aparecer —y, con él, todo lo que aparece— viene finalmente referido. Puede decirse que el mundo como horizonte ocupa el lugar que en Husserl tenía la subjetividad trascendental, por lo que se ha dicho acertadamente que para Patočka el trascendental es el mundo.

En todo ello, puede verse que el tema de fondo sigue siendo el mundo y la existencia humana. La transformación que ha tomado la teorización es aquí, al igual que en la filosofía del movimiento de la existencia, más que notable. Con todo, el tema que late de fondo, el que sigue animando la investigación, es el del mundo dándose a la subjetividad —en realidad, intersubjetividad²⁹—. Asimismo, una investigación detenida puede hacernos ver que también hay temas concretos que han permanecido al par que han sufrido una transformación. Es el caso del motivo del “horizonte” que acabamos de mencionar; en efecto, ya en sus primeros años, y plenamente dentro del marco trascendental, Patočka considera que el aparecer se da en horizontes, que vienen dados en virtud de una “intencionalidad de horizonte” que la que da el objeto, y que el mundo es el horizonte de horizontes³⁰. La diferencia, claro

²⁷ Así: “Ciertamente lo yoico no es nunca percibido en y por él mismo, o experimentado inmediatamente como quien quiera que sea, sino sólo como centro de organización de una estructura universal de aparición que no es reductible a lo que aparece como tal en su ser singular. *Nosotros la llamamos mundo* y tenemos derecho a llamarla así, porque ella es lo que se encuentra en la *epojé* y, sin embargo, no se niega o pone en duda, sino que *sólo entonces se saca de su anonimato originario a la luz*” (J.Patočka, “Epojé y reducción”, *op.cit.*, p.248. Los subrayados son nuestros salvo en “epojé”)

²⁸ Cf. J.Patočka, “Forme-du-monde de l’expérience et expérience du monde”, en *Papiers Phénoménologiques*, *op.cit.*, pp211-25, especialmente la p.216-7-

²⁹ Dentro de los límites de este trabajo, hemos preferido no abordar el tema de la intersubjetividad. A modo de breve noticia, digamos que éste es uno de los temas concretos que aparecen igualmente en toda la obra de Patočka, ligados a la tematización de la subjetividad en su darse en el mundo. Al principio viene descrita, al modo husserliano, como intersubjetividad trascendental en la que aparece mundo. Posteriormente, es el mundo el que viene dado como presupuesto necesario para la intersubjetividad en tanto es un mundo común.

³⁰ Cf. “Přirozený svět jako filosofický problém”, *op.cit.*, pp.201-6. Un trabajo que aborda específicamente esta cuestión es “El espíritu y los dos estratos fundamentales de la intencionalidad”, cf. “Der Geist und

está, consiste en que en sus primeros años este horizonte venía subsumido en la subjetividad trascendental —es más, *coincidía* con la subjetividad trascendental³¹—, mientras que ahora el horizonte de horizontes señala el mundo como trascendental y condición de la subjetividad. En definitiva, el mundo —entendido como totalidad—, que desde muy pronto viene dado en el análisis, asume cada vez un protagonismo mayor hasta convertirse, en virtud de la epojé radical, en el trascendental y la condición para la donación del sujeto³².

5. ¿IRRUPCIÓN DE LA LIBERTAD O EMERGENCIA ANUNCIADA DE LA MISMA? ¿LA HISTORIA COMO RUPTURA O COMO EXPLICITACIÓN DE LO IMPLÍCITO?

Una visión de conjunto de la obra fenomenológica de Patočka muestra, pues, una persistente meditación sobre el mundo y la existencia humana. Ciertamente, el aspecto que toma su meditación cambia notablemente de una época de su vida a otra. Es más, tampoco estas etapas son uniformes, sino que en ambas hay variaciones. Así, en sus primeros años le vemos oscilar entre una subjetividad trascendental entendida sobre todo como autoconciencia a una subjetividad marcada por la nota de la interioridad, donde la influencia de Bergson —ya presente, por lo demás, desde el principio³³— se hace más presente; por otro lado, en sus últimos años, Patočka despliega su investigación en dos proyectos diferenciables, por más que luego quepa ver interrelaciones. Si la continuidad estriba en el tema fundamental de la subjetividad y el mundo, el cambio se explica, si nuestra interpretación es correcta, por el cambio en la noción de subjetividad, donde se pasa de tomarla como una realidad subsistente en sí misma y que alberga el infinito en sí, a considerarla —bajo el decisivo influjo de Heidegger— como el ámbito finito de

der zwei Grundschichten der Intentionalität”, en J.Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, pp.33-42.

³¹ Cf.M. Bernard, “Le monde comme problème philosophique”, art.cit., pp.358-9.

³² En realidad, este protagonismo del mundo estaba afirmado desde muy pronto, en su tesis de habilitación e incluso en escritos anteriores, por lo que la afirmación de su primacía respecto de la subjetividad era sólo cuestión de tiempo. Cf. R. Barbaras, “L’héroïsme de la philosophie devant le monde”, en *Jan Patočka, Liberté, existence et monde commun*, op.cit., pp.87-106

³³ Encontramos ya un considerable resumen del pensamiento de Bergson y una valoración positiva de la misma en su tesis doctoral, cf. “Pojem evidence..”, op.cit., 89-100

aparición, de donación del mundo y del ser en el ente³⁴.

Este tema, asimismo, es crucial para el conjunto de su filosofía, en todas las áreas trabajadas. Especialmente, juega un papel fundamental para uno de los temas más importantes de su reflexión sobre el hombre y la historia, a saber, la libertad y la responsabilidad. En concreto, la importancia para esta cuestión viene dada a partir de un rasgo concreto de la relación entre subjetividad y mundo, que es el de dos dinamismos complementarios: el contacto y la identificación con el mundo, por una parte; y la toma de distancia, por otra. Este doble dinamismo está presente en las descripciones de la donación del mundo, tanto las de sus primeros años como las posteriores³⁵. Ambos dinamismos van en direcciones opuestas, ciertamente, pero su descripción indica también que se pertenecen mutuamente. El problema que se presenta entonces es el de si hay una continuidad entre el movimiento de contacto y distancia, o si más bien hay una dicotomía y oposición entre ambos. Esta dualidad de armonía y distanciamiento está presente igualmente en la teoría de los tres movimientos de la existencia humana, de manera que los dos primeros movimientos (arraigo y defensa) se corresponden con el contacto con el mundo y el tercero (penetración o verdad), con la toma de distancia³⁶.

Asimismo, si la tensión entre anclaje y distanciamiento está presente en la teoría de los tres movimientos, igualmente lo está la pregunta sobre si habrá continuidad o cesura radical entre el contacto con el mundo y el distanciamiento. En el caso de la teoría de los tres movimientos, la pregunta se concreta en saber si el primer y el segundo movimientos se oponen

³⁴ Nos hemos centrado en su fenomenología. Sin embargo, el abandono del proyecto de fenomenología trascendental y la decisiva influencia de Heidegger son visibles en textos no fenomenológicos situados entre 1945 y 1960. Estos textos tienen gran importancia porque permiten determinar la meditación que Patočka, sin duda, realizaba en fenomenología en estos años. Sin que podamos detenernos, señalemos brevemente, como elemento especialmente destacable, que, posteriormente a la primera crítica del subjetivismo de 1947 (con *Eternidad e historicidad*), Patočka muestra una profunda lectura de Heidegger en su proyecto de "platonismo negativo", según el cual lo verdaderamente central de la filosofía platónica era el tema del abismo (*chorismós*) y ello tiene su fundamento existencial en la negatividad que afecta a todo lo ente y que apunta a la diferencia ontológica. Cf. E.Tardivel, *La liberté au prince...*, *op.cit.*, pp.53-80

³⁵ No entraremos aquí en el detalle de cómo esta descripción entre contacto y distanciamiento se da en los diferentes escritos de Patočka a lo largo de su vida. Nos permitimos remitir, para ello, a nuestro trabajo, ya citado, de la revista *Pensamiento*. Aquí podemos referir de sus primeros años la descripción de *Lo interior y el mundo*, cf. "Das Innere und die Welt", pp.42-6; y de sus años de madurez, cf. *Body, Community, Language, World*, pp.148-51.

³⁶ Para la presencia de la dualidad armonía/distanciamiento en la teoría de los tres movimientos de la existencia véanse las mismas páginas de *Body, Community, Language, World* citadas en la nota anterior.

radicalmente al tercero o si hay continuidad entre ambos³⁷. En Patočka hay elementos para las dos respuestas. Por una parte, se señala, en efecto, una divergencia radical entre el primer y segundo movimiento, por una parte, y el tercero por otra. En los dos primeros, estamos ligados al mundo y al mantenimiento de la vida, prevalece, pues, el motivo del contacto con el mundo³⁸; en el movimiento de penetración o verdad, en cambio, tomamos distancia y nos situamos ante el mostrarse mismo del mundo y, con ello, ante el mundo como totalidad. Entre ambos movimientos parece haber una cesura radical, de manera que el tercer movimiento irrumpe en el tranquilo dominio de los dos primeros y se opone a los mismos; esta oposición, además, permanece, pues el hombre ha de luchar por mantenerse en esta situación de distanciamiento frente a la continua tendencia al declive³⁹. Sin embargo, en otras descripciones el tercer movimiento parece, cuando menos, incoado en los dos primeros, como la presencia velada de la problematicidad y parece, asimismo, “preparado” por los dos primeros movimientos. Esta ambigüedad entre dicotomía o continuidad del anclaje y el distanciamiento, expresada en la teoría de los tres movimientos de la existencia humana, es especialmente visible en sus implicaciones para comprender la filosofía patočkiana de la historia. Así, en *Ensayos heréticos* se nos dice, por una parte, que el “mundo natural” de las sociedades prehistóricas es un mundo *enteramente* encerrado en el mantenimiento de la vida, en los dos primeros movimientos, frente a los que se contraponen posteriormente el tercer movimiento que, con el surgimiento simultáneo de la política y la filosofía, da comienzo a la historia. La historia, pues, marca una cesura radical respecto de la humanidad donde ella no se ha

³⁷ Cf P.Rodrigo, “Le problème de la cohérence de la théorie du mouvement chez Patočka : enracinement, percée et ébranlement du sens dans les Essais hérétiques” en *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, pp.161-77. Para una exposición en profundidad de la relación de los tres movimientos de la existencia, cf. E.Tardivel, *La liberté au prince...*, *op.cit.*, pp.137-63; o bien R.Barbaras, “Le mouvement de l’existence chez Patočka”, en *Vie et intentionnalité*, *op.cit.*, pp.93-112.

³⁸ Hacia los años 70, Patočka apoyará este punto de vista en su lectura de Hannah Arendt. Ella está presente tanto en *Ensayos heréticos* como en los seminarios realizados a propósito de los mismos.

³⁹ La caracterización del movimiento de trascendencia como una lucha que ha de ejercerse continuamente para no caer en el declive es otro tema recurrente en Patočka. El tercer movimiento, la libertad, la responsabilidad, el situarse ante el fenómeno, etc., no es una posesión pacífica, sino que lleva consigo la lucha por mantenerlo. Este tema está presente en fenomenología, filosofía de la historia, en estética, en la meditación sobre la historia checa, etc. Además, éste es uno de los sentidos –aunque no el único– en que ha de entenderse la afirmación del último de los *Ensayos heréticos* de que Heráclito tenía razón al decir que *pólemos* es el padre de todas las cosas. Cf. J. Patočka, “Les guerres du XXe siècle et le XXe siècle en tant que guerre”, en *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*, traducción de Erika Abrams, Paris, Verdier, 2007, 189-216 (pp.214-6)

hecho aún presente⁴⁰. Sin embargo, por otro lado, y en la misma obra, se dice igualmente que en la humanidad prehistórica está presente, de manera velada, el tercer movimiento por cuanto se barrunta la problematicidad. Los motivos de esta ambigüedad merecerían un análisis más detallado. En todo caso, y de modo preliminar, nosotros nos atrevemos a apuntar —siguiendo nuestra línea de estudio de los problemas que motivan, de fondo, un caminar filosófico— que la donación conjunta y co-pertenencia en tensión de contacto y distanciamiento, que localizamos en las descripciones patočkianas del primer estrato de la donación del mundo, están actuando en todo el despliegue del movimiento de la existencia.

En definitiva, puede decirse que el pensamiento de Patočka tiene como base una continua meditación sobre el mundo y la existencia humana. Considera constantemente cuál es su relación mutua a partir del hecho radical de la manifestación en el que ambos vienen dados; y en dicha meditación tiene lugar un cambio fundamental, por el que pasa de un marco trascendental subjetivo a otro donde el trascendental es el mundo entendido como esfera del aparecer, o “aparecer en cuanto tal”, que se da a una subjetividad en cada caso finita; una subjetividad que, por otra línea de investigación, es movimiento de autorrealización inserta en el movimiento universal de autorrealización que es la ontogénesis del mundo. En cierto modo, el absoluto y lo infinito están presentes en todo momento, la diferencia estriba en que primero es la subjetividad la que lo alberga —diciendo incluso que encierra “la fuente de la vida eterna”⁴¹— mientras que posteriormente la existencia se abre al infinito de la donación del mundo desde la apertura finita que es el movimiento de su existencia. Como indica acertadamente Filip Karfík, la subjetividad experimenta en Patočka una auténtica odisea, en la que absoluto se hace finito y donde la infinitud pasa de conquistarse yendo hacia el interior a alcanzarse entregándose al ser o al otro⁴². A nosotros se nos plantea, como tarea de investigación,

⁴⁰ Cf. “Considérations préhistoriques” y “Le commencement de l’histoire”, en *Essais hérétiques...*, *op.cit.*, pp. 21-56 y 57-92. En estos dos textos, como han señalado algunos intérpretes, parece haber una vacilación en la misma descripción de Patočka, pues por un lado se dice que se trata de “El mundo sin problematicidad, es un mundo donde el retirarse no es experimentado como tal [...] No conoce la experiencia del *paso*, la eclosión del ente como fenómeno...” (p.36) pero poco después que “hay un grado de esta vida en la evidencia que *casi* alcanza el umbral de la problematicidad” (p.38, subrayado mío). Tensiones similares pueden verse en otros lugares en estas páginas (por ejemplo, pp.64-6).

⁴¹ Cf. “Das Innere und die Welt”, *op.cit.*, p.68.

⁴² Cf. F.Karfík, “Die Odyssee des endlich gewordenen Absoluten. Patočkas systematische Versuche zwischen 1936 und 1964”; y “Unendlichwerden durch die Endlichkeit”, en *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg, Königshausen&Neumann, 2008,

seguir los pasos el caminar filosófico de Patočka y, desde ahí, determinar si hemos de aceptar con él su filosofía de la existencia y del aparecer, o si más bien habremos de retomar los pasos de una fenomenología subjetiva —al modo de autores como Michel Henry—. En cualquier caso, sea cual sea nuestro acuerdo con sus tomas de postura, la obra de Patočka permanece como un eficaz revulsivo de cuestiones filosóficas fundamentales y un potente estímulo para reconsiderar momentos tan esenciales de la experiencia y tan fundamentales para la indagación filosófica como el hecho de que nuestra existencia se nos presente como dada en el mundo.

pp.32-54 y 71-81 respectivamente. Decimos "al ser o al otro" porque el mismo Patočka oscila entre uno y otro sentido de la trascendencia al infinito. En los años sesenta parece entender que la trascendencia tiene como expresión principal la entrega al otro; en cambio, posteriormente parece inclinarse por una interpretación más ontológica, donde la entrega se hace al misterio del ser en su diferencia del ente, de manera que se impide de este modo toda reducción del sentido de la existencia humana a un cálculo de entes. Con todo, no queda claro que Patočka renuncie explícitamente a la primera forma de trascendencia o que ambas sean rigurosamente incompatibles. Una presentación breve de la cuestión puede encontrarse en J.Frei, "Se dévouer à l'autre. Modalités de la transcendence chez Jan Patočka", en *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, pp.107-14.

LA EXPERIENCIA ESTÉTICA Y LOS ESTRATOS DE LA OBRA DE ARTE.

LA ESTÉTICA COMO LA ESENCIA DEL ARTE

THE AESTHETIC EXPERIENCE AND THE LAYERS OF THE ART WORK.

AESTHETICS AS THE ESSENCE OF ART

Pau Pedragosa

Societat Catalana de Filosofia/
Universitat Politècnica de Catalunya, España
pau.pedragosa@upc.edu

Resumen: El contenido de este artículo consiste en mostrar que la experiencia estética es la esencia de la experiencia de la obra de arte. Argumentaré en contra de la concepción del arte de Arthur C. Danto según la cual el arte moderno ya no requiere de la experiencia estética y este hecho determina el fin del arte. La experiencia estética permitiría dar cuenta del arte desde el Renacimiento hasta el siglo XIX pero el arte moderno del siglo XX solo puede ser explicado conceptualmente y, por tanto, la filosofía del arte es necesaria para explicitar ese contenido.

Para defender el estatuto estético de la obra de arte mostraré que la experiencia estética se identifica con la experiencia fenomenológica. Esto quiere decir que la experiencia estética nos hace conscientes de la *diferencia* entre el contenido de la obra (lo que aparece) y el medio de la experiencia sensible en el que este contenido se da (el aparecer). El "aparecer" y "lo que aparece" se corresponden en la experiencia estética con los dos polos de la relación intencional y constituyen los dos estratos fundamentales de la obra de arte. A través de la aproximación fenomenológica intentaré mostrar que la obra de arte no excluye el contenido conceptual, pero este contenido ha de estar necesariamente incorporado. No es la filosofía la que tiene que comprender este contenido sino exclusivamente la experiencia estética.

Palabras clave: Estética, fenomenología, Husserl, Arthur C. Danto, impresionismo, arte abstracto, fin del arte.

Abstract: The subject of this paper is to claim that the aesthetic experience is the essence of the experience of the work of art. I argue against the view held by Arthur C. Danto, according to which modern art does not require the aesthetic experience any more and that this fact means the end of art. The aesthetic experience allows explaining only the art made between the Renaissance and the XIX century. The modern work of art of the XX century can only be explained conceptually and therefore a philosophy of art is required to make that content explicit and clear.

To defend the aesthetic status of the work of art I will show that the aesthetic experience identifies itself with the phenomenological experience. This means that the aesthetic experience makes us aware of the difference between the content of the work (what appears) and the sensible lived experience in which this content appears (the appearance). The "appearance" and "what appears" are the two poles of Intentionality and the two fundamental layers of the work of art. Through the phenomenological approach I will make clear that the work of art does not exclude the conceptual content at all. This content has to be necessarily embodied. It is not philosophy that has to disclose this content but the aesthetic experience alone.

Key Words: Aesthetics, Phenomenology, Husserl, Arthur C. Danto, Impressionism, Abstract Art, End of Art.

1. LA TESIS DEL FIN DEL ARTE

El arte abstracto como el suprematismo de Malevich y el neoplasticismo de Mondrian, así como otros tipos de obras de arte de Vanguardia como el *ready-made*, ya sea *Fountain* (1917) de Marcel Duchamp o *Brillo Box* (1964), de Andy Warhol, han puesto de manifiesto, según la mayoría de críticos de arte, que muchas corrientes del arte moderno del siglo XX rechazan cualquier aproximación estética, en el sentido de que el contacto de la obra con los sentidos es insuficiente para dar cuenta de la obra. Quien con más insistencia ha defendido esta posición es Arthur C. Danto, el cual dice, por ejemplo, que “las obras de arte y las cosas reales no pueden ser distinguidas solo a través del reconocimiento visual”¹. Danto identifica esta insuficiencia de la percepción sensible para dar cuenta de las obras de arte modernas como el acontecimiento que da lugar al fin del arte. Danto sigue explícitamente la famosa sentencia de Hegel:

[E]l arte, por lo que se refiere a su destino supremo, es y permanece para nosotros una cosa del pasado. Con ello, también ha perdido para nosotros la auténtica verdad y vitalidad. Si antes afirmaba su necesidad en la realidad y ocupaba el lugar supremo de la misma, ahora se ha desplazado más bien a nuestra representación. Lo que ahora despierta en nosotros la obra de arte es el disfrute inmediato y a la vez nuestro juicio, por cuanto corremos a estudiar (i) el contenido, (ii) los medios de representación de la obra de arte y la adecuación o inadecuación entre estos dos polos. Por eso, el arte como filosofía es más necesario en nuestro tiempo que cuando el arte como tal producía ya una satisfacción plena. El arte nos invita a la contemplación reflexiva, pero no con el fin de producir nuevamente arte, sino para conocer filosóficamente lo que es el arte.²

Según Hegel, cuando (i) el contenido (ideal, conceptual) del arte y (ii) el medio de presentación sensible se separan —cuando se someten a nuestro juicio para evaluar su mutua adecuación—, entonces se decreta el fin del arte tal y como había sido hasta entonces. Hegel piensa especialmente en el arte antiguo en el que se daba, sin problematizar, una manifestación sensible de la idea,

¹ Danto, Arthur C. *After The End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*. Princeton University Press. New Jersey, 1997, p. 71

² Citado per Danto en Op. Cit., p 31. Nota: Danto traduce por “filosofía” el término “Wissenschaft” de las *Lecciones sobre Estética* de Hegel.

una adecuación entre el contenido y el medio de su presentación sensible. Cuando la idea ya no se puede manifestar sensiblemente o cuando el arte problematiza que pueda haber tal manifestación adecuada de la idea, entonces el arte debe ser explicado filosóficamente.

Danto comparte esta teoría del arte de Hegel. Lo que caracteriza al arte moderno es que su contenido está por encima de su aparecer sensible. Las obras encarnan ideas que son invisibles en la obra, son diferentes del aspecto que se muestra a los sentidos: "Hay una característica del arte contemporáneo que lo distingue de todo el arte desde 1400, y es que sus ambiciones principales ya no son estéticas"³. Por lo tanto: "la conexión entre arte y estética es una cuestión de contingencia histórica, y no una parte de la esencia del arte"⁴. La sentencia del fin del arte de Danto es básicamente hegeliana: "Pienso que el fin del arte consiste en el hacerse conciente de la naturaleza filosófica del arte. Este pensamiento es completamente hegeliano"⁵.

Según Danto la sentencia hegeliana no quedaría confirmada hasta 1964, cuando Warhol expone las *Brillo Boxes* en la Stable Gallery de Nueva York. El período histórico que es testigo del arte producido después de Hegel, entre 1828, cuando lee sus *Lecciones sobre Estética* y 1964, se puede caracterizar como un período intermedio, llamado por Danto la "Era de los Manifiestos"⁶. Las obras de arte de este período cuestionaron qué era esencialmente el arte y así expresaron diferentes ideas de qué es el arte. Estos años vendrían caracterizados por un conflicto entre diferentes filosofías del arte expuestas tanto en las mismas obras de arte como en los respectivos manifiestos que explicarían con claridad la filosofía del arte correspondiente, así como también por los críticos de arte, los comisarios de los museos, etc. (el llamado *Artworld*). La tarea de estas filosofías del arte fue durante este tiempo la de descubrir la esencia del arte, de manera que se estableció un conflicto dogmático entre excluyentes concepciones del arte verdadero. Durante esta época un movimiento artístico y un manifiesto se erigían como el único arte verdadero. Este período de conflicto de manifiestos acabaría precisamente en los alrededores de la década de 1960, en concreto el año 1964 con la obra de Warhol⁷.

³ *Ibid.*, p. 183

⁴ *Ibid.*, p. 25

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*, pp. 28-37

⁷ *Ibid.*, pp. 35, 37.

Es entonces cuando, siempre según Danto, se alcanza otro nivel que supera la Era de los Manifiestos. Esta nueva fase del arte consiste en el descubrimiento de que no hay un arte más verdadero que otro, que no hay una manera en que el arte debe ser. La cuestión ahora es qué es arte en general⁸. Este descubrimiento lo hizo Warhol:

Desde mi punto de vista, la cuestión de qué es real y esencialmente el arte —a diferencia de lo que aparente o inesencialmente es— era la forma incorrecta de plantear la cuestión filosófica. [...]. Como yo lo veía, la forma de la cuestión es: ¿Qué diferencia hay entre una obra de arte y algo que no es una obra de arte cuando no hay diferencias perceptivas interesantes entre ambas? [...] El problema filosófico es ahora explicar por qué hay obras de arte. Con Warhol se vio claro que no hay una manera determinada de cómo debe ser una obra de arte —puede parecerse a una *Brillo Box* o puede parecerse a una lata de sopa. Warhol forma parte del grupo de artistas que han hecho este descubrimiento profundo. La distinción entre música y ruido, entre danza y movimiento, entre literatura y mera escritura, fueron coetáneos de la irrupción de Warhol.⁹

Para Danto, pues, la problemática del arte contemporáneo se resume en la pregunta: “¿Qué diferencia hay entre una obra de arte y algo que no lo es cuando no hay diferencias perceptivas interesantes entre ambos?”¹⁰. El hecho de que los objetos de arte y los que no lo son sean indiscernibles desde el punto de vista de la sensibilidad implica tener que recurrir a la filosofía para saber cuándo estamos ante una obra de arte:

En relación a las apariencias, cualquier cosa podía ser una obra de arte, y eso significó que si querías descubrir qué era arte, tenías que hacer un giro de la experiencia sensible al pensamiento. Dicho brevemente, tenías que darte la vuelta hacia la filosofía.¹¹

Las obras plantean estas cuestiones filosóficas: ¿Qué es arte? ¿Qué diferencia hay entre arte y no arte? La filosofía del arte sustituye a la experiencia estética y se realiza finalmente la tesis hegeliana del fin del arte.

Sin embargo, este tipo de interpretación, que reclama una superación de la

⁸ Ibid., p. 34.

⁹ Ibid., p. 35

¹⁰ O también: "las obras de arte y las cosas reales no pueden ser distinguidas solo a través del reconocimiento visual", Danto, A. Op. Cit., p. 71

¹¹ Ibid., p. 13

experiencia estética para dar cuenta de gran parte del arte moderno y del contemporáneo, no reconoce, como dice claramente Martin Seel¹², la especificidad de la experiencia estética e identifica simplemente "estético" con lo que es perceptible sensiblemente. La afirmación de Danto de que "las obras de arte y las cosas reales no pueden ser distinguidas solo a través del reconocimiento visual"¹³ es cierta si por "reconocimiento visual" entendemos solo la visión natural cotidiana con la que miramos unas cajas del supermercado. Con esta actitud ciertamente nada distingue la *Brillo Box* de una caja de detergente¹⁴. Lo que Danto no reconoce es que dos objetos de aspecto idéntico aparecen de manera diferente si los percibimos según la actitud cotidiana o si los contemplamos estéticamente. Danto, pues, no reconociendo la especificidad de la experiencia estética, puede afirmar su contingencia histórica, es decir, su final, pues con ello se reconoce correctamente que la percepción sensible cotidiana no es esencial a la recepción del arte moderno. Si, en cambio, reconocemos que la experiencia estética no es equiparable a la experiencia sensible habitual, debemos afirmar que la experiencia estética no es contingente a la recepción de la obra de arte, sino esencial y, por tanto, no ha llegado a su fin. A esta experiencia y su singularidad dedicamos el siguiente capítulo.

2. LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

La experiencia estética no se limita solo al arte. En principio cualquier objeto de la percepción sensible puede convertirse en un objeto estético si adoptamos la actitud adecuada. La obra de arte ofrece un caso especialmente señalado de la percepción estética: aquél en el que se adoptará esta actitud para hacerle justicia. Por tanto, es en el marco de la percepción sensible en general donde debemos demarcar la percepción estética, de la que la percepción estética del arte es un caso particular. La percepción estética hay que entenderla, pues, principalmente, como parte de la percepción sensible en general, es aquí donde debe comenzar y no en el arte en particular.

La percepción sensible humana se caracteriza por la posibilidad de desple-

¹² Seel, Martin. *Estética del aparecer*. Madrid: Katz editores. 2010, pp. 182-186 ("La objeción de Danto"). Seguiremos a este autor en algunas consideraciones importantes, especialmente en nuestro §3 y en las conclusiones

¹³ Danto, A. Op. Cit., p. 71

¹⁴ Cf. Seel, M. Op. Cit., p. 186

garse en una experiencia articulada mediante conceptos¹⁵. Pero esta posibilidad no siempre hay que llevarla a cabo. Cuando este es el caso nos encontramos ante la percepción estética. Es, por tanto, en el marco de la experiencia conceptual que puede establecerse la particularidad de la experiencia estética. Ésta última presupone la capacidad de percibir cualquier cosa y determinarla conceptualmente ya que solo quien puede percibir conceptualmente puede prescindir de fijar esta determinación y entonces la podrá percibir en la plenitud de sus aspectos sensibles, en una presencia no sometida a determinaciones.

Paul Valéry nos ofrece una clara explicación de cómo procede la determinación perceptiva de un objeto¹⁶: entre las múltiples impresiones visuales que muestran los objetos según desde donde los miramos, la mirada aísla solo unas cuantas que sabe interpretar, bien reconocibles y que sirven de referencia para identificar los objetos. Esta limitación de las impresiones se da por el criterio del hábito, la costumbre, que impone una construcción de la visión que nos hace ver mediante abreviaciones y sustituciones que la primera educación nos ha enseñado. Esta simplificación de la mirada permite que de las innumerables apariencias de las cosas solo una parte débil y muy pequeña sea relevante para nuestro vivir diario, de tal forma que percibimos de los objetos solo lo necesario para sustituirlos por un concepto, ya sea una comprensión o una acción determinadas. No perdemos tiempo en la percepción pues ésta se resuelve en algo diferente. En estos casos lo sensible de los objetos no se conserva o, como dice Valéry, no sobrevive a su comprensión una vez ha cumplido su papel, una vez ha realizado su función¹⁷.

Es importante darse cuenta de que no utilizar la abreviatura conceptual de la percepción no quiere decir que no hayan conceptos correspondientes, sino que significa que no nos interesa comprender solo conceptualmente. Entonces ponemos la atención en la presencia fenoménica del objeto. Esto quiere decir que saber qué objeto estoy percibiendo estéticamente no disminuye la intensidad estética de la percepción, simplemente pongo este conocimiento del objeto entre paréntesis. Es importante el hecho de que solo quien puede percibir conceptualmente puede decidir no hacer un uso de conceptos. La aparición sensible que la percepción estética revela no es *anterior* a la actividad conceptual,

¹⁵ Cfr. Seel, M. Op. Cit., p. 48

¹⁶ Valéry, Paul. "Poesía y pensamiento abstracto" en *Teoría poética y estética*. Madrid: Visor, 1990

¹⁷ "ha actuado; ha cumplido su función; ha hecho comprender: ha vivido" Valéry, P. Op. Cit., p. 85

sino posterior, sé en cada momento que lo que aparece lo puedo captar también conceptualmente, pero también lo puedo percibir de tal forma que sea inagotable mediante conceptos. Por tanto, los seres vivos que, como los animales, tienen percepción sensible pero no la articulan conceptualmente, no pueden tener percepción estética.

Si en la percepción estética lo que aparece no está fijado conceptualmente, si no aparece *como algo*, entonces lo que hay es un aparecer de sí mismo, una presentación del aparecer o una exposición del mismo aparecer¹⁸. En este sentido podemos caracterizar la percepción estética como la apertura de un ámbito del aparecer o como la atención a un juego de apariciones sensibles, en el que lo que se muestra aparece de una manera diferente, que de otra manera sería inaccesible. En la experiencia estética no percibimos un mundo diferente del mundo de los objetos sensibles, sino este mismo mundo percibido de otra manera: con una intensidad del aquí y del ahora en el que tiene lugar la percepción.

Hay que decir también que la experiencia estética no es, obviamente, el único modo de experiencia del mundo ni tampoco el más importante. Si lo que se trata es de orientarnos en el mundo desde una perspectiva práctica, debemos conducirnos de otra manera, debemos fijar conceptualmente lo que se nos presenta. Aquí reside la diferencia entre la percepción estética respecto de cualquier orientación teórica o práctica hacia el mundo: la percepción estética es desinteresada, como dice Kant, o inútil, según Valéry. Pero aquí reside también su importancia: su sentido se encuentra exclusivamente en sí mismo y, así, permite alcanzar un contacto con el mundo en el que no interesa nada más que este contacto.

La percepción estética comienza ahí donde dejamos a las cosas ser tal como aparecen aquí y ahora. Esta es también la tarea de la fenomenología. La estética hay que entenderla como fenomenología, coincide con ella. La fenomenología consiste en el esfuerzo de buscar la intuición plena o la experiencia vivida concreta que se encuentra por debajo de toda abstracción y teoría elaborada. La praxis cotidiana impide constantemente realizar esta intuición directa porque, como hemos dicho, se da por satisfecha con mencionar las cosas me-

¹⁸ Seel, M. Op. Cit., pp. 148, 256, 261

diante las abreviaciones de signos, fórmulas, conceptos y palabras¹⁹. La vida cotidiana es muy abstracta y de lo que se trata es de ver la experiencia vivida que subyace a estas abstracciones.

Lo que en nuestra actitud natural de la vida cotidiana nos aparece es siempre algo determinado, esto o aquello, un ente, algo, pero no el medio a través del cual algo se nos presente. Husserl introduce la distinción entre "lo que aparece" y "el aparecer" o, con más exactitud, "los apareceres" o "las apariencias"²⁰. "Lo que aparece" es el objeto y "el aparecer" son las parcialidades, los aspectos múltiples, a través de los cuales percibimos el objeto. Solo tenemos acceso perceptivo al objeto "mediado por" o "a través de"²¹ los modos en que aparece. No hay objeto sin la mediación de esa pluralidad de aspectos en la que el objeto se da, no hay un atajo directo al objeto en sí mismo. El objeto se constituye dentro de esa relación de mediación que Husserl llama intencionalidad. Ser fiel a la cosa en sí misma significa atender con todo detalle a todos estos múltiples modos del aparecer.

Hay que mantener, pues, la diferencia entre el aparecer múltiple y lo que aparece; entre la percepción y lo que se percibe: el decir y lo dicho, el ver y lo visto, el oír y lo oído. Lo que en cada caso aparece en la actitud natural cotidiana es lo dicho, lo visto, lo oído, y lo que permanece oculto en esta misma actitud pero que la fenomenología debe hacer explícito es: el decir, el ver, el oír o, con más precisión: lo dicho en el decir, lo visto en el ver, lo oído en el oír.

3. LOS ESTRATOS DE LA OBRA DE ARTE

Esta diferencia fundamental entre el aparecer y lo que aparece, la tensión entre la percepción y lo percibido, es lo que nos permite establecer diferentes estratos en la obra de arte²²: el contenido de la obra y su medio de presenta-

¹⁹ Blumenberg, Hans. "Mundo de la vida y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología" en *Las realidades en que vivimos*. Paidós. Barcelona. 1999, p. 43.

²⁰ Husserl, Edmund. *Husserliana* 21, 1983. *Studien zur Arithmetik und Geometrie*. Gesammelte Werke, Ed. Ingeborg Strohmeier. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983, p. 282.

²¹ Tani, Toru. "Appearances" en *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Edited by Hans Rainer Sepp, Lester Embree. Heidelberg London New York: Springer Dordrecht, 2010, p. 18.

²² Esta diferencia es la que lleva a Roman Ingarden a considerar la obra de arte como una construcción estratificada. Ver: Ingarden, Roman. *Ontology of the Work of Art. The Musical Work, The Picture, The Architectural Work, The Film*. Ohio University Press. 1989. Ver también: Escoubas, Eliane. "Painting" en *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Op. Cit., p 251. "Here painting would put into work the "how" (*das Wie*)—the *eidōs* (aspect)—insofar as the aspect is *no being*, but the *appearing of that which appears*." Y Tani, Toru. "Appearances". Op. Cit., p. 18.

ción. Son los dos estratos que con su separación, según Hegel, se llega al fin del arte tal como se entendía hasta entonces. Analizaremos a continuación los estratos de la obra pictórica —aunque este análisis se puede hacer con respecto a cualquier género artístico²³— y cómo se separan en el impresionismo y en la llamada pintura abstracta.

Aunque estos son los dos estratos fundamentales de la obra de arte, los estéticamente relevantes, podemos distinguir aún otro estrato previo, normalmente obviado. Este estrato no es otro que el soporte material de la obra. En su materialidad vemos un objeto de tela (pintura moderna), de madera (pintura antigua), de vidrio (vidrieras medievales), de piedra y vidrio (mosaicos), de cobre (grabados sobre planchas de cobre), etc. Este soporte material sobre el que se pinta el cuadro, así como las mismas manchas de pintura como material físico, es algo físico del mundo. Este primer estrato tiene una importancia relativa en la medida en que, por ejemplo, el brillo del cobre o el material de la madera colaboran con el tono del color de la pintura. Pero exceptuando esa sutileza, desde un punto de vista estético este estrato es el menos relevante, si bien es de enorme importancia en otros géneros artísticos como la arquitectura. También es importante si nuestra actitud no es estética, sino por ejemplo restauradora del cuadro.

Mucho más relevante es el segundo estrato, el que caracterizamos como “lo que aparece”, lo representado o el contenido del cuadro: un paisaje, un bodegón, un retrato, un acontecimiento mítico, religioso o histórico. Efectivamente, cuando miramos un cuadro lo que de hecho vemos es lo que éste representa y no el soporte material. La realidad representada en el cuadro no es real en el sentido de la realidad material, es una realidad imaginada, una ilusión, pero sigue teniendo el sentido de objeto, pues vemos en el cuadro objetos como cuerpos humanos o animales, o cosas como edificios, muebles, árboles.

¿Cómo vemos estos objetos que aparecen sobre el cuadro? ¿Cuál es la forma de aparecer de estos objetos representados? Aquí es donde aparece el estrato más fundamental de todos, el que caracterizamos como “el aparecer”: las parcialidades, los múltiples aspectos, a través de los cuales percibimos el objeto representado. Este estrato, que se encuentra entre los dos anteriores, consiste

²³ Ingarden analiza los estratos de las diferentes obras de arte pertenecientes a diferentes géneros artísticos: literatura, música, pintura, arquitectura, cine y teatro

en las manchas de pintura repartidas por encima de la superficie material, pero no vistas como manchas de pintura en su materialidad como cosa física (estrato 1), sino interpretadas como la representación de una selección de los diferentes aspectos o apariencias del objeto que el artista quiere representar.

Según Husserl, todo objeto es un polo de identidad más allá de la multiplicidad de sus apariciones sensibles. Lo que es efectivamente dado a la percepción son los diferentes lados, perfiles, escorzos, en una palabra, los aspectos sensibles (*Abschattungen*²⁴) "a través" de los cuales percibimos el objeto intencional. El objeto intencional y la pluralidad de aspectos sensibles "a través" del cual éste se presenta a la sensibilidad, son los dos polos de la relación intencional y pertenecen a dos órdenes distintos. El objeto hacia el que convergen sintéticamente los múltiples aspectos, no es un aspecto más ni la suma de todos ellos, sino que se encuentra a otro nivel. Estos dos niveles son los dos estratos fundamentales de la pintura. En estos mismos términos Roman Ingarden explica la pintura figurativa:

La actividad del pintor consiste —si bien no exclusivamente— en reconstruir en el cuadro, con los medios de la pintura, los aspectos visuales, perceptivos, apropiados, asumiendo que el cuadro se debe construir de tal manera que pueda llevar este o aquel objeto a la presencia del observador. [...] Los aspectos forman el elemento constitutivo más importante del cuadro sin el cual no habría cuadro figurativo en absoluto.²⁵

Podemos resumir los tres estratos de la obra pictórica figurativa del siguiente modo:

1. El soporte material sobre el que se extiende la pintura: desde el punto de vista estético, este estrato propiamente no lo vemos, la mirada no se dirige a un objeto físico colgado de la pared (que vemos en escorzo etc.), sino directamente a la representación pictórica. El soporte material es negado por las manchas de pintura y por lo que se representa a través de éstas.
2. La superficie pictórica: las manchas de pintura sobre una superficie de dos dimensiones vistas como los "aspectos reconstruidos" del objeto represen-

²⁴ Husserl, Edmund. *Husserliana 3/1, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band I*. Gesammelte Werke, Ed. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, §42, p. 86-89. Husserl llama a las partes, perfiles o escorzos, "Abschattungen". Para un comentario de las "Abschattungen" ver: Sokolowski, Robert. 1974. *Husserlian Meditations. How Words Present Things*. Northwestern University Press. Evanston, 1974, p. 89-93.

²⁵ Ingarden, R. Op. Cit., pp. 149, 150

tado. “El aparecer” “a través” del cual percibimos el objeto representado o “lo que aparece”.

3. El objeto representado en el cuadro²⁶ o “lo que aparece”.

Por su irrelevancia desde el punto de vista estético, podemos prescindir del primer estrato y centrarnos en el segundo y el tercero, los realmente importantes para la percepción estética: el contenido (objeto o tema representado) y su medio de presentación. Ambos estratos equivalen en términos estéticos a los dos polos de la experiencia perceptiva: el objeto percibido y los múltiples aspectos a través de los cuales o con cuya mediación percibimos el objeto.

La mirada del observador recorre y se entretiene en las manchas de pintura extendidas sobre la superficie del cuadro y las reconoce inmediatamente como aspectos del objeto que aparece “a través” de ellas. A través de los aspectos sensibles reconstruidos por el artista, el observador los trasciende y ve el objeto representado en su totalidad. Por eso dice Ingarden que:

Los aspectos deben ser reconstruidos de tal forma que no llamen sobre ellos mismos la atención del observador, que sean en consecuencia simplemente vividos, ya que solo entonces pueden cumplir su función figurativa.²⁷

En este sentido se ha entendido la pintura figurativa en perspectiva desde el Renacimiento como una ventana “a través” de la cual se ve un mundo imaginado, una ilusión²⁸. Es decir, a través del segundo estrato (selección de los aspectos sensibles del objeto representado) se ve, como al otro lado de la ventana, el tercero (el objeto representado). Cuando con el impresionismo se debilitó el estrato del objeto representado, entonces el estrato de los aspectos sensibles se puso en primer término. Con el impresionismo se abrió paso el arte abstracto en un proceso según el cual los aspectos sensibles no debían ya ser reconstruidos de tal forma que no llamasen sobre ellos mismos la atención del observador —para que se pudiera ver “a través” suyo—, sino que, al contrario, retu-

²⁶ Ingarden añade un estrato más cuando lo representado no es, por ejemplo, un bodegón, donde solo hay que ver las manchas de pintura como los “aspectos reconstruidos” de un objeto de la percepción para comprender el cuadro, sino cuando hay representado un tema mítico, histórico o religioso, ya que entonces interviene un estrato superior de significación que permite comprender una narración más compleja que lo acerca a la literatura, por esta razón llama a este estrato “tema literario”. Nosotros, para simplificar, juntamos estos dos estratos en uno: el objeto representado, ya sea éste una historia narrativa o bien un objeto de la percepción.

²⁷ Ingarden; R. Op. Cit., p. 150

²⁸ Panofsky, E. *La perspectiva como forma simbólica*. Barcelona: Paidós. 2008 (3ª ed.), p. 11.

vieran sobre sí la atención, dificultando de este modo la percepción del objeto representado, obstaculizando el paso al tercer estrato. Con la apertura de este camino que lleva al arte moderno, los aspectos dejan de ser *simplemente vividos* para hacerse *explícitamente vividos*; el tercer estrato se debilita a favor del segundo; el objeto representado se debilita a favor de sus múltiples aspectos sensibles. Como se suele decir: el arte se hizo conciente de sí mismo y descubrió lo que es esencial al arte: *la experiencia estética y el medio del aparecer*. El arte desde entonces nos hace concientes de la diferencia entre el objeto representado y la pluralidad de sus manifestaciones o el juego de sus apariciones sensibles. Solo entonces el ámbito del aparecer se hace temático.

4. LA TEMATIZACIÓN DE LOS ESTRATOS EN EL IMPRESIONISMO Y LA ABSTRACCIÓN

Con el impresionismo comienza el proceso que elimina la ilusión o la representación del objeto y se afirma la pintura como una superficie de impresiones visuales, una superficie de aspectos sensibles que el observador se ve incapaz de sintetizar y trascender en un objeto representado. Esta tensión entre lo percibido y la percepción, entre un mundo representado y la superficie del cuadro que contiene manchas de colores fue la gran aportación del impresionismo. La mirada del observador llega a captar un objeto representado pero no se la deja proseguir con naturalidad hasta identificarlo inequívocamente porque la mirada es frenada en la superficie, en la que se recrea observando los diferentes colores y formas en sí mismas, sin poder reconocerlas como aspectos de un objeto de la percepción: este color como la propiedad de un objeto, esa forma como un escorzo visual, etc. La superficie del cuadro no abre el paso a la representación de un mundo. Aparece así una tensión entre los dos estratos, entre la superficie pictórica y el objeto representado. Esta tensión es correlativa a la que tiene lugar en la experiencia del observador que entonces se hace explícitamente estética: en un primer momento la percepción intenta identificar objetos, intenta trascender la percepción, a través de los aspectos sensibles, hacia la ilusión de la realidad, pero no lo consigue y, en el fracaso de esta trascendencia, en un segundo momento, se demora en la superficie del cuadro, disfruta de

las puras impresiones sensibles²⁹. Constantemente se produce este cruce de miradas: los aspectos sensibles que percibimos sobre la superficie se nos imponen y se hacen respetar y las queremos recuperar, repetir, se manera que su determinación objetiva se vuelve provisional y nos reenvía a la inspección de la superficie.

Esta explicación nos permite entender el estatuto fenomenológico de toda pintura (sea figurativa o no) y el hecho de que la experiencia estética coincide con la fenomenológica. Cada una con sus propios medios, pintura y fenomenología, motivan la misma actitud. En efecto, la actitud fenomenológica se define por su interés en el aparecer de los objetos más que por los objetos mismos. En la actitud natural de la práctica cotidiana estamos inmersos en los objetos y vivimos sus apariciones solo "a través" sin llegar a verlas. Para entrar en la actitud fenomenológica hay que distanciarse de la actitud natural. Para tomar bien esta distancia y asegurarla, Husserl introduce el concepto de *epokhé* con el que se pone entre paréntesis la actitud natural. Entonces neutralizamos la tendencia natural a fijar conceptualmente lo que se nos presenta. Una vez neutralizada esta tendencia, los diferentes aspectos sensibles que eran vividos pero no tematizados, solo vistos "a través", pasados por alto y dejados atrás, entran en el foco de nuestra atención y aparece también la diferencia entre el juego de apariciones sensibles y el objeto, entonces no nos interesamos por el objeto, sino por *el objeto en su aparecer*. La tensión entre los dos estratos de la pintura llevada a cabo por el impresionismo nos permite entender en términos pictóricos la *epokhé* de Husserl como la neutralización de la intención natural hacia el objeto percibido y su reducción en la superficie del cuadro.

El impresionismo produjo el giro estético del arte y mostró retrospectivamente la esencia estética de todo arte. Dicho en otros términos, fue solo a partir del arte moderno que se asumió la conciencia de que el estrato de los múltiples aspectos sensibles —el estrato estético—, siempre había estado ahí, como parte esencial de toda pintura, aunque de modo no temático, desapercibido en cuanto arte figurativo. Cuando la parte estética de la pintura se puso en primer término, se reconsideró tanto el pasado como el futuro de la pintura. Con el pasado se estableció una unidad estética, se mostró que la unidad de la pintu-

²⁹ Gehlen, Arnold. *Imágenes de época. Sociología y estética de la pintura moderna*. Barcelona: Península, 1994, pp. 103, 104.

ra, a pesar de la pluralidad histórica de estilos, era una unidad estética. Con respecto al futuro se abrió la vía a la abstracción en la que no se representó ya ningún objeto mundano, desapareció la apariencia del objeto y apareció inevitablemente una pintura sin objeto, una pura superficie pictórica, como por ejemplo los cuadros de Kandinsky, de Malevich y de Mondrian. Y, finalmente, también se abrió paso al *ready-made* de Duchamp pues desde el momento en que el objeto se puso entre paréntesis mediante una *epokhé* que nos remite a su aparecer estético, entonces sobre cualquier objeto se podía practicar esa *epokhé*, como hizo Duchamp exhibiendo un urinario en una galería de arte.

5. CONCLUSIÓN

Otra interpretación del proceso histórico que lleva a la pintura abstracta es posible: la que afirma que con dicha abstracción el arte llega a su fin del arte. Esta es la interpretación de Danto que ahora vamos a considerar críticamente. Según esta interpretación, en vez de afirmar el valor estético de la pintura moderna en continuidad con toda su historia, se interpreta la abstracción (la expulsión del objeto representado en el cuadro) como la muerte de la pintura. La abstracción pictórica da pie a interpretar el arte en los términos de Hegel y de Danto pues en este tipo de arte se consuma la separación entre los dos estratos constitutivos de la pintura. El hecho de que la pura superficie estética no remita a ningún objeto, se puede interpretar en el sentido de una carencia de lo estético para alcanzar a decir algo: lo estético se revela como insuficiente, demasiado poco, y hay que recurrir, como dice Danto, a la filosofía para explicar lo que los sentidos no alcanzan. Una pintura sin el estrato del objeto se vuelve muda, cuando el objeto es expulsado del cuadro también, necesariamente, el concepto, es decir, lo que podemos reconocer y decir. Es entonces cuando el concepto se instala junto a la obra en forma de comentario, crítica o manifiesto³⁰. Cuando el arte se ha despedido del objeto (del concepto, del sentido) necesita una nueva legitimación que, según Danto, como hemos visto, ya no puede ser estética, sino filosófica.

³⁰ Gehlen, A. Op. Cit., p. 259. "Cuando la visión se dirige a sí misma, las formas y colores adquieren valor por sí mismos y se pierde el "sentido del objeto"; entonces la mudez entra en el cuadro. Cuando la mirada inmanente empieza a perder el sentido del objeto se está dando el primer paso hacia la decisión de suprimir de manera completa el objeto y hacer una pintura no figurativa."

Según la teoría del arte de Danto, el contenido de las obras de arte es fundamentalmente diferente del aspecto que muestran los sentidos. Debe superarse el nivel estético para llegar al sentido. Las obras encarnan ideas que son invisibles en las obras y que son atribuidas por el artista, los espectadores, etc. El sentido del arte se encuentra fuera de las obras, en los comentarios que las acompañan y, en general, en todo el entorno del arte (*Artworld*). Ya no se trata de disfrutar estéticamente del arte, sino de entenderlo filosóficamente pues la visión, por sí misma, no alcanza ninguna objetividad y, por lo tanto, requiere una explicación desde fuera del ejercicio mismo de la visión.

Pero es justamente en la pretensión de buscar explicaciones *fuera* de la visión donde se muestra la confusión de Danto entre percepción estética y percepción sensible cotidiana. Esta última recurre constantemente a conceptos *exteriores* a ella para explicar (simplificar y abreviar) lo que la misma percepción da, pero esto es justamente lo que la percepción estética nunca hace aunque, como en los casos de la pintura abstracta, no parece que la percepción pueda llagar por sí misma a ningún concepto o sentido determinado. Pero buscar alguna explicación exterior para dar cuenta del cuadro abstracto, implica renunciar al reto estético que pone la obra al espectador. Dicho de otro modo: recurrir a la filosofía para superar la estética significa renunciar a comprender el arte en sus propios términos.

Desde la actitud natural de la percepción ciertamente nada distingue, siguiendo el ejemplo que pone Danto, la *Brillo Box* de una caja de detergente o, añadimos, *Fountain* de un urinario. La percepción sensible que es suficiente para un objeto no artístico no lo es para la percepción de una obra de arte³¹. Dos objetos de aspecto idéntico aparecen de manera diferente si los percibimos según la actitud cotidiana o si los contemplamos estéticamente. Como hemos visto, la experiencia estética consiste en poner entre paréntesis la percepción sensible cotidiana, esto es, la explicación de la percepción, desde fuera, por un concepto. En el caso del *ready-made* el propio espacio del museo o de la galería, a diferencia de los espacios de la vida cotidiana, como un supermercado, ayudan a realizar esta operación de *epokhé* fenomenológica. Sin la distancia estética, que es una distancia explícita entre la percepción sensible y el concepto (entre el contenido de la obra y su medio de presentación sensible), estaría-

³¹ Seel, M. op. cit., p. 186.

mos simplemente ante un objeto práctico que nos pasa desapercibido en su exhibición estética porque solo lo comprendemos según su concepto práctico. Lo que no importa en los objetos cotidianos, es precisamente lo que sí importa en el arte: la configuración sensible o el medio del aparecer en el que este tipo de objeto se presenta.

La forma de aparecer de la obra de arte es diferente de cualquier otra porque todo lo que en la obra aparece lo hace mediante el medio sensible. Cualquier objeto no artístico (objeto práctico, proposición, signo) requiere también de un medio sensible, pero no se presenta a sí mismo como medio sensible o medio del aparecer. En cambio la obra de arte solo muestra algo, su significado, en la medida en que se muestra a sí misma en una configuración sensible intraducible a cualquier otra³². El medio del aparecer es insustituible para determinar lo que en cada caso aparece. La experiencia estética nos puede llevar a algún contenido conceptual e, incluso, podemos cuestionar el significado del arte en su totalidad, pero este contenido no será un conocimiento conceptual en sí mismo, porque siempre permanece ligado al aparecer sensible de la obra de arte concreta a la que este contenido está ligado. Toda percepción del arte empieza y acaba en el aparecer³³.

³² Ibid. pp. 173, 174.

³³ Ibid. P. 182.

**THE BACKGROUND:
AN EMBODIED REASON OF COPING IN THE WORLD***

**EL TRASFONDO:
UNA RAZÓN ENCARNADA PARA HABÉRSELAS CON EL MUNDO**

Zdravko Radman

Croatian Philosophical Society/
Institute of Philosophy, Zagreb, Croatia
radman@ifzg.hr

Abstract: This paper is motivated by the general idea that philosophical ambition to understand and define the human mind exclusively in terms of conscious, propositional, and deliberative behaviour cannot be adequate, for it leaves out great part of our mentality, which resides in the background. On a more specific plane it focuses on the background as a means of providing the cognitive organism with most plausible scenarios of reality, and prepares it for what appears most likely to be the case in the world, in an instant way and without engaging in contemplation. The background proves to be a powerful instrument of initiating guesswork and does it in automatic and effortless manner. In such a way this backgrounded "reason" acts ahead of actuality and drives our behaviour and modes of our coping in the natural, social, and cultural world in an implicit way, not available in the conscious foreground.

Key Words: Background, Reason, Coping in the World.

Resumen: Este artículo viene motivado por la idea general de que la ambición filosófica de definir y entender la mente humana exclusivamente en términos de comportamiento consciente, proposicional y deliberativo no puede ser adecuada, pues deja inexplicada gran parte de nuestra mentalidad, la cual reside en el trasfondo. Más específicamente, el artículo se centra en el trasfondo como medio para proporcionar al organismo cognitivo los escenarios más plausibles de la realidad, y prepararlo para lo que más probablemente sea el caso en el mundo, de forma instantánea y sin entrar en la contemplación. El trasfondo demuestra ser un instrumento poderoso a la hora de hacer conjeturas de una manera automática y espontánea. De esta forma, esta "razón" de trasfondo se anticipa en la práctica y conduce nuestro comportamiento y modos de habérselas con el mundo natural, social y cultural de forma implícita, no disponible en el primer plano consciente.

Palabras clave: Trasfondo, razón, habérselas con el mundo.

* This paper draws on the article "The Background: A tool of Potentiality", in Radman, Z. (ed., 2012: 224-242). The author wants to thank the publisher for the allowance to take parts of it in the present paper. He also thanks the Croatian Ministry of Science, Education and Sport for providing support to the project "Embodied Mind and Intentional Act".

1. INTRODUCTION

This paper is an attempt to provide a better understanding of the nature, forms of functioning, and import of the background (knowledge) as a sort of implicit reasoning that governs our actions without recourse to consciousness and contemplation, conceptual thought and deliberation. There are two basic premises on which it is founded:

First, it relies on the conception of the mind understood as a *form of active participation directed toward the environment and the world*. If it is so then we need to explain what facilitates this activity and what sort of mental mechanism this engagement requires. Here I want to flesh out the idea that the background has a profound role to play in this process. On a general level, this paper represents an attempt to locate the background in the world of human mentality; more specifically, it seeks to affirm the background as a sort of knowing that is instantly available and automatically operative without recourse to conscious deliberation. I want to suggest that the background is a massive and robust body of capacities which occupies most of what constitutes the mind but is never available in an explicit form. As Hubert Dreyfus rightly points out, it is essential that it remains hidden or “withdrawn”:

Heidegger calls this ultimate background *the phenomenon of world*. He points out that the world *must withdraw* like the light in a room to make it possible for things to show themselves. *Objects* can be imagined, remembered and perceived *on the background of a withdrawn world* –a whole that functions only when one is *not* paying attention to it. On this view it follows that the background qua background cannot be implicit because it cannot be made explicit and still be identified with what it was when it was doing its job as background. In short, the background is present by way of withdrawing, and it is only when it is present in this way that it can serve as the ground for anything. (Dreyfus, 2012: 4).

By putting the background to the foreground, that is by placing it in the focus of interest, I aim to emphasize the fact that much of what the cognitive organism knows, and is capable of achieving in its interactive exchange with the world, is *available without awareness*; that acting does not require a propositional plan; that doing can do without concepts. In whatever the cognitive organism does it relies on activation of the backgrounded suppositions that provide a form of implicit reasoning that guide our actions, mental and motor.

Second, there is nowadays enough support for the, by no means trivial, claim that *there is a severe underdetermination of mental processes by sensory data*. This implies that what matters for the organism as information is not given in sensory input, and also that meanings are not encoded in incoming stimuli. After all, "events don't come labelled 'stimulus' or 'response'" (Kirk, 1994: 107) Very much in the similar vein C. I. Lewis observes: "Objects do not classify themselves and come into experience with their tickets on them" (1929: 88). Taking this into account adds to the conviction that the "given" is a questionable notion and that if there is any justified way to talk about the "labelling" and "ticketing" then it is to understand it as a sort of intervention coming from the inside rather than outside. Contrary to our common-sense understanding, very little is determined by the external stimulation alone; in other words, there is no (external) information in input. Input grows to become a bearer of meaning (or information) only within the cognitive system and according to what it makes out of it. Any idea of mirroring or faithful imitation is thus out of place here since our sensory and cognitive apparatus is not equipped for the passive pick up. More than deciphering what is actually the case, living organism, by making use of his or her background competence, figures out *what might be the case in the world*. This takes the form of a guesswork; rather than merely stating what is actually and literally going on in the senses the organism spontaneously creates scenarios of *possible behavior*. Because these scenarios are as a rule not products of "intellectualist" endeavors, I claim that the key for understanding the nature of human coping in the world is to be sought in the background capacities as a "tool of potentiality"¹ that is instantly and effortlessly available even when non conscious thinking is at stake. Let us consider it as a "reason" that is powerful enough even if "hidden" or "withdrawn", and even if unconscious, nonpropositional, and nondeliberative.

2. GUESSWORK IN PERCEPTION AND ACTION

In order to illustrate that the (visually) "given" is no bottom-rock of cognition and that appearances, no matter how supposedly immediate, may deceive us, let us consider the following example:

¹ See Radman (2012).

If you see a stick in the water, it looks curved, but if you *know* it is a stick, you *know* that you can grasp it the same way you would grasp a straight object. Stick in the water and out of the water look different, but they afford the same actions. (Prinz, 2009: 429)²

The author makes here no reference to the background, but in my reading it is just the background *knowing* that enables one not to be deceived by the eye and conduct the appropriate action contrary to what the sight suggests. It seems, in this case, as if the hand knows its way around better than the eye. If it is so then the manual proves to act independently of what the sight conveys, and that might prove why the hand is not deceived by the eye.

What follows from the underdetermination hypothesis is that the “given” appears to be a poor guide in deciphering the “real”, that inputs are not instructive unless there are means that can assist us in reading what they can possibly mean. So there must be competences more profound than those based on the sensory record; there must be a “knowing” or “reason” of some sort that enables an organism to act in the world independently of sensory images and appearances.

Our theories of cognition are pronouncedly vision-centred³ and visual perception dominates our philosophical accounts of knowledge of the world. However, vision, though important, is not an exclusive guide to action. There are ways of knowing the world, and coping with it, other than the ocular one, and the manual is one of them.

We realize that what we see is influenced more by the function and possible use of objects than by their appearance and physical features alone. Having this sort of practical experience or knowledge of the immediate surroundings is what influences our attitude toward it and how to handle it. For instance, a plate may look elliptic to you, but you handle it as a round object. The car that is sighted as a tiny object on the horizon is experienced as distant, and not as miniature (as it approaches in your perception it does not grow in size, but is experienced as getting closer). You also see the moon as larger than the objects of the same optical size on the retina (for instance, a penny) because you

² Emphases added.

³ See, for instance, Prinz (2013).

know it is a celestial body of certain dimensions, though you don't have to compute the sort of knowing consciously but rather implicitly or in "backgrounded" mode.

We conclude that our dealing with the world is not decided according to what is presently going on in the photo-receptors, but rather according to the capacity of the organism to decipher the incoming stimuli in terms of their possible meaning, based on the embodied experiential record. It is this potentiality that shapes the contents of perception. In other words, what "is" is read in terms of what it might be. The contents of perception are created according to what seems *most plausible to be the case*. And plausibility might not even be judged on the actual sensory evidence (as in the case of the "bent" stick or "elliptic" plate), but on the appropriate guesswork. The latter, again, is not computed in consciousness but is provided by the massive body of background.

The neuroscientist Walter Freeman (1999a) points out that perception is about *expectations*. In a similar vein Alva Noë remarks that "(p)eople hear what they expect to hear" (2009: 109). And we may further add, people see mostly what they *believe* is the case; they move around in the space oriented by what seems to be the *most probable* configuration of a surrounding; they enter social exchange through dialogues that are taken from the storage of *expected* stereotyped rhetoric samples. Chris Frith says that perception is based on *beliefs* (2007: 126) and John Searle, along similar lines, talks about "readiness" (1995: Ch. 6).⁴

Expectations are not provided by external stimulation but are generated from the repertoire of backgrounded possibilities. The process is a selective one; leaving out is as important as taking into account. Most of what is afforded in the world has to be ignored. In other words not everything that is going on in the external or internal world can matter for the conscious mind. Inhibition processes are thus important because they protect the organism from the irrelevant. The type of the process is not conscious and is rather a sort of skill. As an illustration, consider Hubert Dreyfus' example of the experience of a familiar type of room. He says: "We are skilled at *not coping* with the dust, unless we are janitors, and *not paying attention* to whether the windows are open or

⁴ That is also how Freeman sees action, namely, as an act that "requires a *prior state of readiness* that expresses the existence of a goal, a preparation for motor action to position the sense organ [...]" (1999b: 146, emphases added).

closed, unless it is hot, in which case we know how to do what is appropriate" (1993: *xxviii*)⁵. Appropriateness seems thus to be entirely contextual. What is habitual in one situation need not be so in another. For instance, the dressing "code" appropriate in the bathroom is entirely out of place at a cocktail party; to behave the same way at the basketball game and at the (classical) concert would be utterly inappropriate; to read aloud from the brochure during the theatre performance would be inappropriate, but reading it aloud back home to those who were not in the theatre would be appreciated; it is natural to dance at a party, but quite unnatural to do so at a meeting, etc.

Many of these "norms" of behaviour are acquired by the background and need nor be attended or processed in (conscious) thought. We switch from one situation or life-circumstance to another with ease and routine that require no effort, and we do that all the time. We also switch our social roles (being daughters and sons, sisters and brothers, mothers and fathers, neighbours, colleagues, patients, pedestrians, drivers, travellers, etc.) with effortlessness of unreflected routine. We normally do that successfully but if we do not tune in on time or mess up the roles we will soon get to learn about out inappropriate behaviour from the reaction of other people.

Interesting enough, if one is to consult more recent empirical research, the lesson one can learn is that ever more scientific findings speak in favour of the view that what the neural system does is to prepare the organism for the "next step" in agent's acting in the world. It does so by self-generating options that instruct the organism what to expect in the world and how to proceed in dealing with possible situations. As the neuroscientist Walter Freeman puts it: "All that brains can know has been synthesized within themselves in the form of *hypotheses about the world* and the outcomes of their own tests of the hypotheses, success or failure, and the manner of failure" (1999a: 121)⁶. It seems that it is much more important for the organism to be prepared to what it can expect in the world rather than being attentive to what is actually and accurately the case in the surrounding world.

This motivates us to re-examine the very notion of environment as a form of the actually given in sensation. Such a depersonalized environment is a myth

⁵ Emphases added.

⁶ Emphasis added. See also Roth (1996: Ch. 6).

for what surrounds us is shaped and reshaped according to agent's interests, needs, demands, desires, etc., none of which are provided in external stimulation. Nothing is simply there unless there is a "reason" for an organism to allow it to matter to it in some way. Environment is thus no neutral or static scenery but rather a medium that accommodates to life situations. Environment is a "matter of choice", says Erich Harth in a succinct way (1993: 118). Even when the "choice" is not volitional or conscious (what is most often the case), it presupposes an engagement of a complex mechanism of guesswork that entails inhibition of the irrelevant, selection from memory, and projection of the possible. Guesswork helps us to make corrections and improve steps in adaptations and so better tune to the given* situations. Again, the sort of know-how is not processed in the "higher cognitive centres" but is rather a result of a backgrounded capacity available instantly and effortlessly, that is without engaging conscious thought or contemplation.

From what has been said thus far it follows that environment, far from being offered up for passive uptake or faithful representation, is something to be figured out in terms of *backgrounded bets* about the most likely version of what there "is". What is at stake here is, basically, *guesswork* – an estimate or inference about the most probable states and situations of the natural and social environment. But this, as already pointed out, is mostly not computed in conscious thought; the vast majority of this type of mental activity resides outside the margins of conscious awareness. The "reason" that drives our behaviour is implicit and generally not available in the foreground. I particularly want to emphasize that the first step in the process is always a guess. In a way we can say that it is first the future, and then what of it applies to the present. In such a way we are prepared for experience that is to come. The organism guesses the possible and then checks what of it matters as the actual.

Now we might ask ourselves, how the biological organism, including its neural structure, copes with the sort of demand; that is with the hypothesis that securing the future is for the sake of adaptability to the actual. In other words, we want to know whether this type of mental mission has any support in empirical studies. Surprisingly (or not) more recent neurophysiological sources offer data that speak in favour of such a model. For instance, if we have come to the conclusion that the gist of mentality is *anticipation without reflection*, we learn from those studies that this is precisely what the neural apparatus does:

"The brain and body *anticipate* inputs, perceive, and make movements without need for reflection" (Freeman, 1999a: 23)⁷. We further see that "our experience of the visual world in rich detail is an experience of what is *potentially available* to us rather than what is already represented in our brain" (Frith, 2007: 44)⁸. What the neural system does, then, is provide "a map of signs about *future possibilities*" (ibid: 98). For Erich Harth, "[t]he future is, in fact, already present in our mind, and hence in the nervous system, *before* it happens in the world of objects" (1993: 95)⁹. Indeed, "[i]t may even be said that *future* events affect present neural activity, because the brain – joyfully or fearfully – anticipates, projects into, the future" (ibid: 61). Richard L. Gregory already recognized this as he said: "[O]bjects have pasts and futures; when we know its past and can guess its future, an object transcends experience and becomes an embodiment of knowledge and expectation without which life of even the simplest kind is impossible" (Gregory, 1966: 8).

Proclaiming "future first" brings us away from the naïve conception of the given and of immediacy. Presenting the "given" in terms of the possible, actual in terms of the future, not only makes us aware that passive uptake cannot do the cognitive job but also that in order to be able to design the possible there must be an organ or capacity potent enough to provide such future actuality of which sensory apparatus is not (yet) informed. However, scientists and theorists stop short of posing the question: What is the source of competence that provides information "beyond the (presently) given"? In other words, how is the "future" in this sense possible at all? I believe that, based on what has been said thus far, we are in the position to respond pretty unambiguously in the following way: the capacity for devising possible scenarios of the "real" is due to the massive background knowledge that provides a horizon of possibilities for reading stimuli and reacting to them in terms of what they *most likely* represent. If it is the background that provides the cognitive organism with the relevant knowledge of the possible then contrary to what the term denotes, it (back-ground) is not oriented towards the past but is entirely in the service of *anticipation*. The literal meaning of the term deceives us, insofar as it suggests recall of what happened in the past, when in fact it is better to think of it as a

⁷ Emphasis added.

⁸ Emphasis added.

⁹ Emphasis added.

type of mental vehicle that is fully engaged in the organism's preparation with respect to what is going to come.

3. FROM THE BACKGROUND TO BEING-IN-THE-WORLD

I believe that these novel findings capacitate us to reencounter Martin Heidegger's philosophy from a contemporary perspective and provide us with a matrix of reading which may reveal profundity of his phenomenological insights. Fortunately, phenomenology proves today to be inspirational also for fields, such as cognitive science, that practice empirical research and seemingly are distant to the spirit and methodologies of phenomenology. I want to make use of such a productive interdisciplinary opening and probe a mode of interpretation that, in my view, can relate the sort of discussion above to some specific aspects of Heidegger's difficult text. For instance, in *Being and Time* Heidegger repeatedly stresses that *Dasein* is always "beyond itself" (1962: 236) or that Being is, or acts, "ahead of itself" (Ibid.). I believe there is a way to understand this being "ahead" or "beyond" in the present context of backgrounded anticipatory aiming in the world. Though Heidegger's reference is clearly to *Dasein* it is less clear what instances of it could be meant to perform this ahead-ness; that in turn leaves the space of interpretation open also to options such as advocated in this paper.

Also, the very definition of the background as a tool of potentiality finds resonance in Heidegger's systematic insistence on *potentiality* as a feature of *Dasein*. He for instance says:

This potentiality is that for the sake of which any *Dasein* is as it is. In each case *Dasein* has already compared itself, in its Being, and therewith for the possibility of authenticity and inauthenticity, is shown, with a primordial, elemental concreteness, in anxiety. But ontologically, being toward one's own most potentiality-for-Being means that in each case *Dasein* is already *ahead* of itself [*ihm selbst ... hinweg*] in its Being. *Dasein* is always 'beyond itself' [*über sich hinaus*], not as a way of behaving towards other entities which it is *not*, but as Being towards the Potentiality-for-Being which it is itself. This structure of Being [...] we shall denote as *Dasein's 'Being-ahead-of-itself'* (Ibid.).

In such a way potentiality and “being-ahead-of-itself” are conceptualized as complementary aspects of Dasein. As if in need of further clarification he adds: “Being-ahead-of-itself” means, if we grasp it more fully, ‘*ahead of itself-in-already-being-in-a-world*’” (ibid.) I believe that if we don’t want to leave this “already being in the world” to mysticism a way of understanding it is by recourse to mechanisms of mind – which we find in backgrounded reason – that creates the horizon of possible behaviour to which the self need not to consciously attend and is in that sense already provided for the mind. That this happens apart from volition can be deciphered from his saying: “Dasein can comport itself towards its possibilities, even unwillingly ...” (1962: 237). Heidegger also characterizes the Self ontologically as “Being *ahead* of itself” (Ibid.)¹⁰.

The motive re-emerges in the elaboration of the notion of wishing and willing:

In the wish Dasein projects its Being upon possibilities which not only have been taken hold of in concern, but whose fulfilment has not even been pondered over and expected. On the contrary, in the mode of mere wishing, the ascendancy of Being-ahead-of-oneself brings with it a lack of understanding for the factual possibilities. (1962: 238)

... to any willing there belongs something willed, which has already made itself definite in terms of a ‘for-the-sake-of-which’ in general (Being-ahead-of-itself); (2) the disclosedness of something with which one can concern oneself (the world as the ‘wherein’ of Being-already); (3) Dasein’s projection of itself understandingly upon a potentiality-for-being toward a possibility of entity ‘willed’. In the phenomenon of willing, the underlying totality of care shows through. (1962: 239)

In short, the lesson from the background and the excursion into the existential phenomenology seem to converge in the idea of potentiality of being as manifested in anticipatory capacity of the background that provides the horizon within which one is “always already” geared into the world.

¹⁰ Emphasis added

4. ON AUTOMATICITY OF "JUST DOING"

Unlike memory, which presupposes the recall or reconstruction of particular past episodes, the background presupposes an instantaneous and effortless activation of potentiality that provides options for motor and mental coping with life situations, and most often without conscious engagement. To say that something operates in an easy and effortless manner means that it is exercised *automatically*; and thus implies that it is performed without conscious awareness and independent of control or deliberation. This, I think, can be best understood in terms of Ludwig Wittgenstein's reference to skills. Echoing Wittgenstein (1953), Searle also says that we know many things *simply by doing*.¹¹

I use the phrase "just doing" to refer in general to such reactions without reflection. But whilst many authors affiliate this sort of action primarily with motor habits, I am prone to extend the term far beyond bodily behaviour to include complex mental processes such as perception, memory, action, learning and thought but also to see it as a capacity responsible for our coping in the world in an easy-going and effortless way. "Just seeing" and "just thinking" would then mean that even complex cognitive operations such as visual perception and "reasoning" are not spared of skilled routines by which they are brought about. The ease of the doing is not only that of walking and typing, swimming and cycling, but also that of seeing, talking, remembering, imagining, deciding, aiming, etc. Effortlessness is not only to be affiliated with a physical skill but also with a mental habit; and the same can even be said of complex cognitive processes and scientific enterprises, such as mathematics. As George Lakoff and Raphael Núñez put it: "Most cognition happens backstage. That includes mathematical cognition" (2000: 27). Analogously, we can say that just as we drink or drive, we also "just calculate" or "just infer" – or "just diagnose". On this point, Michael Polanyi insightfully remarks: "The medical diagnostician's skill is as much an art of doing as it is an art of knowing. The skill of testing and tasting is continuous with the more actively muscular skills, like swimming or riding a bicycle" (1958: 54).

We can further extend this "just doing" by including something like "just judging" and it can also include aesthetic preferences. Why chamber music

¹¹ Searle, for instance, says: "[...] we don't need the walking rules in the first place; we just walk" (1983: 153).

“means” to me more than opera? Why Bach excites me more than Brahms? Why Picasso’s creativity appears more powerful than that of Pissarro? All of these questions may be responded in “intellectualist terms”, yet the thing is, what we formulate in words is a late outcome of preferences already formulated on a more basic level. That is, even when I think I can provide *reasons* for such judgments we have to realize that they are “just” had as background suppositions, which, however, remain silent in narratives and in such a way invisible to observer.

The “just doing” in its various versions, understood as a form of automaticity, is by no means trivial¹². Automaticity frees mental spaces for more complex operations. If it were not the case we would have to permanently process the sensory data in consciousness, check them in memory, or question them in thought. Not only would this be too time and energy consuming, but it would also be like a computing machine processing data. Human mentality simply does not function that way. If it did, we would not only be running behind in whatever action we undertake but we would not be able to *adapt* to environmental, social and cultural circumstances in an adequate way.

Unlike authors who identify the background primarily with physical skills, I view it as a capacity for routine practices in figuring out what is going on in the environment, for making guesses about what is relevant for us, and for (re)acting in an adequate way. Motor skilled behaviour can then, at best, be taken as a useful analogy –a metaphorical illustration of what it should primarily denote: an automatic, that is, instant and effortless, coping with the world that includes cognition as much as motion.

We can say, in that sense, that we talk with ease when we walk; that we understand sentences as we grasp things; that greeting neighbours is like chewing food; that posing questions is somewhat like kicking the ball; that saying ‘Hi’ and ‘Bye’ is as effortless as switching the light on and off; that ‘Yes’ and ‘No’ is no different than nodding with the head; that watching weather forecasts on TV is like drinking a soft drink; that interacting with people that annoy you is like eating food which you do not like; that listening to someone in small talk is like licking ice-cream; that recognition of a familiar face is like hearing a familiar melody; that calculating small amounts of time or money is as easy as fastening buttons; that conversing on the

¹² Extensive research on this topic has been done by J. A. Bargh and his collaborators. See, for instance, Bargh (1994), Bargh and Chartrand (1999), and Bargh and Ferguson (2000).

phone is like driving the car. Our words 'roll' in conversation as pedals turn in cycling; our perceptions wander through space spontaneously as our bodies balance in it; memories come in just as we inhale fresh air; we understand humour with ease when we smile. Basically these illustrations show us that we know how to behave and what to do in particular situations that represent challenges for the cognitive person, and that we make use of available solutions from the repertoire of backgrounded possibilities with the same ease as routines which are typical of motor skills. This is not just to say that we do the former in a way analogical to the latter, but that there must be the same basic mechanism that brings them about. (Radman, 2012: 235-236)

It seems that Alva Noë is even more radical on this point (or maybe just more consequent). He for instance claims that, in some sense, "just talking" can be viewed as barking, and remarks:

[M]uch talking is more like barking than it is anything like what the linguists have in mind. Moreover, a good part of what enables me to understand what you say is that I already know what you are going to say before you say it! I never even encounter the problem of needing to assign a meaning to your utterance on the basis of prior knowledge of the words and the rules for their combination. That problem just does not arise" (2009: 108).

Furthermore, he says:

One of the very many false ideas about language is that its primary function is to express information or communicate thoughts. Speech has many functions, but surely a large part of it is more like the grooming behaviour of chimpanzees or the shepherding behaviour of dogs than it is like reasoned discourse among parliamentarians. [...] The bulk of what we say and do each day is more like grunts and signals baseball players use to indicate who'll catch the pop fly than it is like a genuine conversation (2009: 107).

I am convinced that not even thinking is exempt from this. We think the way we breathe and we imagine with effortlessness we digest.

What we basically understand under the automatism of behaviour is that our coping in the world mostly bypasses consciousness and thought. Can we then not next to the "language of *contemplation*" also talk about the "language of *coping*"? Should we not also introduce the notion of the "language of *talk*" (the one that would accompany "barking" with gesture) rather than the some-

what elusive “language of *thought*”? Is it not equally legitimate to talk about the “language of *emotion*” that has its “word” in everything we do? Can we not conceive of the routines of navigating familiar spaces and the rituals of ordinary conversations as a *language of habituation* that is perfectly operative without conscious thought? I believe that when philosophers relate something as complex as speaking to something as biologically simple as barking, and affiliate remembering and dining, seeing and reaching, greeting and grasping, and so on, they do not equate the former with the latter, or reduce one to the other. Instead, they propose the idea that our most authentic mental processes – those that are taken as distinctive marks of our humanity, such as language usage or memory– are processed away from thought and conscious control, and are ruled by automaticity rather than deliberation. This all amounts to the conviction that concepts, thoughts and reflection are late products in the chain of mental processing. When they get shaped within experience, and when they become objects of awareness, much has already been cognitively carried out (and pre-pared) in the backstage of the mind. Rather than being preconceived plans for action, thoughts appear to be conscious protocols of the processes accomplished within the background. The once implicitly guessed is then legitimized in awareness as real.

4. CONCLUSIONS

Neuroscientists are prone to see an “observer” in the brain (Singer, 2002), an internal “interpreter” (Gazzaniga, 1998), multiple “selves” (Ramachandran and Blakeslee, 1998: Ch. 12), and invent other smart instances in the head in order to find explanation for the human instant and efficacious adaptation to the natural, social, and cultural world, whereby they should be paying attention to the background that turns out to be our major cognitive organ that does the “observing”, “interpreting” and “monitoring”, prompt and easy, that is, without having to process them in consciousness and thought. For we nowadays know that only a very small portion of the mind is realized in consciousness; by far the greatest part remains salient in its backstage; the latter is where we are to seek for the 'reason' of our mostly successful coping in the world. This subsequently means that the philosophical ambition to understand and define the mind exclusively in terms of conscious, propositional and deliberative mental

behaviour cannot be adequate any more. "If we are to understand how the mind, through the brain, makes us who we are, we need to consider *the whole mind*, not just the parts that subserve thinking" says Joseph LeDoux (2002: 24)¹³. This echoes in a way William James' credo "the whole man counts!" (Bergson, 1946: 212; also James, 1956: 92). Both sayings plea for integration of processes beyond the threshold of consciousness and thoughtfulness. Such a holistic approach, as understood from the current perspective, should thus focus on the background that constitutes most of our mentality. We are therefore urged to study it in the way that we nowadays study perception, memory, and emotion. For the background is that massive and potent mental means that informs the organism about the states of the world and provides the agent with possible modes of coping with it before they emerge in the conscious mind as articulated plans for action.

BIBLIOGRAPHY

- BARGH, J. A. (1994): "The four horsemen of automaticity: Awareness, intention, efficiency, and control in social cognition", in Wyer, R. S. and T. K. Srull (eds.) *Handbook of Social Cognition*, Vol. 1, Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- BARGH, J. A. and CHARTRAND, T. L. (1999): "The unbearable automaticity of being", *American Psychologist*, 54/7, 462-79.
- BARGH, J. A. and FERGUSON, M. J. (2000): "Beyond behaviorism: On the automaticity of higher mental processes", *Psychological Bulletin*, 126/6, November, 925-45.
- BERGSON, H. (1946): "On the Pragmatism of William James – Truth and Reality", *The Creative Mind*, New York: Philosophical Library.
- DREYFUS, H. L. (2003): *What Computers Still Can't Do*, Cambridge, MA: MIT Press.
- FREEMAN, W. J. (1999a): *How Brains Make up their Minds*, London: Phoenix.
- (1999b): "Consciousness, intentionality, and causality", *Journal of Consciousness Studies*, 6: 143-73.
- FRITCH, Ch. (2007): *Making up the Mind*, Malden, MA: Blackwell. Gazzaniga, M. S. (1998): *The Mind's Past*, Berkeley: University of California Press.
- GREGORY, R. L. (1966): *Eye and Brain: The Psychology of Seeing*, New York: McGraw-Hill.
- HARTH, E. (1993): *The Creative Loop: How the Brain Makes a Mind*, Reading, MA: Addison-Wesley.
- HEIDEGGER, M. (1962): *Being and Time*, J. Macquarrie and E. Robinson (trans.), New York: Harper & Row.

¹³ Emphasis added

- JAMES, W. (1956): *The Sentiment of Rationality, The Will to Believe*, New York: Dover.
- KIRK, Robert (1994): *Raw Feelings: A Philosophical Account of the Essence of Consciousness*, Oxford: Clarendon Press.
- LAKOFF, G. and NÚÑEZ, R. E. (2000): *Where Mathematics Comes From*, New York: Basic Books.
- LEDOUX, J. (2002): *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*, New York: Penguin Books.
- LEWIS, C. I. (1929): *Mind and World Order: Outline of a Theory of Knowledge*, New York: Dover.
- NOË, A. (2009): *Out of Our Heads*, New York: Hill and Wang.
- POLANYI, M. (1958): *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, New York: Harper & Row.
- PRINZ, J. (2009): "Is consciousness embodied?", in Robbins, P. and M. Aydede (eds.) (2009) *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, New York: Cambridge University Press.
- (2013): "Hand Manifesto", in Radman, Z. (ed.) *The Hand, and Organ of the Mind: What the Manual Tells the Mental*, Cambridge, MA, London: The MIT Press, ix-xvii.
- PRINZ, J. and CLARK, A. (2004): "Putting concepts to work: Some thoughts for the twentyfirst century", *Mind and Language*, 19/1, 57-69.
- RADMAN, Z. (ed.) (2012): "The Background: A Tool of Potentiality", in Radman, Z. (ed.) *Knowing without Thinking: Mind, Action, Cognition, and the Phenomenon of the Background*. New Directions in Philosophy and Cognitive Science. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 224-242.
- RAMACHANDRAN, V.S. and BLAKSLEE, S. (1998): *Phantoms in the Brain: Probing the Mystery of the Human Mind*, New York: William Morrow and Co.
- RORTH, G. (1996): *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und seine philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SEARLE, J. R. (1983): *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2010): *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford: Oxford University Press.
- SINGER, W. (2002): *Der Bobachter im Gehirn: Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WITTGENSTEIN, L. (1953): *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.

**WHY DECLARING ORTEGA TO BE A PHENOMENOLOGIST
IS IMPORTANT. REASONS AND DIFFICULTIES***

**¿POR QUÉ ES IMPORTANTE CONSIDERAR A ORTEGA Y GASSET
FENOMENOLÓGO? RAZONES Y DIFICULTADES**

Javier San Martín

Sociedad Española de Fenomenología /
UNED, España
jsan@fsof.uned.es

Abstract: The debate about Ortega's relation to phenomenology has been continuous since the eighties of the last century. Before this date, Ortega's manifestations that he had abandoned phenomenology at the same moment he came to know it were understood literally, without scrutinising other manifestations of his that he had made on phenomenology, or that his philosophy is similar to that of Husserl's final works. Both manifestations seek to question the previous ones. The text clarifies first the meaning and importance of this polemic for Spanish philosophy, deeply influenced by that of Ortega's, and, secondly, I will set out what are the fundamental phenomenological concepts of Ortega's philosophy.

Resumen: El debate sobre la relación de Ortega con la fenomenología ha sido continuo desde los años ochenta del siglo pasado. Antes de esta fecha, las manifestaciones de Ortega de que había abandonado la fenomenología en el mismo momento que la conoció, fueron tomadas al pie de la letra, sin examinar otras manifestaciones que había hecho sobre la fenomenología, o la de que su filosofía es similar a la de los últimos trabajos de Husserl. Ambas manifestaciones buscan cuestionar las anteriores. El texto aclara en primer lugar el significado y la importancia de esta polémica en la filosofía española, profundamente influenciada por la de Ortega, y, en segundo lugar, se expondrá cuáles son los conceptos fenomenológicos fundamentales de la filosofía de Ortega.

Key Words: Ortega y Gasset, Virtual Reality, Radical Reality, Philosophy.

Palabras clave: Ortega y Gasset, realidad virtual, realidad radical, filosofía.

First of all, I would like to thank the organizers for this opportunity to present one of the most important professional and vital contributions of my career in a forum as important as this one. I have committed myself professionally with this contribution, based on my conviction that I will thus make an important contribution, first, to clarifying this characteristic of 20th-century Spanish philosophy and, second, to clarifying a point of the phenomenological

* Translated by Nancy Kovalinka.

movement or philosophy that could go unnoticed, or could fail to be considered with the precision made possible by Ortega y Gasset's philosophy.

When Lester Embree asked me to participate in the Dictionary of Phenomenological Aesthetics and I agreed to Dr. Rainer Sepp's proposal to write the entry on Ortega, I recall that L. Embree asked me whether Ortega was a phenomenologist and why. It was not an idle query; quite the opposite, it was a very pertinent one. Following the lines of international understanding, based mainly on what Ortega himself said and on what his most internationally known disciple claimed, Ortega had abandoned phenomenology as soon as he became familiar with it and, therefore, was distanced from it. Julián Marías' writings, as I found out in Saint Petersburg, had reached Hong Kong; one of the participants in our encounter there in 1997 told me so. And in these writings, the idea that Ortega had superseded phenomenology always appeared. This has been the general opinion that became part of the international conceptual map and that operated in Spain, as well, until the 1980s.

I say until the 1980s because things changed then: we saw that all Ortega's statements in this respect are accompanied by a nuance that, if it is forgotten, leaves them disfigured. Because several notes must be made on this issue, and I will list them. First, the same Ortega who said that he had abandoned phenomenology as soon as he became familiar with it said, at the same time, that he had systematized phenomenology (IX, 1119)¹. Second, and perhaps most important, there is something that usually goes unnoticed, and that is that this same Ortega said that his philosophy was similar to late Husserlian philosophy, to the philosophy that he had had the opportunity to read as soon as the first pages of *The Crisis of European Sciences* were published, even though Ortega attributed Husserl's late writing to Eugen Fink (VI, 29, fn), thus allowing for the conception that he had, up to this time, presented regarding phenomenology. Both facts, the first as well as the second, deserved a reflection that did not appear in Spain until the 1980s. In fact, I believe that the second point has not yet received the attention it deserves in Spain (or anywhere else), despite its decisive importance.

¹ Ortega y Gasset's *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2004-2010, 10 vols. The roman number is the volumen of this Edition.

At any rate, it must be said that this vision of an Ortega distant from and having gone beyond phenomenology had already been questioned in the USA in the 1970s. This occurred specifically in Oliver W. Holmes' book *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History* (1975), which appeared even before Ortega's most clearly phenomenological book, the lessons on the *System of Psychology*, was published, with the unequivocal title of *Psychological Investigations*². It also showed up in Robert O'Connor's article "Ortega's Reformulation of Husserlian Phenomenology," published in the journal *Philosophy and Phenomenological Research* in 1979, but which would have been submitted to the journal a year or two earlier, at least. After this, we know that Philip Silver wrote a worthy work that uncovered many phenomenological nuances in Ortega's work and considered his philosophy to be a worldly phenomenology, along the lines of the late Husserlian phenomenology.

In this paper, I will deal first with the general problems of this relation, its ambiguities and hidden nooks. Secondly, I will present the two aspects that come into play, the clarification of the kind of philosophy that is behind the foundation of 20th-century Spanish philosophy and the clarification of some important points of phenomenology, according to Ortega's contribution. Thirdly, I will focus on this contribution, so that, if I can manage it, Ortega's contribution on this point will be clear.

1. THE GENERAL PROBLEMS OF ORTEGA'S RELATIONSHIP WITH PHENOMENOLOGY

With all the pages I have devoted to studying these problems since the 1980s (San Martín, 1994, 1998, 2012), I will not be adding anything new here, but I will at least try to provide a summary of what I believe to be the most important aspects. First, I would like to refer to a human characteristic that marks the problems in this relationship, described quite well by the American professor John Graham when he called it *the can of worms* (1994, 188) because, once opened, there is no closing it and discussing it is inconvenient and annoying. The fact that it is annoying can be deduced from the title I have

² First published by Paulino Garagorri in *Revista de Occidente* in Alianza Editorial, Madrid, 1982; *Obras completas*, vol. XII, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 331 ff. Now in *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2007, vol. VII, pp. 429 ss.

given this paper, which is a response to a question I was asked recently. The question was whether knowing if Ortega had been more or less influenced by Husserl mattered, because it might be irrelevant for understanding Ortega. Second, it is annoying, above all, because it forces us to interpret nuances in Ortega's most forceful expressions, which cannot then be taken literally. The personal aspect contained in this consideration is apparent in the not at all innocent questions that Graham throws out to Nel Rodríguez Rial, asking if he thinks that Ortega was lying to his readers when he said that he had gone beyond phenomenology and abandoned it (Graham, 385). And I am, of course, certain that it must be annoying for Julián Marías, whom I heard say (1982) that Husserl's only interesting work was *Logical Investigations* and who would, then, not be at all amused by my insistence on this subject. This is why it is a humanly disturbing issue. I would go so far as to say that it annoys those who are not within the orbit of phenomenology because they really do not care.

However, I perceive that a lot is at stake here. I feel that I must mention that, despite Ortega's self-positioning and the subsequent position of Julián Marías and Ortega's other most important disciple, Antonio Rodríguez Huéscar, regarding Ortega's phenomenology, both Julián Marías and the philosopher's own daughter, Soledad Ortega, participated in the inauguration of the first international congress on phenomenology that took place in Spain, in 1987, indicating that they subscribed to this movement. Something which is rather contradictory, considering the theses that Julián Marías defends; by being present, he was saying that what Ortega had done had gone beyond one interpretation of phenomenology, phenomenology interpreted according to the transcendental idealism of the 1913 *Ideas*. Husserl himself revised this interpretation, not because he changed the meaning of his phenomenology, but because he believed that the way he had reached to the public philosophical opinion was incorrect. This revision of expressions was a profound task for Husserl in the 1920s when he had to prepare a new edition of *Ideas I*.

2. WHAT IS AT STAKE

Anyone interested in Ortega can ask and does, in fact, wonder about the reason for this insistence on studying Ortega's links to phenomenology. Because another alternative is to just forget the subject, focus on the philosophy

itself and operate philosophically on this basis. I have been asked this question more than once and so I think that this is an ideal venue for responding.

There are two ways of dealing with Ortega's philosophy, if we are convinced of its worth and that it is the origin, in a sense, of the most fertile Spanish philosophy of the 20th century, with all or most of this philosophy referring, in one way or another, to Ortegian philosophy. I say that there are two ways, because I will not discuss the despective way of dealing with this philosophy, the way that expells it to the terrain of mere literary essay with no philosophical implications. For both of these ways, to talk about Ortega is, to a certain extent, to talk about the beginning of the most representative Spanish philosophy of the 20th century. The School of Madrid depends on this philosophy, Xavier Zubiri belongs to the School of Madrid³, and thinkers such as Aranguren depend on him, with the enormous influence Aranguren has had; there is also the set of philosopher-physicians, such as Pedro Laín Entralgo⁴ and Juan Rof Carballo. The people who formed the so-called School of Barcelona are also very close to him, of course, independently of whether they felt personally closer to or more distant from Ortega. I am referring to Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, and Ferrater Mora⁵.

So the first way of approaching Ortega's philosophy is the way Julián Marías does it, considering it to be an original philosophy that, in the flow of world philosophy, discovers radical life as the starting point of philosophy, attributing a historical reason that no one had discerned before to him. To the point that, with Ortega y Gasset, there is a new foundation of philosophy: Spanish philosophy seems to become a kind of new foundation for philosophy (Marías, 1991, 249) and, thus, has a nearly absolute originality, so original that we almost end up by ourselves. Because, without exaggerating, except for Ortega's philosophy and Julián Marías' philosophy, also in a limited sense, very little is known about this philosophy outside of our borders.

In contrast to this way of understanding Ortega, there is another way that seems more fruitful to me, assigning Ortega to one of the three great move-

³ About the "School of Madrid", see José Lasaga, "Die Madrider Schule", in J. San Martín (ed.) *Phänomenologie in Spanien*, ed. by J. San Martín, Koenigshausen & Neumann, Würzburg, 2005, pp. 281-283.

⁴ See Diego Gracia, "Pedro Laín Entralgo", in J. San Martín, *Phänomenologie in Spanien*, *op. cit.*, pp. 275-278.

⁵ See Antoni Mora, "Phänomenologie im Exil (I) oder die Schule von Barcelona", in J. San Martín (ed.), *Phänomenologie in Spanien*, *op. cit.*, pp. 288-290.

ments that shape 20th-century philosophy: Marxist philosophy, phenomenological philosophy, and analytic philosophy. If Ortega belongs to the phenomenological movement, whatever the terms are, his work and philosophy will appear in the immense bibliography that makes up this movement. To this end, we must be clear on why he belongs to the phenomenological movement and we must clarify what is phenomenological in Ortega. So the importance of this issue is that, when we read Ortega, we are subscribing to a certain kind of philosophy, the kind that groups the best of 20th-century philosophy together, even though there are deep differences among the orientations. But we all know that Husserl and the early Heidegger, Scheler, Levinas, Merleau-Ponty, the early Sartre, Derrida, to a great extent, Patočka, Banfi, Enzo Paci, Dorion Cairn, Embree, Michel Henry, Ricoeur, Hanna Arendt, etc., are a set of names that make up a very substantial, even fundamental, part of 20th-century philosophy.

Having clear ideas in order to legitimately include Ortega's name in this cast not only is not banal or a useless contrivance, but means fighting for Spanish philosophy's contribution, both Ortega's as well as later philosophers' contributions, to this movement. This may be irrelevant for some, but it is not irrelevant in itself. Not doing it has already had consequences, consequences that we have suffered in our own country. By leaving Ortega outside of phenomenology, he was only included in a philosophy of life with both Nietzsche and Dilthey; this inevitably located him *before phenomenology*, making his philosophy one that, no matter how influential and important, *belonged to the 19th century*.

This was the first consequence in our own country. This is how all the candidates for secondary school teaching positions have studied Ortega's philosophy, due to this error in inclusion, (i.e. before Husserl and Heidegger). From this perspective, considering the time constraints for studying philosophy in secondary school, it was more important to explain Nietzsche than it was to explain Ortega. The result was a foregone conclusion until the 1980s: Ortega had disappeared from the philosophy syllabus in secondary school. If this seems unimportant from a professional perspective, it is because we are ignoring the value of education in political culture. If, on the contrary, Ortega is included in phenomenology, he will be placed after Husserl and Heidegger, and, at any rate, his texts can be used to introduce this movement that belongs fully

to the 20th century. Students will be assigned parts of *What Is Philosophy* or of *Man and People* as a way of doing phenomenology and, therefore, as an introduction to a philosophy that transcends the 19th century.

These reasons may seem secondary, in a way, but I believe they are fundamental for fomenting the fertility of Ortega's philosophy. If it is done the first way, we already know how fertile it is: with no time for Ortega in secondary school, the immense majority of the students ended up not knowing anything about him. Later, at the university, Ortegian philosophy was not taught either, because the professors held the same opinion. So in the 1980s, Ortega had practically disappeared from philosophy in Spanish, not only in Spain but in all the Spanish-speaking world –with the possible exception of the United States, because there he was in the hands of Hispanists who presented him as the great Spanish writer that he is.

Consequently, and this is what I was getting to, Ortega's position in philosophy as a whole determines his fertility to a great extent. The first way has, *de facto*, neutralized this fertility because it led to including him in 20th-century philosophy of life that was the continuation of 19th-century philosophy. An author's fertility, in this case, Ortega's, does not in fact depend on the greater or lesser *genius* of his interpreters, but on whether or not his philosophy is widely read and discussed, starting in secondary school, where young people begin to shape the matrixes of their thinking. But in order to help shape these matrixes, secondary school teachers need to have studied the subject with great precision at the university; since this philosophy was not introduced, they can neither transmit it nor introduce it.

3. THE MAIN CONCEPTS OF ORTEGA'S PHENOMENOLOGY

Having presented the complexity and importance of Ortega's relationship with phenomenology, I will now try to present what I believe is most important in this philosophy in relation to phenomenology. In this respect, I think that Oliver W. Holmes' attitude deserves a special mention because in his book he forgets what we saw as fundamental: following the moments of this relationship, distinguishing early Ortega, in his "first navigation" (until 1930), from later Ortega, in his "second navigation", because Ortega's own statements in this regard are different. We have also had to distinguish between the conven-

tional, published Husserl, and the so-called new Husserl who comes to light in the publications after Ortega's death, in order to justify our position; these publications showed a new side of Husserl, a side that Merleau-Ponty, Fink and Dorion Cairn had, as a matter of fact, understood. Holmes, who does not participate in these debates, does not have to overcome a fossilized opinion on this issue, but his vision of phenomenology comes from the texts on Intersubjectivity (volumes XIII, XIV and XV of the *Husserliana*) which he consulted, through the kindness of Iso Kern, the editor, before they were published (Holmes, 1975, 148, fn). He realized that the texts of the second-phase Ortega, the Ortega of the "second navigation", that is, the texts of *Man and People*, are consistent with this Husserl. He becomes aware that Ortega was right when he said that his philosophy was in the same orbit as, or was similar to, Husserl's philosophy from *The Crisis of European Sciences*, to the philosophy that is now the new Husserl. And so he takes Ortega's phenomenology from the "second navigation" for granted, ignoring Ortega's statements on this head.

Personally, I became acquainted with Ortega through Laín Entralgo⁶, when I had to read Ortega's criticism of Husserl in *Man and People* for my doctoral thesis. When I went back to this book in a more systematic way as a University teacher, I encountered two quite significant surprises. The first was that there was an introduction to phenomenological thought that seemed the best possible one for my students to get a good introduction to phenomenology. This happened in 1977, when I was explaining theory of knowledge in Santiago de Compostela and giving a seminar on Husserl's *Cartesian Meditations*. This first surprise marked me for life, and I have not changed my opinion. The second surprise, more astonishing, was that, in that text, I recognized the main substance of the doctoral course that I had had with Luis Cencillo in 1967/68. This course had impressed me at that moment because it represented, for me, a new language not only completely different from the language of Scholastics that I had been accustomed to until then, but also from the language of Sergio Rábade's Department, immersed in modern philosophy, both in his courses and in the subject of the theory of knowledge. Cencillo spoke of the world as being

⁶ I no longer recall my first contact with Ortega in the doctoral courses of Prof. Cándido Cimadevilla (1924-1975), for which I wrote a paper on Ortega's and Unamuno's Quijotes. Unfortunately, I have no copy of this paper because at that time (1967) papers were handwritten and handed in to the professors and we did not keep copies. My first contact with Ortega left no mark on me because it was absolutely isolated.

made up of pragmatic fields, in which things are tools, etc., ideas that are very familiar now but that were foreign to the philosophical environment of the Spanish university at that time.

With this biographical introduction to the subject, taking into account the moments and places –my impression in Santiago and Oliver Holmes' book, it is time to present the substance of Ortega's phenomenology. First of all, we find in Ortega's philosophy the turning point toward a philosophy beginning with the human being. He had formulated this in the *Meditations on Quijote*: everything comes to us under the form of individual life (I, 755). This is the fundamental starting point of phenomenology, for which it is necessary to differentiate between the life world ("vital world", VII, 262 y 367; X, 175, 177, 185, 192, 193) and the cosmic world (VII, 321), and to consider that we are always in the life world, correlated with life, understood to be individual, flesh-and-blood life. This is, of course, independent from the philosopher's philosophical life; the philosopher must establish the philosophical life above the individual, flesh-and-blood life as a "disinterested spectator" who must *let go* of his practical vital interests, even if only in a virtual fashion (VII, 366).

This starting point determines what I like to call the "phenomenological path of philosophy" that Ortega follows marvellously in his course *What Is Philosophy*. This course is conceived as a spiral itinerary (San Martín, 1998, 146 ff; 2012, 127 ff). First, the crisis situation is described, mainly the crisis of science, where people talk about practicing laboratory terrorism (VIII, 253). Second, it is a path that is traversed retrospectively, going back from the cosmic world to the area in which the world appears as a warmer environment. Therefore, one goes from the icy cosmic world to the warm intimacy of life. The second circle is devoted to exploring the kind of knowledge we are seeking, a knowledge that must be autonomous, because it depends on itself alone, and must also, secondly, be pantonomous, because it affects the whole of life. In order to comply with the first aspect, philosophy must proceed with self-evident statements, as evidence is the method of philosophy. In order to achieve this, philosophy must go through a narrow door, the door of epoché, or letting go ("desasimiento", this is the word Ortega uses [VII, 309], that is, "throwing away", "abandoning") of all previous beliefs, although there are beliefs such as belief in the existence of the world that can only be let go of in an as-if form, that is, virtually.

At the third turn in the phenomenological path of philosophy, we enter into life itself, and this is what I really find sure or safe in my path to philosophy, but this life is not the solitary self, because the entire world –not the cosmic world, but the life world– accompanies it. The fourth turn is an analysis of this radical life, which is none other than the individual life that is the form of everything that is given to us. The fundamental characteristics of this life (and here is where Heidegger's influence shows up) are, first, to be known, therefore the consciousness that always goes along with it, or what makes it that particular life. The second characteristic is being in a world that precedes it, as a given, and the third is having to decide what to do, that is, shaping oneself as a life project. The phenomenological path of philosophy cannot be expressed in fewer words.

The third point, with more content, refers to Ortega's immense achievement in clarifying, long before Heidegger, the position of the phenomenology of perception. Ortega's advantage here is that he formulates his philosophy from a very specific intertextuality in which three aspects figure. First, there is a debate with Unamuno on the meaning of Europeanization as a political program that should be incorporated in Spain (San Martín, 1998, 17). Second, there is a conception, regarding this debate, about the philosophy of culture and therefore about the concept of culture. Third, there is a criticism of the neo-Kantian concept of culture as only higher culture, including science, morality, and art, which can lead to hiding the life that underlies this higher culture. So that before Kultur (German Kultur, with a K) there is a culture with a c, the ordinary culture that should be promoted. The *Meditations on Quijote* are devoted to studying this culture.

This is where Husserl's Göttingen lessons interfere especially, through Wilhelm Schapp, whose book *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* Ortega used⁷. Taking into account that Schapp says, in his book, that he cannot say which explanations come from Husserl's suggestions (Schapp, 1981, IX), this work takes us into Husserl's lessons in 1907. In effect, there is a fundamental phrase in this work that appears in Husserl's texts: that there are three ways of being in the world, the two typically Cartesian ways, the *res extensa*

⁷ N. Orringer was the first to notice this connection. See *Ortega y sus Fuentes germánicas*, Ed. Gredos, Madrid, 1979, p. 134 ff.

and the *res cogitans*, the *cogito*, but there is a third way that is neither the one nor the other, ideas, concepts, the way of seeing things, interpretation, perspective, meaning (see Husserl, 1984, 242; Schapp, 2 and 144). The prologue to *Meditations on Quijote* and the preliminary lesson are, to a great extent, devoted to presenting how meaning arises from sensation or in sensation, shaping the true reality that is human lived reality. There is a special phrase in *Meditations on Quijote* that only acquires its full meaning from this intertextuality and, without this intertextuality, loses most of its scope. After explaining the general plan of the book and the concept of culture as the result of an act that creates meaning, he asks the reader: "When will we open ourselves up to the conviction that the definitive being of the world is neither matter nor soul, it is no determinate thing, but rather a perspective" (I, 756).

In this sentence, which is a copy of one of Schapp's sentences which, in turn, repeats one of Husserl's 1907 sentences, what is important are the three terms: matter, soul, and perspective. The soul is the Cartesian *res cogitans*, and is therefore a substantialized understanding of consciousness. Matter is the *res extensa* and therefore a positivist-scientific conception of reality. In contrast to these two terms, the being of the world is perspective, a way of being seen which essentially involves the subject, because it depends on the subject. Because of this, understanding the starting point of Ortega's philosophy depends, to a great extent, on a correct understanding of this sentence. In other languages, it will also depend on how the words are translated. In the Italian edition (translated by Bruno Arpaia, Guida editori, Napoli, 2000), soul has been translated as *spirito* (ob. cit., 43), a profoundly inadequate word, because spirit is, specifically in the German tradition, the opposite of soul, because spirit is the place of culture, the place of perspective. With this sentence, then, Ortega is proposing a theory of perception in which culture is the main ingredient, so things or a set of things, the life world, must be approached from culture, not only from animal life, from a theory of perception reduced to its animal elements, because human perception is always a cultural perception, which includes, or, even more than that, is made up of the animal part of the senses and the spiritual part of culture.

Because of this, perhaps Ortega's greatest contribution to phenomenology was to conceive the phenomenology of perception as a philosophy of culture, thus avoiding the objection that Heidegger later made regarding Husserl, that

he introduced a theoretical interest into the discussion that destroyed or contaminated the object given in perception because perception is never a naturalistic perception but rather a cultural perception.

It is in this context of the presentation of phenomenology as a theory of culture that Ortega makes use of the concept "virtual", in both senses of the word, offering an entire theory of virtuality that was far ahead of its time; this is quite relevant today, as it allows us to focus the new world that has arisen with the new technologies with a theoretical basis that other theoretical lines do not have.

Within the concept of virtual, Ortega includes, first, the idea which we use to complement sensations to give us things and the world. Next, he includes the concept with which we add to perception and which gives us the limits of things, and then the world behind the world, in which we always see the world, or the other sides of the things that allow us to see whole things, not just bits of things. Finally, there is meaning or sense, the word Ortega uses instead of the word concept, due to its murky tradition (Ortega, VII, 487).

Virtual, on the other hand, has two sides. On one hand, it is a kind of *as-if* reality, taking into account what is a virtual reality in sight, a pure phantom with no real consistency. But that which is virtual also has strength, because it comes from *virtus*, from that in virtue of which something is done. Because a project is something virtual, a mere projection of the imagination, but it has the *virtue* of producing or motivating the behaviours that lead to carrying out the project. It is precisely in the duality of what can be perceived by senses, mainly by touch, and what is virtual, what is targeted by sight, because what is virtual is fundamentally what is imagined visually, that we have the two sides of the world, the side of what is patent and the side of what is latent, which gives meaning to the patent world because what is patent only exists as it does thanks to what is latent. Perception is only what it is because of the interpretation it is inserted into, in which language has a very important role, if not an absolutely decisive one, because language is what really establishes the limits. But life projects also have a fundamental role, to the point that the world we live in, which is none other than the life world, is a world made up of our projects, and things take or acquire consistency only from these projects, because they are utensils, tools, infrastructures for our projects, etc.

I like to use Magritte's paintings to think of Ortega's philosophy. In Magritte's paintings, we can follow the play of the representation of what is real and the representation of what is pictoric-virtual, in really delightful reduplicating mirrors. There is no one like Magritte in the 20th century who has managed to plastically show that which represents the virtual part of the perception, and that which means the real one.

To finish my talk, I will quote what I consider to be the correct approach to Ortega's philosophy, as philosophy in general, but also affecting this philosophy as phenomenology. I am referring to the practical function of philosophy. When we say that phenomenology is an *exponent* of life (Fink, 1988, 44, 65), it does not mean that it is an exponent only or even mainly from a theoretical perspective. The structure of life is not primarily and principally focused on knowing but on doing. The three verbs that define the structure of life are knowing, valuing, and doing. Both knowing and valuing depend on doing because, as Ortega saw quite clearly in *What Is Philosophy*, the characteristic of human life is to be known and to decide, to decide what to do. Life is a project, a tendency to self-preservation, as Husserl would say (Sepp, 1997), in one's own self which, on the other hand, is a "deferred" self (Heidegger), because the being about which or for which we worry is the one that we are not and would like to be. This structural tendency that resides in, defines, or determines human life causes philosophy not to be autonomous but to serve this life. This is what we can summarize by saying that philosophy is integrated in a structure in which theory is a function of praxis.

This kind of axiom of life remained relatively hidden in Husserl's phenomenology, at least in its earlier public manifestation, due to the weight that the first theoretical clarification had in it, mainly, in the first place, as a refutation of psychologism in the *Logical Investigations* and, later, in the presentation of phenomenology in *Ideas*. Ortega is aware of the privileged situation and relative isolation in which the learned people (the German *Gelehrte*) lived because they had no problems (IX, 163). For a Spanish person, on the contrary, everything is a problem. When Ortega went from Leipzig to Berlin to study during the winter semester of 1905, already with a good knowledge of German, he realized that the library of the University of Berlin had all the materials he needed to study, that there, shall we say, he could be a complete professional;

for a Spanish philosopher, the first problem was not a philosophical one but the general problem of his own country, Spain.

This different starting point was fundamental in the difference between his approach and Husserl's. While Husserl needed everything to fall apart around him with World War I in order to become aware that philosophy's goal was, above all, to decide how to orient action, this starting point is at the origin of philosophy itself for Ortega. This is why the Spanish philosopher Pedro Cerezo, a masterful interpreter of Ortega said, years ago, that Ortegian philosophy is "fundamentally, I mean in its root and inspiration, practical reason" (2011, 366), because "his metaphysics of vital reason has arisen from this practical/ethical attitude."

It is true that there are important changes in Ortega's orientation following how his thinking evolves, but they are all determined by his desire to manage to save the situation, that is, to give the things full meaning by fulfilling them. This task is an act of love, because that is what love is, leading that which is loved to perfection. And if Spain was the problem, there was no other philosophy than a philosophy oriented to saving Spain. World War I, which was decisive in reorienting Husserl's thinking, from theory to practice, was also decisive for Ortega in a different direction, not from theory to practice –he already had this orientation- but to change his attention from Spain to Europe. The Great War had shown that the evils of Modernity were deeper than they seemed and therefore the saying of the Spanish regenerationists, who had diagnosed Spain as the problem, had to be altered, making Europe the true problem.

From this moment on, Ortega focused on European problems, devoting himself, in a very similar way to Husserl, to scrutinizing the evils of Modernity and of the scientific spirit it left as its inheritance. The most brilliant moments of this Ortega, which coincide with what he called the "second navigation", or at least with the edge of this period of his philosophical life, depend on the consideration of the problems of Europe, as can be seen in Chapter XV of his book *The Revolt of the Masses*, or in his diagnosis of the crisis of the belief in reason –with the earlier preparation of the theory of *Ideas and Beliefs*– in the mid-1930s (in *En torno a Galileo*, VI, 371 ff), or with the "Notes on thought, on its theurgy and its demiurgy" from 1941, in which he echoes the relationship of phenomenology with history, or in his conference "*De Europa meditatio quaedam*," in 1949. The objective of these texts is none other than to orient political

action toward the reconstruction of Europe as our only chance to continue to offer the world what we had offered up to then, the commandments, that is, to continue offering the world principles of public opinion for directing moral and political action. The fact that Ortega talks about the “commandments” [mandamientos] indicates that they are not mere norms of political organization but also true moral norms because political action cannot be disconnected from moral norms.

So what had appeared in the second period of Husserl’s phenomenology, because they were reflections that remained unedited for the most part, was not effective, and the previous theory continued to predominate, to the point that phenomenology came to be identified with pure theory. In Ortega, on the contrary, the practical function appears right from the start, so that such a philosophy is at the very origin of his reflection in the front line. This contribution Ortega’s is truly enlightening and exemplary for the phenomenological movement.

I hope, with these considerations, to have summarized the place that Ortega holds and should hold in 20th-century philosophy.

BIBLIOGRAPHY

- CEREZO, Pedro, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011.
- FINK, Eugen, *VI. cartesianische Meditation, Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, ed. by Ebeling, H., Holl, J., and Van Kerkhoven, G., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.
- GRAHAM, John, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, University of Missouri Press, Columbia, 1994.
- HOLMS, Oliver W., *Human Reality and the Social World: Ortega’s Philosophy of History*. University of Massachusetts Press, Amherst, 1975.
- HUSSERL, Edmund, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Hua XXIV, edited by U. Melle, M. Nijhoff, The Haag, 1984.
- MARÍAS, Julián, *Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.
- O’CONNOR’S, Robert, “Ortega’s Reformulation of Husserlian Phenomenology”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1979
- ORRINGER, Nelson, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Editorial Gredos. 1979.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, 12 volumes, 1883.
- *Obras Completas*, 10 volumes, Taurus /Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010.

SAN MARTÍN, Javier, *Ensayos sobre Ortega*. UNED, Madrid, 1994.

– *Fenomenología y cultura en Ortega*, Editorial Tecnos. Madrid 1998.

– *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.

– (ed.) *Phänomenologie in Spanien*, Koenigshausen & Neumann, Würzburg, 2005.

SCHAPP, Wilhelm, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Halle, Max Niemeyer, , Vittorio Klostermann, Frankfurt, ⁴2004, reprint of the first edition of 1910.

SEPP, Hans Rainer, *Praxis und Theoria*, Husserl transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens. Verlag Karl Alber, Freiburg i. B., 1997

SILVER, Philip, *Ortega as phenomenologist: The Genesis of "Meditations on Quixote"*, Columbia University Press, New York, 1978.

**EL DOLOR DE LOS MARCIANOS.
UN ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO CONTRA RORTY
ANTIPODEAN PAIN.
A PHENOMENOLOGICAL OBJECTION TO RORTY**

Agustín Serrano de Haro

Sociedad Española de Fenomenología/
Instituto de Filosofía-CSIC, España
agustin.serrano@cchs.csic.es

Resumen: Mi ensayo trata de mostrar que es insostenible la ficción de Rorty de una civilización avanzada científicamente cuyos habitantes no sintieran el dolor como una vivencia sufrida en primera persona y que únicamente lo captaran como una excitación objetiva de su sistema nervioso. Entre otras dudas relativas a que esa captación objetiva y exacta se hallaría en indefinida reconstrucción teórica y a que ella no puede ser la experiencia primera del dolor ni siquiera en esa otra galaxia, aduzco que tener un estado fisiológico no equivale por principio a captarlo y que captar determinados rasgos objetivos no puede equivaler por principio a sufrir, a padecer. Concluyo señalando que Rorty, en su empeño por impugnar las representaciones mentales, pierde de vista cómo la experiencia del dolor manifiesta sobre todo la condición originaria del cuerpo vivido.

Abstract: My paper tries to show that Rorty's fiction of a scientifically developed civilization whose inhabitants should not feel pain as a first-person experience, but would grasp it rather as an objective state of their nervous system, is unsustainable from a phenomenological point of view. I point out several doubts concerning the facts that such an objective apprehension would be in an indefinite process of theoretical reconstruction, and that even in that other galaxy it could not be valid as the original pain situation (for example, among children). But then I focus on the principles that to have a physiological state cannot be equivalent to grasping it, and second that to grasp several objective features cannot be equivalent to suffering or to undergoing pain. I conclude by suggesting that Rorty's eagerness to discard mental representations made him neglect the lived body as implied in everyday experience: the body, not the mind, comes to the fore in the experience of pain.

Palabras clave: Dolor, Rorty, aflicción, fisiología.

Key Words: Pain, Rorty, Affliction, Physiology.

1. FANTASÍAS DE FILÓSOFOS

Las indagaciones estructurales que emprende la fenomenología y que también reciben el nombre tradicional de "esenciales" o "eidéticas" recurren con

una notable frecuencia, como es sabido, a la libertad sin compromisos de la fantasía. La imaginación que se desvincula de lo que existe, que opera libre respecto de las realidades efectivas y de los tipos de estas realidades existentes, resulta un apoyo precioso a la hora de investigar las condiciones necesarias de ciertos fenómenos, o lo que es igual, a la hora de perfilar la forma o estructura de tales fenómenos en todo mundo posible. Cuanto más fértil, osada, caprichosa sea la capacidad de ficción del investigador, tanto más clara y lúcida-mente podrá profundizar en la discriminación de lo accidental respecto de lo esencial en la experiencia sometida a examen. Ciertamente que en este proceder imaginativo se aconseja tomar como punto de partida ejemplos inequívocos, tomados más bien de la experiencia efectiva de cada uno y de todos los días, que en esta medida sean reconocibles por cualquier otro y evocables y revisables por todos. Así, famosos análisis fenomenológicos de la percepción o del recuerdo o de la corporalidad empiezan con ejemplos de elemental sencillez: la percepción del jardín que veo desde mi cuarto de trabajo, el recuerdo de la función de teatro a la que asistí ayer, el dominio de mi cuerpo al andar, etc. También el uso de un martillo al martillar, o la alegría espontánea que me invade cuando entro en mi cuarto bañado en luz, responden a esta sencillez reforzada, que, sin embargo, claramente en el caso de Husserl, ha de dar paso a las libertades, licencias y hasta delirios de la fantasía. De este modo, la mirada indagadora de lo esencial pasa a manejar también, a modo de ejemplos posibles, la inquietante posibilidad de una decepción súbita y radical de las anticipaciones perceptivas (que se asemejaría quizá a *La metamorfosis* de Kafka), o, al revés, la no menos inquietante posibilidad de una perfección y detalle tal en la secuencia de mis recuerdos, que entrañe una reduplicación cabal de la vida vivida (sobre el patrón del famoso Funes). En los análisis husserlianos de la corporalidad propia no es raro encontrar variaciones estrambóticas sobre mi figura anatómica –si tuviera muchos más ojos y algunos se localizaran en la espalda, si contara con un cuello de jirafa...- o sobre mi medio ambiente –si hubiera nacido en una nave en movimiento, etc.-, que sirven siempre al propósito de detectar lo estructural-esencial en la experiencia del propio cuerpo.

El tránsito deliberado de lo más elemental, casi trivial, a la libre imaginación de lo fantasioso, casi delirante, es, en suma, un recurso de especial valor para el análisis teórico-esencial de los fenómenos. Como ningún otro factor, el contraste con lo ficticio contribuye a discriminar en nuestra experiencia efectiva

lo que en ella misma es contingente, por mucho que se repita, respecto de lo que no lo es y puede más bien ser condición estructural de los fenómenos en cuestión, determinación esencial de ellos. Ciertos rasgos y relaciones que aparecen ligados a circunstancias, coyunturas, recurrencias del entorno, del mundo que nos es familiar, admiten ser alterados, descompuestos y recompuestos en la variación imaginativa, que podría, en el límite de la contingencia, proceder también al experimento de su anulación. Ciertos otros rasgos y relaciones no admitirían, en cambio, ser suprimidos *salva identitate*, es decir, sin que el procedimiento de variación no pierda también el fenómeno o la experiencia en cuestión.

Pero en las páginas que siguen no quiero yo ocuparme del método de variación en la fantasía, cuya problematicidad es notablemente mayor de lo que esta mera introducción sugiere. Lo que me propongo es atender a una curiosísima aplicación de él, que es digna de cierta pausada atención. La ficción que me interesa la propone Richard Rorty en un pasaje central de su obra principal, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Este ejemplo ficticio que el filósofo norteamericano plantea, que él expone, explota y generaliza, resulta, sin ninguna duda, agudo, osado, incluso caprichoso; calificativos todos éstos que han de contar, según acabo de decir, como méritos del proponente. Lo llamativo es que el pensador pragmatista no se sirve de la situación fantaseada para progresar en ninguna indagación fenomenológica, sino, todo lo contrario, para poner en duda y finalmente impugnar la posibilidad de las indagaciones fenomenológicas en general. En este caso, un recurso metódico que la fenomenología reivindica y respalda se volvería contra ella misma con inesperada violencia e insoslayable impacto. La tesis de que la variación en la fantasía no es ninguna invención original, privativa de los fenomenólogos, tal como Husserl siempre señaló, encontraría aquí la más amarga ratificación y la más desconcertante reválida: pues ella misma puede emplearse contra la propia fenomenología y hacer mella sobre asunciones esenciales de ésta. Así tendrían que ser las cosas, en efecto, si la imaginación de Rorty, es decir, si la ficción por él imaginada fuera en verdad consistente y si no estuviera sujeta a graves objeciones, que cabe rastrear justamente sobre la base del mismo universo ficticio que él trae a escena. De tal modo que la ficción reexaminada de cerca se vuelve al cabo – quizá – contra su propio fingidor. Y este resultado vendría a ratificar, por su parte, que la variación en la fantasía, como método de indagación intuitiva de po-

sibilidades y necesidades, requiere de más elementos cognoscitivos y de mayores cautelas que la mera narración verbal de situaciones inauditas, por occurrente o por sugerente que el cuadro puesto en palabras y levantado por las meras palabras pueda parecer.

Pero entremos ya en la ficción rortyana. Ésta versa sobre cómo podrían describir el dolor físico ciertos seres de un planeta lejano que nos aventajaran mucho en cultura científica. El núcleo conceptual de la ficción estriba en que tales habitantes tan aventajados no acertarían a concebir su dolor como un suceso consciente, como un acontecimiento que se experimenta en primera persona de una manera indubitable, como una vivencia; no sabrían describirlo así, porque no lo “vivirían” de este modo sino de otro, y sería imposible convencerles de que el dolor es, por principio, por necesidad, una vivencia consciente. Aunque en la obra de Rorty el dolor es sólo un caso paradigmático para el análisis e impugnación de los sucesos mentales y de la filosofía de la mente, mi examen se interesará exclusivamente por él, de suerte que aunque no hubiera otras vivencias (cláusula también insostenible) pudiera concluirse que al menos el dolor sí es, por principio, vivido conscientemente, sí es vivencia.

2. EL DOLOR EN EL OTRO EXTREMO DE LA GALAXIA

“Muy lejos, en el otro extremo de nuestra galaxia, había un planeta en el que vivían seres como nosotros: bípedos implumes, que construían casas y bombas, y que escribían poemas y programas de ordenador”¹. El ingenioso cuento que comienza con estas palabras da prueba palmaria del talento literario de su autor, el cual en ningún momento quiere distraer al lector del asunto teórico en cuestión. Esta historia, que abre el capítulo segundo de la importante obra, continúa de inmediato en los siguientes términos:

Estos seres no sabían que ellos tuvieran mentes. Ellos tenían nociones como las de “desear” o “tener intención de” o “creer que” o “sentirse fatal” y “sentirse de maravilla”. Pero no tenían ninguna noción de que tales nociones significaran estados

¹ *Philosophy and the Mirror of Nature*, Thirtieth-Anniversary Edition, Prensas Universitarias de Princeton, 2009, p. 70. Las traducciones son mías.

mentales –estados de una clase que es peculiar y distinta, enteramente diferente de la de “sentarse”, “tener un catarro” o “estar excitado sexualmente”.²

En ese lugar lejano del espacio exterior no se habían borrado las fronteras entre los seres que, como bípedos implumes creadores de cultura, se asemejaban a nosotros y el resto de los seres, incluidos los animales y robots con que aquéllos trataban. El filósofo norteamericano se permite incluso algún que otro detalle casi provocativo, como el de que tales habitantes sin idea ninguna de la mente, o del espíritu o de la conciencia, sí creían, sin embargo, en la inmortalidad o en la resurrección corporal, la cual ligaban además al juicio ético y a la recompensa moral. Pero aunque no se hubieran desembarazado de la religión o de algo parecido a ella y “en la mayoría de los aspectos, pues, el lenguaje, la vida, la tecnología y la filosofía de esta raza se asemejara mucho a los nuestros”³, sí nos llevaban gran delantera en neurología y en bioquímica. Era tanta su familiaridad con estos saberes exactos y tan consolidada y popularizada estaba entre ellos la cultura científica, que “una gran parte de la conversación de estas gentes hacía referencia al estado de sus nervios”⁴. Y así,

cuando sus niños avanzaban hacia hornillos encendidos, las madres gritaban: “Van a estimular sus fibras C”. Cuando se les presentaban ilusiones visuales ingeniosas para que las miraran, decían: “¡Qué raro! Hace parpadear el haz neuronal G-14, pero cuando lo miro de lado puedo ver que de ningún modo es un rectángulo rojo”.⁵

El clímax de la historia se produce hacia mediados del siglo XXI, cuando una expedición terráquea, con filósofos en sus filas, llega hasta esta poderosa civilización. La pacífica concordia política y la concordancia general de los respectivos saberes, levemente condicionada por el distinto nivel de desarrollo, se ve alterada únicamente por los filósofos terráqueos. Los cuales, como herederos de la tradición moderna de filosofía epistemológica de Descartes y Locke, no cejan en su empeño de resolver el enigma de si los habitantes antípodas tienen mente, pero es que no lo saben. El enigma se concentra en un caso paradigmático: ¿cuentan ellos con verdaderas sensaciones de dolor y se limitan a carecer

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Op. cit.*, p. 71.

⁵ *Ibid.*

del lenguaje apropiado para denotarlas, o simplemente desconocen el dolor por entero, o acaso lo conocen pero no hay manera de determinar qué compartimos con ellos y qué no de esta experiencia?

Estaba claro que respecto de un hornillo encendido, de los calambres musculares, de la tortura, y de cosas por el estilo, los antípodas tenían las mismas disposiciones de conducta que los humanos. Maldecían el hecho de que sus fibras-C fueran estimuladas. Pero los filósofos de la línea dura se preguntaban: ¿Contiene su experiencia las mismas propiedades fenoménicas que la nuestra? La estimulación de las fibras-C, ¿se siente con dolor? ¿O se siente de algún otro modo, igual de horrible? ¿O en ella no entra en absoluto el sentir? A estos filósofos no les extrañaba que los antípodas pudieran ofrecer informes inmediatos, no inferenciales, de sus propios estados neuronales, pues hace tiempo que se sabía que los psico-fisiólogos podían entrenar a los sujetos humanos a informar sobre los ritmos alfa, así como sobre otros distintos estados corticales describibles fisiológicamente. Pero se sentían desconcertados ante la pregunta: ¿Detecta algunas propiedades fenoménicas el antípoda que dice: "Ya están otra vez mis fibras-C, ya sabes, las que se disparan cuando te quemas o te golpeas o te sacan una muela. Es horrible"?⁶

La variación rortyana en la fantasía vendría a mostrar, por tanto, que el dolor no es de suyo un estado mental, o bien que no es esencialmente una sensación, un sentimiento privado, privativo de quien lo tiene, una afección sólo vivible y cognoscible en primera persona, etc. Parece viable, por lo visto, la ficción de convertir el dolor en una alteración neuronal que no sea experimentada como un suceso consciente, como un sentimiento personal e intransferible de quien lo tiene. La originalidad teórica de esta variación estriba en que esta comprensión sólo neuronal del padecer describiría no ya la realidad "en sí" del dolor, en su consistencia puramente objetiva, tal como la ciencia física y fisiológica alcanzan a determinarla con nociones causales, sino que describiría a la vez, y sin ningún dualismo ni factor añadido, la comprensión de quienes están sufriendo. En el supuesto de la ficción, la alteración de las fibras-C es el contenido mismo y el sentido mismo del sufrimiento físico: tal es la variación provocativa. En ese otro lado de la galaxia, con más alto desarrollo científico y con potente educación científica, la persona de esa cultura que tiene dolor, "sólo" contaría con la modificación neuronal; "sólo" tendría para sí el proceso fisiológi-

⁶ *Op. cit.*, p. 74.

co de cambio en el estado de sus fibras nerviosas, y esto es lo que “experimentaría” o padecería. No se trata por tanto de prescindir enteramente del mundo de la vida y de la existencia de personas en él, para reafirmar que en el universo objetivo la materia es indolora y los átomos en movimiento no sufren. La tesis materialista y fisicalista de este corte se ha ensayado y discutido miles de veces. La aportación de Rorty estriba más bien en partir de unas personas que cuentan con lo que nosotros llamamos dolor, pero que lo tienen sin mente, sin conciencia, sin sensación. Lo que les sobreviene cuando tocan estufas o son torturados es dolor, no información científica general; como tal es rechazado y motejado, y como tal tratan de evitarlo en sí mismos y en los seres queridos. Pero los así concernidos o afectados sólo reconocen en ello un estado neuronal, una alteración nerviosa en su cuerpo objetivo y objetivado. La fábula tampoco deja lugar, por tanto, al dolor como un estado mental que tenga a su base un sustrato neuronal, ni a ninguna forma de correlación dualista entre mente y cuerpo.

En relación con la fenomenología, que como análisis descriptivo de la experiencia no se compromete de primeras ni con un cuerpo objetivado ni con un espacio mental, habría que decir, sin embargo, que la ficción rortyana conseguiría relativizar y finalmente evacuar la noción primitiva de vivencia. Vivencia entendida como suceso consciente que llena el presente vivo y que fluye “a sabiendas” por él, que es por ello acontecimiento vivido-sentido-conocido de una manera inseparable e insuperable, aunque también de manera pre-reflexiva, y pre-predicativa, pre-científica. Pues aquí, o mejor “allí”, el dolor no es ninguna vivencia, no se vive, en rigor no se siente; más bien se percibe como un hecho objetivo, se capta como una determinación de la base físico-neuronal del organismo. Eso sí, la conducta personal e interpersonal de los habitantes antípodas frente al dolor, las acciones de evitarlo, aplacarlo, prevenirlo, no tendrían por qué cambiar en ningún aspecto significativo –así se nos dice-. Lo cual vendría a confirmar que esta posibilidad imaginativa encierra una legítima variación de aquello que los terráqueos, intoxicados de filosofía moderna, consideran esencial al “dolor”⁷.

⁷ El planteamiento de Rorty es sumamente original. En el conocido ensayo de David Lewis de 1978 “Mad Pain and Martian Pain”, al que el filósofo pragmatista parece responder, se admitían las dos posibilidades lógicas que se aluden en el título: el “dolor loco”, de una persona cuyos dolores no estuvieran causados por lesiones corporales sino por el ejercicio físico, y cuyo efecto no fuera gemir, retorcerse, sino sólo chasquear los dedos; y el “dolor marciano”, el causado por el mismo tipo de causas que el nuestro y con

3. UN PUÑADO DE CRÍTICAS

En 1985, Kenneth T. Gallagher publicó una concentrada crítica del planteamiento de Rorty, que hoy conserva interés y validez⁸. Yo comparto con Gallagher la impresión de que el mundo, a la vez tan próximo y tan lejano, que Rorty pinta con ágiles trazos pierde verosimilitud conforme la mirada lo examina de más y más cerca. Lo que parece una variación rara pero posible en el modo de experimentar dolor topa con dificultades muy severas que la propia imaginación escrutadora pone al alcance, y que apuntan finalmente a que la variación propuesta en el modo de doler es más bien un caso imposible, un mundo inimaginable; la fantasía intuitiva no conseguiría sostenerlo, acreditarlo, sino, justamente al contrario, descartarlo. A diferencia de Gallagher, que ofrece una argumentación crítica unitaria, yo prefiero señalar diferentes críticas parciales que confluyen en la conclusión adelantada.

Como un primer paso, que aún no es recusatorio, cabe reparar en el extraño paisaje escindido de este mundo galáctico. Sus habitantes se mueven por entre cosas visibles, personas, mascotas, robots, más o menos como lo hacemos nosotros, pero en cambio disfrutan del acceso directo al funcionamiento de su sistema nervioso que a nosotros nos está negado. De un lado, ellos ven estufas encendidas, y no fuentes de energía térmica; captan figuras coloreadas de cosas atractivas o amenazantes, y no ondas luminosas en campos electromagnéticos; cuentan con una noticia aproximada, relativa, de las distancias y relaciones espaciales, no con las determinaciones exactas, según fórmula, que les podría proporcionar su física teórica. Pero, a la vez, y por el otro lado, sí se les ofrece de inmediato, de primeras, la excitación retiniana en sus ojos o la actividad neuronal o cerebral en su cabeza, y ello en su determinación numérica precisa, objetiva. Se trata, pues, de un mundo naturalizado y fisicalista únicamente en lo que concierne a los sujetos que lo habitan, los cuales acceden

efectos visibles parecidos, pero que lo padeciera un ser sin sistema nervioso central sino con otra clase de dispositivos mecánico-orgánicos. Lewis argumenta la posibilidad lógica de ambas variaciones sobre la base de que "el dolor es un sentimiento. Seguramente esto está fuera de discusión. Tener dolor y sentir dolor son una y la misma cosa" (N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. I, Harvard University Press, p. 222). La opción de Rorty es un intento de poner esto último en discusión, rechazando lo único que el dolor loco, marciano y terráqueo de Lewis pretenden tener en común.

⁸ "Rorty's Antipodeans: An Impossible Illustration?" en: *Philosophy and Phenomenological Research* 45/3 (1985), pp. 449-455. Reproducido en: Alan Malachowski (ed.) *Richard Rorty*, vol. II, Londres/Thousand Oaks/Nueva Deli, Sage Publications, 2002, pp. 67-74.

prima facie a la fisiología neuronal. Junto a él pervive el mundo de la experiencia perceptiva de cosas, distancias, colores, no analizado físicamente de primeras, no trasladado a la exactitud, y ello por más que estos habitantes avanzados cuenten también con la física teórica que les permitiría determinar por igual el otro dominio, o al menos conectar ambos y notar que las radiaciones-X son las que estimulan a las fibras nerviosas-C. ¿Cómo entender esta llamativa disparidad, cómo integrarla sin conceder ningún extraño privilegio a la cercanía de la persona a su propia base física, fisiológica (lo que, verdaderamente, sería el colmo más absurdo de la deformación cartesiana)?

La ficción de Rorty encuentra un grave problema añadido en que necesita asumir que la fisiología es además una ciencia acabada, y bien acabada, y que todos los "marcianos" -*sit venia verbo*- tienen igual saber de ella. Las fibras C no ocultarán propiedades y estructuras que en parte sean desconocidas y que estén en proceso de investigación, y que quizá algunos científicos empezarán a conocer antes que el pueblo no especialista. Si no fuera así, cada uno, cada extraterrestre doliente estaría refiriéndose a una realidad más o menos distinta según su nivel de formación y más o menos cambiante según el avance de la investigación. En la Tierra, los conocimientos de las ciencias experimentales están, desde luego, en un constante progreso, lo que quiere decir por principio en una incesante reelaboración y reconstrucción conceptuales, con una perpetua matización de los resultados obtenidos, las relaciones, las mediciones, etc. Cualquier noción objetiva de las ciencias experimentales es un concentrado provisional de un saber inacabado, si es que no inacabable. Las fibras-C, igual que la estructura del neutrón o que la síntesis de la clorofila, no pueden por ello concebirse como un dato absoluto de la experiencia, ni siquiera como un dato, mientras haya implicadas nuevas estructuras objetivas y causales que relacionar, conexiones más profundas que descubrir, mediciones más y más finas que hacer. De todo ello dependerá la plena identificación de tal objeto y su determinación como la realidad operativa en el dolor, como el agente causal y el contenido real del suceso. En cambio, el carácter fenoménico y vivencial del dolor sí asegura una cierta identificación inmediata del dolor en la experiencia: el doler es un acontecimiento que se realiza de lleno en el presente actual, que se agota en el presente pasajero del viviente-sufriente. Su existencia y su determinación individual (por ejemplo, su situación en mi cuerpo) se me ofrecen de este modo efímero, pero que es también plenario, que es intransferible pero

también irrevocable, y que a nada se parece menos que al proceso de construcción de nociones científicas en el que todo logro es etapa provisional y toda determinación una aproximación tentativa, pendiente de ulterior perfeccionamiento.

Las dos anteriores dificultades son todavía pequeñas si se comparan con la siguiente. Pues Rorty no tiene más remedio que conceder que las criaturas infantiles de las antípodas no saben fisiología desde la cuna, por alguna suerte de ciencia infusa, ni desde su primera infancia por una ciencia precoz. Pero con ello asume que estas criaturas del otro planeta llegan al conocimiento del dolor por otra vía y de otro modo; una vía y un modo que son independientes de la determinación neuronal. De ésta no hay ningún rastro al experimentarse por primera vez, en muchas veces infantiles, el contacto con la fuente de calor, el pinchazo del objeto punzante, la caída contra el suelo, etc. Lo negativo y lo terrible que hace exclamar a las madres cuando sus hijos se dirigen hacia estufas encendidas: "Van a estimular sus fibras C", se les hace manifiesto originalmente a estas criaturas como suceso que les hace sufrir y como sufrimiento en su propio ser, de sus propias carnes: sin trasunto ni traslado neuronal ninguno, sin sospecha ni indicio de que existan estas otras cosas. Y las propias madres saben con certeza que a sus hijos se les hará presente el dolor de este modo por completo heterogéneo respecto del conocimiento que ellas tienen del estado de sus fibras neuronales. Rorty no puede evitar, por tanto, el reconocimiento de que hasta en su ficción existen al menos dos formas dispares de conocer el dolor y ha de conceder que una de ellas es por principio la previa y la fundante. Con ello admite también, en fin, que ésta originaria presenta además una marcada afinidad con nuestro patrón terráqueo de descripción: los niños galácticos sienten el puro acontecimiento aflitivo, y por ello se les ofrece como vitando; tal es el aprendizaje precientífico del dolor, tal es la noticia original de su ingrata existencia.

Esta señalada dificultad pone de relieve la diferencia inabrogable entre tener un estado fisiológico y captarlo. La inmensa mayoría de los procesos fisiológicos que se producen en nuestro cuerpo discurren sin conocimiento por nuestra parte⁹. Los tenemos pero no los captamos, de suerte que su existencia ob-

⁹La "inmensa mayoría", por no decir todos, ya que, en efecto, nuestra ciencia sigue en construcción y carecemos de acceso absoluto a la plena realidad de ninguno de esos procesos. Pero esta reserva epistemológica no es ahora el punto en cuestión.

jetiva en el cuerpo no puede por sí sola explicar la captación que pueda llegar a tenerse de ellos. En el caso del dolor, lo imposible es, por el contrario, tenerlo y no captarlo, estar incurso en el proceso doloroso y no tener noticia penosa de él. En cierto modo es una lástima que así sea, pues la posibilidad de tenerlo inadvertido sería justamente la idea de un doler que no doliera: un dolor del que constara sólo un registro objetivo, como el de los niveles de glucosa en el organismo o el número de leucocitos en la sangre. Sería la idea de un dolor del que podrían percatarse los padres de los niños que tocan estufas encendidas, y no éstos mismos al tocarlas.

Estas consideraciones nos conducen ya al centro mismo de la ficción de Rorty. Y ahora la duda de principio que he señalado a propósito de la etapa anterior al dominio del lenguaje objetivo se refuerza y se amplía una vez adquirido el conocimiento fisiológico. Tampoco la perspectiva de los adultos de las antípodas ante el dolor físico se deja imaginar tan expeditivamente como Rorty sostiene. Dado que la ficción propone suprimir toda instancia relevante entre la conducta más o menos observable del paciente y el origen de su situación, también observable en el cambio de fibras, cabe preguntarse en qué consiste, en rigor, lo aborrecible de este cambio objetivo, a diferencia de tantos otros que se producen en el organismo y que no son captados, o que, si lo son, no son aborrecidos. Con los elementos de la variación imaginativa rortyana, ¿cómo entender en verdad la declaración: "Ellos aborrecían el hecho de que sus fibras-C fueran estimuladas"?

En vista de que cada adulto doliente teme por la excitación de sus fibras propias, y no directamente por la de las ajenas, parece que el posesivo "mías" ha de tener un cometido relevante en toda la situación. El problema estriba, empero, en que el cambio de estado físico en mi cuerpo es también observable y comprobable por otros. Igual que los terráqueos podemos percibir el gesto demudado en el rostro ajeno a consecuencia del dolor, o, más fácil aún, la magulladura en su piel o la sangre en su herida, los antípodas y sobre todo sus sabios fisiólogos podrán observar esa alteración de fibras neuronales en otro individuo de su civilización. ¿Verán ellos entonces, en la contextura objetiva de la estimulación y la excitación, lo aborrecible del caso, lo temible del suceso doloroso? En principio, no. Si al ver la herida ajena los terráqueos no sufrimos el dolor ajeno, al ver o comprobar la excitación nerviosa ajena tampoco los antípodas acceden a lo aborrecible en ella -pues la persona que se limita a ob-

servarla no desarrolla la conducta del paciente observado-. En suma, el rasgo aflictivo no se deja identificar en los datos objetivos de un estado de cosas que muchos otros pueden percibir o captar. De modo que la motivación de la conducta de desagrado, temor, huida, sigue sin aparecer por ningún lado.

Habría, pues, que subrayar, que enfatizar cuanto se pueda el hecho de que al ser "mía" la excitación neuronal, es también mía, y sólo mía, la situación aborrecida. Pero Rorty apenas puede dar ningún paso significativo por este camino, que apunta en la dirección contraria a su pretensión de suprimir todo acceso privilegiado en primera persona a la experiencia dolorosa. En las antípodas, lo que yo siento, mi "sensación", es un mero caso de la fisiología general, del mismo modo que mi dentadura (que la ven los otros más que yo) es un mero ejemplo de la anatomía de los mamíferos. Como nexo interno de sentido entre los rasgos descriptivos objetivos, genéricos, y la conducta personal, observable, percibida, no hay *ex hypothesi* nada. Las personas sin mente, sin vivencias ni sensaciones en primera persona, habrán de captar por tanto su excitación neuronal exactamente como el terráqueo ve el amarotamiento en su propia piel o el enrojecimiento en su encía, o el rasguño en su propia rodilla, etc. Son fenómenos perceptivos que uno capta en su cuerpo y que asocia a un posible dolor. Pero mientras que en la Tierra estos rasgos operan como señales o huellas del dolor, y por tanto ellos no definen entre nosotros la presencia necesaria del doler -no prejuzgan inequívocamente su existencia, ni pueden identificarse con la aflicción en acto-, al otro extremo de la galaxia sí tendrían que hacerlo: el cambio de estado de las fibras no sería señal ni huella, sino el dolor en sí mismo, el doler en sí y para mí.

Con lo cual parece imponerse la curiosa conclusión de que "ellos aborrecían el hecho de que sus fibras-C fueran estimuladas" en razón de, y a causa de que eran justamente las fibras-C, y no las D ni las E, no las X ni las Z. No aborrecen a las C porque ellas les aflijan, sino que les afligen porque las aborrecen. No reniegan de ellas porque experimenten una aflicción sensible, sentida, que además se asocie o vincule a ese estado objetivo, sino que reniegan de ellas por ser las que tienen tales o cuales características objetivas. En las condiciones definitorias del experimento, son aborrecibles porque son aborrecidas, sin ningún ulterior fundamento o razón y sin ningún nexo específico de sentido con la conducta consiguiente de gritar, huir, aliviarse, etc. (Un reflejo lingüístico de que ésta ha de ser la situación es el hecho de que en el texto rortyano la ex-

presión "Es horrible" no necesita de signos de interjección; no es tanto una exclamación, cuanto una declaración como "es moreno o rubio".)

La alternativa a esta conclusión comportaría la tesis, destructiva de la posibilidad ficticia, de que los adultos extraterrestres cuentan con una noticia básica del dolor que es muy semejante a la nuestra y a la de sus infantes extraterrestres. La excitación de las fibras-C la sufren, les duele. Viven el dolor, primero y ante todo, como afección aflictiva, lo sienten como agresión aversiva en sus propias carnes, y por ello, en esta misma experiencia de sufrirlo lo saben aborrecible. Todo lo cual ocurre con notable independencia de si además captan el agente corpóreo, patente o latente, que esté en su origen causal o el rasgo corpóreo que pueda hacer de señal de él. Los adultos seguirían, pues, experimentando lo aflictivo-aversivo de esa excitación igual que antes de ser educados a fondo en ciencias biomédicas y de aprender a llamar al dolor, a apodarlo "excitación de fibras-C". Aborrecen este estado objetivo porque les duele, porque con él sobreviene dolor aborrecible, que les hace "encontrarse mal o fatal"¹⁰.

En este nuevo frente de problemas se entrelazan, en suma, dos tesis que cabe recapitular por separado. De una parte, se afirma que ninguna captación compartible con otros puede recoger el factor aflictivo que distingue al dolor. Lo doloroso del dolor, lo doloroso del dolor al doler, no es identificable en descripciones objetivas de datos perceptivos o de constructos conceptuales. Pero, de otra parte, se añade que lo doloroso del dolor tampoco puede consistir en ningún repertorio de rasgos sólo captados o captables por mí, sino justamente en una aflicción sentida, en una afección en mí cuya agresividad discurre contra mí. Captar el dolor es necesariamente sufrir, sufrirlo, y es así por desgracia –cabría repetir aquí de nuevo-. Ambas tesis se reúnen y se refuerzan en la máxima de un antiguo sabio fisiólogo, aunque terrestre: "El dolor no es nunca propiedad de un objeto, como la hartura no es nunca propiedad del alimento. La sensación de dolor no es, pues, nunca objetivada, no puede serlo, por esencia"¹¹.

¹⁰ Que la denominación fisiológica al modo de Rorty es más un apodo sofisticado que un nombre para el dolor corporal tiene que ver con que el giro de "excitación" podría ser prescindible en la descripción objetivada del dolor, y en lugar de él podría hablarse de una "depresión" de la actividad de ciertos agentes causales o de un "decrecimiento" atenuado de su intensidad. "Excitación" conserva una analogía espontánea con los caracteres vividos de la vivencia dolorosa, y por asociarse con éstos presta una falsa apariencia de verosimilitud a la ficción.

¹¹ J.D. Achelis, "Der Schmerz", in: *Zeitschrift für Sinnesphysiologie*, 56 (1925), p. 38.

No acaban aquí, con todo, los aspectos objetables de la parábola de Rorty. Una última crítica o frente de crítica tiene un alcance algo distinto, comoquiera que guarda relación más directa con los antagonistas teóricos que el filósofo norteamericano convoca en su historia. Cabe por ello reservarle un último apartado.

4. EL LUGAR DEL CUERPO

El episodio de ciencia-ficción concebido por Rorty aspira a quebrar el privilegio epistemológico de las llamadas "cualidades fenoménicas": las sensaciones, los sentimientos, las imágenes mentales, las *cogitationes*, etc., que supuestamente proveerían a quien las vive de unas informaciones inmediatas e incorregibles, con valor de conocimientos absolutos; a propósito de ellas no tendría sentido distinguir apariencia de realidad. Y ello al precio, pagadero, de admitir como una entidad propia a la mente o a la conciencia a la cual esas cualidades se manifiestan. En el diálogo de sordos entre los filósofos terráqueos curtidos en filosofía de la mente (terráqueos, sí, pero de tradición anglosajona) y los habitantes científicos de las antípodas, los primeros se aferran a que el dolor informa de una cualidad fenoménica, de una sensación tenida en primera persona, mientras que los segundos no consiguen entender este lenguaje subjetivo, ni menos aun comparten el celo por sustituir su lenguaje científico-neuronal. Los primeros creen que los segundos tienen sentimientos pero no lo saben, mientras que los segundos piensan que los primeros creen tener sentimientos pero de hecho no los tienen.

En la pugna inacabable entre unos y otros, Rorty no se siente obligado a tomar partido y, de hecho, él no hace triunfar en la disputa a los habitantes remotos. Para su propósito le basta con mostrar que la tradición epistemológica cartesiana, de la cual la filosofía de la mente sería una última derivación, es sólo una contingencia histórico-cultural que afecta a los europeos modernos, que se infiltra en su lenguaje, en sus conversaciones, en su filosofía, y que por lo demás no descansa en ninguna evidencia necesaria de la experiencia. Lo mismo pasaría *mutatis mutandis* al revés, aunque no deje de ser problemático que los antípodas hayan construido una matemática, una física y una fisiología

exactas sin depender en absoluto de algo semejante a la filosofía moderna de inspiración cartesiana (es decir, la ficción quebraría también la condición de posibilidad de la hermenéutica, pues cualquier marco de sentido puede aflorar sin tradición). En todo caso, mi última duda acerca de la fantasía rortyana concierne a que el experimento no sólo pone en cuestión, como se pretende, la noción de mente –cuestionamiento al que la fenomenología husserliana, por otras razones y con otros matices, no sería radicalmente reacia-; sino que también quebranta, y esto sí sería inasumible, la noción de cuerpo vivido como un fenómeno originario. No sólo liquida las representaciones mentales, sino también la presencia central del cuerpo propio como aquí absoluto de la experiencia. Estoy pensando, desde luego, en el cuerpo sentiente y sentido, en el cuerpo que “existo”, como gustaba de decir Sartre, que da carne a mi existencia, y no en la máquina de miembros y procesos, tan propia de la tradición de la modernidad, por cierto, y a la que Rorty infunde capacidad conductual. Se trataría, pues, de que el dolor es una experiencia por la que sólo puede pasar el cuerpo vivido, que él hace en y para sí mismo, consigo mismo. Como si justamente mi cuerpo fuera la instancia olvidada que ignoran por igual los terráneos mentalistas, los antípodas materialistas y también el cronista norteamericano de su encuentro imaginario; y esta ausencia es la que determina su diálogo de sordos a tres bandas.

Un enfoque básico podría ser el siguiente. El dolor discurre siempre localizado en el cuerpo. Los dolores se tienen aquí o allí, por aquí o por allá, o bien simultáneamente aquí y allá. Pueden cambiar de ubicación, vagar, oscilar, expandirse a un área, restringirse a un punto, mas no pueden radicarse en la mente sin ninguna focalización espacial, sin la espacialización o espaciamiento corporal que les es intrínseca. La vivencia dolorosa experimenta aflictivamente esta ubicación, la conoce en íntima inmediatez. Por tanto, no hay dolor físico que duela como un sentimiento ilocalizable, a la manera de la nostalgia, la decepción, la tristeza; no hay dolor corporal como mero contenido mental. Y poco importa a este respecto que su ubicación vivida diverja del lugar médico en que se cifre luego la lesión, o incluso de la zona en que se detecte luego la disfunción orgánica o la perturbación nerviosa que esté a su base. De este rasgo distintivo de la localización en el cuerpo vivido, en el esquema corporal, no sólo carecen las penas, los llamados “dolores anímicos”, sino que tampoco lo acusan, no al menos con parecida nitidez y circunscripción, otras afecciones corpo-

rales como el cansancio, el sueño, la debilidad, etc.¹². Estos otros sucesos, también displacenteros, incumben más directa y globalmente al todo del cuerpo, sin las marcas poderosas de ubicación del dolor. En éste, la parte o partes o zona dolida del cuerpo se señala a sí misma no perceptiva sino aflictivamente, y emerge afectándome (doliendo) y a la vez afectada (padeciendo); todo ello conscientemente, o mejor, todo ello consciente-corporalmente en intimidad unitaria.

Ahora bien, si ardua resulta la tarea de trasladar el dolor en el cuerpo a una conciencia no corporal, a una mente desencarnada, igual de espinoso, si es que no más, es el empeño por sacarlo del cuerpo vivido subjetivamente y por encomendárselo al funcionamiento fisiológico causal, depositándolo en el sistema nervioso que yo no vivo, que no experimento. Además de un acontecimiento que se agota en el presente del viviente, el dolor se realiza -añadimos ahora- en el esquema corporal vivido, en su "topografía" íntima inmediata. Un dolor de esta o de aquella muela, el pinchazo muscular por el interior del muslo, el sufrir un pisotón o una tendinitis, cobran realidad allí donde están afectando y afligiendo y tienen realidad tal como afectan y afligen. Pero en vista de que las fibras-C forman parte inseparable de un dispositivo causal complejísimo en la integridad del sistema nervioso, bajo centralización cerebral, y dado que esa excitación de las fibras quiere pasar por la situación misma del doler, ¿no obligaría esto a decir que los antípodas experimentarán el dolor físico, o bien sin una localización circunscrita por la aflicción, o bien en una alternativa de principio a la ubicación vivida? O el dolor tendrá lugar, literalmente, en el organismo total, en el completo recorrido de la excitación nerviosa por el sistema nervioso. O quizá, en virtud de la centralización cerebral del sistema nervioso, todos los dolores antípodas serán más bien en la cabeza, serán de cabeza o de cerebro, sin que por ello lo sean, claro es, al modo de las jaquecas terrenales, las cuales encuentran su localización inmanente en el esquema corporal sentido. En otras palabras, si el cuerpo tal como es vivido y tal como la aflicción dolorosa lo pone de relieve no da voz inconfundible al dolor, si el cuerpo doliente no es esa misma voz, ¿cómo saber qué duele y dónde duele? ¿Y cómo saber que se trata de dolor, y no de cansancio o debilidad o de cualquier otro "encontrarme mal"?

¹² He analizado esta diferencia descriptiva con algún detalle en "Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflitivas", en *Anuario Filosófico* 45 (2012).

En el acercamiento fenomenológico, en definitiva, el estatuto de sentir dolor es enteramente semejante, y no enteramente diferente, como presupone Rorty, a los estatutos de “sentarse”, ‘tener un catarro’ o ‘estar excitado sexualmente’”. En todos ellos está implicado el cuerpo, en todos opera como cuerpo vivido, autoconsciente sin reflexión. Nadie puede sentarse ni estar sentado sin saberlo-hacerlo-quererlo, en una declinación de estos verbos que no es mentalista ni reflexiva, pero que sí pide por principio la primera persona de la experiencia viva. De aquí que el hecho de “sentarse” resulte insustituible por ningún constructo conceptuoso, ya sea la ecuación de la posición exacta de la masa corporal sobre el objeto que la sostiene; ninguna cosa ha experimentado nunca la experiencia de sentarse, tumbarse, erguirse, como se atrevería a decir Michel Henry. Del mismo modo, nadie puede dar con el dolor sin sentirlo-sufrirlo-malquererlo (aborrecerlo), en una declinación autoconsciente y prerreflexiva de estos verbos, que el cuerpo vivido y el propio viviente hacen antes de que la mente tenga ninguna palabra en ello y como condición permanente de toda palabra posterior. “Yo sufro dolor” no es traducible a “mi mente reconoce un estado de mi cuerpo”. Como hemos apuntado, el dolor es ante todo del cuerpo, y el cuerpo es, antes que nada, cuerpo vivido, cuerpo subjetivo.

* * *

Por razones parcialmente semejantes a las de Kenneth Gallagher, tiendo a pensar, en conclusión, que la ilustración propuesta por Rorty es imposible. Ilustra pero una imposibilidad. Las anteriores consideraciones críticas acarician la conclusión de que no cabe ningún mundo en que sus habitantes pasen por la experiencia que nosotros llamamos dolor del modo que postula *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. El rechazo definitivo de la ficción puede esperar un poco, con todo, a una fenomenología más acabada de la experiencia dolorosa.

Bien mirada, esta conclusión deja las cosas como están. Como los colores o como los amores, como la percepción del otro o como la conciencia del tiempo, el dolor muestra una llamativa resistencia a dejar de ser lo que ya es en esencia para nosotros, pobres terráqueos tardomodernos, y a convertirse en otra cosa, básicamente heterogénea. Esta perspectiva, a la vez completamente terrenal y bastante esencial, es muy característica de la fenomenología husserliana.

na. Y ambos motivos, tomados con seriedad: vinculación terrena-determinación esencial de todo mundo posible, merecen, a mi juicio, parecida admiración.

HERETICAL DIMENSIONS OF SELF RESPONSIBILITY

BY JAN PATOČKA

DIMENSIONES HERÉTICAS DE LA AUTORRESPONSABILIDAD

EN JAN PATOČKA

Laura Tusa Ilea

Romanian Phenomenological Society /Centre for Interdisciplinary Studies
in Society and Culture at Concordia University, Montreal, Canada

airarle@yahoo.com

Abstract: Jan Patočka's account of responsibility, as developed in *Heretical Essays in the Philosophy of History*, is configured through the philosopher's entire model of history, seen less as a scale of progress, but rather as a rupture. Responsibility is possible only for a very specific form of humanity, centered on history, problematicity and self-disclosure. This type of historic humanity is in profound contrast with the prehistoric one, focused on "daimonic participation." Responsibility involves the passage from prehistory to history. Despite the fact that it requires an intense "discipline of the soul," the passage to responsibility cannot become pure and transparent, which in turn means that history is repeatedly threatened by falling back into prehistory. The positive involved in this assumption is that responsibility is not taken for granted; it is not a matter of following metaphysical principles, but rather a matter of a practical, "heretical" decision of embracing history, with its shaken problematicity, and of resisting the temptation of prehistory.

Key Words: Philosophy of History, Phenomenology, Genealogy of Responsibility, Self.

Resumen: La comprensión de Jan Patočka de la responsabilidad, tal como se desarrollan en *Ensayos eréticos de filosofía de la Historia*, viene configurada por el modelo completo de Historia, vista más como una ruptura que como una escala de progreso. La responsabilidad es posible sólo para una forma muy concreta de humanidad, centrada en la historia, la problematicidad y el autodescubrimiento. Este tipo de humanidad histórica se halla en profundo contraste con el tipo prehistórico, focalizado sobre la "participación daimónica". La responsabilidad implica el tránsito de la prehistoria a la historia. Pese a requerir una intensa "disciplina del alma", el tránsito a la responsabilidad no puede tornarse puro y transparente, lo que a su vez significa que la historia está constantemente amenazada por una recaída en la prehistoria. El lado positivo que esta asunción envuelve es que la responsabilidad no se da por garantizada; no es una cuestión de seguir principios metafísicos, sino más bien cuestión de una decisión práctica, "herética", de abrazar la historia, con su problematicidad conmovida, y de resistir la tentación de la prehistoria.

Palabras clave: Filosofía de la historia, fenomenología, genealogía de la responsabilidad, yo.

One of the distinguishing features of a philosophical career is to be touched by a moment of pessimism, by the acknowledgment that the entire mold in

which it articulates “reality” is fragile, and enables only a restricted perspective on a situation that remains intangible in its entirety. Despite continuous efforts to formulate the “principle of reality”, philosopher’s life is confronted with moments when the complex game of history seems to exceed his understanding, as well as his capacity to judge.

Heretical Essays in the Philosophy of History by Jan Patočka¹ seems to be such a moment of pessimism, but at the same time it also represents the humble and uncompromising hope that the humanity of *homo humanus* is more resistant to the apparently innumerable dead ends posed by contemporary technologic era. It starts from the presupposition—present also in different other texts written by the Czech philosopher—that the twentieth century and the beginning of the twenty-first century have exhausted the most audacious nihilistic possibilities².

As a first step in my analysis, I will raise the following question: Whom should we blame for the disasters that shaped the twentieth century? Metaphysics with its constant aspirations that lead to sacrifices in the name of a transcendental idea? Or should we simply say that European history was a long odyssey of cruelty, especially when it started the saga of an increasing expanding power, as of the sixteenth century?

The consequence of such assumptions would be that there is no transcendental order that could impose its strategies. Moreover, since humanistic dogmas seem to become obsolete, there would be no underlying human virtues that could impose a higher responsibility or different behavior dogmas. Consequently, the notion of responsibility becomes problematic: in the name of what principle could we proclaim human rights, responsibility to the others and to the world, to environment and to the generations to come? What are the notions involved in discussing self-responsibility and how can we restore their meaning?

These are questions I will answer in this article, by focusing on Patočka’s model of history as a specific type of human quest. It is shaped by a precise moment that originated in early Greek times, when the debate with death was

¹ Jan Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, transl. Erazim Kohák, (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996).

² Jan Patočka, “L’homme spirituel et l’intellectuel” in *Liberté et sacrifice*, transl. Erika Abrams (Grenoble: Jérôme Millon, 1993), 254, describes three forms of nihilism as follows: the joyful, creative nihilism; the nihilism that surrendered to an objective power; and the perplex nihilism, suffering from a form of internal paralysis.

confronted directly, instead of being approached through ancient wisdom, myths, and consolation rites. This inaugural moment occurred during the time of Socrates, who validated a philosophic dogma by his courage of defying death—and eventually through his own death. This was the moment when philosophical arguments regarding fundamental notions such as a life worth living, beauty, justice, immortality, rules and state were debated in agora. For Patočka, Greek polis embodies the simultaneous birth of philosophy, of politics and of history; it represents the most eloquent incarnation of the passage from prehistory to history, the moment when humans were finally placed at the core of the Greek worldview, with all disadvantages involved.

Even if Patočka's account of "the birth of history" on the model of the Greek polis may seem naïve, there is an important aspect that we should still consider: the Czech philosopher places problematicity at the very core of history. Problematicity is the condition *sine qua non* of a form of humanity that strongly embraces history—a humanity that considers life in freedom as superior to mere life.

Being the main attribute of the "historic condition" problematicity represents at the same time the intrinsic initiator of countless quests that eventually resulted in different forms of *hybris*—science, technology, exploration of outer worlds, psychoanalysis, bioscience. In other words, the multifarious perspectives that Patočka ascribes to the twentieth century are already grounded in the very dawn of Western civilization; they originate in the inception of its history, through a specific determinant: problematicity.

Further on, I will investigate Patočka's understanding of the passage from prehistory to history, as well as his view on the reasons why other important civilizations would not have embraced this specific type of "historical" quest.

1. PREHISTORY-HISTORY

When reviewing *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Aviezer Tucker accused Jan Patočka of inconsistencies, attributed to the philosopher's bitterness of living the end of his life under a merciless Communist regime. The author claims that, "after the reasonable start" of tracing back history's beginning to the simultaneous birth of the Greek polis, of philosophy and of politics,

Patočka reached some unbelievable, at best naïve, and at worst proto-Fascist, conclusions about history that are inconsistent with his interpretation of the polis and the ethical system of the founder of the Charter 77 movement of human rights in Czechoslovakia.³

A second claim made by Aviezer Tucker against Patočka concerns his argument that Hellenic and Roman Empires had fallen because “they failed to convince their citizens that they were just”. According to him, Patočka presented the fall of the polis, the Hellenic world and the Roman Empire, “as a public relations problem”. The Czech philosopher would have claimed that the European Middle Ages represented the zenith of European history, focused on “care for the soul”, truth, justice, and authenticity. Tucker’s boldest affirmation is that “Patočka regarded war as the greatest enterprise of technological civilization, total mobilization”⁴.

There are many occurrences in Patočka’s *Heretical Essays in the Philosophy of History* that work against this kind of affirmations. I believe that Tucker is misled by Patočka’s dealing with “ambiguous” notions such as war, phenomenology of darkness, and conversion, implied by the passage from “orgiastic” to responsibility. My intention is to further clarify these notions, in order to explain the Czech philosopher’s ideas about history, as well as his concept of responsibility.

Patočka’s demonstrations assume indeed that European history is mobilized around the concepts of the soul, of justice and of authenticity. Generally speaking, he refers to a very specific historical type of humanity centered on problematization, on finitude as problem, on a “disintegrated conscience”. History as such is incompatible with the prehistoric era, precisely because it represents a different type of approach, based on the full conscience of death instead of rituals, on the acceptance of a problematic condition and on the attempt to find a trace of everlastingness through political action, philosophy, and poetry, instead of transferring the weight of decision to gods—the only immortal beings in an universe prone to decay. History does not overlap with the entire trajectory of the humanity. It is a rupture, a differentiation.

³ Aviezer Tucker, “Reviewed work: Essais Hérétiques sur la Philosophie de L’Histoire by Jan Patočka” in *History and Theory*, Vol. 31, No. 3 (Middletown, Connecticut: Blackwell Publishing for Wesleyan University, Oct. 1992), 356.

⁴ *Ibid.*, 358.

My argument is based precisely on this distinction: Patočka does not identify the beginning of history with the first written proof of human civilized life, but with the very moment when the conscience of problematicity arises, when life becomes unsheltered. Whereas prehistorical life is characterized by "acceptance, transmission, preservation, securing of life"⁵, recorded in annals, the historical phase involves an unsheltered life led "in active tension, one of extreme risk and upward striving"⁶.

What is disquieting about this statement is that Patočka considers even sophisticated civilizations such as the Near East, Egypt and ancient China as prehistorical, "great households" aiming at the simple "preservation of the lifestyle of prehistorical humanity" (28). He does not intend to downgrade this type of civilizations by rejecting them to a phase that completely lacks complexity. His argument refers instead to the fact that prehistory and history are differently articulated as a whole. Their worldviews are not compatible. Whereas prehistoric civilizations are in full harmony with the surrounding world, the distinctive feature of a problematic, historic society is its detachment from nature and from simplicity. On the other hand, Patočka fears that contemporary humanity may no longer be willing to embrace history with all its array of inconveniences. On the contrary, it rather wants to adopt a more serene form of life, strongly connected with the surrounding world. This would not mean recession, but a shift in the way humanity conceives itself.

Moreover, in order to understand what Patočka has in mind when he alludes to the abyss opened between prehistoric and historic civilizations, we should mention that he conceives existence as determined by three movements: acceptance, defense, truth⁷. These three movements are paralleled with the Aristotelian three souls (vegetative, animate and rational), as well as with Hannah Arendt's three movements of life: labor, work and action. From all three, only the last one is fully incarnating the historic "human condition," with its highs and lows, with its greatness as well as with its risks.

⁵ Patočka, *Heretical Essays*, 28.

⁶ *Ibid.*, 36.

⁷ See Patočka, *Heretical Essays*, 28-40, as well as "The 'Natural' World and Phenomenology," in Erazim Kohák, *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings* (Chicago&London: The University of Chicago Press, 1989), 239-273, "Care and the Three Movements of Human Life," and "The Three Movements of Human Life," in Jan Patočka, *Body, Community, Language, World* (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1998), 143-153 and 153-163.

Acceptance is characterized in Patočka's view by mechanical adaptation, by the submission to the ever-recurring rhythm of nature. This is the main feature of *animal laborans*. *Defense* is characterized by a rhythmical alternation of burden and relief, of oppression and alleviation. It consists in an exchange between acceptance and ecstasy. Ecstasy is described as the "increasingly intense abandon that lets us touch upon the realm of the undifferentiated in ecstasy and participate in it as in the bliss of being"⁸.

The quest for *truth* implies a distance and a reaction. But against what? What differentiates the quest for truth, the care for the soul and ideals of authenticity and justice, made possible by the historic paradigm, from the absolute order of the purely natural rhythm of "divine households," characterized by a cosmo-ontological metaphor without barrier between the human society and the universe?⁹.

This cosmo-ontological metaphor involves the idea that there is no difference between what is and 'being,' between phenomena and their manifestation. Both dimensions converge on a single plan. Experience and symbolic metaphor belong to a similar level of reality as the everyday burden and the honoring of the ancestors. Life and death succeed each other in an unfathomable, unquestioned rhythm. "Humans before history do not differentiate between the night as fact of experience and night as darkness out of which the lightning of being strikes"¹⁰. For them, "Being shares with beings the same region of one and the same world in which everything is simultaneously manifested and concealed" (35).

On the contrary, history constitutes a rupture. Patočka characterizes history as "a distancing from and a reaction against the period of prehistory", "a rising above the level of the prehistorical, an attempt at a renewal and resurgence of life" (36). In other words, history could be equated with a propaedeutic for a different conception of life's meaning.

⁸ Patočka, *Heretical Essays*, 32.

⁹ *Ibid.*, p. 35: "The will to permanence is essentially sacral and ritualistic, having to do with a fundamental characteristic of prehistoric truth—the cosmic-ontological metaphor."

¹⁰ *Ibid.*, 32.

2. RESPONSIBILITY AND HISTORY

In Patočka's view, *one cannot talk about responsibility without fully assuming the historic condition*. However, when analyzing Patočka's notion of responsibility, Jacques Derrida shifts the discussion towards the religious context, by clearly distinguishing between daimonic participation—in which the self accomplishes its role only as part of community—and the religion of responsibility—which involves the genealogy of a free subject. Derrida's thesis concerning Jan Patočka's *Heretical Essays in the Philosophy of History* underlines that "one can speak of religion once the demonic secret, and the orgiastic sacred, have been surpassed"¹¹.

In Derrida's view, there are two different types of religion. Firstly, the demonic, "orgiastic" type of religion, which emphasizes participation, by putting forward notions in which the whole community believes. Secondly, the religion of responsibility involves a different configuration of the self, focused on an apparently "absurd" decision, as in Kierkegaard's *Fear and Trembling*, on a "heretic" dislodging that overcomes ancestor's knowledge and the participatory forms of truth.

The concept of *daimon* is used by Jan Patočka when referring to the multi-layered dimension of the self. The self would be easily understood if it were only a rational part of a greater responsibility project, if it would not involve any kind of boundary-crossing. But *daimon* constitutes the original metaphor of the self—being inherently connected to and at the same time radically distanced from us. *Daimon* is invisible to us and visible to the others. Truth about the self is translated in prehistorical times through daimonic power, pertaining to others. We do not have complete access to our truth because we are not confronted with the decision of responsibility. This is the reason why in prehistoric times our self belongs to the others, as revelatory *daimon*.

Daimon is invisible for two reasons: firstly, because it configures a space of irresponsibility, a space of crossing borders between the human, the animal and the divine. It shares many affinities with what Patočka calls "undifferentiated night", where "one does not yet hear the call to explain oneself, one's actions, one's thoughts, to respond to the other and answer for oneself before the oth-

¹¹ Jacques Derrida, "Secrets of European Responsibility", in *The Gift of Death & Literature in Secret*, transl. David Wills (Chicago&London: The University of Chicago Press, 1995), 4.

er"¹². Secondly, in prehistoric times one's actions cannot configure completely a personality without gaining power from the community. I am not fully a master of myself and of my acts. The way I appear to others diverges in most cases from my personal image—from how I intend to act and to react. Daimonic participation seems to be separated by a profound gap from the responsibility project, characterizing the historic communities.

*Under these conditions, how can the orgiastic participation of prehistoric civilizations accomplish the passage towards a project of responsibility? Moreover, how can such a project become institutionalized, when, according to the main Christian dogmatic thesis, responsibility is a matter of facing *mysterium tremendum*?*

Derrida advances two theses concerning the project of responsibility: first of all, he points out that in the tripartite European project analyzed by Jan Patočka (Greek polis, Roman Empire, Christian religion), the Czech philosopher emphasizes the latter. Secondly, in his view, Patočka's description of Europe attempts to modify the European project by underlining the exceeding responsibility of the *mysterium tremendum*. Facing such an overwhelming dialectical counterpart—the transcendence of the Other—, responsibility remains in itself a secret. Compared to the prehistoric secrecy, based on the incomprehensible power of the divine, the secret of responsibility relies on a configuration of the self stemming from practical decisions, which defy knowledge and norms and which are heretic to a certain degree. The self is shaped through these face-to-face processes (for example Socrates' trial of death, Abraham's trial of faith, Kierkegaard's repetition, Patočka's problematic historic condition). In Derrida's view (and this is his second argument):

Religion exists once the secret of the sacred, orgiastic, or demonic mystery has been integrated, subjected to the sphere of responsibility... Religion (history) is responsibility or it is nothing at all. Its history derives its sense entirely from the idea of a passage to responsibility.¹³

This passage to responsibility is primarily an individual act (see Abraham's conversion in Kierkegaard's *Fear and Trembling*). Originally, it is not altogether

¹² *Ibid.*, 5.

¹³ *Ibid.*

a rational act, a matter of knowledge of the good as it was in Platonism. In order to accomplish the passage from an individual to a collective responsibility, there is the need of a coherent rational project. This passage is a matter of individual “unworldly conversions”, —like love and the encountering of death— which become collective “worldly occurrences”—for instance respect, civil rights, and religious regulations. The bridge between the individual act and the collective responsibility implies a rational transformation. At the core of the responsibility project, there is an individual “secret”, a personal decision to obey something that one does not fully encompass. The passage to rationality goes through an exceeding experience of assuming the responsibility.

Even if Patočka refers frequently to politics, philosophy and history by analyzing the notion of responsibility, Derrida insists on the fact that “the history of responsibility is tied to the history of religion” and that there is no other way out of this. Even though today responsibility may be founded on civil rights, on a specific type of humanistic understanding, in Derrida’s view, the propaedeutic passes through a religious *conversion*, and especially through absolute decisions that involve departing from knowledge or given norms.

In my opinion, when discussing Patočka’s role of conversion, Derrida insists too much on the religious aspect. I would rather emphasize the phenomenological concept of everydayness that is “converted” through the decision of responsibility. In order to understand Patočka’s account of historic responsibility, we should consequently focus on the phenomenological background of the concept of everydayness. In Patočka’s view, everydayness has not only the neutral Heideggerian accents; it is not only a pure phenomenological description of the most elementary traits of a being-in-the-world, but it belongs to a level of experience that remains fully absorbed in the process of life preservation, life multiplication, securing of the private household. As a reaction to the pressure exercised by daily life conditions, the human being has always tried to escape the circle of everydayness, either through daimonic forms of participation or through ethical decisions that traced the path towards responsibility. All human achievements are indebted to an attempt to overcome everydayness, mere life, life preservation.

In other words, Patočka’s conception regarding the passage from prehistory to history is based on two ways of overcoming the problems of everydayness. a) The first one is achieved through the secrecy of the orgiastic, the sacred as

enthusiasm or fervor for fusion—Eleusis mysteries, for example. b) The second path is achieved through responsibility. It is a completely different approach than the first one because it engages a genealogy of the self that is no longer a matter of acceptance of rules, rituals and worldviews; it is no longer an immersion into a sheltered form of life. The self is shaped through an unsheltered form of confronting death, by assuming a problematic condition rendered by the fact that man acknowledges his finitude and his capacity to convey an answer to it.

Moreover, the genealogy of responsibility involves a relationship to death, based not on its integration into a perennial rhythm of ever-recurring birth and rebirth, but on dramatical confrontation with death. The gift of death is the main accomplishment of the conversion from orgiastic secrecy to responsibility. “A history of secrecy as history of responsibility is tied to a culture of death” (12).

The term “culture of death” may seem misleading. It is not necessarily tied to Christian religion. Patočka places its first roots in Socrates’ trial of death, which proved, this time in a philosophical way, Socrates’ belief in the immortality of the soul. But it is also constituted by contemporary attempts toward a “hermeneutics of facticity”, of everydayness: Martin Heidegger (*Being and Time*)¹⁴, Paul Ricoeur (*Fallible Man*)¹⁵, Hans Jonas (*The Imperative of Responsibility*)¹⁶; they all have in common the assumption of finitude, of frailty and of the human mortal condition.

Being an intense discipline connected to a culture of death, this project of responsibility represents at the same time the achievement of a dimension beyond death, immortality. It constitutes the birth of a new conscience that is for the first time able to look death in the face, and through this process, conscience attains a new freedom. *The orgiastic becomes responsibility through an intense discipline of the soul as an attentive anticipation of death.* This anticipation —called by most philosophers care, concern, or solicitude— manifests as a sort of thaumaturgy, an art healing for a life threatened by decadence.

¹⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, transl. by John Macquarrie and Edward Robinson (London: SCM Press, 1962); re-translated by Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996).

¹⁵ Paul Ricoeur, *Fallible Man*, transl. Charles A. Kelbley, with an introduction by Walter J. Lowe, (New York: Fordham University Press, 1986).

¹⁶ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age* (transl. of *Das Prinzip Verantwortung*) trans. Hans Jonas and David Herr (1979). (University of Chicago Press, 1984).

We should keep in mind that, in Patočka's view, such history implies understanding the secret relations between three mysteries—orgiastic, Platonic, Christian—and two conversions—orgiastic-Platonic, Platonic-Christian. We could say that responsibility means inserting oneself into a history that becomes ripe for its project, but on the other hand, it also implies a practical decision, breaking with given norms. The genealogy of responsibility is connected to heresy—in the sense of a practical decision that goes beyond any theoretical background determination. It overlaps with the genealogy of the self; in this confrontation between certainty and uncertainty, the risk involved is precisely what gives shape to the self.

To summarize, Derrida's interpretation of Patočka tackles responsibility as tied to three different factors: first of all, to practical decisions that involve breaking with knowledge or given norms; to faith, which manifests as a "venture into absolute risk, beyond knowledge and certainty"; and finally, it is connected to the gift of death, in its relation with the transcendence of the other.

3. *POLEMOS* AS A WAY OF RESTORING MEANING

The passage from prehistory to history, in other words from orgiastic to responsibility, involves an important additional feature, which is maybe the most obscure notion in Patočka's philosophy of history: namely *polemos*, understood as triumph over death. Responsibility is subject to a *perpetual struggle* because it implies that one is placed at the limit of human possibilities, facing decadence, death, and nihilism. There is no responsibility when there is no threat of falling back into the inhuman—into "undifferentiated night".

This disquieting premise, for which he was accused of being reactionary, stands at the heart of Patočka's thought. Paul Ricœur considers his essay "Wars of the Twentieth Century and the Twentieth Century as War" to be a "strange, frankly shocking" essay, involving "a paradoxical phenomenology of darkness"¹⁷, a fragile contract between night and day.

In this context, Patočka's discourse seems misleading. However, it can be traced back to Heraclitus' theory of unity of opposites. Patočka's argumentation could be misleading because it talks about "war as a further experience of the

¹⁷ Paul Ricœur, "Preface to the French Edition of Jan Patočka's Heretical Essays", in *Heretical Essays*, viii.

gift of death"¹⁸, as if he praised war as a modality to restore meaning. As if, without facing the concrete danger of a life-destroying situation, meaning no longer survived, veiled by either the exceeding indifference of consumerism or by the non-reflexive overpowering of technology. In other words, restoring meaning would be mostly possible under paradoxical, threatening conditions. Under these circumstances, war seems to be the most authentic escape when trying to overcome the inauthenticity of everydayness. But Patočka affirms that it manifests nothing else than a violent discharge of the orgiastic, which in pre-historic times signified the sacred instinct. In this ambiguity posed by war resides its malevolent and attractive power. Undoubtedly, through facing limit situations, through its encountering of death as a "common" event, war has nothing to do with the placidity and the banality of everydayness. In times devoid of any discipline of the soul, there are not many means available for overcoming the profound boredom of everydayness.

The message I want to convey through this text is that, in Patočka's view, war seems to be the solution for a form of humanity that in principle has not yet overcome a prehistoric type of participation, despite the fact that it lives under historic conditions. In other words, it has not yet accomplished the passage from prehistory to history.

If in prehistoric times the sacred is directly connected to orgiastic rituals—that sometimes lead to temporary destitution of the secular order—, in historic times this "sacred model" is replaced by the responsibility project, which involves in its turn (see above page 14) the tripartite dimension of "heretical" decisions—breaking with knowledge or given norms, faith and the gift of death.

Tucker's analyses seem correct in this respect. I will quote him extensively, because I think that his debate highlights the illusion that life-threatening situations unveil an authentic part of being.

The experience of self-sacrifice in war certainly liberates those who experience it from the concerns of everyday, from the mediocrity of production and reproduction. But this liberation is not necessarily an improvement on mediocrity; sometimes, and perhaps most of the time, it begets a deterioration, a dehumanization... Most veterans, from Sulla's to contemporary Vietnam vets, or Russian veterans of the Afghanistan war, or Israeli veterans of the Lebanon war, do not gain much from

¹⁸ Derrida, *The Gift of Death*, 19.

losing the ordered life of production, consumption, and reproduction, because they have within them nothing to guide them out of the apocalypse. Jaspers was wrong in thinking that life-threatening situations alter people. It seems more plausible that such situations bring out personality traits that are usually hidden below the surface. War brings out the sadists and the saints, the dehumanizing and the human, but mostly in the life of ordinary people it begets confusion.¹⁹

His conclusion envisions the saga of consumerism as opposed to ideals of transcendence, which permeate European civilization. Consumerism is understood as absolving the human quest from the need to find a dimension "beyond the self". It is also conceived as "suburbanization", focused only on suburban dreams, renouncing any false transcendence, as if it were the scapegoat for a whole history of human violence and cruelty.

However, in my opinion, "suburban dreams", immersed in a complete lack of transcendence, succumb to a disease sometimes even more disquieting than the transcendental quest: the odyssey of profound boredom. Boredom represents under these circumstances less a mood²⁰, but rather the ontological condition of a form of humanity that subordinates life to everydayness and anonymity.

4. CAN THE RESPONSIBILITY PROJECT BECOME PURE AND TRANSPARENT?

Boredom as an ontological condition is not harmless. The twentieth century is the proof that the "demonic peak" (Patočka), as a consequence of boredom and relativism of all values, can go hand in hand with the greatest sobriety and rationality. In Patočka's view, at the end of the historic saga, humanity seems to return to where it began: to the rejection of everything that can problematize the everydayness, the here and now. Under these conditions, every form of overcoming the everydayness is seen in its potential fallacy, as it was proven by the turbulent development of history. The difference from the inception of history lies in the fact that, instead of pure subsistence, boredom creates its own substitutes of transcendence, its own disguises of meaning.

¹⁹ Tucker, "Reviewed work: Essais Hérétiques sur la Philosophie de L'Histoire by Jan Patočka", 361.

²⁰ See also in this respect Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, transl. William McNeill and Nicholas Walker (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995), 78-169.

Maybe human beings cannot live basked in relative meaning. Relative meaning could be only an illusory substitute to transcendence, threatened by a continuous 'falling back' into the orgiastic—understood as a way to elude the responsibility project. Instead of a self-configuration that occurs as a triumph over death, the orgiastic re-emerges in the form of a participatory sacredness. The decline into the orgiastic is always possible because, by lacking the complex configuration of the responsibility frame— practical decisions, *polemos* as triumph over death, *hairesis* as courageous assuming of a problematic condition—, the only way to overcome the "banality" of everydayness remains a collective outburst of energy. Patočka gives several examples of this return of the orgiastic, by saying that every revolution contains elements of the sacred, in the forms of the Fatherland, of Liberty and of Reason. The rejection of the complex constellation in which the responsibility project was born leads to alienating

humans from themselves, depriving them of dwelling in the world, submerging them in the everyday alternative which is not so much toil as boredom, or in cheap substitutes and ultimately in orgiastic brutality.²¹

In summary: on the one hand, every dramatic change in history is threatened by falling back into the orgiastic—the return of the sacred, of prehistory. On the other hand, in order for the orgiastic to become a philosophical-political program, it needs to be fully integrated in the new project of freedom and responsibility based on the structure of a well-configured self. The best scenario would be that the orgiastic be entirely forgotten. Yet, its temptation cannot be fully removed; it can be only disciplined and made subservient. In other words, the prehistoric configuration emerges in the most fragile moments of history, namely when revolutions, wars and abrupt changes occur. According to Patočka, *it is very likely that the responsibility project could not become pure and transparent*. This conclusion has obvious Nietzschean accents.

Whereas in the Heideggerian equation authenticity–care, the element of a tamed *daimon* (war, violence, devastation) does not appear, in Patočka's argument it is fully developed. Consequently, according to Derrida, Patočka's genealogy is more Nietzschean than Husserlian and Heideggerian. The

²¹ Patočka, *Heretical Essays*, 117.

Heideggerian existential analysis becomes obsolete in Patočka's program if the project of self-responsibility cannot become pure and transparent. The political lesson involved in such conclusion confirms that "every thought revolution bears witness to a return of the sacred in the form of enthusiasm or fervor (presence of the gods within us, nadir of devastation)"²².

Derrida's conclusion regarding Patočka's diagnosis on the genealogy of responsibility refers once again to its heretical character: responsibility is on the one hand subject to the objectivity of knowledge. But on the other hand it is also subject to a practical decision that goes beyond any theoretical or thematic determination. As a consequence, it is tied to heresy, *hairesis* as decision, choice, inclination.

5. THE RELEVANCE OF PATOČKA'S DIAGNOSIS FOR THE CONTEMPORARY WORLD

In our case, as witnesses to a "post-European" civilization²³, the decision of responsibility reveals a dilemma: it is not only a matter of whether there are absolute or liberal principles in the name of which responsibility could be justified (reason, nature, God), but whether contemporary humanity is still willing to embrace history as such. Patočka's answer is very clear in this respect. He is concerned that humankind is no longer willing to embrace history with its intrinsic tension and its shaken problematic.

According to him, the situation seems to have no escape:

Modern civilization suffers not only from its own flows and myopia but also from the failure to resolve the entire problem of history. Yet the problem of history may not be resolved, it must be preserved as a problem. Today the danger is that knowing so many particulars, we are losing the ability to see the questions and that which is their foundation.²⁴

²² Derrida, *The Gift of Death*, 23.

²³ According to Patočka, the European project was entirely dissolute following the "two suicides" of the twentieth century: the two World Wars. There are also other voices that consider the "post-European" era to be a consequence of the "crisis" already announced by Husserl at the beginning of the twentieth century. See in this respect: E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy* (1936/54), transl. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, transl. Erika Abrams, (Verdier: Lagrasse, 2007), Jacques Derrida, *L'autre Cap* (Paris: Les Editions de Minuit, 1991), Marc Crépon, *Altérités de l'Europe*, (Paris: Galilée, 2006).

²⁴ Patočka, *Heretical Essays*, 118.

The concept of history as insolvable means that we should remain “at the limit of human possibilities” by acknowledging that the responsibility project cannot be given once and for all. It continually threatens to fall back into the inauthentic, the violent and the orgiastic return of the sacred. Self-sacrifice is not enough to enable the restoration of authentic human nature. On the contrary, without consistent practice and self-discipline, self-sacrifice can lead to confusion and violent ideologies.

In order to follow a possible path towards the restoration of the integral humanity, those willing to undertake it must be prepared: self-sacrifice means for Patočka “the overcoming of the technical understanding of being”²⁵. Under general conditions, sacrifice means obligation: we sacrifice something inferior, in order to gain something superior. Patočka insists on a Christian paradigm, which does not place the divine force under any obligation. Christianity frames the divine precisely as rooted in the radicalism of the sacrifice.

The force of sacrifice confers power and understanding to our inner relationship to truth. It is capable of reshaping the content of the world we live in. While Patočka banks on this force of transformation, he is on the other hand aware of the fact that it is kept in a very fragile balance: the orgiastic returns in hidden and distorted forms in the midst of the responsibility project, precisely because history is not a frozen concept, a stage on the scale of progress. On the contrary, history shapes a problematic configuration of humankind, based on *polemos*, on courageous defying of death, on assuming responsibility. All these dimensions seem to be of no worth in difficult times. Thus the temptation of returning to non-responsibility, to non-ethics, to pervasive voices of hidden sacredness. The sacrifice of maintaining oneself at the

dark limits of human possibilities is the characteristic experience of our time and of the time just passed, an experience which might lead to a transformation of the way we understand both life and the world—a transformation capable of bringing our outwardly rich yet essentially impoverished age to face itself, free of romantic underestimation, and thereby to surpass it.²⁶

²⁵ Jan Patočka, “The Dangers of Technicization in Science according to E. Husserl and the Essence of Technology as Danger according to M. Heidegger,” in Erazim Kohák, *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings* (Chicago&London: The University of Chicago Press, 1989), 337.

²⁶ *Ibid.*, 339.

As a consequence, when Patočka addresses the notions of darkness and night, contrary to what Tucker believes, he discusses on the one hand the danger of falling back into the “undifferentiated night”; on the other hand he admits that “darkness” is not only a stage in the development of mankind, to be overcome in the name of peace. On the contrary, the philosophy of history should take into account war at its very heart; and peace only as an exception, as an island of unexpected balance.

Contrary to these apparently “orphic” sentences, Patočka’s investigations do not lead to a prescription of metaphysical dogmas. In his view, metaphysics is only one of the projects through which historical humanity has embodied its quest for truth. The Czech philosopher does not suggest a return to a metaphysics that contains underlying dogmatic certainties. What he proposes is a non-dogmatic openness towards a form of transcendence that involves responsibility as “solidarity of the shaken but undaunted”. His solution also evokes what he calls problematocity: an attitude which takes into account negative experiences and formulates inquiries into what generally seems obvious. Responsibility thus understood creates authentic social institutions, authentic “public relations” and a kind of philosophy that is not only repeating general metaphysical statements but trying to find roots in a problematic reality.

6. CONCLUSION

As argued by Jan Patočka in *Heretical Essays in the Philosophy of History*, there are two distinct types of humanity: the prehistoric one, centered on the dimension of the “orgiastic”; and the historic type of humanity, based on responsibility.

In order to answer the questions—*how can the orgiastic participation of prehistoric civilizations accomplish the passage towards a project of responsibility* and how can such a project be institutionalized—I have focused on the thesis that, based on Patočka’s account of history, responsibility embodies the project of a specific form of humanity, centered on *history, problematocity and disclosure of the self*. The “orgiastic” becomes responsibility through an intense discipline of the soul, as an attentive anticipation of death—anticipation that manifests as a sort of thaumaturgy.

Moreover, despite this intense discipline of the soul, the passage from “orgiastic” to responsibility can never be fully accomplished. In Jan Patočka’s view, the temptation of the “orgiastic,”—of the prehistoric—occurs in the most fragile moments of history, namely when an unquestioned sacredness tends to replace the decision of responsibility. This is the reason why the responsibility project cannot become pure and transparent.

The decline into the orgiastic threatens continuously because, by lacking the complex configuration of the responsibility frame, the only way to escape the circle of everydayness seems to be by means of a collective outburst of energy. The return of “prehistory” in the midst of the responsibility project is explained by the problematic configuration of history—based on *polemos*, decision, responsibility—that seem to be of no worth in difficult times. Thus the temptation of returning to non-responsibility, to non-ethics, to daimonic participation.

The threat to fall back into the inauthentic, the violent and the orgiastic return of the sacred makes responsibility not only a matter of following metaphysical principles and given norms, but also a matter of practical conversion, of an ever repeated decision to resist the apparently powerful outbursts of energy that testify for a return of a violent sacredness. Responsibility means willing to embrace history, with its shaken problematicity.

BIBLIOGRAPHY

- DERRIDA, Jacques. “Secrets of European Responsibility” in *The Gift of Death & Literature in Secret*, transl. David Wills. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1995.
- FINDLAY, Edward F. *Caring for the Soul in a Postmodern Age*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, transl. by John Macquarrie and Edward Robinson. London: SCM Press, 1962; Re-translated by Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, transl. William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- JONAS, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age* (trans. of *Das Prinzip Verantwortung*) transl. Hans Jonas and David Herr (1979); Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- KOHÁK, Erazim. *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1989.

- LOM, Petr. "East Meets West-Jan Patočka and Richard Rorty on Freedom: A Czech Philosopher Brought into Dialogue with American Postmodernism", in *Political Theory*, Vol. 27, No. 4 (Aug., 1999), 447-459.
- PATOČKA, Jan. *Body, Community, Language, World*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1998.
- *Four Seminars on the Problem of Europe* (Care for the Soul, Vol. 3: Collection of Essays and Notes on the Problems of the Situation of Man in the World and in History), Prague, Jan Patočka Archive, Center for Theoretical Study.
 - *Heretical Essays in the Philosophy of History*, transl. Erazim Kohák. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996.
 - *L'Europe après l'Europe*, transl. by Erika Abrams. Verdier: Lagrasse, 2007.
 - *Plato and Europe*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
 - "Care and the Three Movements of Human Life" and "The Three Movements of Human Life" in *Body, Community, Language, World*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1998.
 - "The Dangers of Technicization in Science according to E. Husserl and the Essence of Technology as Danger according to M. Heidegger" in Erazim Kohák, *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*. Chicago&London: The University of Chicago Press, 1989.
 - "L'homme spirituel et l'intellectuel" in *Liberté et sacrifice*, transl. Erika Abrams. Grenoble: Jérôme Millon, 1993, 243-275.
 - "The 'Natural' World and Phenomenology" in Erazim Kohák, *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*. Chicago&London: The University of Chicago Press (1989), 239-273.
- RICOEUR, Paul. *Fallible Man*, transl. Charles A. Kelbley. New York: Fordham University Press, 1986.
- TUCKER, Aviezer "Reviewed work: Essais Hérétiques sur la Philosophie de L'Histoire by Jan Patočka", in *History and Theory*, Vol. 31, No. 3. Middletown, Connecticut: Blackwell Publishing for Wesleyan University (Oct. 1992), 355-363.

**THE MELODY OF LIFE.
MERLEAU-PONTY, READER OF JACOB VON UEXKÜLL**

**LA MELODÍA DE LA VIDA.
MERLEAU-PONTY, LECTOR DE JACOB VON UEXKÜLL**

Luís António Umbelino

Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica (APFFEN)/
Universidade de Coimbra, Portugal
luis.um@megamail.pt

Abstract: This paper aims to meditate on the importance of Jacob von Uexküll's notion of *Umwelt* in Merleau-Ponty's research of an onto-phenomenological path - that is to say, in Merleau-Ponty's putting to the test of some of the thesis and presuppositions that were at the heart of both *La structure du Comportement* and the *Phénoménologie de la perception*. As Merleau-Ponty is looking for a way to develop and overcome the results of an investigation based on the point of view of consciousness, this notion of *Umwelt* will become - namely in the three lecture courses on the concept of *Nature*, delivered by Merleau-Ponty in the late 1950s at the *Collège de France* - more and more decisive.

Resumen: Este artículo trata de meditar acerca de la importancia de la noción de *Umwelt* de Uexküll en la búsqueda de un camino onto-fenomenológico por parte de Merleau-Ponty, es decir, en la puesta a prueba de ciertas tesis y presupuestos que estaban presentes en el núcleo tanto de *La structure du Comportement* como de *Phénoménologie de la perception*. Siendo así que Merleau-Ponty persigue encontrar un camino para desarrollar y superar los resultados de una investigación basada en el punto de vista de la conciencia, esta noción de *Umwelt* llegará a ser -especialmente en las lecciones de los tres cursos sobre el concepto de *Nature*, impartidos por Merleau-Ponty a finales de los años 50 en el *Collège de France*- cada vez más decisiva.

Key Words: *Umwelt*, Perception, Nature.

Palabras clave: *Umwelt*, percepción, naturaleza.

1. INTRODUCTION

In the three lecture courses on the concept of *Nature*¹, delivered by Merleau-Ponty in the late 1950s at the *Collège de France*, we can find a line of re-

¹ "Le concept de Nature" (1956-1957); "Le concept de nature, l'animalité, le corps humain, passage à la culture" (1957-1958); "le concept de nature, nature et logos : le corps humain" (1959-1960). Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes de cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994.

search that intends to test, in a radical way, some of the presuppositions that were at the heart of both *La structure du Comportement* and the *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty is looking for a way to develop – to overcome – the results of an investigation based on the point of view of consciousness. And, in this regard, it's very interesting to note that an analysis of the relations between the living organisms and their environment, as biological sciences conceive of it, appears in Merleau-Ponty's notes as crucial to the development – and putting to the test – of some of his first phenomenological thesis. The results of those sciences will become more and more instructive and challenging to Merleau-Ponty, and the dialogue with the works of several scientists in the fields of zoology, embryology, or ethology, more and more decisive.

Among the authors studied by Merleau-Ponty in this context we find the name of Jacob von Uexküll, whose notion of *Umwelt* is going to play, in our opinion, a central role in Merleau-Ponty's research of an onto-phenomenological path. This is what will interest us here.

2. ON BEHAVIOR

In one of Merleau-Ponty's working notes on the concept of *nature* we can read the following claim: "the body is not just thing, but relation to an *Umwelt* [...]".² This is an important statement: first of all because it underlines the fact that to be-in-the-world as a body is not just to be localized in a measurable point in space, but to be active, to be in connection to a space of involvement, that is to say, to have a familiar link to a *milieu* of belonging; second of all because it stresses out that this type of relation is confirmed by animal behaviour, in the sense that what *presents itself* in the relations between the organism and its *Umwelt* constitutes the environment as having dimensions that are inherently significant; finally because it allows us to think that human bodily relations to an *umwelt* are the basis for getting a *sens* (let us keep the French word to mark the concept) of the word – a *sens* thus inseparable from moving, bodily being in the word.

Now, if this is so, what Merleau-Ponty is also trying to say is that we must, first of all, return to the concept of *Behavior* and measure its importance once

² Merleau-Ponty, M., *La nature*, p. 270. We will be translating directly from the original French version.

again. To do so, we must begin by going back to *La structure du Comportement*, where behavior was the answer, Merleau-Ponty thought, to finally approach in a *new way* - in the *right way* - the problem of the relations between conscience and nature³. In a "new way" because, according to Merleau-Ponty, the "old" concepts and frameworks by which traditional philosophy tried to explain reality, fail to account for the true meaning of its being⁴. The classical orientations of both idealism - declaring that nothing exists if it is not rational or a product of consciousness - and realism - sustaining that nothing other than objects is real -, when closed upon themselves and their own presuppositions, both fail to see the true meaning of reality. And, in a way, that is so because they reproduce a same approach to reality; even if one of those orientations talk about reality as a "thing", and the other as an "idea", both perspectives tend to make of reality something that can be totality apprehended, something fully accessible.

For Merleau-Ponty this kind of blind duality signals the major flaws of an inadequate way of facing reality, as its true meaning is shred between the excessive naturalism of an over-empirical science that understands life in terms of simple causal relations, and the delusions of vitalism in biology, or extreme mentalism in psychology, say. Closed over themselves these perspectives rapidly move away from the *topos* where that meaning (and the *way of being*) of reality can reveal itself: the relations between conscience and nature. That's why Merleau-Ponty will try a new path. He wants to begin by scratch. And that's why he acknowledges as the only suitable starting point the notion of "behavior" - a notion that "taken in itself" is "neutral" with respect to the classical distinctions between, for example, the physical and the mental in psychology, the mechanism and vitalism in biology, and between the empiricism and intellectualism in philosophy, thus offering "the opportunity of defining them anew"⁵.

But in order to use the notion of "behavior" in a productive sense, Merleau-Ponty also needs to rethink it, as some influential theories have neglected its true meaning. "Behaviorism" is one of those theories. In fact, as it focuses on

³ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, (1942), Paris, P.U.F., Quadrige, 1990, p. 1, ss.

⁴ See Barbaras, R., "A Phenomenology of Life", in Carman, T & Hansen, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, 2004, p. 212.

⁵ Merleau-Ponty, M., *La structure*, p. 1-2

the externally observable patterns of animal life, it becomes incapable of thinking behavior outside an atomistic and mechanical paradigm. The psychophysiological notions of "integration" or "coordination" are also not the right solution: because they take the organism to be a result of isolated parts⁶, they fail to see any constructive solution to the problem of Behavior. In behavior Merleau-Ponty finds altogether a different kind of evidence. Following some instructive thesis in contemporary biological sciences, he is convinced that behavior proves that no living organism can be understood if taken separately from all its attaches to the environment; and because of this, behavior forces us to critically destroy the classical theoretical frameworks that, as it continues to determine the way we look at life, keeps on making us believe that an organism is something like a "material mass *partes extra partes*"⁷, and *life* is the name for the causal coordination of an organism's functions and organs.

According to Merleau-Ponty, on the contrary, what we understand to be a behavior is somewhat like a relational structure without breaks. In fact, we can say that any stimulus that acts on the organism is received, in a lived situation, as having a vital meaning and a *general* significance, and any reaction to that stimulus always depicts the way an organism doubles an "immanent intelligibility"⁸ that crosses the whole of the milieu. In other words, any reaction of the organism is connected to the whole of the organism's activity, and this activity is an effective correspondence – a *co-response* – to an involving space and time. That is to say that behavior can not be mistaken by a simple automatic reaction of an organ, or coordination of organs, to a determined external cause. Far from that, behavior reveals the way of *being a structural whole* of a living organism; and, at the same time, it discloses in what way the *being a whole* of the organism finds its counterpart in a mutual relation with the *whole* of the environment. In a word, the way of being alive of the living organism is reciprocity to an *Umwelt*⁹.

In this sense, the living organism cannot be understood in an atomistic model, nor can it be apprehended in a vitalist context. In fact, what *behavior* really is can only be understood *in* the relations of the organism to the envi-

⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁷ *Ibid.*, p. 1.

⁸ *Ibid.*, p. 140

⁹ *Ibid.*, p. 172.

ronment; that is to say, as “a form”¹⁰, a dynamic form; a *form*, moreover, that - as B. Buchanan has already pointed out - executes a “higher” dialectical relation between an organism and its surroundings, uniting the two in an unprecedented way¹¹, in a way that by no means can be expressed in terms of cause and effect¹². This is why, as R. Barbaras explains, we only arrive at the reality of the organism, or at “the organism as a real entity, when several events, in themselves devoid of meaning, appear as moments of a unity, manifestations of a vital behavior: we arrive at life when we ménage to find points of view from which ensembles acquire a common signification”¹³.

3. THE MELODY OF LIFE

Too major conclusions can be drawn from what has been said on behavior: first of all, behavior is something that only *appears* as mixture, mutuality, relation, therefore making us understand that the way of *being real* of behaviour is to be an act and not a set of “things”, or “ideas”, a movement and not a substance, an active *form* rather than something still. Secondly we must come to the conclusion that this act behaviour *is*, this mutuality, this relation that *makes* behaviour what it is, is not something we can objectively see as such: behaviour is “real *qua* phenomenon”¹⁴, and it is in this sense that we can see it as the announcement of a *totality* that links together. Now, what is also interesting here is that if we perceive the phenomenon of behaviour as some kind of global mutuality never objectively seen, thus we must conclude that the totality we are talking about must contribute for the *being real* of our perception as it is that capacity of following a presence never fully present - in other words, the *totality* behavior doubles as we perceive it as such, is, at the end, also a proof of our own belonging to that global mutuality.

¹⁰ *Ibid.*, p. 138. See also, for example, p. 140: “L’expérience dans un organisme n’est pas l’enregistrement et la fixation de certaines mouvements réellement accomplis : elle monte des aptitudes, c’est-à-dire le pouvoir général de répondre à des situations d’un certain type par des réactions variées qui n’ont de commun que le sens. [...] Situation et réaction se relient intérieurement par leur participation commune à une structure où s’exprime le mode d’activité propre de l’organisme”.

¹¹ Buchanan, B., *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, State University of New York Press, 2008, p. 121

¹² Merleau-Ponty, M., *La structure*, p. 140.

¹³ Barbaras, R., “A Phenomenology of Life”, p. 219.

¹⁴ *Ibid.*, p. 219. See also, for example, Merleau-Ponty, M. *La structure*, pp. 169-170.

This is why *La structure du comportement* demanded, at the end, a true *phenomenology of perception*¹⁵ capable of exploring the radical conditions of making sense of the world - and of showing that those conditions begin in the active presence (and way of belonging) of the body in the world. But as Merleau-Ponty finishes his monumental *Phénoménologie de la perception*, one question haunts still the analyses as its own shadow - a question first raised by the concept of behavior and not fully answered by the *Phénoménologie*: how to understand that totality we perceive *in* behavior¹⁶?

This is one of the questions that we can find not only at the centre of the lecture courses on the concept of Nature, but also, from there on, in the centre of Merleau-Ponty's philosophy¹⁷. As we arrive to the working notes on the concept of Nature, it is as if, for Merleau-Ponty, the time had come to face the shadow of "something not yet fully thought" operating along his first works. And it's very interesting to see that, as Merleau-Ponty gives form to the onto-phenomenological explanation of all that remains implicit in those first works, the notion of behavior, as biological sciences conceive of it, once again is going to play an important role. It is in this context that, as he prepares for the classes at the *Collège de France*, Merleau-Ponty will return to the works and main concepts of an author he mentions once in *La structure* (as if already pointing out his importance): we are talking about Jakob von Uexküll.

In fact, in the notes on the concept of Nature, Merleau-Ponty seems particularly interested namely on Uexküll's concept of *Umwelt*. This notion seems to him to demonstrate, quite convincingly, that between the living organisms and their environment a true reciprocity is in place. In other words, Uexküll shows that the environment compels the organism to behave in particular ways, but only inasmuch as the milieu is also already established - and unfolds - by the preceding behavior of the organism. In a way this does not seem new by comparison to what Merleau-Ponty already underlines in his first books. But a set of new decisive philosophical implications of Uexküll's *Umwelt* are now to become clear as Merleau-Ponty begins to fully understand the implications of a notion - that of *Umwelt* - "destined to connect what we usually separate"¹⁸. It

¹⁵ See, of course, Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

¹⁶ Merleau-Ponty, M., *La nature*, p. 194.

¹⁷ *Ibid.*, p. 194: "Tel est la question philosophique [...] qui est au centre de ce cours [...] et peut-être de toute philosophie."

¹⁸ *Ibid.*, p. 228.

must be taken seriously this evidence of something like a movement of pre-reflexive meaning that unites the organism as a whole and, by its structure, acts as a “cohesive bond”¹⁹ between the animal’s movements and its *environment*²⁰.

The way of being of the organism as a “being-in-the-world” is that of *crossing* the inside of an *Umwelt*, inasmuch as the *Umwelt*’s reality does not appear as something other than the reciprocal *crossing* of the organism. In other words, we could say that the living organism, by its movement, unfolds an *Umwelt*; but this unfolding is the counterpart of the way the *Umwelt* unfolds the whole of the organism. But what really is unfolded? Of what is the unfolding²¹? It’s like if the organism as a whole and the whole of the environment were intimately related in some musical theme, Uexküll would say; not in the sense that the organism would “dance” to the rhythm of external stimuli, but in the sense that they share a dynamic relationship by which body and space seem to *take care* of each other, and play each other - even if, sometimes, in a *quiasmatic* way. But what connects? What is this shared “melody” made of?

Merleau-Ponty is convinced that in order to answer these questions we must explore Uexküll’s metaphor as he talks of a “melody that sings itself”²². Merleau-Ponty writes: “When we invent a melody, the melody sings in us much more than we sing it; it goes down the throat of the singer, as Proust says. Just as the painter is struck by a painting which is not there, the body is suspended in what it sings: the melody is incarnated and finds in the body a type of servant”²³. This is a striking claim, full of ontological implications: we could say that in the reciprocal relations between organism and environment there is something like an area of passivity in the body; we could add that something *incarnates* in him, that the connections to a “privileged milieu”²⁴ are the unfolding of *Life* itself – the unfolding of a common texture that binds together and, in a sense, produces²⁵ the organism as a whole throughout the whole of the milieu. This by no means implicates the proposal of a higher reality, of an “es-

¹⁹ Buchanan, B., *Onto-Ethologies*, p. 134.

²⁰ Merleau-Ponty, M., *La nature*, p. 230.

²¹ *Ibid.*, p. 228.

²² *Ibid.*, p. 228

²³ *Ibid.*, p. 228

²⁴ *Ibid.*, p. 228.

²⁵ *Ibid.*, p. 227: “L’animal est produit par la production d’un milieu, c’est-à-dire par l’apparition, dans le monde physique, d’un champ radicalement autre que le monde physique avec sa temporalité et sa spatialité spécifique ”

sence out of the time"²⁶, of "a thing above the sensible"²⁷, or of a pantheistic presence. In our view, what Merleau-Ponty is saying is that the *Umwelt* Uexkull is talking about is the *incarnation* of a reciprocal dimensionality, of a "cohesion without concept", of an active participation in the common *flesh* of the world. What is essential in the *Umwelt* – Merleau-Ponty consequently can argue – is a "theory of flesh"²⁸.

4. INVISIBILITY IN THE VISIBLE

But what do we *perceive* as the *Flesh* of the word? What exactly can we call the *Flesh* (or the *Sensible*)? The answer Merleau-Ponty offers in his working notes on the concept of Nature is full of implications, as it draws on a radicalization of the question of perception. To begin with, we can state that what we understand as the *flesh* of Nature (of Life) is a non-positive excess of a horizon that perception knows how to follow in its absence, in its lack. Perception therefore must be seen as a capacity to *co-respond* to the obsessive interpellation of invisibility, that is to say, to whatever announces in each presence what is missing, but is needed by perception *to get the whole picture*. Perception is thus still the key²⁹. But only if we understand it in a fundamentally new way: Merleau-Ponty writes: "do not introduce a 'perceive' without corporal 'attaches'". No perception without prospective movement and the conscience of this movement is not to think on the change of an objective place to another, we do not move as a thing, but by reduction of distance, and perception is but the other pole of this distance the distance maintained"³⁰. Let us look closely to this statement: first of all Merleau-Ponty recognises the inscription of the perceptive body in the origin of sense itself; secondly he claims that this is possible by means of a "movement of prospection" (by no means comparable to objective change of place); finally he underlines the notion of distance (*écart*) to conclude

²⁶ *Ibid.*, p. 230

²⁷ *Ibid.*, 233

²⁸ *Ibid.*, p. 271.

²⁹ *Ibid.*, p. 278: "C'est la perception et le perçu qui sont la clef, mais en prenant les mots dans un sens neuf: si la perception n'était qu'un *Je pense que*, la perception ne me donnerait pas l'*Ineinander* homme – son corps – la nature".

³⁰ *Ibid.*, p. 284. "Ne pas introduire un 'percevoir' sans 'attaches' corporelles. Pas de perception sans mouvement prospectifs, et la conscience de se mouvement n'est pas pensée d'un changement de lieu objectif, on ne se meut pas comme une chose, mais par réduction d'écart, et la perception n'est que l'autre pôle de cet écart l'écart maintenue".

that the perceptive subject assists to the birth of sense because perceptive movement is a way of belonging to the carnal crossroads of visibility and invisibility.

Perception is not a capacity to distinguish things or parts of things, but the ability to follow (to belong to) whatever exceeds each perceived thing as an enigmatic orientation towards an atmosphere of global mutual belonging, towards a *Being* of generality, and cohesion. The totality of the *Being* of envelopment Merleau-Ponty is hence talking about is, in itself, out of reach; its way of appearing is the unseen apparition of the *Flesh*. That's why perception is no more, no less, than the capacity to follow the movement of the *écart* of all that remains invisible, and, in response to its calling, to try to overcome but without destroying it.

R. Barbaras has pointed out that to talk about a "melody", as in the example of the *Umwelt*, equals the claim that "on one hand, the theme determines each variation and is in this sense effective" and, on the other hand, that the theme "is absent from the variations because each variation is not itself the theme"³¹ – it is present as absence. So, if we understand the *Umwelt* in this way it's maybe because our perception *wants* what is absent³² and learns from it. That's why, in our opinion, in the lecture courses on the concept of Nature Merleau-Ponty defines perception in terms of desire³³ – desire of what lacks in each visible and is the promise of Being. Perception is an *adaptation* to the structure of *presentification* in absence of the *Sensible*. In this sense, we must accept an apparently unusual assertion: it is because something real offers itself as a whole that I arrive to perceive the whole in its always sketched presentification. In a way, then, my perception must be determined by whatever offers itself as a *whole*, even do that offering is never complete. The conditions of possibility of perception then appear to be on the side of that "element" of Being as it assures "the interiority of the events one in relation to the others" and, in a same movement, reveal our "inherence" to that some *Being* of involvement³⁴.

³¹ Barbaras, R., "A Phenomenology of Life", p. 227.

³² See Merleau-Ponty, *La nature*, p. 240 : "On peut donc parler d'une présence du thème de ces réalisations, ou dire que les événements sont groupés autour d'une certaine absence [...]. De même, la totalité est partout et nulle part".

³³ *Ibid*, p. 287 : "Le désir considéré au point vue transcendantal = membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d'autrui".

³⁴ *Ibid.*, p. 159.

Arriving at this point, it becomes impossible for Merleau-Ponty to stop. The analyses of the *Umwelt* show that in the order of *Life* what is real is the "opening of a visible whose being is not defined by the *Percipi*, were on the contrary the *Percipere* is defined by the participation in an active *Esse*"³⁵. We then have to ask for this *Being*, this *savage* Being, that does not reveal itself directly, that does not disclose itself as "substance", "matter", or "object", but only as the *sensible* medium by which "there can be being without it having to be posited"³⁶.

5. FINAL REMARKS

A new ontology is needed: an ontology that, eluding the "ontology of the *blossen Sachen*"³⁷, will be capable of replacing "the notions of concept, idea, mind, representation with the notions of *dimensions*, articulation, level, hinges, pivots, configuration"³⁸. That is to say, following Merleau-Ponty, we have to learn how to think in a radical new way: we need to thoroughly change our usual anthropocentric way of thinking and looking at the reality; we have to free our research from the excessive worry about the nature of perception (and the nature of conscience). Only in this way can we finally give room to an inquiry into the origins of meaning as it begins on side of Nature and Life - in the arrangements of the *flesh* and not on the side of consciousness.

The announce of Merleau-Ponty's new ontology represents the demand for a philosophy engaged in thinking Nature and Life starting from their own ontological power of gestation.

³⁵ *Ibid*, *La Nature*, p. 338. "[...] ouverture à un visible dont l'être ne se définit pas par le *Percipi*, où au contraire le *Percipere* se définit par la participation à un *Esse* actif". We follow here BARBARAS, R., *Le désir et la distance. Introduction à une philosophie de la perception*, Vrin, Paris, 1999, p. 119. See also, for exemple, Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Galliamard, Paris, 1964, p. 245 : "La transcendance de la chose oblige à dire qu'elle n'est plénitude qu'en étant inépuisable, c'est-à-dire en n'étant pas toute actuelle sous le regard - mais cette actualité totale elle promet, puisqu'elle est *la*".

³⁶ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, p. 267.

³⁷ Merleau-Ponty, M., *La nature*, p. 267.

³⁸ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, p. 277.

